

Université de Montréal

**La chose en soi comme concept « critique » :**  
**Le problème de la limitation de la connaissance dans la**  
***Critique de la raison pure* de Kant**

par  
Maria Hotes

Département de Philosophie  
Faculté des Arts et des Sciences

Mémoire présenté à la Faculté des Arts et des Sciences  
en vue de l'obtention du grade de Maître ès Arts  
en Philosophie  
Option Recherche

Août, 2013

© Maria Hotes, 2013

Université de Montréal  
Faculté des études supérieures et postdoctorales

Ce mémoire intitulé :

La chose en soi comme concept « critique » :  
Le problème de la limitation de la connaissance dans la *Critique de la raison pure* de Kant

Présenté par :

Maria Hotes

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Christian Leduc, président-rapporteur

Claude Piché, directeur de recherche

Jean Grondin, membre du jury

## Résumé

Dans ce mémoire, nous nous proposons de montrer que le concept kantien de chose en soi est à la fois un concept métaphysique et un concept critique. En ce sens, la chose en soi doit être comprise comme un objet transcendantal réel qui existe à titre de cause des phénomènes. Si, contrairement à ce que soutenaient F.H. Jacobi (1787) et G.E. Schulze (1791), cela ne suppose pas de sortir du criticisme, c'est qu'une telle affirmation prend la forme d'une connaissance analogique qui respecte les limites de la connaissance humaine. De fait, la connaissance analogique permet de pointer en direction de quelque chose dont la nature (*Beschaffenheit*) peut demeurer problématique, tout en permettant d'affirmer son existence (*Dasein*). Nous serons dès lors conduits à montrer que la *Critique de la raison pure* fournit bel et bien les outils nécessaires permettant de rendre compte de l'existence des choses en soi à titre de causes des phénomènes.

**Mots-clés** : Philosophie, Emmanuel Kant, criticisme, idéalisme, chose en soi.

## **Abstract**

In the following thesis, we will claim that Kant's concept of a thing-in-itself is both a metaphysical *and* a critical concept. Accordingly, the thing-in-itself must be understood as a real transcendental object that grounds phenomena. Thus, we maintain – contrary to F.H. Jacobi's (1787) and G.E. Schulze's (1791) harsh objections – that this assertion does not violate the structures of critical philosophy. Indeed, this particular claim is arrived at through analogical cognition, which does not transgress the boundaries of human knowledge: as a matter of fact, analogical cognition allows us to point towards and assert the existence (*Dasein*) of something the nature (*Beschaffenheit*) of which may remain problematic. Thus, we believe that Kant's metaphysical commitment with regard to the existence of the thing-in-itself as ground of phenomena can be fully justified within the *Critique of Pure Reason*.

**Keywords:** Philosophy, Immanuel Kant, criticism, idealism, thing-in-itself.

# Table des matières

|   |           |
|---|-----------|
| Résumé.....   | i         |
| Abstract.....   | ii        |
| Table des matières.....   | iii       |
| Remerciements .....   | iv        |
| Abréviations.....   | vi        |
| <b>Introduction : Chose en soi et philosophie « critique » .....</b>                                      | <b>1</b>  |
| <b>I. L'« objet affectant » et la sensibilité.....</b>  | <b>12</b> |
| §1. <i>L'objet affectant et le rejet de l'idéalisme critique chez Jacobi .....</i>                        | <i>14</i> |
| §2. <i>La distinction entre pensée et connaissance permet-elle de répondre à Jacobi ? .....</i>           | <i>23</i> |
| §3. <i>D'où provient la sensation ? .....</i>   | <i>27</i> |
| A. <i>Le problème : l'affection dans l'Esthétique transcendantale .....</i>                               | <i>29</i> |
| B. <i>L'affection dans les Anticipations de la perception .....</i>                                       | <i>35</i> |
| C. <i>Sensation, affection empirique et affection transcendantale .....</i>                               | <i>39</i> |
| <b>II. La chose en soi comme « cause » du phénomène.....</b>  | <b>42</b> |
| §4. <i>L'illégitimité de l'usage transcendantal de la catégorie de causalité selon l'Aenesidemus.....</i> | <i>46</i> |
| A. <i>Le scepticisme antidogmatique de Schulze .....</i>  | <i>48</i> |
| B. <i>Le passage illégitime de la nécessité subjective à la nécessité objective.....</i>                  | <i>52</i> |
| C. <i>L'application de la catégorie de causalité aux choses en soi.....</i>                               | <i>58</i> |
| §5. <i>La Critique commet-elle un Kategorienfehler ? .....</i>  | <i>62</i> |
| A. <i>Le principe de causalité dans la Deuxième analogie de l'expérience .....</i>                        | <i>64</i> |
| B. <i>La résolution des Antinomies dynamiques .....</i>   | <i>68</i> |
| §6. <i>Idéalisme transcendantal, phénomène et chose en soi .....</i>                                      | <i>74</i> |
| <b>Conclusion : La chose en soi, concept critique et métaphysique .....</b>                               | <b>81</b> |
| <b>Bibliographie .....</b>  | <b>i</b>  |

## Remerciements\*

En tout premier lieu, je tiens à adresser mes plus sincères remerciements à mon directeur de recherche, Claude Piché. Son enseignement, d'abord, mais aussi et surtout sa confiance, sa disponibilité et sa générosité sont pour moi une source constante de motivation. Je le remercie aussi des innombrables discussions et conseils qui auront nourri bien plus que ce mémoire.

Je ne saurais taire non plus la contribution constante, quoique souvent en sourdine, de mes amis, qu'ils soient philosophes de formation ou non. Leur contribution, aussi indirecte fût-elle dans bien des cas, est inestimable.

Il va sans dire que l'appui de ma famille a été crucial. Je remercie en particulier mes parents (Audrey et Jorge) et mon frère (Enrique). C'est toutefois à ma grand-mère (Felisa) que je dédie ce mémoire car elle m'a transmis à la fois le goût des livres et des langues.

Enfin, un remerciement spécial va à Jean-François Gignac, qui m'accompagne au quotidien depuis plus de cinq ans. Puisqu'il serait injuste de réduire tout ce qu'il *fait* à quelques *mots*, qu'il suffise de dire que, à la lettre parfois morte de l'écriture, il a su substituer l'énergie vivante du dialogue, ce qui est bien plus philosophique.

*\* Cette recherche a été financée par le Conseil de recherches en sciences humaines du Canada et le Fonds de recherche Société et Culture du Québec.*

*À ma « Oma », Felisa.*

## Abréviations

### Ouvrages de Kant\* :

|                 |   |
|-----------------|---|
| AA              | Akademie-Ausgabe  |
| BDG             | Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes (AA II)   |
| Br              | Briefe (AA X-XIII)  |
| EJPM            | Einige Bemerkungen zu Ludwig Heinrich Jakob's Prüfung der Mendelssohn'schen Morgenstunden (AA VIII)                                 |
| EWL             | Erklärung in Beziehung auf Fichtes Wissenschaftslehre (AA XII)  |
| FM              | Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolff's Zeiten in Deutschland gemacht hat? (AA XX) |
| GMS             | Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (AA IV)   |
| HN              | Handschriftlicher Nachlass (AA XIV-XXIII)   |
| KrV             | Kritik der reinen Vernunft (1781 = A ; 1787 = B)  |
| KU              | Kritik der Urteilskraft (AA V)  |
| Log             | Logik (AA IX)   |
| MSI             | De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis (AA II)  |
| NEV             | Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbenjahre von 1765-1766 (AA II)                                     |
| Prol            | Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können (AA IV)                                 |
| Refl            | Reflexionen (AA XIV-XIX)  |
| ÜE              | Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll (AA VIII)     |
| V-Met-L2/Pölitz | Metaphysik L2 (Pölitz, Original) (AA XXVIII)  |
| V-Met/Volckmann | Metaphysik Volckmann (AA XXVIII)  |
| WDO             | Was heißt: sich im Denken orientiren? (AA VIII)   |

\* *Nous suivons les abréviations en vigueur dans les Kant-Studien. L'abréviation « AA » sera utilisée pour indiquer que la référence est celle de l'Académie-Ausgabe, le chiffre romain indiquera le tome et sera suivi de la page. Ex. : Prol, AA IV, 353.*

### Ouvrages de Jacobi\* :

|              |   |
|--------------|---|
| JW           | Friedrich Heinrich Jacobi Werke   |
| David Hume   | David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus                         |
| Vorrede-1815 | Vorrede, zugleich Einleitung in des Verfassers sämtliche philosophische Schriften |

\* *Les textes de Jacobi sont cités dans l'édition publiée chez Meiner. L'abréviation « JW » indique alors qu'il s'agit des œuvres de Jacobi (F.H. Jacobi Werke), le chiffre romain indique le tome, suivi de la pagination de l'édition Meiner. Ex. : Vorrede-1815, JW II, 388.*



Ouvrages de Fichte \* :

SW                      Sämtliche Werke  
ZwE                     Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre (SW I)

*\* Les textes de Fichte sont cités dans l'édition établie par I.H. Fichte. L'abréviation « SW » indique qu'il s'agit des sämtliche Werke, le chiffre romain indique le tome, suivi de la pagination de l'édition de l'Akademie-Ausgabe. Ex. : ZwE, SW I, 490.*

*Die Transscendentalphilosophie, d.i. die Lehre von der Möglichkeit aller Erkenntniß a priori überhaupt, welche die Kritik der reinen Vernunft ist, (...) hat zu ihrem Zweck die Gründung einer Metaphysik, deren Zweck wiederum als Endzweck der reinen Vernunft, dieser ihre Erweiterung von der Grenze des Sinnlichen zum Felde des Übersinnlichen beabsichtigt, welches ein Überschritt ist, der, damit er nicht ein gefährlicher Sprung sey, indessen daß er doch auch nicht ein continuirlicher Fortgang in derselben Ordnung der Prinzipien ist, eine den Fortschritt hemmende Bedenklichkeit an der Grenze beyder Gebiete nothwendig macht.*

**I. Kant**, *FM*, AA XX, 272-273.

# INTRODUCTION

## Chose en soi et philosophie « critique »

*Die (lediglich historische) Frage ist die: Hat Kant wirklich die Erfahrung (...) durch etwas vom Ich Verschiedenes begründet?*

**J.G. Fichte**, *ZwE*, SW I, 480.

La chose en soi<sup>1</sup> est-elle un concept proprement critique ? Autrement dit, est-elle *constitutive* du criticisme ou bien *contraire* à celui-ci ? Ce questionnement constituera le fil conducteur systématique de la présente recherche. Toutefois, puisque c'est historiquement que s'est développée cette question, ce sera tout aussi historiquement que nous l'aborderons dans le cadre de ce mémoire. Or, cette historicité est double. D'abord, notre démarche est historique au sens où l'indique Fichte dans le passage cité en exergue, c'est-à-dire que ce qui nous intéressera, c'est le problème de la chose en soi tel que développé par Kant, essentiellement dans sa première *Critique*. C'est alors le problème du fondement de la *Critique* par un objet radicalement extérieur au sujet qui nous occupera ici. Notre démarche

---

<sup>1</sup> Ce que nous rendons ici par « chose en soi » désigne, dans un premier temps, le « *Ding an sich* » allemand. Cependant, il faut d'emblée indiquer qu'il y a plusieurs expressions employées par Kant qui en sont *parfois* des synonymes. À ce sujet, mentionnons : « *Sache an sich* », « *Gegenstand an sich* », « *Objekt an sich* », « *transzendentaler Gegenstand* », « *transzendentes Objekt* » et « Noumenon ». S'il ne sera pas possible, dans le cadre de cette étude, de procéder à une analyse conceptuelle détaillée nous permettant de distinguer les divers usages de ces concepts (en particulier en ce qui concerne le rapport entre la chose en soi, l'objet transcendantal et le noumène), il apparaît toutefois approprié de souligner l'ambiguïté qui les entoure. À propos de cette ambiguïté, cf. G. Jánoska (1955), « Der transzendente Gegenstand », *Kant-Studien* (46), 193-4.

Il faudra alors garder à l'esprit cette difficulté, si bien qu'il sera souvent nécessaire de préciser le sens dans lequel il faut, dans des contextes particuliers, comprendre ces concepts. À propos des distinctions qui doivent être amenées concernant l'ensemble de ces concepts, cf. S. Grapotte (2004), *La conception kantienne de la réalité*, Hildesheim, 327sq. Concernant spécifiquement les concepts de chose en soi et d'objet transcendantal, cf. notamment : H.E. Allison (1968), « Kant's Concept of the Transcendental Object », *Kant-Studien* (59), 165-186. Concernant, enfin, les divers concepts d'objet (*Gegenstandsbegriffe*) que l'on trouve chez Kant, cf. M. Willaschek (1998), « Phaenomena/Noumena und die Amphibolie der Reflexionsbegriffe (A235/B294–A292/B349) », in G. Mohr et M. Willaschek (éds.), *Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft*, Berlin, 333sq.

est pourtant aussi historique en ceci que nous chercherons à comprendre les premiers développements du concept de chose en soi au sein de ce criticisme naissant – peut-être mort-né ? – qui, partant de Kant, conduit à Fichte<sup>2</sup>. C'est alors dans le dialogue, voire la confrontation, entre Kant et deux de ses critiques à la fois les plus perspicaces et les plus intransigeants, soit F.H. Jacobi (1787) et G.E. Schulze (1792), que nous espérons mieux faire voir les problèmes que poserait l'admission d'une chose en soi au sein de la philosophie critique, tout en montrant comment il est possible de surmonter ces objections. Or, comme chacun sait, Jacobi et Schulze ont été très influents pour l'interprétation fichtéenne du criticisme kantien, au point où, si Fichte se réclamera de la philosophie critique, il fera néanmoins l'économie de la chose en soi<sup>3</sup>, suivant alors la voie – inévitable selon Jacobi<sup>4</sup> – de l'idéalisme spéculatif, tout en répondant du même coup à l'objection de Schulze<sup>5</sup>.

---

<sup>2</sup> Dès la première page de sa biographie de Kant, Manfred Kuehn affirme que, à la mort de Kant, le criticisme était déjà dépassé par les développements de l'idéalisme allemand, auxquels Kant a refusé de participer, notamment en faisant paraître sa lettre ouverte contre Fichte, *Erklärung in Beziehung auf Fichtes Wissenschaftslehre* (1799). Cf. M. Kuehn (2002), *Kant: A Biography*, Cambridge, 1. Toutefois, il faut bien préciser que, même si l'idéalisme allemand s'opposera au criticisme, il est pourtant indéniable que la philosophie de Kant a véritablement transformé son époque et sa postérité. En un sens, c'est bien l'opposition au kantisme qui donne son élan à l'idéalisme allemand.

<sup>3</sup> Cf. notamment : *ZwE*, SW I, 468-91. Cf. aussi : M. Guérout (1974), *Études sur Fichte*, Paris, 16.

<sup>4</sup> Cf. *David Hume*, JW II, 112.

<sup>5</sup> Pour les références à Jacobi, cf. *ZwE*, SW I, 481-2, 484, 508. On se souviendra que Fichte disait de Jacobi qu'il était la « tête la plus claire de son temps [*hellste Denker seines Zeitalters*] » (*ZwE*, SW I, 482, note). En ce qui concerne les références à Schulze, il convient de mentionner, outre la recension de l'Énésidème (cf. *Recension des Aenesidemus*, SW I, 3-25), la Seconde introduction à la *Wissenschaftslehre* (cf. *ZwE*, SW I, 482). Enfin, soulignons l'influence que le scepticisme, en particulier celui de Schulze, a eu sur l'interprétation radicalement idéaliste du criticisme que l'on trouve chez Fichte : « Aenesidemus erinnert gegen Reinhold, dass nicht bloss die Form der Vorstellung, sondern die ganze Vorstellung auf das Subject bezogen werde. Dies ist völlig richtig (...). » (*Grundriss des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre*, SW I, 338). J. Messina va jusqu'à comparer l'influence que Schulze a eue sur Fichte à celle que Hume avait eu sur Kant : « Much as Hume had awoken Kant, Aenesidemus jolted the young Fichte out of his slumbering adherence to Reinhold's formulation of Kant's philosophy, leading him to re-evaluate the claims, methods, and foundations of the Critical philosophy. » (J. Messina (2011), « Answering Aenesidemus: Schulze's Attack on Reinholdian Representationalism and Its Importance for Fichte », *Journal of the History of Philosophy* (49), 339)

Pourtant, si une démarche linéaire cherchant à dévoiler ce qui apparaît à chaque fois problématique pour Jacobi et Schulze présente certes son intérêt, ce n'est pas la démarche que nous privilégierons. La raison en est que, dans la perspective dialogique qui est la nôtre, l'intérêt réside surtout dans les réponses que Kant peut fournir aux questions et problèmes soulevés par ses détracteurs<sup>6</sup>. Qu'il *peut* fournir, nous y insistons, car il ne saurait ici être question de nous limiter aux réponses que Kant aurait explicitement formulées comme telles<sup>7</sup>. C'est pourquoi notre corpus principal demeure la *Critique de la raison pure* elle-même : c'est elle qui a provoqué de sévères objections et c'est elle qui – c'est du moins notre pari – nous fournira les outils conceptuels permettant d'y répondre.

Le but du présent mémoire est alors de montrer que la *Critique de la raison pure* doit maintenir un concept *métaphysique* de chose en soi, c'est-à-dire qu'il faut nécessairement admettre, au sein du criticisme, un « quelque chose » (*etwas*) existant indépendamment du

---

<sup>6</sup> Si Fichte se présente plutôt comme un kantien, il convient de rappeler la remarque de Kant dans sa lettre ouverte de 1799 contre la *WL* de Fichte : « Ein italienisches Sprüchwort sagt: "Gott bewahre uns nur vor unsern Freunden, vor unsern Feinden wollen wir uns wohl selbst in Acht nehmen." Es gibt nemlich gutmüthige, gegen uns wohlgesinnte aber dabey in der Wahl der Mittel unsere Absichten zu begünstigen, sich verkehrt benehmende (tölpische), aber auch bisweilen betrügerische, hinterlistige, auf unser Verderben sinnende und dabey doch die Sprache des Wohlwollens führende (*aliud lingua promptum, aliud pectore inclusum gerere*) sogenannte Freunde, vor denen und ihren ausgelegten Schlingen man nicht genug auf seiner Huth seyn kann. » (*EWL*, AA XII, 371) En ce sens, il ne paraît pas trop risqué de considérer Fichte comme un « détracteur », du moins du point de vue kantien.

<sup>7</sup> À ce sujet, il est malheureux, pour nous aujourd'hui, que Kant n'ait pas toujours fourni de réponse explicite aux questions et aux critiques qui lui étaient adressées concernant le problème de la chose en soi. Nous pensons notamment à la lettre que J.S. Beck a adressée à Kant le 17 juin 1794, à laquelle Kant n'a pas donné de suite sur cet aspect particulier. Rappelons la question de Beck : « Ein Beweis aber, daß die Freunde der Critik doch auch nicht recht wissen, woran sie sind, ist schon das, daß sie nicht recht wissen, wohin sie den Gegenstand setzen sollen, welcher die Empfindung hervorbringt. » (*Br*, AA XI, 509-510). La lettre du 21 juin 1797, aussi de J.S. Beck, va dans le même sens : « Der Düsseldorfer Jacobi sagt in seinem *David Hume* betitelten Gespräch: "Ich muß gestehen, daß dieser Umstand (daß nämlich die Gegenstände Eindrücke auf die Sinne machen) mich bey dem Studio der Kantischen Philosophie nicht wenig aufgehalten hat (...)." Wenn ich nun über diese Bedenklichkeit, welche gewiß sehr vielen wichtig ist, mein Urtheil sagen und auch bestimmen soll, was Ihre Critik eigentlich meyne, wenn sie auf der ersten Seite der Einleitung von Gegenständen spricht, welche die Sinne rühren, ob sie darunter Dinge an sich oder Erscheinungen meyne? » (*Br*, AA XII, 165)

sujet<sup>8</sup>. En ce sens, Jacobi a raison de considérer que le présupposé d'un objet affectant est nécessaire au sein de la *Critique de la raison pure*<sup>9</sup>. Or, comme nous le verrons, là où Jacobi voit un chemin inévitable qui contreviendrait aux acquis fondamentaux de la *Critique*, nous tâcherons au contraire de montrer que c'est précisément cette philosophie critique elle-même qui exige l'admission d'une chose en soi comme fondement du phénomène. À cette fin, l'une des étapes – certes négative – de cette recherche consistera à montrer, à l'encontre d'une interprétation courante défendue notamment par H.E. Allison, que ce fondement ne saurait en aucun cas être compris comme simple objet de pensée<sup>10</sup>. De fait, une telle interprétation donnerait raison, non pas à l'idéalisme transcendantal *kantien*, mais bien plutôt à l'idéalisme transcendantal *fichtéen* qui, en se débarrassant de la sensibilité réceptive, pourra faire l'économie de tout objet existant indépendamment du sujet. Il en résulte, positivement cette fois, que la philosophie critique kantienne exige non seulement de poser un noumène qui, en tant que concept limitatif (*Grenzbegriff*) (A255/ B310), s'oppose à la métaphysique dogmatique, mais il exige aussi et surtout de poser un objet transcendantal réel qui permet d'évacuer l'idéalisme intégral que l'on aura pourtant si souvent attribué à Kant<sup>11</sup>.

---

<sup>8</sup> Cf. notamment : K. Ameriks (2011), « Kant's Idealism on a Moderate Interpretation », in D. Schulting et J. Verburgt (éds.), *Kant's Idealism. New Interpretations of a Controversial Doctrine*, Dordrecht – Heidelberg – Londres – New York, 29-53 ; Cl. Piché (2004), « Kant and the Problem of Affection », *Symposium* (8), 275-297.

<sup>9</sup> Cf. *David Hume*, JW II, 109.

<sup>10</sup> Cf. H.E. Allison (2004, 2<sup>e</sup> éd.), *Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense*, New Haven et Londres, 56.

<sup>11</sup> En ce sens, notre interprétation se trouve aux antipodes de celle présentée par N.K. Smith : dans son commentaire de la *Critique*, Smith affirmait en effet que le concept d'objet transcendantal serait un résidu pré-critique et que, pour cette raison, il ne devrait pas être considéré comme reflétant la position définitive de Kant. Cf. N.K. Smith (2003, 3<sup>e</sup> éd.), *A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason*, New York, 218. Notre interprétation va également à l'encontre de certaines affirmations de P. Guyer : dans *Kant and the Claims of Knowledge* Guyer soutient que l'affirmation kantienne selon laquelle les choses en soi ne sont ni spatiales ni temporelles serait « péniblement dogmatique » (*harshly dogmatic*). En fait, pour Guyer, il semblerait que toute affirmation à propos des choses en soi est d'emblée vouée à l'échec. Cf. P. Guyer (1987), *Kant and the Claims of Knowledge*, Cambridge, 336.

Afin de montrer que cette tâche ressortit en propre au criticisme, il convient tout d'abord de présenter ce que Kant entend par « critique ». Dans un sens large, la « critique » peut d'abord désigner une période de la pensée de Kant, par rapport à laquelle on distingue, justement, une période dite « pré-critique ». C'est dans cette perspective, par exemple, que les écrits de Kant parus entre 1747 et 1777 sont, dans l'*Akademie-Ausgabe*, classés comme des « écrits pré-critiques » (*Vorkritische Schriften*). Cette périodisation n'a pourtant de sens que lorsque l'on considère l'œuvre de Kant à l'aune de la parution de la première édition de son maître-livre, la *Critique de la raison pure*, en 1781<sup>12</sup>. En ce sens, la critique évoquerait avant tout cette période où les trois *Critiques* kantienne ont été publiées, soit la *Critique de la raison pure* (1781, 1787), la *Critique de la raison pratique* (1788) et la *Critique de la faculté de juger* (1790, 1793). Ce sont là, en effet, les trois ouvrages que l'on a coutume de considérer comme constituant le centre de la pensée et du projet « critiques » de Kant<sup>13</sup>. Dès lors, si leur titre n'est pas banal, c'est que la critique indique à chaque fois rien de moins qu'une nouvelle « façon de penser » (*Denkungsart*) en philosophie<sup>14</sup>. C'est précisément la référence à cette *Denkungsart* qui, dans la littérature secondaire, est associée à la révolution copernicienne et qui constituerait la spécificité du criticisme kantien<sup>15</sup> : la nouvelle

---

<sup>12</sup> Malgré cette périodisation des œuvres de Kant, qui englobe tout écrit publié entre 1747 et 1777, il est pourtant possible de considérer que le début – encore embryonnaire – de la période critique est en 1772. Ce serait en effet dans la lettre du 21 février de 1772 que Kant adresse à Marcus Herz qu'il faudrait situer le début du criticisme. C'est que, après la parution de la Dissertation inaugurale de 1770, *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, le projet d'une critique de la raison pure se dessinerait enfin dans cette lettre. Cf. Br, AA X. 129-35. Or, malgré l'importance de cette lettre, certains soutiennent – à juste titre – que la dimension proprement transcendante de la philosophie critique n'y est pas complètement développée. Cf. A. Renaut (1996), *Kant aujourd'hui*, Paris, 72-4.

<sup>13</sup> Cf. H.E. Allison (1973), *The Kant-Eberhard Controversy*, Baltimore, ix. Cf. aussi : M. Castillo (1997), *Kant. L'invention critique*, Paris, 9.

<sup>14</sup> Cf. notamment : AXI, BXVIII, BXXXVII.

<sup>15</sup> À ce sujet, deux remarques s'imposent : (1) d'une part, Kant lui-même ne mentionne jamais la « révolution copernicienne », qui est plutôt une expression des commentateurs (Cf. F.L. Cross (1937), « Kant's So-Called Copernican Revolution », *Mind* (46), 214–17 ; N.R. Hanson (1959), « Copernicus' Role in Kant's Revolution »,

*Denkungsart* kantienne permettrait notamment de comprendre le changement que représente la méthode transcendantale du criticisme par opposition à la fois au dogmatisme et au scepticisme. Ainsi comprise, la méthode critique pourrait se résumer par cette nouvelle manière de comprendre la connaissance philosophique et qui consiste à affirmer que « nous ne connaissons *a priori* des choses que ce que nous y mettons nous-mêmes<sup>16</sup> » (BXVIII).

On comprend ainsi que la périodisation des œuvres repose sur une conception philosophique de ce qu'est la critique, si bien qu'il convient de s'interroger sur la manière dont Kant lui-même conçoit ce sens philosophique. Or, de ce point de vue, on constatera qu'il est question de « critique » (*Kritik*), voire de critique de la raison (*Kritik der Vernunft*<sup>17</sup>), bien avant 1781. C'est en effet dans l'annonce pour son cours du semestre d'hiver de 1765-1766, dans un contexte pourtant logique<sup>18</sup>, qu'apparaît pour la première fois la mention d'une « critique » en un sens philosophique. Dans ce contexte, la critique désigne en effet la logique

---

*Journal of the History of Ideas* (20), 274–81), et ; (2) d'autre part, même si Kant évoque effectivement Copernic dans la Préface de la deuxième édition (BXVI), il importe de maintenir le caractère analogique d'une telle référence (Cf. Cl. Piché (2009), « L'origine, l'étendue et les limites de la connaissance *a priori* selon Kant », in R. Nadeau (éd.), *Philosophies de la connaissance*, Montréal et Paris, 229-230). Ces deux remarques imposent alors une certaine prudence quant à l'interprétation de cette « révolution du mode de penser » qui évoque moins la démarche copernicienne elle-même – qui consiste à passer d'une vision géocentrique à une vision héliocentrique et qui semble alors contraire au criticisme – que ce qu'elle représente pour la science moderne. En ce sens, c'est le *geste* copernicien de rupture que Kant évoquerait. Dès lors, M.I. Gibson a raison d'affirmer qu'il faut se garder d'y voir un idéalisme tel que l'existence des objets dépendrait elle-même de l'observateur. Cf. M.I. Gibson (2011), « A Revolution in Method, Kant's "Copernican Hypothesis" and the Necessity of Natural Laws », *Kant-Studien* (102), 2-3. Cf. aussi : Cl. Piché (2009), *Op. cit.*, 229-232 ; M. Murray (2006), « Kant's "Copernican Revolution": Toward Rehabilitation of a Concept and Provision of a Framework for the Interpretation of the *Critique of Pure Reason* », *Kant-Studien* (97), 1-32.

<sup>16</sup> À moins d'indication contraire, nous utiliserons la traduction française de la *Critique* de Renaut ; les citations allemandes seront pourtant tirées de l'édition de l'Académie, dont nous avons maintenu l'orthographe. Cf. E. Kant (2006, 3<sup>e</sup> éd.), *Critique de la raison pure*, tr. Renaut, Paris.

<sup>17</sup> Cf. *NEV*, AA II, 311.

<sup>18</sup> L'association entre « critique » et « logique » ne serait pas nouvelle et pourrait être attribuable notamment à la conception de la critique que l'on trouvait chez Vico. C'est du moins l'hypothèse de Röttgers : « Neben dem philologisch-historischen und dem ästhetischen gibt es noch einem dritten Funktionskreis des Kritikbegriffs: die Logik. Sehr deutlich ist diese Version des Kritikbegriffs von Vico entfaltet worden. Hier wird Kritik aufgefaßt als Erkenntnisinstrument, das zur Ermittlung des ersten Wahren dient. » (K. Röttgers (1975), *Kritik und Praxis. Zur Geschichte des Kritikbegriffs von Kant bis Marx*, Berlin et New York, 23).



elle-même, qui se divise en deux : la première espèce de logique est une critique et une règle de l'entendement sain (*des gesunden Verstandes*), alors que la seconde se présente plutôt comme une critique et une règle du savoir (*der eigentlichen Gelehrsamkeit*) en tant que tel<sup>19</sup>. Cette conception embryonnaire de la critique ne saurait pourtant pas encore acquérir sa dimension transcendante : d'une part, la critique demeure ici subordonnée à la logique, et, d'autre part, la critique est considérée, dans ce contexte, comme un « organon » pour la science, alors que Kant lui réservera le titre plus modeste d'une « propédeutique » en 1781<sup>20</sup> (A841/ B869). Soulignons en outre que c'est à la même époque que Kant évoque, dans une lettre à Lambert du 31 décembre 1765, une « crise du savoir » (*Crisis der Gelehrsamkeit*) qui doit être dépassée, voire détruite (*zerstöhre*), pour qu'une « révolution des sciences » (*Revolution der Wissenschaften*) puisse, à l'époque de l'*Aufklärung*, avoir lieu<sup>21</sup>. Or, l'une des tâches d'une *critique* de la raison consistera précisément à fournir un *critère* du jugement permettant de dépasser la *crise* du savoir. Il convient à ce sujet de noter, à la suite de R. Koselleck, que les termes « *Kritik* » et « *Krisis* » partagent en fait une même origine

---

<sup>19</sup> Au sujet de ces deux subdivisions de la logique, voici ce qu'affirme Kant : « *Die von der ersten ist eine Kritik und Vorschrift des gesunden Verstandes, so wie derselbe einerseits an die grobe Begriffe und die Unwissenheit, andererseits aber an die Wissenschaft und Gelehrsamkeit angrenzt. (...) Die zweite Gattung von Logik ist die Kritik und Vorschrift der eigentlichen Gelehrsamkeit und kann niemals anders als nach den Wissenschaften, deren Organon sie sein soll (...).* » (NEV, AA II, 310).

<sup>20</sup> Cf. aussi : BIX, BXLIII, A11-13/ B24-27. Soulignons pourtant que Kant maintient, dans la *Critique*, une division semblable de la logique, dont la deuxième partie peut également être comprise comme organon de la science : « Die Logik kann nun wiederum in zwiefacher Absicht unternommen werden, entweder als Logik des allgemeinen, oder des besondern Verstandesgebrauchs. Die erste enthält die schlechthin nothwendigen Regeln des Denkens, ohne welche gar kein Gebrauch des Verstandes stattfindet, und geht also auf diesen unangesehen der Verschiedenheit der Gegenstände, auf welche er gerichtet sein mag. Die Logik des besondern Verstandesgebrauchs enthält die Regeln, über eine gewisse Art von Gegenständen richtig zu denken. Jene kann man die Elementarlogik nennen, diese aber das Organon dieser oder jener Wissenschaft. Die letztere wird mehrentheils in den Schulen als Propädeutik der Wissenschaften vorangeschickt, ob sie zwar nach dem Gange der menschlichen Vernunft das Spätteste ist, wozu sie allererst gelangt, wenn die Wissenschaft schon lange fertig ist und nur die letzte Hand zu ihrer Berichtigung und Vollkommenheit bedarf. Denn man muß die Gegenstände schon in ziemlich hohem Grade kennen, wenn man die Regeln angeben will, wie sich eine Wissenschaft von ihnen zu Stande bringen lasse. » (A52/ B76-77). Toutefois, si cette division de la logique est maintenue, elle n'est plus ici associée à la critique proprement dite.

<sup>21</sup> Cf. *Br.*, AA X, 57.

étymologique, étant tous deux dérivés du terme grec κρίνω, dont la racine est partagée également par κρίνειν, κρίσις, κριτήριον et κριτής<sup>22</sup>. À ce sujet, Koselleck affirme ceci :

Les Grecs utilisaient κρίνω et κρίσις dans une large mesure, même si ce n'était pas à l'origine, dans la juridiction et dans les tribunaux. Crise signifiait d'abord action de distinguer et dispute, mais aussi décision au sens d'un jugement tout court, ce qui est aujourd'hui du domaine de la critique. En grec, les sens, aujourd'hui séparés, d'une critique « subjective » et d'une crise « objective » ont été circonscrits par une notion commune. (...) Le « pour et le contre » est donc à l'origine présent dans le mot crise, de sorte qu'il implique une décision.<sup>23</sup>

En prenant lui-même pour point de départ les remarques étymologiques de Koselleck, Habermas considère qu'il n'y aurait plus lieu d'établir un lien entre la conception dix-huitièmiste de la critique – notamment dans la conception proprement kantienne – et la *crisis*<sup>24</sup>. Or, comme en témoigne notamment la lettre à Lambert du 31 décembre 1765, il est pourtant remarquable de constater que le besoin même d'une critique naît chez Kant de la prise de conscience de cette situation de « crise » dans laquelle se trouvait la métaphysique à son époque et qui, comme la crise en sciences, devait être dépassée à l'aide d'une nouvelle méthode, laquelle devra fournir un « critère » de certitude. Si la « crise du savoir » évoquée par Kant est sans doute plus proche de la signification médicale de la crise, il est toutefois notoire de constater que cette crise appelle effectivement une décision des *Aufklärer*, lesquels doivent en effet chercher à faire sortir la métaphysique de l'état « critique » dans lequel elle se trouve<sup>25</sup>. La critique kantienne se présentera alors véritablement comme un « tribunal de la

---

<sup>22</sup> Cf. R. Koselleck (1979), *Le règne de la critique*, tr. Hildenbrand, Paris, 164-167. Cf. aussi : K. Röttgers (1975), *Op. cit.*, 1-23, 237-8.

<sup>23</sup> Cf. R. Koselleck (1979), *Op. cit.*, 164. Koselleck note également que le terme de « crise » est, déjà en latin, réservé au domaine médical, conduisant alors à dissocier la « critique » – encore utilisée dans un sens davantage juridique – et la « crise » (cf. R. Koselleck (1979), *Op. cit.*, 165).

<sup>24</sup> J. Habermas (2006, 2<sup>e</sup> éd.), *Théorie et pratique*, tr. Raulet, Paris, 256.

<sup>25</sup> Que Kant se reconnaisse lui-même comme *Aufklärer*, cela semble évident lorsque l'on considère la remarque suivante, tirée de la première *Critique* et reprise dans la *Logique* de Jäsche : « *Unser Zeitalter ist das eigentliche Zeitalter der Kritik, der sich alles unterwerfen muß. Religion durch ihre Heiligkeit und Gesetzgebung durch ihre*

raison », qui renoue – du moins partiellement – avec la conception grecque, où critique et crise étaient intimement liées<sup>26</sup>.

Dans la *Critique de la raison pure*, la critique est désormais à comprendre comme un « tribunal » (*Gerichtshof*) de la raison qui pourra légiférer sur les pouvoirs de la raison elle-même, c'est-à-dire que ce tribunal pourra garantir la légitimité de certaines prétentions de la raison, tout en rejetant ses prétentions illégitimes<sup>27</sup>. C'est dans ce contexte que se pose la tâche, pour la critique, de statuer sur la possibilité ou l'impossibilité d'une métaphysique en général, en tant que connaissance *a priori* :

Ich verstehe aber hierunter nicht eine Kritik der Bücher und Systeme, sondern die des Vernunftvermögens überhaupt in Ansehung aller Erkenntnisse, zu denen sie unabhängig von aller Erfahrung streben mag, mithin die Entscheidung der Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer Metaphysik überhaupt und die Bestimmung sowohl der Quellen, als des Umfangs und der Grenzen derselben, alles aber aus Principien. (AXII)

La question de la possibilité d'une métaphysique en général devra donc se résoudre en déterminant, à partir de principes, ses sources (*Quellen*), son étendue (*Umfanges*) et ses limites (*Gränzen*). C'est dire que cette triple tâche de la philosophie critique doit être conduite dans le

---

*Majestät wollen sich gemeiniglich derselben entziehen.* » (Cf. *KrV*, AXII). Cf. aussi : *Log*, AA IX, 33. Cependant, dire que cette tâche doit pour ainsi dire émaner des *Aufklärer*, cela ne signifie certainement pas qu'elle doit se confiner. Bien au contraire, le propre de l'*Aufklärung* est de propager les Lumières, ce qui suppose qu'une véritable République des Lettres doit être ouverte à tous. Cf. K. Röttgers (1975), *Op. cit.*, 32. À propos de la critique et de la « décision » (*Entscheidung*), cf. aussi : M. Heidegger (1981), *Die Frage nach dem Ding*, éd. Klostermann, Frankfurt, 122.

<sup>26</sup> À cela, il convient d'ajouter la dimension esthétique, proprement dix-huitiémiste, de la critique. En fait, la conception logique de la critique, que l'on retrouvait dans l'annonce des leçons du semestre d'hiver 1765/66, serait elle-même issue – par voie d'analogie – de la conception esthétique de la critique. Kant aurait à ce sujet été influencé par Baumgarten. Cf. K. Röttgers (1975), *Op. cit.*, 27-9. Cf. aussi : M. Heidegger (1981), *Op. cit.*, 122. La critique signifie alors « art de juger », au sens d'un jugement mûr capable d'éviter les fautes de jugement, ce qui sera retenu par Kant dans la Dialectique transcendantale.

<sup>27</sup> Cf. *KrV*, AXI-XII. À propos de l'analogie juridique du « tribunal », cf. Cl. Piché (1997), « La métaphore de la guerre et du tribunal dans la philosophie critique », in P. Laberge et al. (éd.), *L'année 1795. Kant: essais sur la paix*, Paris, 389-401. Höffe, quant à lui, étend l'analogie juridique du tribunal jusqu'à ses conséquences politiques en s'interrogeant sur le caractère républicain de la raison théorique kantienne. Cf. O. Höffe (2000), « La raison kantienne est-elle républicaine ? Essai de lecture politique de la Critique de la raison pure », in F. Duchesneau et al. (éds.), *Kant actuel. Hommage à Pierre Laberge*, Montréal et Paris, 201-214.

but d'établir, après avoir examiné rigoureusement les pouvoirs de la raison pure en tant que faculté de connaître, les principes fondamentaux légitimes de toute connaissance *a priori*. Insistons-y : la *Critique* n'a affaire qu'à des principes fondamentaux de la connaissance *a priori*. Elle ne concerne donc ni la connaissance particulière de tel ou tel objet – puisqu'elle est principielle et transcendantale<sup>28</sup> –, ni la connaissance tirée de l'expérience<sup>29</sup>. Cela fait toute la nouveauté de la critique : car, en faisant un « examen préalable » de la sphère de légitimité de la connaissance *a priori*, la critique se distingue à la fois du dogmatisme<sup>30</sup>, qui procède « sans critique [*ohne Kritik*] » (BXXX), et du scepticisme – notamment humien –, qui demeure insuffisant du fait qu'il se contente de déterminer factuellement les « bornes » (*Schranken*) de la raison, plutôt que de procéder à une véritable délimitation de ses « frontières » (*Grenzen*) (A761/ B789).

Dans ce qui suit, nous allons chercher à montrer que l'admission des choses en soi comme objet transcendantal réel est nécessaire au sein de la *Critique*. En ce sens, nous soutiendrons que le concept de chose en soi s'inscrit de plain-pied au sein de cette triple tâche de la philosophie critique que nous venons de présenter. C'est dire que les affirmations que l'on trouve dans la *Critique* relativement à la chose en soi comme cause de l'affection peuvent

---

<sup>28</sup> Rappelons la définition kantienne du « transcendantal » : « Ich nenne alle Erkenntniß transscendental, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnißart von Gegenständen, so fern diese a priori möglich sein soll, überhaupt beschäftigt. » (B25)

<sup>29</sup> Cf. Cl. Piché (2009), *Op. cit.*, 228.

<sup>30</sup> Le plus souvent, nous nous servirons ici de la notion *kantienne* de dogmatisme, qui est systématiquement opposée au criticisme et qui, de manière négative du moins, sert aussi à définir ce criticisme. Cf. G.S.A. Mellin (1802), « Kriticismus », in *Enzyklopädisches Wörterbuch der kritischen Philosophie*, Iéna, 722-3. Toutefois, il convient de préciser que l'école dogmatique, qui était encore bien représentée sur la scène intellectuelle à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle – malgré le kantisme –, ne doit pas d'emblée avoir cette connotation péjorative que l'on retrouve chez Kant et chez les penseurs sceptiques, si bien que le dogmatisme ne saurait se réduire à un pur respect servile de dogmes préétablis. Cf. M. Puech (1990), *Kant et la causalité*, Paris, 76 ; I. Thomas-Fogiel (2001), « Dogmatisme et criticisme : les arguments des leibniziens dans la revue d'Eberhard », *Revue de métaphysique et de morale* (32), 547.

être expliquées sans avoir à sortir du criticisme kantien. Dans la mesure, toutefois, où le problème de la chose en soi a été au centre des premières objections adressées à la Critique, dont celles de F.H. Jacobi et G.E. Schulze, nous devons ici en tenir compte.

## I. L'« objet affectant » et la sensibilité

*Mich scheidet von der Kantischen Lehre das allein, was sie auch von sich selbst scheidet und mit sich uneins macht, nämlich, daß sie das Daseyn zweyer spezifisch von einander unterschiedener Erkenntnisquellen im menschlichen Gemüth zugleich voraussetzt und bestreitet (...); jenes nämlich schweigend und sich selbst unbewußt; dieses ausdrücklich, offenbar und durchaus.*

**F.H. Jacobi**, *Vorrede-1815*, JW II, 388.

« The *Kritik der reinen Vernunft* was born into an indifferent world.<sup>1</sup> » C'est ainsi que F.C. Beiser introduit, dans *The Fate of Reason*, la recension de la première *Critique* par Garve et Feder. C'est qu'il aura fallu attendre près d'une année, après la parution de la *Critique* en mai 1781, pour que soit publiée la première recension de ce qui deviendra le maître-livre de Kant. Un silence ingrat, c'est le moins qu'on puisse dire, pour un ouvrage dont la longue période de gestation s'étire de 1772<sup>2</sup> à 1781 et dont l'auteur est de surcroît, déjà en 1781, un *Aufklärer* reconnu. Cette première recension, que l'on a coutume d'appeler la « recension de Göttingen », paraît anonymement le 19 janvier 1782 dans les *Zugaben zu den Göttinger gelehrte Anzeigen*. Après un silence ingrat, c'est une recension hostile et anonyme qui accueille la *Critique*. Comme chacun sait, dans les *Prolégomènes* (1783), Kant jugera sévèrement cette recension car, loin de formuler des objections constructives et informées qui

---

<sup>1</sup> F.C. Beiser (1987), *The Fate of Reason*, Cambridge, 172.

<sup>2</sup> C'est dans la lettre à Marcus Herz, du 21 février 1772, que Kant énonce son projet – qui sera développé davantage lors de la décennie suivante – d'une critique de la raison : « Nach Ihrer Abreise von Königsb: sahe ich in denen Zwischenzeiten der Geschäfte und der Erholungen, die ich so nöthig habe, den Plan der Betrachtungen, über die wir disputirt hatten, noch einmal an, um ihn an die gesammte Philosophie und übrige Erkenntnis zu passen und dessen Ausdehnung und Schranken zu begreifen. (...) Die Principien des Gefühls, des Geschmacks und der Beurtheilungskraft, mit ihren Wirkungen, dem Angenehmen, Schönen und Guten hatte ich auch schon vorlängst zu meiner ziemlichen Befriedigung entworfen und nun machte ich mir den Plan zu einem Werke welches etwa den Titel haben könnte: Die Grentzen der Sinnlichkeit und der Vernunft. » (*Br*, AA X, 129).

auraient pu être bénéfiques à la fois pour le public et pour l'auteur, elle ferait plutôt preuve d'une incompréhension patente des enjeux fondamentaux de la *Critique*<sup>3</sup>.

Ce qui rendrait la recension si problématique aux yeux de Kant, c'est notamment qu'elle réduit l'idéalisme *transcendental* à un idéalisme *transcendant*<sup>4</sup>. Du coup, en ne prenant pas garde à la distinction entre ce qui relève du « transcendantal » et ce qui relève du « transcendant »<sup>5</sup>, la recension paraît ignorer que l'usage légitime des catégories est, dans la *Critique*, immanent : ainsi, tout en étant antérieures à l'expérience – d'où leur dimension *a priori* –, les catégories ne peuvent pourtant pas s'appliquer au-delà d'une expérience possible<sup>6</sup>. S'il est généralement admis que cette recension ne peut pas être prise au sérieux, du moins pas dans son intégralité, car elle présente de véritables lacunes<sup>7</sup>, il n'en demeure pas moins qu'elle aura façonné – à tort ou à raison – la réception immédiate de la *Critique*<sup>8</sup>. En outre, que

---

<sup>3</sup> À ce sujet, Kant affirme ceci : « Ich befinde mich mit meinem Recensenten in einer ganz anderen Lage. Er scheint gar nicht einzusehen, worauf es bei der Untersuchung, womit ich mich (glücklich oder unglücklich) beschäftigte, eigentlich ankam, und es sei nun Ungeduld ein weitläufig Werk durchzudenken, oder verdrießliche Laune über eine angedrohte Reform einer Wissenschaft, bei der er schon längstens alles ins Reine gebracht zu haben glaubte, oder, welches ich ungern vermuthete, ein wirklich eingeschränkter Begriff daran Schuld, dadurch er sich über seine Schulmetaphysik niemals hinauszudenken vermag; kurz, er geht mit Ungestüm eine lange Reihe von Sätzen durch, bei denen man, ohne ihre Prämissen zu kennen, gar nichts denken kann, streut hin und wieder seinen Tadel aus, von welchem der Leser eben so wenig den Grund sieht, als er die Sätze versteht, dawider derselbe gerichtet sein soll, und kann also weder dem Publicum zur Nachricht nützen, noch mir im Urtheile der Kenner das mindeste schaden; daher ich diese Beurtheilung gänzlich übergangen sein würde, wenn sie mir nicht zu einigen Erläuterungen Anlaß gäbe, die den Leser dieser Prolegomenen in einigen Fällen vor Mißdeutung bewahren könnten. » (*Prol*, AA IV, 372-373)

<sup>4</sup> Cf. *Prol*, AA IV, 373. Cf. aussi : A565/ B593.

<sup>5</sup> Cf. *Prol*, AA IV, 292-4, 373 (note).

<sup>6</sup> Cf. *Prol*, AA IV, 373.

<sup>7</sup> C'est en ce sens que Jean Ferrari, dans l'introduction critique à sa traduction française de la recension, note ceci : « S'il est possible d'y retrouver les grandes divisions de la *Critique* : Esthétique, Analytique, Dialectique transcendantales, les omissions, les erreurs et les contresens y sont nombreux qui firent si vivement réagir Kant. » (J. Ferrari (1964), « Kant et la recension Garve-Feder de la *Critique de la raison pure* », *Études philosophiques* (1), 13, les italiques sont de Ferrari). Cf. aussi : C. Bouton (2002), « La recension Garve-Feder de la *Critique de la raison pure*, 1782 », in Cl. Piché (éd.), *Années 1781-1801 : Kant, Critique de la raison pure. Vingt ans de réception*, Paris, 77.

<sup>8</sup> Au sujet de cette recension, Cassirer dit qu'elle constitue un point tournant de la crise de l'*Aufklärung* : « *Literargeschichtlich betrachtet stehen wir hier vor der entscheidenden Krisis der deutschen*

l'accusation d'idéalisme apparaisse aux yeux de Kant comme le plus grand contresens de cette recension, cela ne rend pourtant pas cette objection moins récurrente : Mendelssohn<sup>9</sup> et Lambert<sup>10</sup> lui en avaient déjà fait le reproche après la parution de sa Dissertation inaugurale<sup>11</sup> et Jacobi y insistera, en 1787, soit six ans après la parution de la première *Critique* et quatre ans après la parution des *Prolégomènes*, où Kant prétendait pourtant répondre à ses premiers détracteurs. C'est cette dernière accusation d'idéalisme, à savoir celle de Jacobi, qui constituera notre point de départ. C'est en effet chez Jacobi que l'on trouve, pour la première fois, une formulation explicite du « problème de l'affection ».

### §1. L'objet affectant et le rejet de l'idéalisme critique chez Jacobi

Toute étude portant sur le problème de l'affection chez Kant finit par s'interroger, tôt ou tard, sur l'objection adressée par Jacobi, dans la mesure où celle-ci a orienté durablement la réception de la *Critique* en général et du thème de l'affection en particulier<sup>12</sup>. Or, si l'histoire a surtout retenu le volet négatif du rapport entre Jacobi et Kant, il convient pourtant de préciser que, avant que Kant n'ait été forcé de se positionner publiquement dans le *Pantheismusstreit* – en publiant l'opuscule *Was heißt: sich im Denken orientiren?* (1786) –, Jacobi voyait en lui un

---

*Aufklärungsphilosophie.* » (E. Cassirer (1998), « Kants Leben und Lehre », in *Gesammelte Werke, Hamburger Ausgabe – Band 8*, Hamburg, 213).

<sup>9</sup> Cf. *Br.*, AA X, 114-116.

<sup>10</sup> Cf. *Br.*, AA X, 107-110.

<sup>11</sup> Si les objections de Mendelssohn et de Lambert ne sont pas identiques à celles qu'adresseront Garve et Feder dans leur recension de la *Critique*, il s'agit néanmoins, à chaque fois, d'objections qui visent l'idéalisme transcendantal. Dans les deux cas, ce qui apparaît problématique d'après les lettres de Mendelssohn et de Lambert, c'est la conception kantienne de la temporalité comme étant quelque chose de subjectif. Cf. *MSI*, AA II, 398-406. Dans la première *Critique*, Kant cherchera à répondre aux objections de Lambert et de Mendelssohn, notamment dans l'Esthétique transcendantale. Cf. A36-41/ B53-58.

<sup>12</sup> Cela ne se traduit pas toujours par des analyses détaillées des arguments de Jacobi ; toutefois, son *David Hume* est inévitablement évoqué dès lors que l'on cherche à mettre en évidence les problèmes relatifs à l'affection et aux choses en soi au sein de la *Critique*. Cf. aussi : B. Sandkaulen (2007), *Op. cit.*, 178-9 (notes 9-10).



allié naturel<sup>13</sup>. De fait, Jacobi se considérait philosophiquement très proche de Kant. D'une part, comme l'indique Jacobi dans son *David Hume*, l'écrit de Kant sur l'évidence dans les sciences métaphysiques, rédigé dans le cadre du concours lancé par l'Académie de Berlin en 1761 et pour lequel Kant a reçu la mention d'accessit<sup>14</sup>, aurait fortement influencé Jacobi<sup>15</sup>. D'autre part, le lecteur du *David Hume* ne peut manquer de constater les éloges adressés par Jacobi à l'égard de cet autre texte pré-critique, à savoir celui qui porte sur la seule preuve possible de l'existence de Dieu :

Um diese Zeit kam mir der XVIIIte Theil der Litteraturbriefe zu Gesicht, welcher die Beurtheilung von *Kants einzig möglichen Beweisgrund zu einer Demonstration vom Daseyn Gottes* enthält. (...) Meine Begierde, die Abhandlung selbst zu besitzen war so groß, daß ich, um sicherer zu gehen, zugleich an zwey verschiedene Orte darum schrieb. Ich hatte keine Reue über meine Ungeduld. (...) Meine Freude stieg unter dem Fortlesen bis zum lauten Herzklopfen; und ehe ich an mein Ziel, das Ende der IIIten Betrachtung gekommen war, hatte ich verschiedene Male aufhören müssen, um mich zu einer ruhigen Aufmerksamkeit von neuem fähig zu machen.<sup>16</sup>

Cet enthousiasme de la part de Jacobi à l'égard de Kant peut paraître pour le moins surprenant lorsque l'on sait par ailleurs que Jacobi s'attaquera à la philosophie critique même après la mort de Kant. À en croire la note qui accompagne ce passage, c'est l'idée selon laquelle l'existence serait comprise comme « position absolue d'une chose [*die absolute Position eines Dinges*]<sup>17</sup> », étant dès lors assimilable à l'être lui-même, qui aurait particulièrement retenu l'attention de Jacobi, dans la mesure où cela rejette d'emblée la conception logique de

---

<sup>13</sup> Cf. *David Hume*, JW II, 42-7.

<sup>14</sup> Le Concours de l'Académie de Berlin sur le critère de la vérité aurait été lancé en 1761 : en 1763, le texte de Mendelssohn avait été couronné et le texte de Kant a reçu la mention d'accessit. Pour l'occasion, J.H. Lambert aurait également rédigé un texte, qu'il n'a pourtant jamais envoyé. Cf. à ce sujet : E. Watkins (2009), *Kant's Critique of Pure Reason. Background Source Materials*, Cambridge, 231-2.

<sup>15</sup> Cf. *David Hume*, JW II, 42.

<sup>16</sup> Cf. *David Hume*, JW II, 46-7.

<sup>17</sup> Cf. *BDG*, AA II, 73.

l'existence en tant que simple détermination de l'entendement, c'est-à-dire comme prédicat qui n'indiquerait qu'un rapport à une chose, plutôt que d'exprimer la chose même<sup>18</sup>.

Le contexte est pourtant tout autre en 1787, au moment où Jacobi fait paraître son *David Hume*, auquel il joint un court Appendice sur l'idéalisme transcendantal. C'est alors après l'intervention de Kant dans le *Pantheismusstreit*, contre Jacobi – mais sans toutefois défendre les *Aufklärer*<sup>19</sup> –, que Jacobi adresse sa sévère objection, devenue incontournable, à la philosophie critique :

Indessen wie sehr es auch dem Geiste der Kantischen Philosophie zuwider seyn mag, von den Gegenständen zu sagen, daß sie *Eindrücke* auf die Sinne machen, und auf diese Weise Vorstellungen zuwege bringen, so läßt sich doch nicht wohl ersehen, wie ohne diese Voraussetzung, auch die Kantische Philosophie zu irgend einem Vortrage ihres Lehrbegriffs gelangen könne. (...) Ich muß gestehen, daß dieser Anstand mich bey dem Studio der Kantischen Philosophie nicht wenig aufgehalten hat, (...) weil ich unaufhörlich darüber irre wurde, daß ich *ohne* jene Voraussetzung in das System nicht hineinkommen, und *mit* jener Voraussetzung darin nicht bleiben konnte.<sup>20</sup>

Le problème se situe d'emblée du côté de l'objet affectant, c'est-à-dire cet objet qui est posé au fondement de la sensation et qui rend possible, du moins partiellement, l'apparition de l'objet phénoménal<sup>21</sup>. Ce qui apparaît pour Jacobi problématique, c'est le statut de cet objet au sein de l'idéalisme transcendantal. C'est que, pour l'idéaliste transcendantal, l'« objet réel » – soit celui que le *réaliste* nommerait ainsi – ne serait qu'une simple représentation, c'est-à-dire

---

<sup>18</sup> Cf. *David Hume*, JW II, 46-7. Cf. aussi : *BDG*, AA II, 75-6.

<sup>19</sup> Cf. *WDO*, AA VIII, 133-144. Rappelons tout d'abord qu'il aura fallu attendre la mort de Mendelssohn, survenue le 4 janvier 1786, pour que Kant intervienne enfin dans le *Pantheismusstreit*, et ce, même s'il avait été interpellé à la fois par les *Aufklärer* berlinois ainsi que par Jacobi et Hamann (cf. P.-H. Tavoillot (1995), *Le crépuscule des Lumières*, Paris, 263-267). Or, comme le souligne Tavoillot, la position de Kant est mitigée, dans la mesure où Kant déplacerait « l'opposition initiale entre rationalisme et *Schwärmerei* vers l'opposition entre criticisme et dogmatisme. C'est pourquoi, la voie kantienne invite à une redéfinition du projet de l'*Aufklärung* à la fois contre le dogmatisme, l'irrationalisme et l'historicisme. » (P.-H. Tavoillot (1995), *Op. cit.*, 271)

<sup>20</sup> *David Hume*, JW II, 109 (les italiques sont de Jacobi).

<sup>21</sup> Comme le souligne Sandkaulen, il convient d'insister sur le fait que l'objection de Jacobi vis-à-vis des choses en soi est liée d'abord et avant tout au problème de l'objet affectant et non à la sphère légitime d'application des catégories. C'est pourquoi il convient de distinguer les objections adressées par Jacobi et Schulze qui, au moins depuis Windelband, ont été trop souvent assimilées. Cf. B. Sandkaulen (2007), *Op. cit.*, 178sq.

un « être interne [*innerliches Wesen*]<sup>22</sup> ». Rappelons à ce sujet que l'un des acquis de la *Critique de la raison pure* est en effet de limiter la sphère de l'objectivité au domaine phénoménal, ou encore, ce qui revient au même, à ce qui relève d'une expérience possible (B148). Or, puisque le phénomène n'a de réalité que dans la mesure où il peut se donner dans l'espace et dans le temps, pouvant alors être déterminé catégoriellement, il est bel et bien tributaire de conditions subjectives qui rendent possible son apparition. C'est précisément ce qui conduit Jacobi à affirmer qu'il n'y aurait rien, pour l'idéaliste transcendantal, qui puisse prétendre à une véritable objectivité car toute réalité serait intériorisée, ramenée à la subjectivité humaine<sup>23</sup>. C'est alors, d'une certaine manière, la « révolution dans le mode de penser [*Revolution der Denkart*] » (BXI) qui s'opère chez Kant qui apparaît inacceptable dans la perspective réaliste qu'est celle de Jacobi<sup>24</sup> : en effet, pour Jacobi, l'être – la vérité – doit être donné immédiatement, absolument, quand bien même notre saisie de l'être suppose fondamentalement un acte de croyance (*Glauben*) qui serait pour ainsi dire plus originaire que la rationalité démonstrative<sup>25</sup>. C'est que la tâche de la philosophie doit être de dévoiler l'existence (*Dasein*) elle-même. Toutefois, si l'objection de Jacobi ne tenait qu'à cela, c'est-à-dire si elle ne cherchait qu'à remettre en question la dimension constructiviste de la démarche

---

<sup>22</sup> Cf. David Hume, JW II, 106-7.

<sup>23</sup> Cf. David Hume, JW II, 110-11.

<sup>24</sup> Beiser lit l'objection de Jacobi en ce sens : « The supreme importance of Kant, his pivotal position in the history of philosophy, rests upon a single fact, in Jacobi's view. Namely, Kant is the first thinker to discover the principle of all knowledge, or what Jacobi calls "the principle of subject-object identity". Although it is not explicit, what Jacobi's referring to is nothing less than the principle behind Kant's "new method of thought", the foundation stone of his Copernican revolution as explained in the prefaces of the first *Kritik*. (...) Jacobi's main objection to Kant is that this principle results in nihilism. » (F.C. Beiser (1987), *Op. cit.*, 123). S'il est vrai que cela constitue un aspect central de l'objection – surtout lorsqu'il s'agit de comprendre l'objection adressée au criticisme fichtéen, lequel apparaît plus vulnérable devant cet argument –, nous croyons pourtant que la force de l'argument de Jacobi est de ne pas s'en tenir à cette dimension.

<sup>25</sup> Cf. S. Schick (2011), « Die dreifache Stellung des Denkens zur Unmittelbarkeit im Ausgang von Kants Kritik der intellektuellen Anschauung », *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* (59), 681-3.

kantienne, il suffirait de montrer que cette lecture constructiviste de ce que l'on appelle communément la « révolution copernicienne » ne rend pourtant pas complètement justice à la position de Kant<sup>26</sup>, notamment parce que cela reviendrait à soutenir que les conditions d'apparition de l'objet sont exclusivement subjectives, ce qui, comme nous le verrons, n'est pourtant pas conforme à ce qu'affirme la *Critique*.

L'objection de Jacobi ne saurait pourtant pas s'y réduire. Car elle concerne, comme nous l'avons déjà évoqué, le statut de l'objet affectant. Du coup, ce qui pose problème, ce n'est pas seulement de savoir *si* le phénomène est lui-même subjectif, mais aussi et surtout de savoir *comment*, en son caractère d'être subjectif mais supposément objectivement déterminable, le phénomène peut se manifester. Cela est problématique dans la mesure où, d'après la *Critique*, la manifestation du phénomène suppose d'abord une affection (A19/ B33). Le problème de la subjectivité du phénomène ne constitue alors, pour ainsi dire, que la prémisse négative de l'argument de Jacobi. Or, ce volet négatif de l'argument constitue néanmoins une étape essentielle dans la démarche de Jacobi, en ce qu'il permet d'indiquer que, malgré la prétention du kantisme à déterminer objectivement le phénomène, ce dernier ne posséderait pourtant, au final, aucune réalité objective, car le phénomène n'existerait que dans et pour notre sensibilité<sup>27</sup>. C'est à cette fin que Jacobi fait ressortir les passages de la *Critique* où Kant affirme que les phénomènes ne sont que des « représentations » (A 491), qu'ils ne présentent « absolument rien de réellement objectif » (A 101)<sup>28</sup>. Il y aurait là autant de témoignages confirmant l'impossibilité de considérer le phénomène comme étant un objet

---

<sup>26</sup> On trouve, encore aujourd'hui, des commentateurs qui lisent Kant comme un philosophe essentiellement constructiviste. C'est le cas notamment de T. Rockmore. Cf. par exemple : T. Rockmore (2011), *Kant & Phenomenology*, Chicago, 4-5, 9-10, 65-7.

<sup>27</sup> Cf. David Hume, JW II, 105, 107.

<sup>28</sup> Cf. David Hume, JW II, 107.

véritablement extérieur au sujet, c'est-à-dire un objet ayant une « signification *réellement* objective [*wahrhaft objective Bedeutung*]<sup>29</sup> ».

Le problème est alors le suivant : malgré cette limitation de la connaissance humaine qui ne peut accéder qu'au domaine phénoménal, lequel est réduit aux représentations en nous, le kantisme pose pourtant un objet affectant à l'origine des phénomènes et cet objet affectant doit pouvoir faire « impression sur les sens<sup>30</sup> ». Autrement dit, le criticisme exige, pour qu'il y ait des phénomènes qui se donnent dans l'espace et dans le temps, une sensation (A20/ B33-4). Le but de Jacobi est alors de montrer que cette exigence serait contraire à « l'esprit de la philosophie kantienne<sup>31</sup> ». De fait, l'exigence d'une sensation entraîne avec elle la nécessité d'identifier l'objet affectant soit à l'objet empirique, phénoménal, soit à l'objet transcendantal<sup>32</sup>. Or, l'idéaliste transcendantal serait, dans les deux cas, incapable de justifier l'une ou l'autre de ces voies. Car si l'affection est à situer du côté de l'objet simplement phénoménal, le criticisme se voit alors condamné à une circularité qu'il ne semble pourtant pas vouloir assumer, dans la mesure où il lui faudrait admettre que l'origine du phénomène se situe à même le phénomène<sup>33</sup>. Autrement dit, si l'on accepte de suivre la première voie de l'alternative, il faudrait que des représentations en nous puissent produire d'autres représentations en nous, ce qui laisse pourtant irrésolue la question de savoir comment le sujet en vient, dans un tout premier temps, à forger en lui des représentations. La deuxième voie

---

<sup>29</sup> Ce qui est « véritablement objectif » est associé, dans l'Appendice, à la signification (*Bedeutung*), au contenu (*Inhalt*) et à l'usage (*Gebrauch*). Cf. *David Hume*, JW II, 111. Dans d'autres passages, Jacobi évoquera simplement l'objectivité – par opposition à la subjectivité – et il qualifiera cette objectivité de « réelle » (*objectiv realer Bestimmung*). Cf. *David Hume*, JW II, 109.

<sup>30</sup> *David Hume*, JW II, 109.

<sup>31</sup> *David Hume*, JW II, 107.

<sup>32</sup> Cf. *David Hume*, JW II, 108-9.

<sup>33</sup> Cf. *David Hume*, JW II, 109. À propos de cette circularité, cf. notamment : F.C. Beiser (1987), *Op. cit.*, 123.

apparaît pourtant tout aussi périlleuse, en ceci que l'objet transcendantal ne serait qu'un concept purement problématique, c'est-à-dire un concept dont l'existence n'est pas nécessaire et dont la seule conformité à la forme de la pensée suffirait (A254/ B310). Ce serait ici l'objet le plus abstrait et le plus vide au sens hégélien, qui ne saurait rien produire de lui-même<sup>34</sup>. Dans la mesure où il n'est qu'objet de pensée, un tel objet ne pourrait pas être l'objet affectant car il se situe, lui aussi, à même la conscience, n'étant alors que le produit de l'activité de pensée du sujet<sup>35</sup>. C'est pourquoi l'idéalisme ne saurait être écarté, mais bien plutôt confirmé.

Dans ces conditions, il semblerait que l'exigence d'une affection, dès qu'elle est posée, vient immédiatement ébranler le système de l'idéalisme transcendantal. De fait, tout porte à croire que le fondement ultime du criticisme ne peut être expliqué, justifié, au sein du criticisme lui-même<sup>36</sup>. D'où l'appel à l'idéalisme spéculatif que Jacobi lance à la fin de son

---

<sup>34</sup> À ce sujet, voir notamment le §44 de l'*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaft im Grundrisse* : « Das *Ding-an-sich* (und unter dem *Ding* wird auch der Geist, Gott befaßt) drückt den Gegenstand aus, insofern von allem, was er für das Bewußtsein ist, von allen Gefühlsbestimmungen wie von allen bestimmten Gedanken desselben *abstrahiert* wird. Es ist leicht zu sehen, was übrigbleibt – das *völlige Abstraktum*, das ganz *Leere*, bestimmt nur noch als *Jenseits*, das *Negative* der Vorstellung, des Gefühls, des bestimmten Denkens usf. Ebenso einfach aber ist die Reflexion, daß dies *caput mortuum* selbst nur *das Produkt* des Denkens ist, eben des zur reinen Abstraktion fortgegangenen Denkens, des leeren Ich, das diese leere *Identität* seiner selbst sich zum *Gegenstande* macht. Die *negative* Bestimmung, welche diese abstrakte Identität als *Gegenstand* erhält, ist gleichfalls unter den Kantischen Kategorien aufgeführt und ebenso etwas ganz Bekanntes wie jene leere Identität. – Man muß sich hiernach nur wundern, so oft wiederholt gelesen zu haben, man wisse nicht, was das *Ding-an-sich* sei; und es ist nichts leichter, als dies zu wissen. » (G.W.F. Hegel (1986), *Werke in 20 Bänden – Bd. 8*, Frankfurt, 119-20 ; les italiques sont de Hegel).

<sup>35</sup> Cf. David Hume, JW II, 108.

<sup>36</sup> Certains voient encore, dans le discours transcendantal kantien, une incapacité à rendre compte de ses prémisses fondamentales, ce pourquoi le discours sur les « conditions de possibilité » prescrirait une doctrine qui n'est pas mise en application au sein du discours transcendantal lui-même, si bien qu'il y aurait une inadéquation fondamentale entre le « dire » et le « faire » de la *Critique*. En ce sens, si la *Critique* s'intéresse aux conditions de possibilité de l'expérience, elle négligerait pourtant les conditions de possibilité de son propre discours. Cf. I. Thomas-Fogiel (2005), *Référence et autoréférence. Étude sur le thème de la mort de la philosophie dans la pensée contemporaine*, Paris. Contre cette critique, d'autres cherchent à montrer que le discours transcendantal est bel et bien auto-référentiel. Cf. R. Bubner (1974), « Zur Struktur eines transzendentalen Arguments », in G. Funke (éd.), *Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses, Mainz, 6.-10. April 1974*, Berlin et New York, 15-27 ; Cl. Piché (2008), « La dimension autoréférentielle du discours sur les "conditions de possibilité" », in J.-M. Vaysse (éd.), *Kant*, Paris, 191-211.

Appendice<sup>37</sup>. Un tel idéalisme – qui s’assumerait comme tel – aurait au moins *un* mérite aux yeux de Jacobi, à savoir d’être philosophiquement conséquent. Or, si Fichte y cédera, Kant ne peut pourtant pas franchir ce pas. Et Jacobi le sait très bien : c’est pourquoi il conclut que le présupposé de l’objet affectant est tout aussi *inévitabile* au sein du criticisme qu’il est *contradictoire*<sup>38</sup>. Pour faire voir qu’il est inévitable, Jacobi montre – à juste titre – que le concept de sensibilité n’aurait plus de sens si l’on pouvait faire abstraction de l’impression (*Eindruck*) et de l’objet affectant :

Denn gleich das Wort Sinnlichkeit ist ohne alle Bedeutung, wenn nicht ein distinctes reales Medium zwischen Realem und Realem, ein wirkliches Mittel von Etwas zu Etwas darunter verstanden werden, und in seinem Begriffe, die Begriffe von ausserainender und verknüpft seyn, von Thun und Leiden, von Causalität und Dependenz, *als realer und objectiver Bestimmungen* schon enthalten seyn sollen (...).<sup>39</sup>

Ainsi, puisque la sensibilité est d’emblée conçue comme un médium, il doit y avoir, outre le phénomène, un autre type d’objet, soit un objet transcendantal, qui pourra peut-être assumer la fonction d’objet affectant. La difficulté de la deuxième branche de l’alternative posée par Jacobi réside alors en ceci que, dès lors que l’on admet un objet affectant qui est distinct du phénomène, il faut attribuer une quelconque objectivité à cet autre objet, ce qui semble contraire à ce qu’enseigne la *Critique*. C’est pourquoi Jacobi considère que le criticisme ne saurait justifier une telle conclusion :

Mit dieser Voraussetzung darin zu bleiben, ist platterdings unmöglich, weil die Ueberzeugung von der objectiven Gültigkeit unserer Wahrnehmung von Gegenständen ausser uns als Dingen an sich, und nicht als *blos* subjectiver Erscheinungen, dieser

---

<sup>37</sup> Cf. David Hume, JW II, 112.

<sup>38</sup> Beiser y voit la deuxième étape de la démarche de Jacobi. Cf. F.C. Beiser (1987), *Op. cit.*, 124. Cependant, il est malheureux de constater que Beiser insiste sur la dimension « causale », et ce, malgré sa judicieuse remarque selon laquelle l’objection de Jacobi n’inclut qu’implicitement le problème de la limitation des catégories, ce pourquoi Beiser en conclut – à juste titre – qu’il est en ce sens erroné d’interpréter son objection comme une objection concernant l’étendue des catégories. Cf. F.C. Beiser (1987), *Op. cit.*, 346 (n. 66).

<sup>39</sup> David Hume, JW II, 109 (les italiques sont de Jacobi).

Voraussetzung zum Grunde liegt, und eben so die Ueberzeugung von der objectiven Gültigkeit unserer Vorstellungen *von der nothwendigen Beziehungen dieser Gegenstände auf einander und ihrer wesentlichen Verhältnisse, als objectiv realer Bestimmungen.*<sup>40</sup>

Jacobi a sans doute raison d'affirmer qu'il n'y a de détermination objective d'un objet que pour autant que cette détermination puisse s'appliquer à un objet phénoménal possible<sup>41</sup>. De fait, puisque l'existence fait désormais partie, pour Kant, des catégories<sup>42</sup> (A80/ B106) et que les catégories n'auraient pas d'usage légitime au-delà des phénomènes, il serait à première vue impossible d'indiquer l'existence d'un objet distinct du phénomène. Il en résulte que l'idéaliste transcendantal ne peut déterminer objectivement que le phénomène, qui serait une simple représentation en nous. Dès lors, poser un être en soi absolument extérieur au sujet, supposer qu'il existe réellement et qu'il peut de surcroît produire le phénomène au moyen d'une sensation dont il serait la cause, voilà qui semble absolument contraire à ce qu'enseigne la *Critique*. C'est que, s'il existe un objet extérieur au sujet, l'idéaliste transcendantal ne saurait, sans sortir de son système, indiquer quel serait le rapport exact que cet objet entretient avec le sujet. Or, ce que nous chercherons notamment à montrer, c'est qu'il est possible d'indiquer un tel rapport et, du coup, d'avoir une certaine connaissance analogique de l'affection par les choses en soi, quand bien même cette connaissance ne serait pas déterminante<sup>43</sup>. Mieux : nous montrerons, en nous appuyant essentiellement sur les Anticipations de la perception, que Kant peut rendre compte à la fois d'une affection phénoménale et d'une affection transcendantale. En ce sens, ce que Jacobi présente comme

---

<sup>40</sup> *Ibid.* (les italiques sont de Jacobi).

<sup>41</sup> Soulignons pourtant que la possibilité dont il est question n'est pas une possibilité simplement formelle, mais plutôt une « possibilité réelle ». À propos de cette distinction, cf. A244/ B267-8.

<sup>42</sup> Rappelons que ce qui avait interpellé Jacobi dans le *BDG*, c'est la thèse kantienne selon laquelle l'existence serait une « position absolue » (cf. *BDG*, AA II, 75-6 ; *David Hume*, JW II, 46-7). En faisant de l'existence l'une des catégories, Kant s'éloignerait notamment de cette thèse.

<sup>43</sup> Cf. *infra*, §6, 78-80. Cf. aussi : M. Hotes (2012), *Op. cit.*, 17-20 ; I.P. Beade (2010), *Op. cit.*, 30.



constituant un dilemme insurmontable au sein du criticisme apparaîtra bien plutôt justifié dans la *Critique*. Or, avant de nous y attarder, nous devons montrer que l'une des manières courantes de répondre à Jacobi, à savoir celle consistant à rappeler la distinction kantienne entre « pensée » et « connaissance » – renforcée surtout dans la deuxième édition de la *Critique* – demeure pourtant insuffisante. D'une part, cette réplique ne réussit pas à surmonter l'objection spécifique que Jacobi adresse à la *Critique* et, d'autre part, elle semble même contraire à l'idéalisme transcendantal kantien.

## §2. La distinction entre pensée et connaissance permet-elle de répondre à Jacobi ?

Il est de fait courant, dans les études kantienne, de répondre à l'objection de Jacobi en affirmant que, au final, Jacobi – tout comme Schulze – aurait négligé la distinction kantienne entre « penser » un objet et le « connaître » (BXXVI, B166). Cet oubli conduirait Jacobi à ignorer que les prétentions de Kant relativement aux choses en soi n'auraient aucune portée au-delà de ce que l'entendement peut seul *penser*<sup>44</sup>. Ainsi, par exemple, dans le but de répondre à Schulze *et* à Jacobi, Sophie Grapotte soutient

que la conclusion de la déduction transcendantale, à savoir que les catégories n'ont de signification que pour autant qu'elles sont appliquées à des phénomènes, n'interdit pas de penser la chose en soi ou l'objet transcendantal comme cause de l'affection. (...) Rigoureusement parlant, un usage des concepts purs de l'entendement relativement aux choses en soi telles qu'elles sont en soi est logiquement possible. Simplement, dans cet usage, les catégories n'ont pas de validité objective, c'est-à-dire ne valent pas comme fonctions de déterminations d'objet, et sont, par conséquent, de simples formes de pensée.

---

<sup>44</sup> Nous nous devons de rappeler que l'insistance sur cette distinction entre le fait de « connaître » un objet et de le « penser » apparaît dans la deuxième édition, soit quelques mois après la parution du *David Hume*. Toutefois, comme chacun sait, Jacobi a veillé, plus tard, à l'édition de ses œuvres et il soutenait alors que, au-delà de quelques pertes, la deuxième édition de la *Critique* ne réussirait pourtant aucunement à surmonter son objection, si bien que celles-ci demeureraient pertinentes. Cf. *David Hume*, JW II, 103.

Ce qui signifie que nous ne pouvons absolument pas déterminer, donc connaître la chose en soi comme cause de l'affection, mais nous pouvons néanmoins la penser comme telle.<sup>45</sup>

Grapotte suit ici l'interprétation de H.E. Allison qui, en insistant sur la distinction kantienne entre « pensée » et « connaissance », cherche à évacuer toute dimension métaphysique du discours critique<sup>46</sup>. Dans ce contexte, affirmer que la chose en soi est « cause » du phénomène signifierait simplement que l'on peut « penser » un tel concept, sans pour autant admettre que ce concept puisse être un objet qui existe réellement hors de nous. Or, ceci suppose notamment de considérer que l'objection de Jacobi concerne au premier chef l'usage illégitime de la catégorie de causalité<sup>47</sup>. Toutefois, puisque ce n'est pas le cas, cette distinction demeure, à notre sens, largement insuffisante pour répondre à l'objection de Jacobi<sup>48</sup>. En outre, et plus fondamentalement, cet argument semble poser problème pour au moins deux raisons. (1) D'une part, comme nous avons cherché à le montrer en présentant l'argument de Jacobi, ce qui l'intéresse est de faire valoir la contradiction qui serait inhérente au criticisme kantien. Cette contradiction suppose certes les conclusions de la Dédution transcendantale comme l'un de ses termes, mais ne pourrait pourtant pas s'y réduire. (2) Deuxièmement, si nous admettons, comme le font par exemple Allison et Grapotte, que l'objet transcendantal considéré comme objet affectant pouvait être un simple objet de pensée, il est pour le moins difficile de voir comment, sans admettre un idéalisme égologique, un tel objet pourrait nous affecter de l'extérieur. L'argument mis en avant par Jacobi pour rejeter la thèse selon laquelle l'objet transcendantal correspondrait à l'objet affectant consiste précisément à soutenir que,

---

<sup>45</sup> S. Grapotte (2002), « La question de l'objet affectant », in Cl. Piché (éd.), *Op. cit.*, Paris, 104.

<sup>46</sup> Cf. H.E. Allison (2004, 2<sup>e</sup> éd.), *Op. cit.*, 56.

<sup>47</sup> Beiser mentionne également ce type d'interprétation, auquel il s'oppose. Cf. F.C. Beiser (1987), *Op. cit.*, 346 (n. 66).

<sup>48</sup> Cf. aussi : Cl. Piché (1998), « The Role of Feeling in Fichte's Rejection of the Thing in Itself », *Idealistic Studies* (28), 1998, 71 ; B. Sandkaulen (2007), *Op. cit.*, 179.

puisqu'il n'y a pas d'objet transcendantal, il ne saurait être à l'origine de la sensation. En effet, à propos du concept d'objet transcendantal (*transscendentaler Gegenstand*), Jacobi affirme ceci :

[S]ein Begriff ist höchstens ein problematischer Begriff, welcher auf der ganz *subjectiven, unserer eigenthümlichen Sinnlichkeit allein zugehörigen Form unseres Denkens beruht*; die Erfahrung giebt ihn nicht, und kann ihn auf keine Weise geben, da dasjenige, was nicht *Erscheinung* ist, nie ein Gegenstand der Erfahrung seyn kann (...).<sup>49</sup>

Si nous nous rapportons à la définition kantienne de ce qu'est un concept problématique, on constate qu'il s'agit précisément d'un concept qui ne contient en lui aucune contradiction et qui est alors simplement conforme à la forme de la pensée (A254/ B310). Autrement dit, le concept problématique est formellement possible, mais non réellement possible (A244/ B302-3). En ce sens, même si Jacobi avait ignoré cette distinction entre la pensée et la connaissance d'un objet, tout porte à croire que cette distinction serait superflue en ce qui concerne son argument. Mieux encore : un tel argument ne ferait que confirmer son objection, plutôt que de la réfuter. De fait, il convient à ce stade de rappeler que le but de Jacobi est de montrer que l'objet affectant de Kant, qu'il s'agisse de l'objet phénoménal ou de l'objet transcendantal, serait *dans les deux cas* immanent à la conscience, soit parce qu'il est déterminé par le sujet – en tant que phénomène –, soit parce qu'il est pensé et dès lors aussi posé par le sujet – en tant qu'objet transcendantal compris comme concept simplement problématique<sup>50</sup>. Et si l'objet affectant n'est pas immanent à la conscience – s'il est véritablement une chose en soi au sens d'un objet transcendantal réel –, le criticisme ne saurait rien affirmer à son sujet<sup>51</sup>, car on se situe alors du côté de « l'ignorance absolue [*absolute Unwissenheit*] » que professe à ce sujet

---

<sup>49</sup> Cf. *David Hume*, JW II, 108 (les italiques sont de Jacobi).

<sup>50</sup> Cf. *David Hume*, JW II, 108-9.

<sup>51</sup> Cf. *David Hume*, JW II, 109-110.

le criticisme<sup>52</sup>. Voilà ce que soutient Jacobi. C'est pourquoi nous sommes d'avis que celui qui prétend répondre à Jacobi en invoquant la distinction entre la pensée et la connaissance, introduite notamment au §27 de la Dédution transcendantale, ne pourrait en fait que renforcer l'objection du *David Hume*. Aussi, si l'on admet que la chose en soi n'est posée que par et pour la pensée, on revient à une thèse idéaliste forte, c'est-à-dire à un idéalisme spéculatif qui devrait, soit délaissier tout simplement la doctrine de l'affection, soit ramener toute affection à même la conscience ; or, ces deux voies sont, en vertu de l'Esthétique transcendantale, incompatibles avec le criticisme kantien. Ce n'est en fait qu'avec Fichte – et non Kant – que l'idéalisme transcendantal peut délaissier enfin toute référence à un objet réel qui transcende la sphère de la conscience<sup>53</sup>. Or, cela suppose une transformation radicale de l'idéalisme transcendantal<sup>54</sup>, que Kant n'est pourtant pas prêt à endosser, si bien que la réponse à Jacobi que nous venons de présenter paraît difficilement conciliable avec le criticisme kantien<sup>55</sup>.

À propos de cette interprétation de la réponse que Kant fournirait à Jacobi, qu'il suffise de souligner que, d'une part, elle ne rend pas justice, comme nous venons de le voir, à

---

<sup>52</sup> Cf. *David Hume*, JW II, 112.

<sup>53</sup> Fichte comprend en effet le concept de chose en soi comme un simple objet de pensée, si bien qu'il l'assimile au noumène : « Kant redet doch von einem Dinge an sich? Was ist ihm denn dieses Ding? Ein Noumen, wie wir in mehreren Stellen seiner Schriften lesen können. Dasselbe, nemlich blosses Noumen, ist es auch bei Reinhold und Schulz. Was aber ist denn ein Noumen? Nach Kant, nach Reinhold, nach Schulz, etwas, das von uns, nach nachzuweisenden, und von Kant nachgewiesenen Gesetzen des Denkens, zu der Erscheinung nur hinzu gedacht wird, und nach diesen Gesetzen hinzu gedacht werden muss das sonach nur durch unser Denken entsteht; jedoch nicht durch unser freies, sondern durch ein unter Voraussetzung der Ichheit nothwendiges Denken - und sonach nur für unser Denken, für uns denkende Wesen, da ist. » (ZwE, SW I, 482-3). Cf. *infra*, 82-8. Cf. aussi : M. Hotes (2012), *Op. cit.*, 9-12.

<sup>54</sup> « Dass ich es bei dieser Veranlassung einmal ganz klar sage, darin besteht das Wesen des transscendentalen Idealismus überhaupt, und das der Darstellung in der Wissenschaftslehre insbesondere, dass der Begriff des Seyns gar nicht als ein erster und ursprünglicher Begriff angesehen, sondern lediglich als ein abgeleiteter, und zwar durch Gegensatz der Thätigkeit abgeleiteter, also nur als ein negativer Begriff betrachtet wird. » (ZwE, SW I, 498-9).

<sup>55</sup> Comme on sait, Kant rejette, dans sa lettre ouverte de 1799, la transformation du criticisme qui s'opère dans la *Wissenschaftslehre* fichtéenne. Lorsque l'on y regarde de plus près, c'est précisément la transformation du concept de « sensibilité », ainsi que l'abandon de tout « objet réel » qui semble découler en fait de la doctrine fichtéenne de l'auto-affection. Cf. *EWL*, AA XII, 370-1.

l'objection adressée dans l'Appendice sur l'idéalisme transcendantal et que, d'autre part, elle supposerait en fait de sortir de l'idéalisme transcendantal kantien, si bien qu'une telle réplique ne réussit pas non plus à *surmonter* cette objection. Bien plutôt, elle semble confirmer l'affirmation de Jacobi selon laquelle l'idéalisme transcendantal ne peut être, de manière cohérente, qu'un simple idéalisme. Or, dans la mesure où Jacobi s'attaque au problème de l'affection et, par suite, de la sensation, c'est plutôt le statut de celle-ci qu'il faut élucider. C'est pourquoi il faudra préciser ce que Kant entend, dans la *Critique*, par une sensation (*Empfindung*). Ceci nous conduira à aborder le chapitre sur les Anticipations de la perception : car, bien que, dans son Appendice, Jacobi n'y renvoie pas, on y trouve pourtant l'articulation de deux concepts centraux de l'objection de Jacobi, soit celui de « sensation » (*Empfindung*) et de « réel » (*Reale*) (A166/ B207). Pourtant, si Jacobi comprend le problème de l'affection comme conduisant inévitablement à un dilemme insurmontable, nous serons en revanche conduite à affirmer qu'il n'y a en fait pas lieu d'y voir un dilemme, si bien que le réel dans la sensation peut correspondre – bien qu'en un sens différent – à l'objet phénoménal et à l'objet transcendantal, sans que cela n'implique pourtant de contradiction.

### §3. D'où provient la sensation ?

Si nous admettons, avec Jacobi, que la sensation est nécessaire au sein de l'idéalisme critique, mais que, contre lui, nous considérons que l'admission de la sensation n'est pas contraire aux enseignements de la *Critique*, la première question qui se pose est de savoir d'où provient la sensation. Car c'est bien là que se situe le problème central de l'Appendice sur l'idéalisme transcendantal : si la *Critique* réussit à justifier, de manière cohérente et satisfaisante, l'origine de l'affection, l'objection adressée par Jacobi pourra être surmontée.

À ce sujet, Vaihinger présentait, dans son *Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, un « trilemme » (*Trilemma*), où il énumère – et écarte – trois candidats possibles au titre d'« objet affectant ». Ainsi, d'après le trilemme de Vaihinger, l'objet affectant à l'origine de la sensation devrait correspondre : (a) à la chose en soi<sup>56</sup>, (b) à l'objet dans l'espace, ou enfin (c) à la fois à la chose en soi et à l'objet empirique, c'est-à-dire qu'il y aurait une sorte de double-affection<sup>57</sup>. Si, selon Vaihinger, les trois voies semblent tout aussi insatisfaisantes, il faut pourtant concéder que les deux premières ont le mérite non négligeable de correspondre à des passages précis de la *Critique*, alors que la troisième voie – défendue surtout par Adickes<sup>58</sup> – ne trouverait quant à elle aucun appui textuel<sup>59</sup>, ce qui la rend d'autant plus problématique. Or, dès que l'on y regarde de plus près, les deux premières voies présentées par Vaihinger sont précisément celles qui ont été retenues par Jacobi dans son Appendice, bien que Jacobi semble rejeter la deuxième voie – celle d'une affection par les phénomènes – trop rapidement<sup>60</sup>, sans considérer les passages qui plaident pourtant en faveur d'une telle interprétation<sup>61</sup>. Il convient alors, dans ce qui suit, de présenter le problème de l'affection tel que Kant l'expose dès les

---

<sup>56</sup> Soulignons par ailleurs que, pour écarter cette première voie, Vaihinger évoque Jacobi et Énésidème, en faisant valoir qu'ils auraient tous deux montré que le fait de considérer la chose en soi comme étant à l'origine de la sensation serait en fait une contradiction manifeste (*aufgedeckten Widerspruch*), en ceci que les catégories de substance et de causalité ne peuvent avoir de sens (*Sinn*) et de signification (*Bedeutung*) qu'à l'intérieur de l'expérience. Cf. H. Vaihinger (1892), *Op. cit.*, 53. Ce faisant, Vaihinger défend cette idée, trop courante, selon laquelle Jacobi s'attaquerait, comme Schulze, au problème de l'application des catégories, problème qui apparaît pourtant au mieux secondaire dans la démarche de Jacobi.

<sup>57</sup> Pour la présentation de ce trilemme, cf. H. Vaihinger (1892), *Op. cit.*, 53-4. Cf. aussi : Cl. Piché (2004), *Op. cit.*, 275.

<sup>58</sup> Cf. E. Adickes (1929), *Kants Lehre von der doppelten Affektion unseres Ich als Schlüssel zu seiner Erkenntnistheorie*, Tübingen.

<sup>59</sup> Cf. Cl. Piché (2004), *Op. cit.*, 275.

<sup>60</sup> Cf. *David Hume*, JW II, 109.

<sup>61</sup> Ceci explique peut-être pourquoi Vaihinger ne mentionne Jacobi que dans le premier cas évoqué, à savoir celui de l'affection par les choses en soi. Toutefois, l'un des points les plus intéressants de l'objection de Jacobi est précisément de rejeter les deux voies. De fait, ce double rejet montre que c'est le présupposé même d'une affection, quelle qu'en soit l'origine, qui lui apparaît problématique, car la *Critique* ne peut aucunement, selon Jacobi, en rendre compte, ce pourquoi elle est contradictoire. Cf. B. Sandkaulen (2007), *Op. cit.*, 188.

premières lignes de l'Esthétique. Pourtant, bien que certains indices semblent, dans l'Esthétique, plaider en faveur d'une affection transcendante, le texte demeure, à ce stade, encore trop équivoque relativement au statut de l'objet qui affecte. C'est pourquoi nous devons également tenir compte des Anticipations de la perception, où le problème est explicitement thématique. La solution qu'on y trouve est pourtant étonnante car, si le principe des Anticipations situe l'affection du côté de la réalité phénoménale (*realitas phaenomenon*) (A168/ B209), le chapitre sur le schématisme évoquait au contraire, comme corrélat de la sensation, la « matière transcendante » (*transzendente Materie*) (A143/ B182). Nous serons alors à même de constater que la *Critique* doit faire appel à ces deux fondements distincts pour rendre compte de l'affection<sup>62</sup>.

#### *A. Le problème : l'affection dans l'Esthétique transcendante*

L'Esthétique transcendante, qui constitue la première partie de la Doctrine des éléments dans la *Critique de la raison pure*, est conçue chez Kant comme une science des règles de la sensibilité (*Wissenschaft der Regeln der Sinnlichkeit*) (A52/ B76). En cela, l'Esthétique a affaire à des objets dans la mesure où ils sont donnés (*gegeben*), alors que sa contrepartie, la Logique transcendante, s'occupe des règles de l'entendement, d'après lesquelles les objets sont pensés (*gedacht*) (A19/ B33). La sensibilité fournit ainsi des intuitions (*Anschauungen*), alors que l'entendement fournit des concepts (*Begriffe*). Or, bien que ces deux éléments soient hétérogènes – tout en provenant peut-être d'une racine commune (B29, A835/ B863) – et constituent en ce sens deux sources fondamentalement distinctes de

---

<sup>62</sup> Notre premier chapitre s'en tiendra à ce « constat », si bien qu'il faudra attendre à la fin du deuxième chapitre pour comprendre comment il est possible de concilier l'affection transcendante et l'affection empirique.

connaissance qui ne sauraient être ramenées l'une à l'autre au sens de s'y réduire<sup>63</sup>, il n'y a à proprement parler de connaissance que pour autant qu'il y ait union, synthèse, du concept et de l'intuition. D'où la célèbre formule : « *Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind* » (A51/ B75). Cette interdépendance de l'intuition et du concept<sup>64</sup> mérite d'être rappelée car elle permet de rendre compte de cette thèse – fondamentale chez Kant – selon laquelle la connaissance *a priori*, tout en étant rationnelle et nécessaire, requiert les formes de l'intuition. Si l'inverse est aussi vrai, c'est-à-dire que l'intuition a pareillement besoin du concept pour être susceptible de devenir une connaissance<sup>65</sup>, il convient pour l'instant d'insister sur cette nécessité de l'intuition et, par le fait même, de la sensibilité.

Il faut en effet bien voir que c'est parce que l'intuition est une composante essentielle et nécessaire de toute connaissance *a priori* que la donation d'objet est chez Kant si importante, si bien que le problème de l'affection qui lui est sous-jacent est tout aussi décisif. La « théorie de la connaissance » kantienne, telle qu'exposée dans l'Analytique transcendantale, est en ce sens d'abord et avant tout tributaire des résultats de l'Esthétique. C'est pourquoi, sans elle, les concepts de l'entendement – les catégories – n'ont pas de

---

<sup>63</sup> De fait, si elles ne peuvent se réduire l'une à l'autre, Kant précise pourtant qu'il s'agit à la fois de rendre les intuitions « compréhensibles » (*verständlich*) et de rendre les concepts « sensibles » (*sinnlich zu machen*). Cf. A51/ B75.

<sup>64</sup> S'il y a interdépendance, il convient toutefois de souligner que la célèbre formule kantienne n'est pas tout à fait *symétrique* car, là où l'intuition (*Anschauung*) semble toujours avoir besoin d'un concept (*Begriffe*), tout porte à croire que le concept peut, quant à lui, être « rempli » autrement que par des intuitions. Cf. M. Caimi (2005), « Gedanken ohne Inhalt sind leer », *Kant-Studien* (96), 135-146. Cf. aussi : E. Watkins (2002), « Kant's Transcendental Idealism and the Categories », *History of Philosophy Quarterly* (19), 196 ; T. Pogge (1991), « Erscheinungen und Dinge an sich », *Zeitschrift für philosophische Forschung* (45), 493. Toutefois, en ce qui concerne la constitution de l'expérience et, dès lors, la connaissance objective, la *Critique* exige toujours ces deux composantes.

<sup>65</sup> C'est notamment pour cette raison que Kant introduit la distinction entre la pensée d'un objet et la connaissance. Ainsi, s'il est possible de « penser » quelque chose sans contradiction et sans faire appel à des intuitions, c'est-à-dire en s'en tenant aux simples lois de la pensée, de telles pensées n'acquiescent de validité objective (*objektive Gültigkeit*) que si elles se rapportent à des intuitions. Cf. notamment : BXXVI (n. 5), A35/ B52, A87-90/ B120-3, B126, B137, B168, A158/ B197, A202/ B247, B298, etc.



contenu permettant de constituer l'expérience (*Erfahrung*), c'est-à-dire la connaissance empirique (B166-7). C'est que l'homme est constitué d'une manière telle que la connaissance *a priori* ne peut avoir chez lui de sens que sous la condition que des objets puissent être donnés dans l'intuition sensible<sup>66</sup> (A19/ B33). L'importance de l'Esthétique en vue de la constitution de l'expérience se comprend alors comme une exigence propre à l'homme, dont le mode de connaissance est de part en part limité par la sensibilité. En ce sens, Jacobi a certainement raison d'insister sur le caractère pour ainsi dire indépassable de la sensibilité comme faculté médiatrice<sup>67</sup>. C'est aussi parce que Fichte transformera radicalement une telle compréhension de la sensibilité et qu'il évacuera du même coup toute affection transcendant la conscience<sup>68</sup>, que sa conception du criticisme apparaît difficilement compatible avec la lettre – mais aussi sans doute avec l'esprit – de la *Critique*.

C'est en fait dès le début de l'Esthétique transcendantale, qui constitue en même temps le début de la *Critique* proprement dite, que le lecteur est confronté au problème de l'affection :

Auf welche Art und durch welche Mittel sich auch immer eine Erkenntniß auf Gegenstände beziehen mag, so ist doch diejenige, wodurch sie sich auf dieselbe unmittelbar bezieht, und worauf alles Denken als Mittel abzweckt, die Anschauung. Diese findet aber nur statt, sofern uns der Gegenstand gegeben wird; dieses aber ist wiederum [uns Menschen] wenigstens nur dadurch möglich, daß er das Gemüth auf gewisse Weise afficire. Die Fähigkeit (Receptivität), Vorstellungen durch die Art, wie wir von Gegenständen afficirt werden, zu bekommen, heißt Sinnlichkeit. (A19/ B33 ; le passage entre crochets est un ajout de la seconde édition)

Que le premier paragraphe de la *Critique* aborde d'emblée la question de l'affection est en soi digne d'intérêt. Car on voit en effet que le problème de la connaissance est toujours déjà, du

---

<sup>66</sup> Cf. X. Tilliette (1995), *L'intuition intellectuelle de Kant à Hegel*, Paris, 21-2.

<sup>67</sup> Cf. David Hume, JW II, 108-9.

<sup>68</sup> Cf. ZWE, SW I, 487-91.

moins en ce qui concerne l'homme<sup>69</sup>, intimement lié à la donation et, du coup, à l'affection de la sensibilité. Pourtant, si ce lien semble très explicite, le passage n'est pas moins problématique : en effet, malgré la densité du propos<sup>70</sup> et le souci incontestable de définition, ce passage demeure pourtant remarquablement nébuleux en ce qui concerne la nature de cet « objet » (*Gegenstand*) qui affecte. S'agit-il de l'objet empirique ou bien de l'objet transcendantal ? Le début de l'Esthétique nous laisse ici dans l'ombre car le terme générique de *Gegenstand* est utilisé chez Kant à la fois pour désigner l'objet empirique et l'objet transcendantal<sup>71</sup>, ce pourquoi il ne nous fournit pas à lui seul d'indice suffisamment clair nous permettant, à ce stade, de déterminer la source de l'affection. Si nous faisons ici le pari que la suite de la *Critique* devrait nous permettre de sortir de l'impasse, force est pourtant de constater que la suite immédiate du passage demeure à ce sujet tout aussi ambiguë :

Die Wirkung eines Gegenstandes auf die Vorstellungsfähigkeit, sofern wir von demselben afficirt werden, ist Empfindung. Diejenige Anschauung, welche sich auf den Gegenstand durch Empfindung bezieht, heißt empirisch. Der unbestimmte Gegenstand einer empirischen Anschauung heißt Erscheinung. In der Erscheinung nenne ich das, was der Empfindung correspondirt, die Materie derselben, dasjenige aber, welches macht, daß das Mannigfaltige [der Erscheinung in gewissen Verhältnissen geordnet werden kann,] nenne ich die Form der Erscheinung. (A19-20/ B34 ; le passage entre crochets est un ajout de la seconde édition)

Or, bien que ce passage ne soit pas lui-même explicite lorsqu'il réfère à l'objet qui affecte, il précise pourtant que la sensation (*Empfindung*) doit être comprise comme l'effet (*Wirkung*)

---

<sup>69</sup> L'ajout de la deuxième édition est révélateur car, après la recension de Göttingen et l'objection présentée par Jacobi dans l'Appendice, Kant cherche à renforcer cette idée selon laquelle l'affection est d'emblée liée à la connaissance en tant qu'elle est une connaissance ancrée dans le sujet humain, dont la sensibilité fait partie intégrante de sa constitution propre. Comme chacun sait, Heidegger insistera sur ce point, dont il accentuera le lien avec la *finitude* de l'homme. Cf. M. Heidegger (1953), *Kant et le problème de la métaphysique*, tr. De Waelhens et Biemel, Paris, 86-95.

<sup>70</sup> De fait, Kant met ici en place à peu près tous les concepts centraux de la *Critique* ou, tout au moins, de la Théorie transcendantale des éléments qui en constitue la première partie.

<sup>71</sup> Vaihinger mentionne également cette double signification de l'expression « *Gegenstand* » que l'on trouve chez Kant et qui introduit des difficultés redoutables. Cf. H. Vaihinger (1892), *Op. cit.*, 6-9. Pour les passages qui, dans la *Critique*, mettent en évidence cette double signification, cf. notamment : A26/ B42, A34/ B50-1, A38/ B54-5, A41/ B57-8.

d'un objet (*Gegenstand*) sur la faculté de représentation, et ce, dans l'exacte mesure où un tel objet nous affecte<sup>72</sup>. Pourtant, si le phénomène (*Erscheinung*<sup>73</sup>) est, dans l'Esthétique, défini comme « l'objet indéterminé d'une intuition empirique » (A19-20/ B34) et que l'intuition empirique est elle-même l'effet de l'affection d'un objet, il semble impossible, sans invoquer un argument circulaire, de faire correspondre la sensation au phénomène. À l'appui de cette hypothèse selon laquelle l'objet affectant dont il est question dans les premières lignes de l'Esthétique n'est pas l'objet phénoménal, on trouve une précieuse remarque dans les *Textemendationen* à la première édition de la *Critique*, tirées du *Nachlaß*. De fait, en A19, à côté du mot « *afficire* », Kant en précise le sens : « Wenn die Vorstellung nicht selbst an sich die Ursache des Objects ist.<sup>74</sup> » Dans la mesure où cette remarque exclut d'emblée la représentation (*Vorstellung*) comme étant à l'origine de l'objet, il semble que l'objet affectant du début de l'Esthétique doive faire référence à l'objet transcendantal. Certes, malgré cette remarque manuscrite, Kant n'a pas considéré qu'il fût nécessaire, en 1787, d'amener de plus amples précisions au sujet de l'affection, si bien que le lecteur est en droit de s'attendre à ce que d'autres passages viennent préciser ce que Kant entend par l'affection.

Or, au sujet de l'affection, les autres occurrences dans l'Esthétique<sup>75</sup> demeurent malheureusement trop ambiguës, étant dès lors pour le moins insuffisantes pour résoudre le

---

<sup>72</sup> On voit que Kant évoque ici la notion d'« effet » en lien avec l'affection. Si nous nous attarderons dans le prochain chapitre à ce qui peut sembler une « faute catégorielle », ce type de passage nous permet de comprendre pourquoi les commentateurs associent d'emblée la question de l'affection à celle d'un usage illégitime de la catégorie de causalité. Par ailleurs, la traduction aux PUF par Tremesaygues et Pacaud cache ce lien en traduisant « *Wirkung* » par « impression », plutôt qu'« effet ». Cf. E. Kant (2004, 7<sup>e</sup> éd.), *Critique de la raison pure*, tr. Tremesaygues et Pacaud, Paris, 53.

<sup>73</sup> Lorsque nous employons le terme français « phénomène », il faudra y lire « *Erscheinung* ». Lorsque « phénomène » renvoie à « *Phänomen* », nous indiquerons le terme entre parenthèses, dans le corps du texte.

<sup>74</sup> Cf. *HN*, AA XXIII, 44.

<sup>75</sup> Cf. A19/B33-4, B41, A26/ B51, A35/ B51, A44/ B61, B67-9.

problème de l'affection<sup>76</sup>. Ainsi, bien que seule l'affection au sens transcendantal trouve une confirmation explicite dans l'Esthétique (B61), il semble pourtant précipité d'affirmer, comme le fait François-Xavier Chenet, que l'objet affectant doit nécessairement être compris comme cette « chose » qui subsiste « en dehors de notre pouvoir de représentation », c'est-à-dire qu'elle est « hors de nous » (*außer uns*) au sens transcendantal<sup>77</sup>. Car l'Esthétique ne nous offre à ce sujet que des indices qui demeurent de ce fait insuffisants. Toutefois, indépendamment de la question de savoir quel est l'objet qui affecte dans l'Esthétique, Chenet a raison d'affirmer que l'admission – vers la fin de l'Analytique – d'une chose en soi comprise comme noumène ne signifie nullement, comme d'aucuns le prétendent, que Kant délaisserait soudainement la doctrine de l'affection transcendantale<sup>78</sup>. Mais, ici encore, Chenet semble forcer une conclusion qui n'a pas lieu d'être : il suggère en effet que, puisque Kant ne délaisse pas l'affection transcendantale, il nierait l'affection phénoménale<sup>79</sup>. Or, l'idéalisme transcendantal ne nous enjoint aucunement de nous placer devant ce dilemme. Car s'il est juste de souligner qu'il y a une affection transcendantale dans la *Critique*, cela ne veut pourtant pas dire que l'affection phénoménale serait du coup reniée chez Kant. C'est alors l'alternative de Jacobi qui paraît inacceptable. En ce sens, il s'agira pour nous de voir comment le discours critique permet en fait de concilier ces deux fondements distincts de l'affection. Ainsi, la réponse à Jacobi sera double, en ceci que, s'il est vrai que l'affection est nécessaire pour rendre compte de la sensibilité – ce dont témoignent déjà les passages cités de

---

<sup>76</sup> Comme le souligne Piché, il n'y a qu'un seul passage, dans l'Esthétique, où Kant identifie explicitement la source de l'affection, où il est en effet question de la chose en soi (B61). Toutefois, dans la mesure où les autres références à l'affection demeurent, dans l'Esthétique, équivoques, cette référence demeure à elle seule peu concluante. Cf. Cl. Piché (2004), *Op. cit.*, 278.

<sup>77</sup> Cf. F.-X. Chenet (1994), *L'assise de l'ontologie critique. L'Esthétique transcendantale*, Lille, 403-4.

<sup>78</sup> Cf. F.-X. Chenet (1994), *Op. cit.*, 405.

<sup>79</sup> Cf. F.-X. Chenet (1994), *Op. cit.*, 404.

l'Esthétique –, il est tout aussi vrai que cette affection concerne légitimement, d'une part, le phénomène et, d'autre part, les choses en soi<sup>80</sup>. Pour ce faire, il convient de nous attarder au problème de l'affection, tel que développé notamment dans les Anticipations de la perception<sup>81</sup>.

### *B. L'affection dans les Anticipations de la perception*

Nous venons de voir que le problème de l'affection se pose dès les premières lignes de l'Esthétique, sans pour autant qu'il y trouve une réponse qui soit pleinement satisfaisante. On sait pourtant déjà, à ce stade, que la sensibilité doit être à même de fournir une médiation entre un objet donné et le sujet, ce pourquoi il faut poser un objet affectant. C'était précisément ce que soulignait Jacobi, à savoir que, si le concept de sensibilité doit avoir un sens, il faut que la sensibilité puisse fournir une médiation avec le réel. Or, nous avons également vu que, dans l'Esthétique, il semblerait que l'objet affectant puisse être identifié à l'objet transcendantal. Ce qui se confirme par ailleurs à l'aide de nombreux passages. Ainsi, dans le texte que Kant rédige contre Eberhard, on peut lire ceci :

Nachdem er S.275 gefragt hat: »Wer (was) giebt der Sinnlichkeit ihren Stoff, nämlich die Empfindungen?« so glaubt er wider die Kritik abgesprochen zu haben, indem er S.276

---

<sup>80</sup> Herring, dans son étude sur le problème de l'affection, y voit une aporie. Selon lui, la philosophie transcendantale, tout en montrant qu'il y a effectivement une affection phénoménale et une affection transcendantale, demeurerait incapable de dire *comment* cette dernière affection est possible : « Die Frage aber, wie eine solche Affektion aus ihrem Grunde möglich sei, diese Frage wird nirgends in der transzendentalphilosophischen Erörterung Kants gestellt und ist – zumindest für den recht verstandenen kritischen Idealismus – wegen der prinzipiellen Unerkennbarkeit des transzendentalen Gegenstandes als solchen, grundsätzlich unlösbar, genau so unlösbar wie die Frage nach der Möglichkeit der Freiheit im Bereiche des praktischen Vernunft. » (H. Herring (1953), *Das Problem der Affektion bei Kant*, Köln, 97-8). Or, s'il a raison de dire que la philosophie transcendantale demeure incapable de déterminer – au sens propre d'une connaissance déterminée – la nature exacte de cette affection et de l'objet affectant, il n'en découle pas pour autant qu'il n'y aurait pas, chez Kant, les outils permettant d'affirmer une certaine connaissance de l'objet transcendantal qui laisse précisément de côté le « comment » pour s'intéresser au fait qu'une telle affection est légitime. Nous y reviendrons. Cf. *infra*, §6, 74-80.

<sup>81</sup> Ce faisant, nous reprenons partiellement la stratégie argumentative de Piché. Cf. Cl. Piché (2004), *Op. cit.*, 275-297.

sagt: »Wir mögen wählen, welches wir wollen – so kommen wir auf Dinge an sich.« Nun ist ja das eben die beständige Behauptung der Kritik; nur daß sie diesen Grund des Stoffes sinnlicher Vorstellungen nicht selbst wiederum in Dingen, als Gegenständen der Sinne, sondern in etwas Übersinnlichem setzt, was jenen zum Grunde liegt und wovon wir kein Erkenntniß haben können. Sie sagt: Die Gegenstände als Dinge an sich geben den Stoff zu empirischen Anschauungen (sie enthalten den Grund, das Vorstellungsvermögen seiner Sinnlichkeit gemäß zu bestimmen), aber sie sind nicht der Stoff derselben.<sup>82</sup>

Est-ce pourtant à dire que la *Critique* n'admettrait qu'un seul type d'affection, à savoir une affection transcendante qui exclurait d'emblée l'affection phénoménale ? Autrement dit, est-il un sens dans lequel on pourrait aussi admettre que le phénomène lui-même affecte le sujet ? Si, comme nous l'avons déjà annoncé, la réponse à cette dernière question doit être positive, il convient de rappeler que Jacobi la rejette très rapidement : dans l'Appendice, tout se passe en effet comme si l'admission d'une affection phénoménale était dénuée de sens car elle serait d'emblée circulaire. Toutefois, lorsque l'on considère attentivement le chapitre des Anticipations de la perception – qui a reçu somme toute très peu d'attention de la part des commentateurs<sup>83</sup> –, on y trouve d'importantes indications concernant l'affection phénoménale<sup>84</sup>. C'est pourquoi il nous occupera dans ce qui suit.

Les Anticipations de la perception constituent le deuxième principe de l'entendement et s'inscrivent, comme le premier – les Axiomes de l'intuition –, dans le cadre des principes dits mathématiques (quantitatifs), lesquels s'opposent aux principes dynamiques (qualitatifs). Ainsi, les premiers portent sur l'intuition et sont de ce fait absolument nécessaires (apodictiques), alors que les principes dynamiques portent sur l'existence, ce pourquoi, bien

---

<sup>82</sup> *ÜE*, AA VIII, 215.

<sup>83</sup> En effet, il y a très peu de monographies consacrées à cette section, surtout lorsque l'on compare les Anticipations aux autres principes de l'entendement, dont la littérature est abondante – voire innombrable dans le cas, par exemple, des Analogies de l'expérience. Récemment, toutefois, Marco Giovanelli a publié une monographie portant sur les Anticipations et leur influence sur l'idéalisme allemand et le néo-kantisme. Cf. M. Giovanelli (2011), *Reality and Negation – Kant's Principle of Anticipations of Perception*, Dordrecht – Heidelberg – Londres – New York.

<sup>84</sup> Cf. Cl. Piché (2004), *Op. cit.*, 278.

qu'ils soient aussi des principes *a priori*, ils demeurent pourtant dépendants de l'existence de l'objet et sont en ce sens contingents (A160/ B199). Il en résulte que les principes mathématiques jouissent d'une évidence immédiate, là où les principes dynamiques requièrent une médiation. Si le premier principe mathématique concerne les grandeurs extensives (A162/ B202 – A166/ B207), le deuxième – qui nous intéresse particulièrement ici – concerne quant à lui les grandeurs intensives. Le principe s'énonce comme suit :

Der Grundsatz, welcher alle Wahrnehmungen als solche anticipirt, heißt so: In allen Erscheinungen hat die Empfindung und das Reale, welches ihr an dem Gegenstande entspricht, (*realitas phaenomenon*) eine intensive Größe, d.i. einen Grad. (A166)

Das Princip derselben ist: In allen Erscheinungen hat das Reale, was ein Gegenstand der Empfindung ist, intensive Größe, d.i. einen Grad. (B207)

La formulation du principe des Anticipations semble clairement indiquer que le « réel » de la sensation relève de l'ordre phénoménal. De fait, il est ici question de perception, c'est-à-dire de « conscience empirique » (B207). Dès lors, tout porte à croire que ce qu'il s'agit ici d'anticiper – c'est-à-dire de « connaître et déterminer *a priori* » (A166/ B208) –, c'est le réel en tant qu'il relève de la connaissance empirique, c'est-à-dire de l'expérience. L'anticipation n'est pas pour autant une anticipation de la sensation en ce qu'elle aurait à chaque fois de particulier car ceci supposerait d'anticiper ce qui n'est donné qu'*a posteriori* ; c'est pourquoi il s'agit plutôt d'anticiper ce qui relève de la sensation en général (A167/ B209), c'est-à-dire ce qui est propre à toute sensation. Le principe doit alors montrer que tous les objets de la perception possèdent une grandeur intensive, soit un « degré d'influence sur les sens » (B207).

Pour revenir au problème qui nous occupe, soit de savoir en quel sens il faut comprendre le « réel » dans ce passage, il convient d'attirer l'attention sur l'expression latine, *realitas phaenomenon*, qui apparaît dans la formulation du principe dans la première édition.

Cette expression confirme en effet que le concept de réalité doit être compris en un sens strictement phénoménal, empirique. Toutefois, son retrait dans la formulation de 1787 peut, dans un premier temps, porter à confusion : le lecteur ne peut-il pas y voir une sorte d'autorisation, par omission, permettant de considérer désormais le réel comme correspondant à l'objet transcendantal ? Le lecteur attentif sera pourtant vite rassuré, car l'expression latine est maintenue dans la suite du chapitre. Ainsi, quelques pages plus loin, on peut y lire que « ce qui, dans l'intuition empirique, correspond à la sensation est la réalité (*realitas phaenomenon*) » (A168/ B209). Si l'usage de l'expression latine – véritable langue philosophique au XVIIIe siècle – est à lui seul significatif et paraît concluant, les exemples dont Kant se sert dans ces pages sont également tous tirés du domaine empirique. Ainsi est-il question de l'influence de la couleur, de la chaleur et de la pesanteur (A168-9/ B210). Ce sont là autant d'indices qui plaident en faveur d'une affection dont l'origine est phénoménale.

La difficulté est alors de taille lorsque l'on cherche à comprendre le passage sur le schème de la catégorie de réalité, à peine quelques pages avant la section sur le Système de tous les principes de l'entendement pur dont font partie les Anticipations. Il convient à ce sujet de citer le passage du schématisme, où Kant ne réfère pas à la réalité au sens d'une *realitas phaenomenon*, mais bien plutôt à la « matière transcendantale » (*transzendente Materie*) (A143/ B182) comme source de l'affection :

Realität ist im reinen Verstandesbegriffe das, was einer Empfindung überhaupt correspondirt, dasjenige also, dessen Begriff an sich selbst ein Sein (in der Zeit) anzeigt (...). Da die Zeit nur die Form der Anschauung, mithin der Gegenstände als Erscheinungen ist, so ist das, was an diesen der Empfindung entspricht, die transscendentale Materie aller Gegenstände als Dinge an sich (die Sachheit, Realität). (A143/ B182)

Si le parallèle avec le passage des Anticipations en A168/ B209 auquel nous avons référé plus haut est frappant, le lecteur ne peut pourtant qu'être étonné de constater que, là où les



Anticipations affirment que c'est la réalité au sens d'une *realitas phaenomenon* qui est « ce qui correspond à la sensation » (A168/ B209), c'est, dans le schématisme, la « matière transcendante » qui constitue le corrélat de la sensation. Nous sommes ainsi à même de constater que, dans l'intervalle de quelques pages, Kant se sert d'une seule et même catégorie, à savoir celle de « réalité » (*Realität*), pour la faire correspondre tantôt à l'objet transcendantal, tantôt à l'objet phénoménal. Or, si l'expression de « matière transcendante » en aura déconcerté plus d'un, au point où d'aucuns y voient malgré tout une référence empirique<sup>85</sup>, nous verrons qu'il est pourtant possible de concilier les deux sens, empirique et transcendantal, de l'affection.

### C. Sensation, affection empirique et affection transcendante

À propos de la sensation (*Empfindung*), Caimi repérait deux tendances qui seraient présentes dans la *Critique* : la première aborderait la sensation du point de vue simplement subjectif, alors que la deuxième a une dimension objective car la sensation est ici médiatrice, rendant même possible le rapport du sujet à l'objet<sup>86</sup>. Nous laissons ici de côté la première tendance que mentionne Caimi, dans la mesure où elle semble correspondre davantage à la conception kantienne du sentiment (*Gefühl*), plutôt que sa conception de la sensation (*Empfindung*) proprement dite<sup>87</sup>. La deuxième voie, qui se divise à son tour en deux, correspond pourtant aux deux sources possibles de l'affection que nous avons considérées. À leur sujet, Caimi affirme ceci :

---

<sup>85</sup> Cf. N.K. Smith (2003, 3e éd.), *Op. cit.*, 349-55.

<sup>86</sup> Cf. M. Caimi (1982), *Kants Lehre von der Empfindung in der Kritik der reinen Vernunft*, Bonn, 17.

<sup>87</sup> Cf. *KU*, AA V, 205-7. À propos de la distinction entre sensation (*Empfindung*) et sentiment (*Gefühl*), cf. Cl. Piché (1998), « The Role of Feeling in Fichte's Rejection of the Thing in Itself », *Idealistic Studies* (28), 72-3. Cf. aussi : *infra*, 82-8.

Diese letztere Tendenz nimmt wiederum zwei parallellaufende Gestalten an; nach der ersten bezieht sich der Empfindung auf die Erscheinung (bzw. auf die Materie der Erscheinung) oder, anders ausgedrückt, ist Empfindung das Ergebnis der Affektion des empirischen Subjekts durch einen empirischen Gegenstand; nach der zweiten aber, bezieht sich die Empfindung unmittelbar auf das Ding an sich, welches das Wirkende ist, das das Subjekt affiziert.<sup>88</sup>

C'est à juste titre que Caimi souligne que ces deux voies trouvent toutes deux des confirmations textuelles au sein de la *Critique*, si bien qu'elles méritent d'être considérées<sup>89</sup>. Pourtant, ce constat ne pourrait être suffisant pour montrer la légitimité de cette double manière de concevoir la sensation. En ce qui concerne l'explication empirique, il paraît aisé, malgré le rejet de cette voie par Jacobi et plus tard par Vaihinger, d'accepter ce type de sensation : ainsi peut-on aisément comprendre que la sensation de rouge peut être considérée, de manière non problématique, comme l'effet du cinabre rouge qui affecte mon esprit<sup>90</sup>. Il en va pourtant autrement lorsque l'on cherche à rendre compte de la sensation dont l'origine se situe dans les choses en soi, si bien que l'on a tendance à la rejeter – à l'instar de Jacobi et Vaihinger –, à la réduire à une simple proposition logique – comme Allison et, à sa suite, Grapotte –, ou enfin à la considérer comme un problème aporétique dont l'irrésolution serait principielle – comme le soutient Herring<sup>91</sup>. Or, l'aporie serait de mise si l'on abordait le problème à la manière de Herring, c'est-à-dire en croyant qu'une solution à ce problème devrait pouvoir répondre à la question de savoir *comment* une affection par l'objet transcendantal est possible. Un tel questionnement suppose en effet de pouvoir saisir ce que

---

<sup>88</sup> M. Caimi (1982), *Op. cit.*, 17-8.

<sup>89</sup> Pour la première, Caimi mentionne les passages suivants : A28, A723/ B751, B146-7, A92/ B124, A143/ B182, A146/ B186, A225/ B272, A374, A720/ B748, A20/ B34, A581/ B609. Cf. Caimi, M. (1982), *Op. cit.*, 66. Pour la deuxième, ces autres passages : A19/ B34, A143/ B182, A42/ B59, A38/ B55, A285/ B341, A358-9, A190/ B235, B72, A393, A44/ B61, A218/ B266, A225/ B272, A94, A97, A99, A120, B207, B145, B160. Cf. M.Caimi (1982), *Op. cit.*, 111.

<sup>90</sup> L'exemple est tiré des *Prolégomènes. Prol*, AA IV, 290. Cf. aussi : S. Grapotte (2002), *Op. cit.*, 105.

<sup>91</sup> H. Herring (1953), *Das Problem der Affektion bei Kant*, Cologne, 97-8.

sont les choses en soi. Or, dans la mesure où la nature des choses en soi demeure pour nous problématique (A38/ B55), une telle question ne peut avoir, dans la *Critique*, aucun sens. Toutefois, nous verrons qu'il est néanmoins possible d'articuler ces deux manières de concevoir l'affection. Dans la mesure où la réponse que nous fournirons à ce problème suppose de distinguer deux niveaux de discours, soit les discours transcendantal et empirique, et que cela devrait également permettre de répondre à l'objection adressée par Schulze, nous devons ici nous contenter de rappeler les insuffisances de la démarche de Jacobi.

À cet effet, nous avons montré que, à la question de savoir quel est l'objet affectant, Kant fournit deux réponses : le réel dans la sensation peut correspondre à l'objet transcendantal (A143/ B182) ou à l'objet empirique (A168/ B209). Cette dernière voie, que Jacobi rejetait très rapidement, trouve sa solution dans les Anticipations de la perception, et ce, sans devoir admettre de circularité. Cela ne suppose pourtant pas de rejeter l'affection transcendantale, qui doit en constituer le fondement réel, au sens transcendantal. Comment la *Critique* permet-elle de concilier ce fondement réel, qui ressortit en propre au discours transcendantal, avec le discours empirique, c'est ce que nous verrons dans notre deuxième chapitre.

## II. La chose en soi comme « cause » du phénomène

*Il [le sceptique] ne prétend rien autre chose, que de dire et d'exposer ce qui lui paraît, ce qu'il sent, et quel est l'état passif de son âme, sans rien déterminer, et sans rien affirmer par rapport aux objets de dehors.*

**Sextus Empiricus**, *Esquisses pyrrhoniennes*, VII.

Quatre ans après le *David Hume*, soit en 1791, paraît anonymement l'*Aenesidemus*, ouvrage qui s'attaque au criticisme, tout particulièrement dans sa version reinholdienne. Or, comme le titre complet de cet ouvrage l'indique<sup>1</sup>, on y trouve, outre une critique de Reinhold, une défense du scepticisme contre la *Critique de la raison pure*. C'est que, si la version reinholdienne du criticisme pose particulièrement problème aux yeux de Schulze, le criticisme doit pourtant être réfuté pour ainsi dire à la racine même, c'est-à-dire en partant de la *Critique de la raison pure* qui en fournit le fondement. Ainsi, tout en reconnaissant des mérites incontestables au criticisme kantien – notamment en ce qui concerne les progrès du criticisme par rapport au dogmatisme<sup>2</sup> –, Schulze opère pourtant une sorte de « retour à Hume<sup>3</sup> », voire au pyrrhonisme ancien, après Kant. En cela, l'une des tâches de l'*Aenesidemus* est de montrer que la *Critique* ne réussit pas, au final, à réfuter le scepticisme, si bien que l'objection que Hume adresse à la métaphysique, relativement à la possibilité de connaissances objectives,

---

<sup>1</sup> Le titre complet de l'ouvrage est : *Aenesidemus oder über die Fundamente von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie. Nebst einer Vertheidigung des Skepticismus gegen die Anmaassungen der Vernunftkritik*. Cf. G.E. Schulze (1911), *Aenesidemus, oder Über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie*, éd. A. Liebert, Berlin. (Cité ci-après: *Aenesidemus*)

<sup>2</sup> Cf. *Aenesidemus*, 65-6.

<sup>3</sup> Dans sa Présentation de l'*Énésidème* de Schulze, Slaouti utilise cette expression, référant pourtant à Jacobi. Cf. H. Slaouti (2007), « Présentation », in G.E. Schulze, *Énésidème*, tr. Slaouti, Paris, 18.

demeurerait valable<sup>4</sup>. Afin de montrer cela, Schulze s'emploie à prouver que la catégorie de causalité, appliquée aux choses en soi, est illégitime<sup>5</sup>. On assiste alors à une critique qui est, du moins partiellement, immanente<sup>6</sup> et dont le but est principalement de montrer que, dès lors qu'il cherche à déterminer causalement la chose en soi, c'est-à-dire un objet qui se situe au-delà de l'expérience, Kant commettrait une « faute catégorielle » (*Kategorienfehler*)<sup>7</sup>. De fait, en affirmant que la chose en soi est cause des phénomènes, Kant déterminerait un objet qui se situe au-delà des phénomènes au moyen d'une catégorie – celle de la causalité – qui, en vertu de la déduction transcendantale des catégories, ne devrait s'appliquer qu'aux phénomènes. L'objection de Schulze porte alors spécifiquement sur le problème de l'application de la catégorie de causalité aux choses en soi<sup>8</sup>. En ce sens, si l'objection adressée par Jacobi cherchait à montrer que la doctrine de l'affection est nécessaire – bien que contradictoire – lorsqu'il s'agit de comprendre le statut de la sensibilité, l'objection de Schulze cherche cette fois à montrer que l'application de la catégorie de causalité aux choses en soi est intenable au sein du criticisme car elle supposerait de renoncer aux résultats de la déduction transcendantale. Ainsi, bien qu'il y ait certes un recoupement possible, notamment lorsque

---

<sup>4</sup> Cf. *Aenesidemus*, 99-136.

<sup>5</sup> Cf. *Aenesidemus*, 79-80, 96-9. Pour certains passages où Kant fait appel à une sorte de causalité en référant aux choses en soi, cf. A49/ B66, A277/ B333, A288/ B344, A372, A380, A387, A391, A393, A394, A494/ B521, A538/ B566, A613/ B641.

<sup>6</sup> Slaouti y voit véritablement une critique immanente (H. Slaouti (2007), *Op. cit.*, 16-8). Or, s'il semble incontestable que certains arguments se présentent comme étant issus d'une lecture interne, en ce sens qu'ils cherchent à faire voir une incohérence qui serait inhérente au criticisme, il apparaît pourtant difficile d'accepter que l'objection de Schulze serait de part en part immanente. En effet, dans la mesure où la position de Schulze est résolument sceptique, l'horizon de sens de son objection suppose de laisser de côté le criticisme, plutôt que de le rétablir sur d'autres fondements comme le fera par exemple Fichte, en voulant maintenir « l'esprit » de la *Critique*. Cf. *ZwE*, SW I, 479 (note).

<sup>7</sup> Nous retrouvons cette expression sous la plume de Birgit Sandkaulen. Cf. B. Sandkaulen (2007), *Op. cit.*, 196.

<sup>8</sup> Cf. B. Sandkaulen (2007), *Op. cit.*, 180.

l'on affirme que l'objet transcendantal est cause de l'affection, les enjeux spécifiques soulevés par les deux auteurs doivent pourtant être soigneusement distingués<sup>9</sup>.

Or, si les arguments spécifiques que Jacobi et Schulze adressent à la *Critique* sont effectivement distincts l'un de l'autre, il serait malhonnête d'ignorer leurs traits communs qui, tout en étant secondaires, demeurent pourtant bien réels. D'une part, bien que pour des raisons très différentes, ils se réclament tous deux de Hume<sup>10</sup>. D'autre part, comme l'objection de Jacobi, celle de Schulze vise elle aussi à mettre à mal la cohérence interne du criticisme, et ce, en s'attaquant – directement ou indirectement<sup>11</sup> – au statut de la chose en soi dans la *Critique*. Ainsi, les deux auteurs cherchent à mettre en évidence ce qui apparaît comme une véritable contradiction entre les présupposés réalistes de la *Critique* et les conclusions idéalistes<sup>12</sup>. Cela étant, les deux auteurs reconnaissent à Kant un certain mérite<sup>13</sup> : Jacobi témoignait en effet,

---

<sup>9</sup> À ce sujet, il est pour le moins étonnant que Slaouti ne réussisse pas tout à fait à mettre en valeur l'apport spécifique de Schulze, notamment parce qu'elle semble attribuer à Jacobi, et non à Schulze, l'objection relative à l'usage « transphénoménal » de la catégorie de causalité. Ainsi, en parlant de Jacobi, elle affirme ceci : « [S]upposer des choses en soi pouvant affecter notre sensibilité en tant que réceptivité, c'est-à-dire dont la passivité implique qu'elle soit affectée par quelque chose, c'est faire un usage transphénoménal de la catégorie de causalité : la considération d'objets existants comme causes de notre connaissance suppose l'application du concept de causalité aux choses en soi. Or, la philosophie critique se contredit elle-même par là, puisque cela supposerait une connaissance de la réalité nouménale. » (H. Slaouti (2007), *Op. cit.*, 17-8). Certains ont pourtant montré, à juste titre, que cet argument revient en propre à Schulze, ce qui permet de faire ressortir à la fois la spécificité et l'originalité de son objection, sans compter la postérité de celle-ci – quand bien même elle demeurerait le plus souvent voilée, étant donné que l'on attribue cet argument à Jacobi. Cf. B. Sandkaulen (2007), *Op. cit.*, 180-1, 187-9.

<sup>10</sup> Jacobi retient, comme on sait, le concept humien de « croyance » (*belief, Glaube*), mais il rejette son scepticisme. Cf. *David Hume*, JW II, 31sq. De son côté, Schulze retient plutôt son scepticisme et, en particulier, sa remise en question du principe de causalité. Cf. *Aenesidemus*, 83-9.

<sup>11</sup> Indirectement chez Jacobi, dans la mesure où son objection concerne plus généralement le problème de l'objet affectant, quel qu'il soit.

<sup>12</sup> « So konstatieren beide einen Widerspruch zwischen dem Auftakt der *Kritik der reinen Vernunft* und den Überlegungen in ihrem Fortgang, der gleichermaßen im Spagat zwischen gewissen *realistischen* Präsuppositionen und deren *idealistisch* begründetem Ausschluß ausgemacht wird. » (B. Sandkaulen (2007), *Op. cit.*, 180 ; les italiques sont de Sandkaulen). Renaut évoque aussi la mise en évidence de cette incohérence entre les prémisses réalistes et les conclusions idéalistes de la *Critique*, mais il l'attribue en particulier à Jacobi. Cf. A. Renaut (1997), *Op. cit.*, 86-7.

<sup>13</sup> La question pourrait se poser de savoir si les « mérites » reconnus par Jacobi et Schulze sont sincères. À ce sujet, Slaouti mentionne qu'il s'agirait ici d'un procédé courant. Ceci permettrait selon elle de nuancer

comme nous l'avons déjà mentionné, une admiration sincère à l'égard de deux ouvrages « pré-critiques » de Kant<sup>14</sup>, alors que Schulze voit, dans le geste critique lui-même, un avantage certain relativement à la position dogmatique<sup>15</sup>. Enfin, comme le *David Hume* de Jacobi, l'*Aenesidemus* de Schulze a également été déterminant pour la réception immédiate de la première *Critique*, tout particulièrement chez Fichte, mais aussi chez Hegel<sup>16</sup>. En ce qui concerne Fichte, sa dette est bien connue, ce dont témoigne notamment sa recension de l'*Aenesidemus*. C'est pourtant dans une lettre de 1793 que l'on constate l'influence profonde qu'a pu exercer l'*Aenesidemus* sur Fichte. En effet, dans sa lettre à Stephani, Fichte affirme ceci : « Avez-vous lu Énésidème ? Il m'a bouleversé un certain temps, a démoli en moi

---

l'enthousiasme que Jacobi et Schulze pouvaient véritablement avoir à l'égard de la philosophie de Kant. Cf. H. Slaouti (2007), *Op. cit.*, 12-3. Toutefois, dans la mesure où Schulze intègre plusieurs exigences critiques, tout porte à croire qu'il y a chez lui plus qu'une *Höflichkeitsformel* et que Schulze tient véritablement à rappeler les mérites du criticisme, surtout lorsqu'il s'agit de montrer sa supériorité relativement au dogmatisme. Cf. F.C. Beiser (1987), *Op. cit.*, 270.

<sup>14</sup> *David Hume*, JW II, 46-7. Cf. *supra*, §1, 14-6.

<sup>15</sup> Cf. *Aenesidemus*, 23.

<sup>16</sup> Rappelons en effet que Hegel a écrit une recension de la *Kritik der theoretischen Philosophie* de Schulze. Cf. G.W.F. Hegel (1802), *Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie. Darstellung seiner verschiedenen Modifikationen und Vergleichung des neuesten mit dem alten, Hauptwerke – Bd. 2*, Frankfurt, 213sq. Or, malgré cette influence sur deux des trois philosophes les plus déterminants de l'idéalisme allemand, nous nous étonnons de constater que les commentateurs s'y attardent peu, et ce, même dans des ouvrages portant spécifiquement sur le problème de la chose en soi, où l'on s'attendrait à ce que l'objection mise en avant par Schulze soit sérieusement considérée. À titre d'exemple, l'ouvrage de R. Langton sur la doctrine de la chose en soi ne mentionne pas du tout Schulze. Cf. R. Langton (1998), *Kantian Humility: Our Ignorance of Things in Themselves*, Oxford. L'ouvrage collectif plus récent, portant exclusivement sur l'idéalisme transcendantal, n'en fait mention qu'une seule fois, et ce, dans un article qui s'attarde spécifiquement à l'hypothèse sceptique, où il est tout de même surprenant que l'argument de Schulze ne soit pas davantage examiné. Cf. D.H. Heidemann (2011), « Appearance, Thing-in-Itself, and the Problem of the Skeptical Hypothesis », in D. Schulting et J. Verburgt (éd.), *Kant's Idealism. New Interpretations of a Controversial Doctrine*, Dordrecht/ Heidelberg/ Londres et New York, 197. Même le *Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy* en fait abstraction (cf. P. Guyer (éd.) (2006), *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy*, Cambridge) ; heureusement, le plus récent *Cambridge Companion to Kant's Critique of Pure Reason* corrige cette absence en évoquant Schulze, sans toutefois analyser l'argument qu'il présente. Cf. R.-P. Horstmann (2010), « The Reception of the *Critique of Pure Reason* in German Idealism », in P. Guyer (éd.), *The Cambridge Companion to Kant's Critique of Pure Reason*, Cambridge, 331, 333-4. Beiser se démarque alors positivement en consacrant un chapitre complet au scepticisme de Schulze. Cf. F.C. Beiser (1987), *Op. cit.*, 266-84. Henrich lui consacre également quelques pages. Cf. D. Henrich (2003), *Between Kant and Hegel. Lectures on German Idealism*, Cambridge, 140-154.

Reinhold, m'a rendu Kant suspect, et a bouleversé tout mon système de fond en comble.<sup>17</sup> » Ce bouleversement est tel qu'il ne semble pas exagéré d'affirmer que la recension de l'*Aenesidemus* par Fichte – parue en 1792 – constitue le premier pas vers l'élaboration d'une *Wissenschaftslehre* qui marque ses distances vis-à-vis du criticisme kantien<sup>18</sup>. Il convient dès lors de nous attarder à cette objection qui influence encore – directement ou indirectement – la manière dont nous comprenons le problème de la chose en soi chez Kant.

#### §4. L'illégitimité de l'usage transcendantal de la catégorie de causalité selon l'*Aenesidemus*

Comme nous l'avons déjà mentionné en introduction, la critique de la raison comprise comme tribunal (*Gerichtshof*) doit statuer sur la légitimité – qu'il s'agit alors de délimiter – de certaines prétentions de la raison, tout en évacuant ses prétentions illégitimes, à savoir celles qui procèderaient « sans critique [*ohne Kritik*] » (BXXX). En s'interrogeant sur les conditions qui rendent légitimes certaines de ses propres prétentions, la raison critique met au premier plan la question de droit (*quid juris*). Or, si c'est la *quid juris* qui intéresse avant tout Kant, elle ne peut pourtant être résolue qu'au moyen d'une déduction<sup>19</sup> (A84/ B116-7). À ce sujet, comme l'a montré Dieter Henrich, la déduction – ressortissant en propre à la méthode

---

<sup>17</sup> Fichte, *Lettre à Stephani* (déc. 1793), GA III 2, 34. Traduction citée dans : Slaouti, H. (2007), *Op. cit.*, 7.

<sup>18</sup> Cf. D. Breazeale (1981), « Fichte's Aenesidemus Review and the Transformation of German Idealism », *Review of Metaphysics* (34), 545-568 ; *Id.* (1991), « Fichte on Skepticism », *Journal of the History of Philosophy* (29), 427-453.

<sup>19</sup> La remarque que Salomon Maïmon fait dans une lettre va dans le même sens : « *Die Frage Quid Juris? Diese Frage war durch ihre Wichtigkeit eines Kants würdig; u. giebt man ihr die Ausdehnung die Sie ihr selbst gegeben, fragt man: Wie läßt sich mit Gewißheit etwas a priori auf etwas a posteriori appliciren? So ist die Beantwortung oder Deduction die Sie uns in Ihren Schriften gegeben, wie die eines Kants seyn kann, völlig befriedigend.* » (Br, AA XI, 16). Nous retrouvons aussi des parallèles dans les *Leçons de métaphysiques* de Pölitz et de Volckmann. Cf. *V-Met-L2/Pölitz*, AA XXVIII, 29 ; *V-Met/Volckmann*, AA XVIII, 399. Dans tous les cas, on voit d'emblée que la question de droit (*quid juris*) est intimement liée à la déduction et que ce n'est que celle-ci qui peut justifier la légitimité de la connaissance *a priori*.



synthétique de la philosophie transcendantale<sup>20</sup> – ne doit pas être comprise comme renvoyant au domaine des preuves logiques, mais bien plutôt comme un procédé juridique : ainsi, souligne Henrich, la déduction désignait, au XVIIIe siècle, un genre de littérature juridique, lequel était par ailleurs assez connu<sup>21</sup>. C’est par exemple au moyen d’une déduction que les juristes pouvaient légitimer le droit de possession sur un territoire donné. De manière analogue, la déduction transcendantale doit justifier les prétentions légitimes de la raison sur un domaine spécifique, en l’occurrence celui de l’expérience possible. Dans ce contexte, c’est la tâche consistant à délimiter la sphère d’application des catégories qui doit être mise au jour. Et le résultat de cette déduction transcendantale est bien connu :

Wir können uns keinen Gegenstand denken, ohne durch Kategorien; wir können keinen gedachten Gegenstand erkennen, ohne durch Anschauungen, die jenen Begriffen entsprechen. Nun sind alle unsere Anschauungen sinnlich, und diese Erkenntniß, so fern der Gegenstand derselben gegeben ist, ist empirisch. Empirische Erkenntniß aber ist Erfahrung. Folglich ist uns keine Erkenntniß *a priori* möglich, als lediglich von Gegenständen möglicher Erfahrung. (B166-7)

Ce sera alors à l’aune de ces résultats qu’il faudra comprendre l’objection de Schulze à l’égard de la *Critique*. Dans ce qui suit, nous présenterons tout d’abord l’objection adressée par Schulze. À cette fin, nous procéderons en trois étapes : (1) d’abord, nous exposerons le type de scepticisme pyrrhonien défendu par Schulze ; (2) ensuite, nous montrerons que l’objection de Schulze, considérée de manière générale, concerne – à l’instar de la critique humienne – le

---

<sup>20</sup> Cela concerne à la fois la philosophie théorique et la philosophie pratique, du moins jusqu’à la *Grundlegung* (cf. *GMS*, AA IV, 446-463). Dans les deux cas, c’est la démarche synthétique (cf. *Prol*, AA IV, 274-275) qui paraît exiger une déduction, dans la mesure où la philosophie transcendantale ne peut pas s’appuyer sur des faits mais doit au contraire reposer sur des concepts *a priori*. Cf. notamment : H.J. Paton (1971), *The Categorical Imperative*, Pennsylvanie, 26-27. Qu’il suffise ici d’insister sur le fait que la déduction est requise dès lors que l’on a affaire à un usage purement *a priori* des concepts (A84/ B117).

<sup>21</sup> Cf. D. Henrich (1989), « Kant’s Notion of a Deduction and the Methodological Background of the First Critique », in E. Förster (éd.), *Kant’s Transcendental Deductions. The Three Critiques and the Opus Postumum*, Stanford, 29-46.

passage illégitime du subjectif vers l'objectif, et ; (3) enfin, nous exposerons le problème particulier que pose l'application de la catégorie de causalité aux choses en soi.

#### A. *Le scepticisme antidogmatique de Schulze*

Si le criticisme demeure insuffisant dans la perspective de Schulze, il lui reconnaît toutefois certains mérites, comme nous l'avons évoqué, en ce qui concerne les progrès relatifs à l'établissement éventuel des principes de la connaissance :

So sehr ich aber auch davon überzeugt bin, daß bis jetzt die philosophierende Vernunft noch keine allgemeingiltigen und ausgemachten Grundsätze aufgestellt hat, nach welchen sowohl über das Seyn und Nichtseyn der Dinge an sich und über ihre Eigenschaften, als auch über die Grenzen der menschlichen Erkenntnißkräfte mit Gewißheit entschieden werden könnte ; so wenig bin ich doch in Abrede, daß der Verfasser der Kritik der reinen Vernunft sich wahre und unsterbliche Verdienste um die vielleicht künftige Erfindung solcher Grundsätze erworben, und die Spekulation über das, was realiter da ist, und über unsere Erkenntniß davon, sehr erweitert habe.<sup>22</sup>

Les « immortels services » (*unsterbliche Verdienste*) que la *Critique* rend à la philosophie, c'est d'avoir progressé dans le domaine de ce qui est connu, se rapprochant alors peut-être de l'atteinte éventuelle de principes certains<sup>23</sup>. Toutefois, même si Kant prétend substituer le criticisme au dogmatisme, et ce, en établissant des principes *a priori* permettant de fonder l'expérience, Schulze considère que la *Critique* n'y parvient pas. C'est pourquoi le début de l'extrait insiste sur la conviction profonde, chez Schulze, qu'il n'y a pas encore de principe universellement valable (*allgemeingiltige*)<sup>24</sup>. Non pas parce qu'il serait en soi impossible d'y

---

<sup>22</sup> *Aenesidemus*, 23.

<sup>23</sup> *Ibid.* Il est à noter que Schulze ne considère pas que la *Critique* fournisse de tels principes, mais qu'elle réussirait à se rapprocher d'éventuels principes, dont la découverte est pourtant encore à venir.

<sup>24</sup> À propos de l'expression « principe universellement valable », il convient de rappeler qu'elle est empruntée à Reinhold. Cf. K.L. Reinhold (1989), « De la possibilité de la philosophie comme science rigoureuse », in *Philosophie élémentaire*, tr. Chenet, 124.

parvenir, mais bien plutôt parce que les principes au fondement de la *Critique*, quoi qu'en dise son auteur, n'auraient pas été rigoureusement établis<sup>25</sup>.

Pour comprendre le fondement à la fois théorique et historique de cette remarque, il convient de préciser le sens du scepticisme mis en avant par Schulze, lequel ne saurait en aucun cas se réduire à un simple refus de toute vérité. Bien au contraire, la position sceptique de Schulze est orientée, non pas par le *rejet* systématique de toute vérité (possible) – ce qui serait à ses yeux tout aussi dogmatique<sup>26</sup> –, mais bien plutôt par l'espoir de découvrir des principes certains ; cet espoir anime ainsi une quête de vérité – peut-être infinie – pour celui qui, se sachant ignorant, cherche pourtant la vérité<sup>27</sup>. Le titre choisi par Schulze pour son ouvrage, à savoir *Aenesidemus*, est à cet effet évocateur. De fait, Énésidème était un sceptique néo-pyrrhonien, actif vers le milieu du Ier siècle de notre ère<sup>28</sup>. Si l'on ne sait pas grand-chose à son égard, on sait pourtant que c'était un penseur foncièrement antidogmatique : qu'il ait ou non été Académicien avant d'embrasser le scepticisme pyrrhonien<sup>29</sup>, on retient de lui son

---

<sup>25</sup> Cf. notamment : D. Henrich (2003), *Op. cit.*, 147 ; J. Messina (2011), *Op. cit.*, 343-4.

<sup>26</sup> Cf. *Aenesidemus*, 19. Cela nous conduit à rejeter l'interprétation que fait Thomas-Fogiel du scepticisme de Schulze. En précisant le scepticisme tel que défendu par Schulze, Thomas-Fogiel affirme ceci : « le but de Schulze est de remettre en cause la prétention à la validité du discours kantien et, par-delà lui, de tout discours philosophique en général. C'est pourquoi le problème de Schulze n'est évidemment pas d'être cohérent ni encore moins de proposer une conception de la connaissance consistante, puisque, à ses yeux, il est vain de vouloir déterminer pourquoi et comment la science fonctionne. » (I. Thomas-Fogiel (2010), « Réversibilité du scepticisme ou la raison illimitée : le scepticisme de Maïmon face à celui des "nouveaux humiens" », *Revue de métaphysique et de morale* (65), 51). Si nous croyons, comme Thomas-Fogiel, que Schulze veut mettre à mal la prétention à la validité du discours kantien, nous ne partageons pas son verdict selon lequel il s'agirait ici d'une critique de *toute* philosophie – ce qui inclurait toute philosophie encore à venir. Au contraire, il semblerait que l'adhésion de Schulze à un scepticisme de type pyrrhonien – plutôt qu'académicien – est à cet effet révélatrice : ainsi, comme il devrait bientôt devenir évident, Schulze ménagerait une place pour un éventuel fondement philosophique certain, dont il faudrait pourtant se garder de statuer trop rapidement sur son caractère définitif. Cf. aussi : D. Henrich (2003), *Op. cit.*, 148 ; J. Messina (2011), *Op. cit.*, 343.

<sup>27</sup> Cf. *Aenesidemus*, 22-3.

<sup>28</sup> Cf. J. Brunschwig (2011), « Scepticisme », in J. Brunschwig *et al.* (éds.), *Le savoir grec. Dictionnaire critique*, Paris (2<sup>e</sup> éd.), 1139.

<sup>29</sup> Il s'agirait ici d'une hypothèse possible, mais dont certains doutent encore. Cf. J. Brunschwig (2011), *Op. cit.*, 1154.

opposition aux Stoïciens qui menaient à son époque un combat interne au sein même de l'Académie<sup>30</sup>. Le scepticisme pyrrhonien d'Énésidème consistait alors à suspendre son jugement (ἐποχή) et ne rien déterminer par rapport à ce qu'il est possible de connaître<sup>31</sup>. On comprend ainsi que le titre choisi par Schulze cherche d'emblée à rappeler l'antidogmatisme caractéristique du pyrrhonisme : en effet, Énésidème serait précisément celui ayant fait renaître le pyrrhonisme au Ier siècle, et ce, dans le but de combattre les Académiciens. C'est pourquoi la référence à Énésidème rappelle peut-être aussi l'opposition à une « école » – le stoïcisme – où, au-delà des querelles externes, des oppositions internes déchiraient également leurs membres, si bien qu'il devenait impossible, même au sein du stoïcisme, de s'entendre sur les principes fondamentaux de cette école<sup>32</sup>. De manière analogue, on peut comprendre que l'une des stratégies de Schulze consiste à remettre en question le criticisme en soulignant la division existant parmi ceux qui se disaient « amis » du criticisme :

Denn so wenig auch sonst die Freunde des neuen Systems mit einander unter sich selbst über die Gründe und Resultate desselben einverstanden sind, so wenig auch ihre Erklärungen von dem, was in der Vernunftkritik eigentlich behauptet worden seyn soll, übereinstimmen; so sind sie doch insgesamt darüber einig, daß noch kein Gegner der kritischen Philosophie deren Prinzipien und Resultate *verstanden* habe, und daß alle Einwendungen, so bisher wider die Lehren der Kritik der reinen Vernunft vorgebracht worden sind, ohne Ausnahme der Unbekanntschaft mit dem Geiste und dem Sinne dieses unverbesserlichen Meisterwerkes ihre Entstehung verdanken.<sup>33</sup>

En mettant en lumière les désaccords profonds parmi les tenants du criticisme, cette première étape de l'objection de Schulze permettrait notamment de montrer que les principes du criticisme ne sont pas d'emblée évidents et que la certitude que la *Critique* prétend fonder

---

<sup>30</sup> *Ibid.*

<sup>31</sup> Cf. C. Lévy (2011), « Académie », in J. Brunschwig (éd.), *Le savoir grec, Op. cit.*, 969-970 ; J. Brunschwig (2011), *Op. cit.*, 1154.

<sup>32</sup> *Ibid.*

<sup>33</sup> *Aenesidemus*, 13-14 (les italiques sont de Schulze).

demeure chancelante. Toutefois, du point de vue philosophique, c'est surtout la deuxième étape qui apparaît la plus déterminante car elle s'attaque expressément à cette insuffisance démonstrative de la *Critique* elle-même, laquelle devait servir d'étalon ultime pour juger toute autre forme de criticisme.

Cette deuxième étape se doit alors de montrer que le criticisme demeure, du moins partiellement, dogmatique. Or, ce qui, dans la *Critique*, apparaît dogmatique aux yeux de Schulze, c'est de prétendre illégitimement avoir fondé une vérité. Élevée ainsi au rang de seule vérité, elle exclut inévitablement toute autre vérité possible. Par suite, c'est le caractère prétendument définitif du criticisme qui pose problème<sup>34</sup>. Pour mettre en évidence l'échec de la *Critique* relativement à la fondation de ses principes, Schulze s'attellera à montrer, d'une part, que la déduction échoue<sup>35</sup> et, d'autre part, que, même si la déduction devait être admise, Kant autoriserait malgré tout un usage de la catégorie de causalité qui outrepasserait pourtant les résultats de la déduction<sup>36</sup>. Là où le premier argument suppose d'admettre le constat d'échec sceptique, le deuxième est séduisant *aussi* du point de vue d'une lecture interne de la *Critique* car il reproche à Kant d'enfreindre les limites que le criticisme lui-même impose à la connaissance humaine. C'est pourquoi il y aurait, au sein de la philosophie critique, une inadéquation insurmontable entre les résultats de la déduction et l'admission des choses en soi comme « réalités objectives » qui seraient susceptibles d'agir sur notre esprit<sup>37</sup>. Or, si le verdict de Schulze devait s'avérer et que les résultats de la déduction n'étaient pas respectés chez Kant, il en résulterait ni plus ni moins l'écroulement de l'édifice critique, dans l'exacte

---

<sup>34</sup> Cf. *Aenesidemus*, 22.

<sup>35</sup> Cf. *Aenesidemus*, 99-100.

<sup>36</sup> Cf. *Aenesidemus*, 105-114.

<sup>37</sup> Cf. *Aenesidemus*, 195. Cf. aussi : B. Sandkaulen (2007), *Op. cit.*, 180.

mesure où c'est bien la déduction qui assure l'applicabilité des catégories et, sans cette déduction, les catégories seraient, pour la faculté de juger déterminante, des concepts vides. Dès lors, il convient de prendre au sérieux l'objection de Schulze : car, bien que cette objection soit peut-être moins radicale que celle amenée par Jacobi<sup>38</sup>, elle ne manque pas pour autant d'intérêt. Comme nous le verrons, l'objection de Schulze vise à montrer – à l'instar de la critique humienne de la connaissance objective<sup>39</sup> – que Kant passe subrepticement d'un usage subjectif des catégories à un usage objectif. Or, comme nous le verrons, là où Schulze voit un passage illégitime au sein du discours transcendantal, nous serons à même de montrer qu'un tel procédé correspond à la conception kantienne de la connaissance analogique et demeure, à l'intérieur de certaines limites qu'il nous faudra préciser, légitime, voire nécessaire<sup>40</sup>.

### *B. Le passage illégitime de la nécessité subjective à la nécessité objective*

L'argument central de Schulze contre la *Critique*<sup>41</sup> s'articule alors autour de la question – sceptique par excellence – de l'application de la catégorie de causalité. Ainsi, Schulze cherche à montrer que les arguments qui devaient, dans la *Critique*, réfuter le scepticisme

---

<sup>38</sup> C'est notamment ce que croit Sandkaulen. Dans la mesure où l'argument de Jacobi met à mal les prémisses de la *Critique*, il serait en ce sens plus radical. Cf. B. Sandkaulen (2007), *Op. cit.*, 188.

<sup>39</sup> Cf. notamment : D. Hume (1983), *Enquête sur l'entendement humain*, tr. Beyssade, Paris, 141-6.

<sup>40</sup> Dans une conférence ayant donné lieu à une publication, nous avons exposé cet argument, en nous appuyant essentiellement sur les *Prolégomènes*. Cf. M. Hotes (2012), « Criticisme et chose en soi chez Kant et Fichte », *Horizon sociologique* (6), 1-26. Depuis cette publication, nous avons trouvé une thèse semblable notamment chez Ileana Beade. Cf. I.P. Beade (2010), « Acerca de la cosa en sí como causa de la afección sensible », *Signos filosóficos* (23), 9-37.

<sup>41</sup> Comme nous l'avons déjà évoqué, dans l'*Aenesidemus*, Schulze s'attaque surtout au criticisme tel que développé par Reinhold. Toutefois, il y a quelques passages (cf. *Aenesidemus*, 99-136, 194-208) qui s'attardent spécifiquement à la *Critique*. Étant donnée la nature de notre étude, ce sont ces passages qui nous intéresseront particulièrement, si bien que nous laisserons de côté les objections visant en propre la présentation de la philosophie critique par Reinhold.

échouent<sup>42</sup>. À cette fin, Schulze indique deux voies qui permettraient de réfuter Hume, à savoir : (i) celle consistant à prouver rigoureusement – soit avec une certitude qui ne pourrait être mise en doute – le contraire des affirmations de Hume au sujet de la causalité, ou encore, (ii) celle cherchant à mettre en évidence l'incohérence des propositions de Hume elles-mêmes<sup>43</sup>. Puisque le travail de la *Critique* ne se limite pas à montrer l'insuffisance des tentatives philosophiques précédentes, c'est surtout du côté de la première voie que nous devons nous tourner<sup>44</sup>. Dans cette perspective, le problème qui se pose pour Schulze est le suivant : au lieu de *prouver* que l'usage *a priori* des catégories – en particulier de celle de la causalité – est légitime, la *Critique* se contenterait bien plutôt de le *présupposer* comme un fait<sup>45</sup>. Plus précisément, cette présupposition consisterait à passer de déterminations qui se trouvent en nous à des jugements objectifs, c'est-à-dire à des jugements qui prétendent – à tort, selon Schulze – déterminer le réel.

---

<sup>42</sup> Cf. *Aenesidemus*, 99-136.

<sup>43</sup> Cf. *Aenesidemus*, 101.

<sup>44</sup> Cela étant, il nous faut rappeler que, pour Schulze, les deux voies échouent dans la *Critique*.

<sup>45</sup> Comme chacun sait, la démarche de la *Critique* est pourtant synthétique. Or, comme le souligne notamment Milz, il faut prendre garde de ne pas confondre la méthode synthétique avec les jugements synthétiques : « Man darf aber zweifeln, ob ohne Rücksicht auf die Bedeutung der Unterscheidung von analytisch und synthetisch eine überzeugende Klärung gelingen kann, zumal Kant in der *GMS* diese Unterscheidung in zwei verschiedenen Bedeutungen verwendet: einmal im Sinne des für die *Kritik der reinen Vernunft* grundlegenden Unterschiedes von analytischen und synthetischen *Urteilen*, zum anderen im Sinne der Entgegensetzung von analytischer und synthetischer *Methode*. » (Cf. B. Milz (1998), « Zur Analytizität und Synthetizität in der Grundlegung », *Kant-Studien* (89), 189 ; les italiques sont de Milz). Cette double signification de l'analyticité et la synthéticité était déjà présente dans les *Prolégomènes*, où Kant non seulement en précise le sens, mais affirme aussi que la méthode employée dans la *Critique* est synthétique – par opposition à la méthode analytique des *Prolégomènes*. Or, leur différence principale est précisément que la *Critique* n'est fondée sur aucun fait et doit dès lors exposer la science, là où les *Prolégomènes* partent d'un fait, c'est-à-dire qu'ils admettent la science comme donnée. Au sujet de la méthode synthétique, Kant affirme ceci : « In der *Kritik der reinen Vernunft* bin ich in Absicht auf diese Frage synthetisch zu Werke gegangen, nämlich so, daß ich in der reinen Vernunft selbst forschte und in dieser Quelle selbst die Elemente sowohl, als auch die Gesetze ihres reinen Gebrauchs nach Principien zu bestimmen suchte. Diese Arbeit ist schwer und erfordert einen entschlossenen Leser, sich nach und nach in ein System hinein zu denken, was noch nichts als gegeben zum Grunde legt außer die Vernunft selbst und also, *ohne sich auf irgend ein Factum zu stützen*, die Erkenntniß aus ihren ursprünglichen Keimen zu entwickeln sucht. » (*Prol*, AA IV, 274 ; nos italiques).

Offenbar bringt ja nämlich der Verfasser der Vernunftkritik seine Antwort auf das allgemeine Problem: Wie nothwendige synthetische Sätze in uns möglich sind? nur dadurch zu Stande, daß er den Grundsatz der Causalität auf gewisse Urtheile, die nach der Erfahrung in uns da sind, anwendet ; diese Urtheile unter den Begriff der Wirkung von Etwas subsumirt ; und dieser Subsumtion gemäß das Gemüth für die wirkende Ursache derselben annimmt und ausgiebt.<sup>46</sup>

Dans la mesure où une présupposition ne saurait tenir lieu de preuve, et que la *Critique* passerait illégitimement de ce qui est simplement subjectif à ce qui est objectif, les efforts de Kant cherchant à fournir une réponse aux doutes humiens demeureraient largement insuffisants<sup>47</sup>. Le problème qui se pose est alors le suivant : la *Critique* admettrait que le réel est véritablement constitué d'après le principe de causalité quand bien même les déterminations catégorielles proviendraient uniquement du sujet. C'est dire qu'il y aurait une sorte de vice de procédure, voire une circularité, car Kant appliquerait le principe de causalité à certains jugements qui se trouvent *en nous* – et cela serait ainsi « d'après l'expérience<sup>48</sup> » –, il admettrait que la subsomption des concepts d'effet et de cause qui en découle est elle-même issue *de l'esprit* et il prétendrait enfin que les principes ainsi subsumés n'ont de signification que lorsqu'ils s'appliquent à l'expérience<sup>49</sup>. Or, ce dernier pas suppose un rapport à l'objet qui ne semble nullement avoir été prouvé par Kant, précisément parce que le point de départ de la *Critique* se situerait lui-même dans le sujet. Ainsi, après avoir présenté deux arguments de Kant visant à déterminer la valeur (*Werth*) des connaissances *a priori* – dont le premier concerne le statut des intuitions et des catégories comme *formes* de la connaissance –, Schulze affirme ceci :

---

<sup>46</sup> *Aenesidemus*, 104.

<sup>47</sup> Pour Kant, en fait, le scepticisme humien demeure insuffisant notamment en ceci qu'il se contente de montrer les limites de la connaissance au sens de simples manques (*bloße Schranken*) de la raison, plutôt que de délimiter la sphère de la connaissance, c'est-à-dire de lui fournir ses frontières (*Grenzen*). Cf. A760-1/ B788-9.

<sup>48</sup> *Aenesidemus*, 104.

<sup>49</sup> *Aenesidemus*, 104-5.



Was den ersten dieser beyden Beweise betrifft, so wird in demselben a) wieder geschlossen, daß etwas nur auf diejenige Art *objektiv* und *wirklich beschaffen seyn* könne, wie *wir uns* dessen Beschaffenheit *vorstellen vermögend sind*. Es wird also in demselben das Eigenthümliche der objektiven Natur unserer Vorstellungen nach demjenigen bestimmt, was wir davon zu denken haben, und davon denken müssen, und er erörtert das *objektive Seyn* aus dem *subjektiven Denken*.<sup>50</sup>

Ce faisant, plutôt que de répondre à Hume, qui remettait en cause le fait de pouvoir indiquer si la connexion entre cause et effet produite par notre esprit pouvait avoir *aussi* une validité objective et s'appliquer alors au réel, la démarche de Kant consisterait au contraire à affirmer que, puisque notre connaissance est formelle et repose de ce fait sur des intuitions et des catégories qui sont en nous, il en découlerait que l'objet doit *être* ainsi. Dit autrement, on prendrait pour point de départ le fait que notre mode de connaissance est intuitif et catégoriel pour en conclure que l'être lui-même devrait être constitué d'après ces modes intuitif et catégoriel<sup>51</sup>. C'est pourquoi Schulze reproche à Kant de passer de ce que nous pouvons nous « *représenter* comme possible » (*als möglich vorstellen*) à l'affirmation selon laquelle les choses ne peuvent « *être* » possibles (*möglich seyn*) que de cette manière<sup>52</sup>. En ce sens, Kant déterminerait la constitution des choses réelles à partir de ce qu'il est possible de penser, ou plutôt, à partir de ce qui ne peut être pensé autrement. C'est alors parce qu'elle ne justifierait

---

<sup>50</sup> *Aenesidemus*, 114 (les italiques sont de Schulze). Cf. aussi : *Aenesidemus*, 130.

<sup>51</sup> Rappelons que la question de savoir comment les choses pouvaient correspondre aux principes de l'entendement avait beaucoup occupé Kant durant la période de gestation de la *Critique*. La célèbre lettre à Marcus Herz du 21 février 1772 est à cet égard évocatrice : « Allein im Verhältnisse der qualitaeten, wie mein Verstand gänzlich a priori sich selbst Begriffe von Dingen bilden soll, mit denen nothwendig die Sachen einstimmen sollen, wie er reale Grundsätze über ihre Möglichkeit entwerfen soll, mit denen die Erfahrung getreu einstimmen muß und die doch von ihr unabhängig sind diese Frage hinterläßt immer eine Dunkelheit in Ansehung unsres Verstandesvermögens woher ihm diese Einstimmung mit den Dingen selbst komme. » (*Br*, AA X, 131)

<sup>52</sup> Cf. *Aenesidemus*, 106. Cf. aussi : D. Henrich (2003), *Op. cit.*, 149. Ainsi formulée, l'objection de Schulze laisse déjà entrevoir l'une de ses lacunes. Que l'on songe à la lettre de Marcus Herz que nous venons d'évoquer, aux *Prolégomènes* ou encore à la *Critique* elle-même, on constate que c'est la démarche *mathématique* qui procède de la pensée d'une chose à sa construction, passant ainsi, en quelque sorte, de la représentation d'une chose – dans l'intuition – à sa réalité. C'est pourquoi la mathématique peut construire son objet, là où la philosophie demeure en attente d'une donation. Cf. *Br*, AA X, 131 ; *Prol*, AA IV, 370-1 ; A712-27/ B740-55.

pas rigoureusement de telles affirmations, se contentant plutôt de les présupposer, que la démarche kantienne demeurerait dogmatique.

Le deuxième argument que Kant évoquerait pour justifier la valeur des connaissances *a priori* ne serait guère plus prometteur. Cet argument consisterait, selon Schulze, à affirmer que, puisque la philosophie dogmatique a été incapable de prouver la manière dont elle parvient à la connaissance des choses en soi, il en résulterait une incapacité, inhérente à la nature même de notre faculté de connaître, à déterminer les choses telles qu'elles sont en elles-mêmes<sup>53</sup>. Ici aussi, Schulze reproche à Kant de passer d'une incapacité factuelle à déterminer actuellement les choses en soi à une incapacité qui serait inhérente à notre nature, si bien qu'elle serait définitive. Or, de quel droit pourrait-on universaliser cette incapacité à partir de ce qui pourrait n'être qu'un état de fait actuel, contingent ? Dans la perspective sceptique de Schulze, qui exige le geste de l'ἐποχή, rien ne nous y autorise<sup>54</sup> : de fait, il serait peut-être possible, à un stade plus avancé de la culture, de pouvoir accéder aux choses en soi<sup>55</sup>. Puisque, en statuant que les choses en soi sont inconnaissables, la *Critique* refuse cette possibilité – à savoir, celle selon laquelle on pourrait éventuellement connaître les choses en soi –, il y aurait, à nouveau, un passage illégitime de ce qui relève de notre subjectivité – en l'occurrence, une incapacité factuelle à accéder aux choses en soi – vers l'objectivation ou, mieux, l'universalisation, de cette incapacité.

Il convient à ce sujet de rappeler que le fait de passer subrepticement de la nécessité subjective de l'usage de notre faculté de connaître à la nécessité objective des déterminations

---

<sup>53</sup> Cf. *Aenesidemus*, 114.

<sup>54</sup> Cf. *Aenesidemus*, 115-6.

<sup>55</sup> Cf. *Aenesidemus*, 107-8.

des choses en soi est précisément ce que Kant nomme, dans la Dialectique, l'apparence transcendantale :

Der transscendentale Schein dagegen hört gleichwohl nicht auf, ob man ihn schon aufgedeckt und seine Nichtigkeit durch die transscendentale Kritik deutlich eingesehen hat (z.B. der Schein in dem Satze: die Welt muß der Zeit nach einen Anfang haben). Die Ursache hievon ist diese: daß in unserer Vernunft (subjectiv als ein menschliches Erkenntnißvermögen betrachtet) Grundregeln und Maximen ihres Gebrauchs liegen, welche gänzlich das Ansehen objectiver Grundsätze haben, und wodurch es geschieht, *daß die subjective Nothwendigkeit einer gewissen Verknüpfung unserer Begriffe zu Gunsten des Verstandes für eine objective Nothwendigkeit der Bestimmung der Dinge an sich selbst gehalten wird.* (A297/ B353 ; nos italiques<sup>56</sup>).

Si l'apparence transcendantale (*transzendentaler Schein*) ne saurait être complètement écartée et que l'illusion qui en résulte est « *naturelle et inévitable [natürlichen und unvermeidlichen Illusion]* » (A298/ B354), la *Critique* doit néanmoins en prendre acte, afin de ne pas considérer ce procédé sophistique comme étant un procédé valable, susceptible d'être vrai. Car la vérité d'un jugement<sup>57</sup> ne peut être assurée que pour autant que le jugement détermine la sphère phénoménale (A146/ B185). Il est en revanche impossible de déterminer la nature (*Beschaffenheit*) des choses en soi (A38/ B55). L'objection de Schulze peut alors sembler non seulement légitime, mais aussi et surtout conforme aux exigences mêmes de la *Critique*, dans la mesure où le procédé que Schulze dénonce paraît être le même qui est dénoncé par Kant dans la Dialectique transcendantale.

Or, comme nous l'avons déjà évoqué, Schulze tient à mettre en lumière une contradiction qui serait propre au criticisme. C'est que le problème concernant le passage de déterminations subjectives à des déterminations objectives irait lui-même à l'encontre de thèses fondamentales de la *Critique* : si, comme nous le constatons, la Dialectique aborde ce

---

<sup>56</sup> Cf. aussi : A294/ B350-1.

<sup>57</sup> De fait, Kant précise que la vérité – tout comme l'apparence – n'est pas à situer du côté de l'objet, mais bien plutôt du côté du jugement (A293/ B350).

problème, Schulze situe pourtant cette contradiction au niveau de la distinction – cruciale – entre représentations et choses en soi que Kant rappelle à plusieurs reprises dans la *Critique*<sup>58</sup>. En effet, si l'on affirme que ce qui peut être représenté ne peut être – réellement, c'est-à-dire indépendamment de nos représentations – autrement qu'il n'est représenté, Kant franchirait la frontière entre ce qui relève des représentations (*Vorstellungen*) et ce qui relève des choses en soi (*Dinge an sich*)<sup>59</sup>. C'est ici, très précisément, que se situe le problème de la faute catégorielle (*Kategorienfehler*) : Kant se servirait de concepts ne pouvant déterminer que des représentations (en nous) pour l'appliquer aux choses (en soi, en dehors de nous)<sup>60</sup>.

### C. L'application de la catégorie de causalité aux choses en soi

La question qui se pose est celle de savoir si ce procédé illégitime, consistant à appliquer le principe de causalité aux choses en soi, a bel et bien lieu dans la *Critique*. Comme chacun sait, l'idéalisme critique se distingue du dogmatisme notamment en ce que le premier tient les choses en soi pour inconnaissables, alors que le second prétend les connaître. Pourtant, de souligner Schulze, le criticisme lui-même se fonde sur la ferme conviction qu'il existe des choses en soi – dont nous ne pourrions rien connaître – qui affectent notre esprit et produisent ainsi des représentations<sup>61</sup>. Mais quel peut bien être la portée d'une conviction telle qu'elle permettrait d'affirmer l'existence d'une chose dont nous ne connaissons pourtant que

---

<sup>58</sup> Cf. Schulze, *Aenesidemus*, 106-107. À propos de cette distinction dans la *Critique*, cf. notamment : BXX-I, A42-3/ B59-60, B164, A190/ B235, A206/ B251-2, A248-53, A270-1/ B326-7, A276-7/ B332-3, A369-71, A378-80, A384-5, B427-8, A491-9/ B519-25, A535/ B563, A563-5/ B591-3, A566-7/ B594-5, etc.

<sup>59</sup> Cf. *Aenesidemus*, 107.

<sup>60</sup> Soulignons toutefois que Schulze demeure passablement vague à propos des termes entourant la conceptualité du réel (*real*) – « chose » (*Ding*), « être » (*Seyn*), etc. – c'est-à-dire de ce qui serait à comprendre au sens d'une quelconque « objectivité ». Cette ambiguïté donne en fait à penser, comme le souligne notamment Beiser, que Schulze fait une interprétation psychologisante du problème de la chose en soi. Cf. F.C. Beiser (1987), *Op. cit.*, 280.

<sup>61</sup> Cf. *Aenesidemus*, 195.

l'effet, à savoir la représentation en nous ? Ce procédé ne suppose-t-il pas d'emblée une certaine connaissance des choses en soi qui paraît précisément exclue de la *Critique* en vertu des résultats de l'Analytique transcendantale ? Ce sont ces questions qui animent la démarche sceptique de Schulze. Ainsi, si, de manière générale, le but de Schulze était de montrer que le passage de la nécessité subjective à la nécessité objective suppose d'outrepasser les exigences du criticisme – ce qui a pour effet de retourner à une certaine forme de dogmatisme –, sa démarche se spécifie davantage lorsqu'il cherche à montrer que l'usage transcendantal de la catégorie de causalité est incompatible avec l'Analytique car celle-ci condamne un tel usage<sup>62</sup>. Dès lors, ce que l'Esthétique poserait comme présupposé, à savoir que les choses en soi nous affectent, qu'elles font ainsi impression sur nos sens et causent des représentations, tout cela serait contradictoire avec les résultats de la déduction transcendantale, si bien que la *Critique* ne saurait en rendre compte.

Schulze essaie alors de montrer que notre faculté de connaître, que ce soit du point de vue de la sensibilité, de l'entendement ou de la raison, demeure incapable de *connaître* les choses en soi<sup>63</sup>. De fait, la sensibilité n'a pour objet que ce qui se donne dans l'espace-temps, excluant d'emblée les choses en soi qui ne sont ni spatiales ni temporelles. Quant à l'entendement, il est pareillement restreint dans son usage des catégories, dans la mesure où les jugements déterminants ne portent que sur la liaison des phénomènes, si bien que les catégories n'ont de signification que lorsqu'elles déterminent les objets d'une expérience possible. La raison, enfin, ne peut faire qu'un usage régulateur de ses concepts, ce pourquoi elle ne saurait fournir de connaissance déterminante des objets. Ainsi, bien que nécessaire, sa

---

<sup>62</sup> Cf. notamment : A131/ B170, A139/ B178, A219/ B266, A238-9/ B297-298, A247-8/ B304-305, A241, A250, B308, A258-9/ B314, A295-6/ B352-3, A298-9/ B355-6, etc.

<sup>63</sup> Cf. *Aenesidemus*, 195.

fonction est pourtant fondamentalement heuristique. Il en découlerait qu'« une connaissance des choses en soi et de leurs propriétés objectives est pour nous toujours quelque chose d'impossible<sup>64</sup> ». Or, si la *Critique* se limitait à cette affirmation selon laquelle il est impossible de connaître des choses en soi, il n'y aurait pas de contradiction<sup>65</sup> ; le problème survient dès lors que, malgré cette affirmation, Kant admet pourtant que les choses en soi existent et qu'elles sont à l'origine des représentations. De fait, s'il n'y peut y avoir chez Kant aucune connaissance des choses en soi, il paraît illégitime d'affirmer qu'elles existent et qu'elles peuvent agir sur notre esprit<sup>66</sup>.

C'est dans ce contexte qu'intervient le problème spécifique de la faute catégorielle. Ainsi, Schulze tient à montrer que le concept de chose en soi comme cause de l'affection est incompatible avec les résultats de la déduction transcendantale, ce pourquoi il faudrait, pour demeurer cohérent, soit renoncer à la déduction, soit renoncer à l'admission des choses en soi comme causes des phénomènes<sup>67</sup>.

Nun vergleiche man aber nur die Resultate der Vernunftkritik mit den Prämissen in derselben, so wird man den zwischen denselben vorhandenen Widerspruch leicht ausfindig machen können. Nach der transscendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe, welche die Vernunftkritik geliefert hat, sollen nämlich die Kategorien *Ursache* und *Wirklichkeit* nur auf empirische Anschauungen, nur auf etwas, so in der Zeit gewahrgenommen worden ist, angewendet werden dürfen, und außer dieser Anwendung

---

<sup>64</sup> G.E. Schulze (2007), *Op. cit.*, 178 (*Aenesidemus*, 196).

<sup>65</sup> Qu'il n'y ait pas de contradiction ne signifie pourtant pas que Schulze accepterait une telle affirmation. Car, comme nous l'avons déjà mentionné, Kant ne réussirait pas davantage à prouver qu'on ne peut pas connaître les choses en soi. Cf. *Aenesidemus*, 114-6.

<sup>66</sup> Cf. *Aenesidemus*, 197-198.

<sup>67</sup> Si, lorsque l'on s'intéresse aux problèmes relatifs à une lecture interne de la *Critique*, on peut effectivement présenter l'argument de cette manière – et Schulze le fait lui-même, du moins partiellement –, gardons toutefois à l'esprit que, comme nous l'avons déjà vu, Schulze rejette les arguments kantien à la fois concernant la validité de la déduction et l'admission des choses en soi. À ce dernier sujet, Schulze rejette, d'une part, les prétentions de la *Critique* à montrer que les choses en soi sont inconnaissables et, d'autre part, les tentatives de la *Critique* visant à préciser le statut des choses en soi, que ce soit comme « réalité » (*Wirklichkeit*) ou comme « cause » (*Ursache*).

sollen die Kategorien weder Sinn noch Bedeutung haben. Der Gegenstand außer unsern Vorstellungen, (das Ding an sich) der nach der Vernunftkritik durch Einfluß auf unsere Sinnlichkeit die Materialien der Anschauungen geliefert haben soll, ist nun aber nicht selbst wieder eine Anschauung oder sinnliche Vorstellung, sondern er soll etwas von denselben realiter Verschiedenes und Unabhängiges seyn; also darf auf ihn nach den eigenen Resultaten der Vernunftkritik weder der Begriff *Ursache*, noch auch der Begriff *Wirklichkeit* angewendet werden; und ist die transscendentale Deduktion der Kategorien, welche die Vernunftkritik geliefert hat, richtig, so ist auch einer der vorzüglichsten Grundsätze der Vernunftkritik, daß nämlich alle Erkenntniß mit der Wirksamkeit objektiver Gegenstände auf unser Gemüth anfangt, unrichtig und falsch.<sup>68</sup>

L'argument mis en avant par Schulze est alors relativement simple : il s'agit de montrer que, pour attribuer un quelconque pouvoir d'action des choses en soi sur nous, il faut déjà pouvoir déterminer au moins certaines propriétés de ces choses, dans la mesure où il faudrait pouvoir appliquer les concepts de cause (*Ursache*) et de réalité effective (*Wirklichkeit*) à ces choses qui sont pourtant indépendantes de nos représentations sensibles. Autrement dit, il faudrait attribuer un prédicat aux choses en soi, ce qui semble pourtant proscrit par la *Critique*, notamment en vertu des résultats de la déduction, lesquels stipulent que les catégories ne peuvent avoir de sens (*Sinn*) et de signification (*Bedeutung*) que lorsqu'elles sont appliquées à des représentations<sup>69</sup>.

Au-delà de l'argument spécifique mis en avant par Schulze que nous venons d'exposer, il est courant, dans la littérature secondaire, d'admettre cette idée selon laquelle il ne peut y avoir *aucune* connaissance d'une causalité dont l'origine serait à situer du côté transcendantal.

---

<sup>68</sup> *Aenesidemus*, 199-200 (les italiques sont de Schulze).

<sup>69</sup> Or, comme nous le verrons, ce qui n'a pas de sens (*sinnleer*) chez Kant, ce n'est pas, en tant que tel, le fait d'utiliser la catégorie de causalité en dehors de la sphère phénoménale, mais plutôt de vouloir déterminer ce que sont les choses considérées en elles-mêmes. Cf. *EJPM*, AA VIII, 154. Dans la *Critique*, Kant soutient en effet que, pour que les catégories aient « sens » (*Sinn*) et « signification » (*Bedeutung*), il faut que l'objet puisse être donné d'une certaine manière (A155/ B194). Toutefois, cela laisse ouverte la question de savoir comment l'objet est donné. Ainsi, dans les *Reflexionen zur Anthropologie* (1775-77), Kant définit ce qui est dépourvu de sens (*sinnleer*) de la manière suivante : « Sinnleer: wovon kein Gegenstand auch nur der Analogie nach gegeben werden kann. » (*Refl*, AA XV, 207) Cela semble autoriser, certes de manière négative, une donation à laquelle nous n'aurions accès que par analogie. Or, si cette remarque, qui plus est « pré-critique », ne saurait à elle seule justifier une telle explication, nous verrons qu'il apparaît sensé, même au sein des écrits de la période critique, d'évoquer une connaissance analogique des choses en soi.

En effet, on reproche encore à Kant, bien qu'en se réclamant trop souvent de Jacobi, d'avoir usé – voire abusé – du concept de causalité en l'appliquant aux choses en soi. Ceci, soutient-on, irait à l'encontre d'une sorte d'« humilité épistémique<sup>70</sup> », ou encore d'un « agnosticisme critique<sup>71</sup> ». De fait, dans la mesure où la chose en soi n'est ni spatiale ni temporelle, il n'y a pas pour nous de détermination catégorielle permettant de connaître cette chose autrement que par sa manifestation phénoménale. Or, si certains reconnaissent, pour différentes raisons, la nécessité du *concept* de chose en soi au sein du criticisme<sup>72</sup>, moins nombreux sont ceux qui admettent du même coup que la référence aux choses en soi comme cause de l'affection puisse, sous certaines conditions, être plus qu'une simple pensée<sup>73</sup>. C'est pourtant ce que nous nous proposons de montrer dans ce qui suit. De fait, comme nous le verrons, il y a place, chez Kant, pour une connaissance analogique des choses en soi qui, loin d'être contradictoire au sein du criticisme, permet au contraire de rendre compte de la spécificité de l'idéalisme transcendantal kantien.

### §5. La Critique commet-elle un *Kategorienfehler* ?

Dans un article consacré au dogmatisme et au criticisme, Thomas-Fogiel souligne que plusieurs commentateurs (kantien) reprochent paradoxalement à Schulze de revenir à une position dogmatique<sup>74</sup>. S'il ne s'agit pas ici de suivre cette voie, nous tâcherons pourtant de montrer que les objections sceptiques de Schulze demeurent malgré tout insuffisantes pour

---

<sup>70</sup> Cf. R. Langton (1998), *Op. cit.*, 2, 41-7.

<sup>71</sup> Cf. I.P. Beade (2010), *Op. cit.*, 21-31.

<sup>72</sup> Cf. notamment : H.E. Allison (2004, 2<sup>e</sup> éd.), *Op. cit.*, 56.

<sup>73</sup> Cf. Cl. Piché (2004), *Op. cit.*, 290-1.

<sup>74</sup> En fait, la portée du constat de Thomas-Fogiel est beaucoup plus vaste : en faisant de la finitude le thème central du criticisme kantien, les commentateurs dans les études kantiennes interpréteraient inévitablement toute objection ou dépassement du criticisme comme une retombée dans le dogmatisme. Cf. I. Thomas-Fogiel (2001), *Op. cit.*, 544-5.



réfuter la *Critique*. Avant de nous attarder en propre à la réponse que Kant peut fournir à Schulze, mentionnons que l'argument de Schulze paraît vicié, et ce, à double titre. En effet, (1) d'une part, de manière générale, comme le remarque à juste titre Beiser, les objections de Schulze reposent sur une interprétation psychologisante de la *Critique de la raison pure*<sup>75</sup>. On voit cette dimension psychologisante à l'œuvre notamment lorsque Schulze soutient que notre incapacité à connaître les choses en soi serait liée au « stade actuel de sa [c.-à-d. de l'entendement] culture<sup>76</sup> ». Une faculté de connaître parvenue au stade de « maturité » (*Reife*<sup>77</sup>) pourrait au contraire peut-être – l'ἐποχή sceptique empêche Schulze de se prononcer avec certitude à ce sujet – connaître les choses en soi. (2) D'autre part, de manière plus spécifique, il convient de préciser que, s'il est vrai que l'usage transcendantal des catégories est parfois condamnable<sup>78</sup>, Kant ménage un espace conceptuel – dont Schulze ne tient pas compte – pour un autre usage transcendantal des catégories qui demeure légitime. Qu'il suffise pour l'instant de préciser que, au moyen d'un tel usage transcendantal de la catégorie de causalité, Kant peut légitimement déterminer l'existence (*das Dasein*) des choses en soi, pour autant qu'il ne cherche pas à en déterminer la nature (*die Beschaffenheit*)<sup>79</sup>. Cette possibilité qu'offre la *Critique* doit se comprendre, comme nous le verrons, à l'aune de la distinction entre les principes mathématiques et les principes dynamiques et elle nous permettra du même

---

<sup>75</sup> Cf. F.C. Beiser (1987), *Op. cit.*, 280.

<sup>76</sup> G.E. Schulze (2007), *Op. cit.*, 122 (*Aenesidemus*, 107).

<sup>77</sup> *Aenesidemus*, 108. Soulignons que Kant emploie lui-même l'analogie de l'évolution du caractère. Cf. A761/B789, A747/B775. Or, dans ce contexte, c'est précisément la *Critique* qui, en dépassant le dogmatisme et le scepticisme, constitue le stade de maturité de la raison. Toutefois, il s'agit bien ici d'une analogie : en ce sens, il n'est en aucun cas permis de prendre cette analogie au pied de la lettre car cela conduirait effectivement à faire de la philosophie transcendantale un pur psychologisme.

<sup>78</sup> Les deux usages abusifs de la connaissance conceptuelle concernent : (1) l'usage transcendantal des catégories dont la faute résiderait spécifiquement dans une inadvertance de la faculté de juger et (2) l'usage transcendantal des idées de la raison, qui découle quant à lui d'un besoin naturel de la raison qui cherche toujours à remonter jusqu'à l'inconditionné. Cf. notamment : A295-6/ B352-3.

<sup>79</sup> Cf. Cl. Piché (2004), *Op. cit.*, 289 ; S. Grapotte (2004), *Op. cit.*, 325.

coup de rendre compte des deux sources de l'affection<sup>80</sup>. Ainsi, il sera possible de répondre à Schulze en montrant qu'il est possible, voire nécessaire, d'admettre la chose en soi comme cause des phénomènes, et ce, sans contrevenir aux exigences critiques. Mieux : cette admission peut même prendre la forme d'une connaissance analogique qui rend possible l'apparition des phénomènes et est en ce sens constitutive de l'expérience. Or, avant d'aller plus loin en montrant en quoi consiste cet usage transcendantal de la catégorie de cause, rappelons au préalable l'usage empirique de cette catégorie, dont Kant rend compte dans la Deuxième analogie de l'expérience.

#### *A. Le principe de causalité dans la Deuxième analogie de l'expérience*

Comme chacun sait, le principe de causalité est central dans la *Critique* : en effet, on y trouve des remarques à son sujet bien au-delà de la courte section dans les Analogies<sup>81</sup>, au point où il semble jouer un rôle paradigmatique parmi les principes de l'entendement pur. Du point de vue de l'histoire de la philosophie, son importance est également cruciale – notamment pour comprendre le rapport du criticisme au scepticisme – car Kant doit, dans les Analogies, répondre aux objections que Hume adressait aux métaphysiciens concernant le principe de causalité. Or, si la réponse de Kant à Hume doit avoir un sens, il semblerait que ce sens est à situer du côté de la tâche limitative de la *Critique*, c'est-à-dire dans le fait que Kant a limité l'application des catégories – notamment celle de la causalité – au domaine phénoménal. En effet, c'est Kant lui-même qui, dans la Doctrine de la méthode, semble ainsi expliquer les avantages du criticisme devant le scepticisme :

---

<sup>80</sup> Cf. *supra*, §3, 27-41.

<sup>81</sup> Cf. notamment : AXVII-XVIII, B3, B5, B13, B111-2, B122-4, B163, B168, etc.

Er [Hume] hielt sich vornehmlich bei dem Grundsatz der Causalität auf und bemerkte von ihm ganz richtig, daß man seine Wahrheit (ja nicht einmal die objective Gültigkeit des Begriffs einer wirkenden Ursache überhaupt) auf gar keine Einsicht, d.i. Erkenntniß *a priori*, fuße, daß daher auch nicht im mindesten die Nothwendigkeit dieses Gesetzes, sondern eine bloße allgemeine Brauchbarkeit desselben in dem Laufe der Erfahrung und eine daher entspringende subjective Nothwendigkeit, die er Gewohnheit nennt, sein ganzes Ansehen ausmache. (A760/ B788)

Comme en témoigne ce passage, Kant reconnaît la pertinence de l'objection humienne vis-à-vis du dogmatisme : Hume a en ce sens raison de souligner l'insuffisance du dogmatisme, lequel ne réussit pas à fonder ses prétentions sur des connaissances *a priori*. Toutefois, Kant tient à distinguer ensuite la démarche sceptique de la démarche critique en montrant que, là où la première se contente d'indiquer les bornes (*Schranken*) de la raison, la seconde en détermine les limites (*Grenzen*) exactes (A761/ B789). Dans ce contexte, il faut bien comprendre que le principe de causalité, tel que développé par Kant dans la Deuxième analogie, demeure à l'intérieur de ces limites, en cela qu'il s'agit d'un principe *a priori* qui, tout en étant indépendant de l'expérience, doit pourtant s'appliquer à des objets d'une expérience possible. C'est effectivement en ce sens qu'il faut comprendre la Deuxième analogie, dont le principe s'énonce comme suit :

Alles, was geschieht (anhebt zu sein), setzt etwas voraus, worauf es nach einer Regel folgt. (A189)

Alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetze der Verknüpfung der Ursache und Wirkung. (B231)

Ainsi compris, le principe de causalité doit fournir la règle selon laquelle l'effet est lié à sa cause. S'il s'agit ici d'une analogie<sup>82</sup>, c'est que la règle dont il est question est une « égalité de deux rapports » (A179/ B222). Toutefois, contrairement à l'analogie mathématique qui est

---

<sup>82</sup> Relativement aux problèmes exégétiques que soulève l'interprétation du caractère analogique des Analogies de l'expérience, cf. notamment : Cl. Piché (2001), « Qu'est qu'une "analogie" de l'expérience ? », in F. Duchesneau *et al.*, *Op. cit.*, 217-32.

constitutive – en cela qu'elle peut construire le quatrième terme en partant des trois termes donnés –, l'analogie philosophique a ceci de particulier qu'elle ne peut pas donner à connaître le quatrième terme lui-même<sup>83</sup>. En effet, puisque la philosophie ne construit pas de toutes pièces ses concepts, elle ne peut « connaître et indiquer *a priori* (...) que le rapport à un quatrième [terme], mais non pas ce quatrième terme lui-même<sup>84</sup> » (A179/ B222). Et, d'ajouter Kant, cette connaissance est, non pas constitutive, mais bien plutôt régulatrice (A180/ B222-3). Au sujet de sa dimension régulatrice, il faut toutefois noter qu'il ne s'agit évidemment pas du sens technique qui intervient notamment dans la Dialectique, où le caractère « régulateur » ne désigne, au final, que des principes heuristiques qui, tout en étant nécessaires pour l'orientation de la recherche, demeurent pourtant incapables de fournir une connaissance déterminante de la nature (A642-668/ B670-698). Les Analogies, en revanche, sont des principes régulateurs en ce qu'elles ne peuvent pas construire leur objet et que, en ce sens, elles présupposent d'emblée l'existence de l'objet. Cette remarque sur le caractère régulateur des Analogies est de première importance lorsqu'il s'agit de comprendre le principe de causalité : si un changement a lieu, le principe de causalité stipule que l'effet est lié à sa cause nécessairement, quand bien même la nature de cette cause demeurerait pour nous inconnue. De fait, le principe de causalité ne stipule pas que la cause doive être connue d'après une règle, mais bien plutôt que tout changement se produit d'après une règle. Or, cette règle ne fait

---

<sup>83</sup> « Ganz anders muß es mit denen bewandt sein, die das Dasein der Erscheinungen *a priori* unter Regeln bringen sollen. Denn da dieses sich nicht construiren läßt, so werden sie nur auf das Verhältniß des Daseins gehen und keine andre als bloß regulative Principien abgeben können. » (A179/ B221-2)

<sup>84</sup> « In der Philosophie aber ist die Analogie nicht die Gleichheit zweier quantitativen, sondern qualitativen Verhältnisse, wo ich aus drei gegebenen Gliedern nur das Verhältniß zu einem vierten, nicht aber dieses vierte Glied selbst erkennen und *a priori* geben kann, wohl aber eine Regel habe, es in der Erfahrung zu suchen, und ein Merkmal, es in derselben aufzufinden. » (A179/ B222)

qu'indiquer *a priori* que, dès lors qu'un événement B se produit, il doit y avoir une cause A qui le précède nécessairement.

Le but de la Deuxième analogie est ainsi de fournir une détermination du rapport objectif qui doit aller au-delà de la liaison du divers dans l'imagination. C'est pourquoi l'ordre des perceptions est important<sup>85</sup> : c'est dire que, dans le cas de la perception d'une maison par exemple, l'ordre des perceptions peut varier sans qu'il y ait modification de l'objet perçu (A190-1 / B235-6). Autrement dit, la perception d'un phénomène où aucun changement ne se produit n'exige aucun ordre particulier pour la liaison du divers ; il est dès lors possible d'observer le côté de la maison avant d'observer le devant. En revanche, il en va autrement de la perception d'un changement. Car, dès qu'il y a changement, la cause doit précéder l'effet qui en résulte. C'est pourquoi la perception d'un bateau qui descend le fleuve suppose, contrairement à la maison, d'abord la perception de la position du bateau en amont et, ensuite, sa position en aval (A192/ B237). Le principe de causalité vise alors précisément à établir cette nécessité, à savoir que l'effet ne saurait précéder la cause ou, de manière positive, que la cause doit toujours précéder l'effet dont elle est la cause<sup>86</sup>. La Deuxième analogie détermine ainsi un rapport temporel où tout effet (B) est nécessairement précédé de sa cause (A), selon une règle qui rend possible l'unité synthétique du divers dans tout changement d'état. Or,

---

<sup>85</sup> À ce sujet, il convient de rappeler également que les trois Analogies déterminent des rapports *temporels* (B219).

<sup>86</sup> Il est dès lors évident que ce type de causalité est résolument mécanique. Lorsqu'il s'agit d'explications téléologiques, par exemple dans le cas d'êtres organisés, où un même processus peut en même temps être cause et effet de lui-même, il faut sortir du cadre causal qui est ici présenté. Or, ceci suppose du même coup de renoncer – du moins pour nous – à une connaissance déterminante, non pas parce qu'il n'y aurait pas en soi d'explication mécanique possible, mais bien parce que notre entendement demeure incapable d'en rendre compte, ce pourquoi il faut se tourner du côté de principes téléologiques, qui sont régulateurs, c'est-à-dire heuristiques. Cf. *KU*, §79-83, AA V, 416-34.

comme nous l'avons vu, ce rapport doit déterminer la succession de perceptions de phénomènes hétérogènes :

Alle Verbindung (*conjunctio*) ist entweder Zusammensetzung (*compositio*) oder Verknüpfung (*nexus*). (...) Die zweite Verbindung (*nexus*) ist die Synthesis des Mannigfaltigen, so fern es nothwendig zu einander gehört, wie z.B. das Accidens zu irgend einer Substanz, oder die Wirkung zu der Ursache -, mithin auch als ungleichartig, doch a priori verbunden vorgestellt wird; welche Verbindung, weil sie nicht willkürlich ist, ich darum dynamisch nenne, weil sie die Verbindung des Daseins des Mannigfaltigen betrifft (...). (A162/ B201-2)

Dans le cas du principe de causalité, la connexion est celle qui fait en sorte qu'un phénomène A produit un phénomène B qui en est distinct et qui lui succède temporellement. Puisqu'il s'agit, dans le cadre de la Deuxième analogie, de rapports temporels, la catégorie de cause a dans ce contexte un usage strictement empirique. Toutefois, comme nous l'avons suffisamment noté, Schulze s'attaque surtout à l'usage transcendantal de la catégorie de cause, lequel serait illégitime au sein de la *Critique*. C'est ce qui nous occupera par la suite : ainsi, si nous avons brièvement rappelé en quoi consiste le principe de causalité tel qu'appliqué aux phénomènes, nous devons désormais mettre à l'épreuve l'usage transcendantal de la catégorie de causalité, afin de voir sous quelles conditions un tel usage peut être légitime au sein du discours critique.

### *B. La résolution des Antinomies dynamiques*

Les passages où Kant évoque l'objet transcendantal comme cause du phénomène sont nombreux. Ainsi, dans l'Amphibologie, on peut lire – non sans un certain malaise – le passage suivant :

Der Verstand begrenzt demnach die Sinnlichkeit, ohne darum sein eigenes Feld zu erweitern, und indem er jene warnt, daß sie sich nicht anmaße, auf Dinge an sich selbst zu gehen, sondern lediglich auf Erscheinungen, so denkt er sich einen Gegenstand an sich selbst, aber nur als transscendentales Object, das die Ursache der Erscheinung (mithin selbst nicht Erscheinung) ist und weder als Größe, noch als Realität, noch als Substanz etc. gedacht

werden kann (weil diese Begriffe immer sinnliche Formen erfordern, in denen sie einen Gegenstand bestimmen) (...). Wollen wir dieses Object Noumenon nennen, darum weil die Vorstellung von ihm nicht sinnlich ist, so steht dieses uns frei. Da wir aber keine von unseren Verstandesbegriffen darauf anwenden können, so bleibt diese Vorstellung doch für uns leer und dient zu nichts (...). (A288-9/ B344-5)

Un passage comme celui-ci soulève des difficultés redoutables, notamment terminologiques<sup>87</sup>, auxquelles nous ne prétendons pas ici fournir de réponse définitive. Le problème qui nous intéresse est celui de l'application de la catégorie de causalité, que ce passage comprend en un sens transcendantal. Or, si ce passage affirme explicitement que la chose en soi, comprise comme objet transcendantal, est cause (*Ursache*) des phénomènes, il précise toutefois qu'il n'est pas possible, à propos de cet objet, de le déterminer comme grandeur (*Größe*), réalité (*Realität*) ou substance (*Substanz*). Il y aurait donc, relativement à l'application des catégories à l'objet transcendantal, une distinction à faire entre « ces concepts [*diese Begriffe*] » (nous soulignons), lesquels requièrent toujours les formes de la sensibilité, et le concept de cause, qui semble avoir, outre son application sensible, une application suprasensible possible. Les commentateurs ne manquent pourtant pas de souligner, voire peut-être de s'étonner, que l'énumération des catégories dans ce passage s'arrête à la substance, c'est-à-dire précisément au moment où l'on s'attendrait, selon la table des catégories, à lire : « ni comme cause »<sup>88</sup>. L'étonnement est d'autant plus persistant lorsque l'on constate que ce n'est pas le seul passage où l'on trouve cet usage transcendantal de la catégorie de cause, suivi immédiatement d'une

---

<sup>87</sup> De fait, ce passage évoque à lui seul les concepts de chose en soi (*Ding an sich, Gegenstand an sich selbst*), d'objet transcendantal (*transscendentales Object*) et de noumène (*Noumena*), dont nous avons déjà précisé la difficulté à la fois à les distinguer et à les assimiler. Pour l'instant, nous nous contenterons d'amener quelques remarques qui nous permettront de mieux comprendre ce passage. Cf. aussi : *supra*, Introduction, n. 1.

<sup>88</sup> Cf. R. Torreti (1980, 2<sup>e</sup> éd.), « El problema de la cosa en sí », in *Manuel Kant: Estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica*, Buenos Aires, 490. Soulignons que, dans sa traduction française de la *Critique de la raison pure*, Renaut supprime tout simplement le « etc. ». Cf. E. Kant (2006, 3<sup>e</sup> éd.), *Op. cit.*, 326.

précision concernant l'impossibilité d'appliquer les autres catégories aux choses en soi<sup>89</sup>. On convient alors aisément que, si Kant incluait le concept de cause à l'intérieur d'une telle énumération des catégories, cela entraînerait une contradiction manifeste. Pourtant, il semble légitime de se demander si la contradiction est véritablement évacuée. Il semblerait en effet possible de rétorquer que la contradiction *n'est pas* évacuée car Kant ajoute que nous ne pouvons appliquer « *aucun* de nos concepts de l'entendement [*keine von unseren Verstandesbegriffen*] » (nous soulignons) au noumène. Si le passage nous enjoignait d'assimiler indistinctement chose en soi et noumène, voilà que nous nous trouverions devant une contradiction sans doute insurmontable. Or, si Kant autorise une telle assimilation, il ne nous dit pas pour autant que nous sommes tenus de confondre la chose en soi, au sens d'un objet transcendantal qui est cause des phénomènes, et le noumène, compris comme objet de pensée. À la rigueur, il ne suggère pas non plus que nous devrions le faire : le passage dit simplement que, si nous le voulons, nous sommes autorisés (*frei*) à les assimiler, auquel cas nous renoncerions pourtant à l'application des concepts de l'entendement. Ainsi, on comprend que ce à quoi il est impossible d'appliquer *tous* nos concepts de l'entendement, c'est le noumène, dans la mesure où ce concept réfère à l'objet d'une intuition non sensible. Si cet usage des catégories est problématique, c'est parce qu'il faudrait de fait pouvoir admettre, pour nous, un autre mode d'intuition (B308), ce qui est pourtant impossible d'après les résultats de l'Esthétique transcendantale (B72). La référence critique à un objet transcendantal compris comme cause des phénomènes doit donc être distinguée de l'usage dogmatique<sup>90</sup>.

---

<sup>89</sup> Cf. aussi, en particulier : A695-6/ B723-4. Dans ce passage, Kant réfère aussi à une « cause » non-phénoménale, en lui refusant pourtant l'application des autres catégories. Aussi, comme dans le passage cité dans le corps du texte, Kant arrête l'énumération des catégories avant de mentionner la catégorie de cause.

<sup>90</sup> Cf. notamment : Cl. Piché (2004), *Op. cit.*, 283.



Ce passage témoigne, comme d'autres passages semblables, de l'usage transcendantal que Kant fait du concept de causalité, mais nous ne sommes pourtant pas plus avancée concernant les conditions sous lesquelles cette application de la catégorie de cause à l'objet transcendantal réel pourrait légitimement être admise. À cette fin, il faut se tourner du côté de la résolution des Antinomies dynamiques. Comme nous l'avons déjà rappelé, il y a une distinction à faire entre les principes mathématiques et les principes dynamiques<sup>91</sup>. À ce sujet, l'un des aspects que nous avons déjà précisé, c'est que les principes dynamiques s'occupent de l'existence de l'objet (A535/ B564), plutôt que de leur grandeur, ce pourquoi ils ne jouissent pas d'une évidence intuitive et ne peuvent pas, à proprement parler, être anticipés. Or, il en découle également une méthode démonstrative différente : là où les principes mathématiques peuvent fournir des preuves apodictiques car elles permettent de présenter « les concepts dans l'intuition » (A734/ B762), les preuves philosophiques sont quant à elles discursives, c'est-à-dire qu'elles ne peuvent qu'évoquer « l'objet en pensée » (A735/ B763). C'est notamment en vertu de cette démarche qui leur est propre que les principes dynamiques autorisent, dans le cadre de la résolution de la troisième Antinomie, une référence légitime aux choses en soi en tant que causes des phénomènes, et ce, sans contrevenir aux exigences critiques. Rappelons que, sans déterminer ni la nature exacte de l'objet, ni sa quantité, ni sa grandeur, l'analogie causale permettait toutefois d'indiquer un lien nécessaire entre une perception spatio-temporelle et une perception « indéterminée » (*unbestimmte*) (A179/ B221-2), et ce, bien que les termes impliqués dans l'analogie soient hétérogènes (B201). Si l'hétérogénéité et la perception auxquelles nous référons demeurent, dans le cadre de la Deuxième analogie, à l'intérieur du champ phénoménal, il convient pourtant de demeurer

---

<sup>91</sup> Cf. *supra*, §3, 36-7.

attentif, comme le suggère Piché, au traitement de cette catégorie dans la Dialectique transcendantale, en particulier dans la résolution des Antinomies dynamiques<sup>92</sup>. Celle-ci fournit de fait d'importantes indications relatives aux principes dynamiques qui nous permettront de comprendre les conditions légitimes d'un usage transcendantal de la catégorie de causalité. Car, comme nous le verrons, un tel usage apparaît même constitutif de l'idéalisme critique.

En effet, ce qui, à première vue, peut paraître un défaut des principes dynamiques, à savoir qu'ils ne s'occupent que des rapports d'existence, présente au final des avantages considérables, notamment en ce qu'ils rendent possible, lorsqu'il s'agit d'expliquer l'affection, la co-existence de deux types de corrélats distincts, sans que cela n'implique de contradiction (A536/ B564). C'est pour cette raison que les Antinomies dynamiques peuvent être résolues positivement, là où les antinomies mathématiques demeurent, en raison de l'homogénéité des éléments impliqués, conflictuelles<sup>93</sup> (A528-32/ B556-60). Or, c'est précisément la distinction critique entre choses en soi et phénomènes qui permet de résoudre le conflit entre nature et liberté dont il est question dans la troisième Antinomie, dans la mesure où cette distinction autorise la considération d'une cause intelligible, suprasensible, tout en maintenant, parallèlement, l'enchaînement causal au niveau phénoménal (A535-7/ B563-5). Car il découle de cette distinction une double manière de considérer le pouvoir (*Vermögen*) de l'objet, à savoir de manière intelligible, ou encore de manière empirique. Or, comme le souligne Kant, ces deux perspectives peuvent et doivent toutes deux être maintenues :

---

<sup>92</sup> Cf. Cl. Piché (2004), *Op. cit.*, 287-91.

<sup>93</sup> Cf. aussi : Cl. Piché (2004), *Op. cit.*, 286.

Eine solche doppelte Seite, das Vermögen eines Gegenstandes der Sinne sich zu denken, widerspricht keinem von den Begriffen, die wir uns von Erscheinungen und von einer möglichen Erfahrung zu machen haben. Denn da diesen, weil sie an sich keine Dinge sind, ein transscendentaler Gegenstand zum Grunde liegen muß, der sie als bloße Vorstellungen bestimmt, so hindert nichts, daß wir diesem transscendentalen Gegenstande außer der Eigenschaft, dadurch er erscheint, nicht auch eine Causalität beilegen sollten, die nicht Erscheinung ist, obgleich ihre Wirkung dennoch in der Erscheinung angetroffen wird. (A538-9/ B566-7)

Cette remarque est importante car, dans ce passage, Kant admet – qui plus est, sans ambiguïté – que ce n'est pas *tout* usage transcendantal de la catégorie de causalité qui est illégitime. Mieux : dans le cas présent, il s'agirait même d'un usage qui n'entre aucunement en contradiction avec le concept de phénomène ni avec celui d'expérience possible. Or, on se souviendra que c'est précisément ce que reprochait l'*Aenesidemus*. De fait, Schulze soutenait que, si la déduction transcendantale était vraie, alors la doctrine d'une affection par les choses en soi devait être fausse<sup>94</sup>. Or, il faut comprendre que les principes dynamiques n'opèrent pas selon une logique disjonctive qui nous enjoindrait de choisir entre la causalité phénoménale et la causalité transcendantale (A535/ B564) ; au contraire, ils tolèrent et rendent possible leur conciliation. De fait, la résolution de la troisième Antinomie permet de montrer que l'idéalisme transcendantal doit considérer la causalité dans une perspective à la fois empirique et transcendantale. Ainsi, à la lumière de la résolution de la troisième Antinomie, il semble déconseillé de refuser l'usage de la catégorie de causalité aux choses en soi en prétextant qu'il y aurait incompatibilité entre une cause phénoménale et une cause transcendantale car une telle position n'est pas, au final, celle défendue par l'idéaliste transcendantal. Bien plutôt, il s'agirait ici de la position défendue par le réaliste transcendantal. Or, comme nous le verrons, la résolution de la troisième Antinomie repose précisément sur la distinction critique entre

---

<sup>94</sup> Cf. *Aenesidemus*, 199-200. Cf. aussi : *supra*, §4, 60-2.

phénomènes et choses en soi, ce pourquoi c'est seulement au sein de l'idéalisme transcendantal qu'il est possible de considérer un seul et même effet à la fois du point de vue phénoménal et transcendantal (A536/ B564).

### §6. *Idéalisme transcendantal, phénomène et chose en soi*

Il importe maintenant de montrer que cette conciliation des deux niveaux de discours, empirique et transcendantal, ressortit en propre à la démarche critique. C'est ici, en fait, que les réponses qu'il est possible de fournir à F.H. Jacobi et à G.E. Schulze se rejoignent. Car on trouve notamment, chez ces deux auteurs, une remise en question de la possibilité, pour l'idéaliste transcendantal, d'attribuer un quelconque pouvoir – affectant dans un cas, causal dans l'autre – aux choses en soi. Dès lors, si nous réussissons à montrer que le criticisme peut, au final, en rendre compte, il sera du coup possible de surmonter leurs objections. Or, à cette fin, il nous faudra préciser le sens de l'idéalisme transcendantal chez Kant. Nous serons alors mieux à même de montrer que la distinction des objets en choses en soi et phénomènes ressortit en propre au criticisme. Mieux : nous verrons que cette distinction suppose non seulement le concept de chose en soi<sup>95</sup>, mais aussi et surtout la chose en soi elle-même, considérée comme objet transcendantal réel.

D'après le Quatrième paralogisme (A366-80) et la Réfutation de l'idéalisme (B274-9), l'idéalisme transcendantal est un réalisme empirique, dans la mesure où il peut prouver l'existence d'objets dans l'espace (B274-9). En tant que réaliste empirique, le philosophe critique considère que les phénomènes sont bel et bien réels, c'est-à-dire qu'ils se trouvent réellement dans l'espace et dans le temps. Or, puisque ceux-ci ne sont que les formes de notre

---

<sup>95</sup> Cf. notamment : H.E. Allison (2004, 2<sup>e</sup> éd.), *Op. cit.*, 53-55.

intuition sensible, il en découle que la réalité des phénomènes concerne toujours la réalité pour nous. Toutefois, en tant qu'idéaliste transcendantal cette fois, le philosophe critique doit également affirmer que les phénomènes sont, à titre de représentations, fondés sur des choses en soi. Dans ce contexte, l'idéalisme transcendantal doit être soigneusement distingué à la fois de l'idéalisme matériel – qu'il soit problématique ou dogmatique<sup>96</sup> (B274) – et du réalisme transcendantal. L'idéalisme matériel est pour Kant inacceptable car il remet en question l'existence des objets hors de nous au sens empirique (B274), là où le réalisme transcendantal est condamnable parce qu'il « considère l'espace et le temps comme quelque chose de donné en soi » (A369). Si la Réfutation s'inscrit en faux contre l'idéalisme *matériel*, Kant précise toutefois dans les Paralogismes que, en vérité, le réaliste transcendantal « joue le jeu de l'idéaliste empirique<sup>97</sup> » (A369), si bien qu'il faut garder cette double opposition à l'esprit car, dans les deux cas, ces positions rejettent la distinction critique entre choses en soi et phénomènes. À ce sujet, il convient de citer un passage, tiré du Quatrième paralogisme, où Kant précise le sens de son idéalisme transcendantal, lequel s'oppose, non pas uniquement à l'idéalisme empirique – comme le montre en particulier la Réfutation de 1787 –, mais aussi et surtout au réalisme transcendantal.

Ich verstehe (...) unter dem *transscendentalen Idealism* aller Erscheinungen den Lehrbegriff, nach welchem wir sie insgesamt als bloße Vorstellungen und nicht als Dinge an sich selbst ansehen, und dem gemäß Zeit und Raum nur sinnliche Formen unserer Anschauung, nicht aber für sich gegebene Bestimmungen oder Bedingungen der Objecte als Dinge an sich selbst sind. Diesem Idealism ist ein *transscendentaler Realism* entgegengesetzt, der Zeit und Raum als etwas an sich (unabhängig von unserer Sinnlichkeit)

---

<sup>96</sup> Soulignons que l'idéalisme dogmatique – associé ici à Berkeley – est rejeté en vertu des résultats de l'Esthétique (B274) : en considérant l'espace comme une propriété des choses en soi, l'idéaliste dogmatique ne conçoit que la réalité absolue de l'espace. Cf. A26/ B42, A38/ B55.

<sup>97</sup> « Dieser transscendentale Realist ist es eigentlich, welcher nachher den empirischen Idealisten spielt und, nachdem er fälschlich von Gegenständen der Sinne vorausgesetzt hat, daß, wenn sie äußere sein sollen, sie an sich selbst, auch ohne Sinne, ihre Existenz haben müßten, in diesem Gesichtspunkte alle unsere Vorstellungen der Sinne unzureichend findet, die Wirklichkeit derselben gewiß zu machen. » (A369)

Gegebenes ansieht. Der transscendentale Realist stellt sich also äußere Erscheinungen (wenn man ihre Wirklichkeit einräumt) als Dinge an sich selbst vor, die unabhängig von uns und unserer Sinnlichkeit existieren, also auch nach reinen Verstandesbegriffen außer uns wären. (A369 ; les italiques sont de Kant)

La spécificité même de l'idéalisme transcendantal est alors d'apporter cette distinction entre choses en soi et phénomènes. Seule une telle distinction permet, en effet, de considérer les phénomènes comme de simples représentations, lesquelles supposent – en tant que représentations – un fondement qui en soit distinct (A536-7/ B564-5). Sans cette précaution proprement critique, on retombe aussitôt ou bien dans un réalisme transcendantal, ou bien dans un idéalisme matériel. Il en résulte que la résolution de la troisième Antinomie ne peut alors être achevée que du point de vue de l'idéalisme transcendantal. De fait, dans la mesure où le réalisme transcendantal ne considère que la réalité absolue des choses, il rend du coup impossible la liberté car, pour le réaliste transcendantal, la nature est « cause intégrale [*vollständige Ursache*] » de tout ce qui advient (A536/ B565). Insistons-y : l'admission d'un seul niveau de réalité ne peut conduire qu'à renoncer à l'idéalisme transcendantal. En revanche, le geste proprement critique consiste à articuler deux niveaux distincts : le niveau empirique, où l'objet est considéré en tant que simple représentation, et le niveau transcendantal, lequel doit être au fondement de ces représentations (A537/ B565), si tant est que celles-ci ne sont pas de simples chimères. On comprend ainsi que l'admission de la chose en soi comme fondement réel des phénomènes n'est pas une simple possibilité logique qui se présenterait au sein du criticisme, mais bien plutôt une exigence de l'idéalisme transcendantal.

Wenn dagegen Erscheinungen für nichts mehr gelten, als sie in der That sind, nämlich nicht für Dinge an sich, sondern bloße Vorstellungen, die nach empirischen Gesetzen zusammenhängen, so müssen sie selbst noch Gründe haben, die nicht Erscheinungen sind. Eine solche intelligibele Ursache aber wird in Ansehung ihrer Causalität nicht durch Erscheinungen bestimmt, obzwar ihre Wirkungen erscheinen und sie durch andere Erscheinungen bestimmt werden können. (A536-7/ B564-5)

Partant, il importe de noter, comme le fait notamment Ameriks, que le phénomène, dans la *Critique*, a un statut pour ainsi dire intermédiaire, ce dont témoigne l'expression même d'« idéalité transcendantale [*transscendentale Idealität*] » qui précise le statut des phénomènes dans l'Esthétique<sup>98</sup> (A28/ B44). Du point de vue de son statut ontologique, le phénomène se situe alors entre ce qui est purement subjectif, soit ce qui relèverait de notre simple état psychologique, et ce qui est « réellement réel », c'est-à-dire ce qui est réel du point de vue transcendantal. Or, si le phénomène peut effectivement occuper ce statut intermédiaire et qu'il ne se laisse pas réduire à une entité purement psychologique – comme semblait pourtant le croire Jacobi<sup>99</sup> –, c'est très précisément parce qu'il y a, à son fondement, un objet transcendantal réel. C'est pourquoi, outre son corrélat phénoménal, la sensation doit aussi être rapportée à quelque chose de « réel » au sens transcendantal<sup>100</sup>. La référence à la « matière transcendantale » (*transzendente Materie*) (A143/ B182) dans le chapitre sur le schématisme<sup>101</sup> doit alors être comprise dans ce contexte, ce pourquoi elle désigne, non pas un simple « quelque chose » en général, mais bien ce corrélat « réel » de la sensation au sens transcendantal<sup>102</sup> ou, si nous nous exprimons comme Jacobi, ce qui est « réellement réel ». Car, si l'idéalisme transcendantal ne doit pas être un idéalisme empirique, il faut en effet poser

---

<sup>98</sup> Cf. K. Ameriks (2011), *Op. cit.*, 30.

<sup>99</sup> Cf. *David Hume*, JW II, 106-7. Cf. *supra*, §1, 16-7.

<sup>100</sup> Cf. Cl. Piché (2004), *Op. cit.*, 282.

<sup>101</sup> Cf. *supra*, §3, 38-9.

<sup>102</sup> Dans *Die Frage nach dem Ding*, Heidegger interprète la référence à la « matière transcendantale » dans le schématisme comme une référence à « quelque chose en général [*Was überhaupt*] ». Cf. M. Heidegger (1981), *Op. cit.*, 224. Ce faisant, Heidegger paraît ici fournir une interprétation idéaliste de ce passage, ce qui est sans doute malheureux. Il convient plutôt, à notre avis, d'insister sur la dimension réaliste de ce passage, d'autant plus que la « matière transcendantale » des objets en tant que choses en soi est ici directement associée à la « choseité [*Sachheit*] » et à la « réalité [*Realität*] » (A143/ B182). Une telle association, dans ce contexte, semble indiquer que la teneur ontologique de cette matière transcendantale est bien plus importante que ne le laisse croire l'interprétation heideggérienne.

cette condition<sup>103</sup>. Si cette condition n'était pas remplie, la sphère phénoménale serait réduite ou bien à ce qui relève des seules productions de notre imagination, ou bien à ce qui relève de la réalité absolue. Dans les deux cas, cela signifierait de contrevenir à l'idéalisme transcendantal.

Il reste pourtant à résoudre la question de savoir quelle est la portée de cette explication. Autrement dit, il faut s'interroger sur le statut même de l'affirmation qui permet de conclure qu'il y a, au fondement du phénomène, un objet transcendantal réel. De fait, en soulignant l'incapacité, pour nous, d'appliquer la catégorie de cause aux choses en soi, c'est la prétention pour ainsi dire épistémique, cognitive, d'un tel usage des catégories qui était remise en question dans l'*Aenesidemus*. C'est cette même prétention qui est rejetée par ceux qui soutiennent qu'il suffirait de « penser » la chose en soi comme étant au fondement des phénomènes pour répondre à Jacobi et Schulze<sup>104</sup>. Nous avons toutefois voulu montrer que l'argument de Kant n'aboutit pas à une erreur catégorielle (*Kategorienfehler*). Or, cela ne signifie pas pour autant que l'idéaliste transcendantal doit renoncer à la possibilité de toute connaissance des choses en soi. Au contraire, une telle connaissance apparaît à la fois légitime et nécessaire au sein de l'idéalisme critique. Soulignons que la faute catégorielle serait en effet inévitable si Kant prétendait soit déterminer la nature des choses en soi, soit déterminer la règle exacte impliquée dans la causalité transcendantale. On se souviendra à ce sujet que le principe de causalité exigeait de considérer que tout changement se produit « d'après une règle » (B232). Or, l'une des distinctions fondamentales entre l'usage empirique et l'usage

---

<sup>103</sup> Cela ne vient pourtant pas « remplacer », pour ainsi dire, le volet matériel au sens empirique, lequel se donne toujours *a posteriori*. Même en ce qui concerne le volet matériel, il est impérieux de maintenir les deux niveaux de discours déjà évoqués.

<sup>104</sup> Cf. *supra*, §2, 23-7.



transcendental de la catégorie de causalité, c'est que cette règle ne saurait, lorsque l'on prend le cas des choses en soi, être déterminée ; ainsi demeure-t-elle, dans ce cas particulier, « indéterminée »<sup>105</sup>. Car, comme nous l'avons déjà remarqué, la « nature » (*Beschaffenheit*) des choses en soi demeure pour nous, dépendants que nous sommes de la sensibilité en vertu de notre finitude, problématique (A38/ B54). Or, si la chose en soi est, comme le suggère Piché, « constitutive » de l'expérience, il faut alors *savoir* que les phénomènes ne sont pas des choses en soi<sup>106</sup>. Ce savoir, qui est de toute évidence plus qu'une simple pensée, apparaît ainsi non seulement légitime au sein de la *Critique*, mais même nécessaire pour fonder l'idéalisme transcendantal. Or, un tel savoir correspond précisément à la conception kantienne d'une connaissance analogique<sup>107</sup>. Rappelons à ce sujet que la connaissance analogique est conçue chez Kant comme une « ressemblance complète de deux rapports entre des choses tout à fait dissemblables<sup>108</sup> ». Dans la mesure où il y a ici « connaissance », nous y voyons une piste féconde permettant de surmonter le problème de la faute catégorielle, car la connaissance analogique fournit un type de connaissance qui nous permet de déterminer l'objet. Cette détermination demeure toutefois relative à l'autre terme du rapport (ici, les phénomènes), si bien qu'elle ne constitue pas une détermination absolue des choses telles qu'elles sont en elles-mêmes<sup>109</sup>. Cependant, dans la mesure où l'idéalisme transcendantal exige seulement de savoir

---

<sup>105</sup> Cf. Cl. Piché (2004), *Op. cit.*, 289.

<sup>106</sup> Cf. Cl. Piché (2004), *Op. cit.*, 290.

<sup>107</sup> Nous avons abordé ce point ailleurs, si bien que nous nous contenterons ici d'en rendre l'essentiel. Cf. M. Hotes (2012), *Op. cit.*, 18-20.

<sup>108</sup> *Prol*, AA IV, 357. Traduction citée d'après : E. Kant (2001), *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, tr. Guillermit, Paris, 137. Dans un article de 2010, Beade aborde également ce point. Toutefois, là où nous voyons une connaissance, elle insiste au contraire sur le fait qu'il s'agirait ici d'une « pensée ». Cf. I.P. Beade, (2010), « Acerca de la cosa en sí como causa de la afección sensible », *Signos filosóficos* (23), 30.

<sup>109</sup> Cf. *Prol*, AA IV, 358.

que des choses en soi existent et qu'elles causent d'une certaine manière les phénomènes, l'usage analogique de la catégorie de causalité fournit les éléments suffisants permettant de rendre compte de cet autre usage particulier du concept de cause. Ainsi, nous avons accès aux phénomènes qui sont le résultat, l'effet, de causes empiriques, d'une part, et aussi de causes pour ainsi dire transcendantales. Par analogie, nous savons que ces deux types de causalité sont semblables<sup>110</sup> ; néanmoins, au-delà de cette ressemblance, l'objet transcendantal réel qui cause les phénomènes demeure pourtant pour nous indéterminé et il en va de même de la règle spécifique qui est impliquée dans ce type particulier de causalité.

Si, à la lumière de ces remarques, nous revenons maintenant aux objections adressées par Jacobi et Schulze, nous constatons qu'elles ne rendent pas justice à la spécificité de l'idéalisme transcendantal qui suppose nécessairement deux niveaux d'explication distincts. Ainsi Jacobi était-il convaincu que le phénomène n'était qu'un « être interne », ce qui l'empêchait de comprendre la possibilité, au sein du criticisme, de l'affection – qu'elle soit phénoménale ou transcendantale. Or, comme nous l'avons vu, l'idéalisme transcendantal doit – et peut – maintenir les deux niveaux d'explication, si tant est qu'il ne veut pas renoncer au geste critique qui suppose de distinguer les choses en soi et les phénomènes. Enfin, en ce qui concerne le problème de la faute catégorielle soulevé par Schulze, nous avons également vu que Kant autorise effectivement un usage transcendantal de la catégorie de cause. Cet usage n'est pourtant pas fautif car il demeure somme toute indéterminé, si bien qu'il ne suppose pas d'outrepasser les limites de la connaissance empirique, étant dès lors compatible avec les résultats de la Dédution.

---

<sup>110</sup> *Prologomena*, AA IV, 357.

# CONCLUSION

## La chose en soi, concept critique et métaphysique

*Denn reine Wissenschaftslehre ist nichts mehr oder weniger als bloße Logik, welche mit ihren Principien sich nicht zum Materialen des Erkenntnisses versteigt, sondern vom Inhalte derselben als reine Logik abstrahirt, aus welcher ein reales Object herauszuklauben vergebliche und daher auch nie versuchte Arbeit ist, sondern wo, wenn es die Transscendental-Philosophie gilt, allererst zur Metaphysik übergeschritten werden muß.*

**I. Kant**, *EWL*, AA XII, 370.

Dans ce mémoire, nous nous étions proposé de montrer que le concept de chose en soi, compris comme objet transcendantal réel, doit nécessairement être admis au sein de l'idéalisme transcendantal *kantien*. En ce sens, nous avons été conduite à considérer que le concept de chose en soi ressortit proprement au criticisme, et ce, même s'il s'agit aussi en même temps d'un concept métaphysique, en ceci que la chose en soi transcende la conscience. C'est pourquoi il doit y avoir un espace conceptuel, au sein du criticisme, permettant de rendre compte des choses en soi, comprises comme ces objets qui sont « hors de nous » (*außer uns*) au sens transcendantal. À cette fin, nous avons trouvé, dans la connaissance analogique, une piste à nos yeux féconde qui respecte les acquis du criticisme : ainsi, puisque les phénomènes auxquels nous avons toujours affaire sont les effets des choses en soi, l'idéaliste transcendantal peut pointer en direction de ces dernières par voie d'analogie, en sachant uniquement à leur sujet qu'elles existent à titre de causes des phénomènes. De fait, ce type de connaissance l'autorise, non pas à déterminer absolument la nature (*Beschaffenheit*) des choses telles

qu'elles sont en elles-mêmes, mais plus modestement à affirmer leur existence (*Dasein*)<sup>1</sup>. Or, l'idéaliste transcendantal n'exige pas d'aller plus loin, si bien qu'une telle connaissance analogique apparaît entièrement satisfaisante pour le philosophe critique. De fait, comme nous l'avons vu, la posture critique suppose uniquement de conclure, outre la cause empirique, à une cause intelligible dont l'indice nous est donné par voie d'analogie, en l'occurrence par l'effet (phénoménal) qui en découle<sup>2</sup>.

Il n'en demeure pas moins qu'une telle interprétation semble pourtant, à première vue du moins, en tous points contraire à ce qu'enseigne le criticisme. C'est ce qu'affirmaient déjà, à peine quelques années après la parution de la première *Critique*, F.H. Jacobi et G.E. Schulze. Ainsi, dès 1787, Jacobi remettait en question le présupposé de l'objet affectant. Si Jacobi rejette l'affection empirique – celle par les phénomènes – à cause d'une possible circularité, il rejette aussi et surtout l'affection au sens transcendantal – par les choses en soi. Le problème réside en ceci que le besoin d'une impression (*Eindruck*), nécessaire en vertu de la nature réceptive de notre sensibilité, serait incompatible avec l'idée selon laquelle nous n'avons toujours accès qu'à des phénomènes. Car, d'un côté, la sensibilité réceptive suppose une extériorité radicale, à défaut de quoi il ne peut y avoir, pour notre faculté de connaître, de donation d'objet ; d'autre part, la *Critique* limite pourtant aux phénomènes notre accès cognitif aux choses, et ces phénomènes ne seraient que des « êtres internes »<sup>3</sup>. La *Critique* se servirait ainsi à la fois de prémisses réalistes concernant la donation, tout en défendant une position idéaliste relativement à la connaissance des objets. C'est pourquoi l'idéalisme critique devrait

---

<sup>1</sup> Cf. *supra*, §§5-6, 62-80. Cf. aussi : Cl. Piché (2004), *Op. cit.*, 289 ; S. Grapotte (2004), *Op. cit.*, 325.

<sup>2</sup> Cf. *supra*, §6, 78-80.

<sup>3</sup> Cf. *David Hume*, JW II, 106-7.

en fait, selon Jacobi, renoncer à la doctrine de l'affection et assumer bien plutôt un idéalisme égologique – comme le fera Fichte. Avec la parution de son *Aenesidemus*, Schulze a renforcé davantage les objections contre le criticisme, tout particulièrement relativement au statut de la chose en soi. Cette fois, c'est spécifiquement l'application de la catégorie de causalité aux choses en soi qui apparaît problématique. C'est pourquoi l'appel à une cause intelligible devrait selon Schulze être complètement rejeté au sein de la *Critique*. De fait, en vertu des résultats de la déduction transcendantale, l'idéaliste critique ne peut avoir de connaissance que des phénomènes, si bien que toute application de la catégorie de causalité qui irait au-delà de la sphère phénoménale semble inacceptable. Dans les deux cas, Jacobi et Schulze cherchent à mettre à mal la cohérence du criticisme, en le plaçant devant le dilemme suivant : soit l'idéaliste critique admet que les choses en soi existent en dehors de nous, auquel cas l'affection subsiste, soit il admet que nous n'avons accès qu'aux phénomènes, auquel cas il doit renoncer à la doctrine de l'affection.

Devant ce dilemme, que nous avons pour notre part rejeté<sup>4</sup>, nous avons vu que certains commentateurs – dont H.E. Allison et, à sa suite, S. Grapotte – cherchent à surmonter le problème de l'affection en soutenant que les affirmations kantienne relatives aux choses en soi respectent la deuxième voie. Si nous croyons, comme Allison et Grapotte, que Kant n'outrepasse pas les limites que le criticisme impose à la connaissance humaine lorsqu'il affirme que les choses en soi causent les phénomènes, nous ne nous accordons pourtant pas avec eux en ce qui concerne les raisons permettant d'affirmer cela. De fait, d'après le type

---

<sup>4</sup> De fait, l'un des objectifs du mémoire était de montrer que l'idéalisme transcendantal refuse cette fausse dichotomie. Le philosophe critique doit au contraire chercher à montrer que l'admission des choses en soi ne s'oppose pas aux résultats de la déduction. C'est pourquoi l'idéaliste transcendantal doit rendre compte de l'affection autant dans son niveau empirique que transcendantal. Cf. *supra*, §3, 27-41.

d'interprétation qu'ils présentent, il suffirait, pour surmonter les objections de Jacobi et de Schulze, d'insister sur la distinction kantienne entre la « pensée » d'un objet et la « connaissance »<sup>5</sup>. Ainsi, si cette dernière suppose de respecter les conditions de la sensibilité, ce pourquoi elle exige une donation, la pensée d'un objet en fait abstraction car elle peut se contenter de la simple conformité aux règles de la pensée. Dès lors, l'affirmation selon laquelle les choses en soi causent les phénomènes n'aurait somme toute aucune valeur épistémique ou cognitive car elle ne ferait que nous indiquer une distinction purement conceptuelle entre les phénomènes et les choses en soi<sup>6</sup>. Ainsi, nous pourrions « penser » que les choses en soi sont au fondement des phénomènes, mais nous ne pourrions pas, à proprement parler, le « savoir ». Or, puisque cela suppose simplement d'admettre la chose en soi comme noumène, c'est-à-dire comme objet de pensée, il est pour le moins difficile de voir comment un tel objet pourrait nous affecter du dehors. De fait, un objet de pensée demeure toujours, du moins du point de vue de la raison théorique, simplement problématique, si bien qu'il pourrait exister ou ne pas exister. Dans la mesure, pourtant, où Kant admet la chose en soi comme objet affectant, l'idéaliste transcendantal ne peut se contenter d'un simple objet de pensée dont on ignore, au final, s'il existe réellement.

Si la *Critique* ne peut se satisfaire d'une telle réplique, c'est parce que la chose en soi qui est source de l'affectation doit être un objet transcendantal réel, radicalement extérieur à nous, si bien qu'il ne saurait se réduire à un noumène. C'est précisément pour cette raison que la réponse d'Allison et de Grapotte demeure insatisfaisante pour résoudre le problème de

---

<sup>5</sup> Cf. notamment : BXXVI, B166.

<sup>6</sup> Cf. *supra*, §2, 23-7.

l'affection tel qu'il se pose dans l'idéalisme transcendantal *kantien*<sup>7</sup>. Toutefois, la piste d'interprétation visant à faire des choses en soi de simples objets de pensée est conforme à l'idéalisme transcendantal *fichtéen*. Contrairement à Jacobi et Schulze, dont l'objectif principal était de montrer l'incohérence de la position kantienne, J.G. Fichte cherche avant tout à en rétablir le bien-fondé en tenant compte de ces objections. C'est pourquoi la *Wissenschaftslehre* se présente sous le signe de la philosophie transcendantale et du criticisme. Et si la *Wissenschaftslehre* de Fichte constitue le premier pas vers l'établissement de l'idéalisme allemand, G. Zöllner a pourtant raison d'affirmer que, parmi les trois principaux représentants de l'idéalisme allemand que sont Fichte, Hegel et Schelling, c'est bien Fichte qui maintient le lien le plus étroit avec le fondateur de la philosophie allemande classique<sup>8</sup>. Toutefois, si le premier écrit de Fichte lui avait valu l'approbation publique de Kant<sup>9</sup>, ses publications subséquentes n'auraient pas le même sort. Car on assiste alors à une véritable transformation du criticisme que Kant n'est plus prêt à endosser. Cela concerne au premier chef la transformation qui s'opère chez Fichte par rapport au problème de l'affection.

En effet, afin de surmonter les objections dirigées par Jacobi et Schulze contre la *Critique*, Fichte défendra enfin un idéalisme transcendantal égologique – immanent – qui ne requiert plus l'admission des choses en soi. Mieux : le seul concept de chose en soi qui peut être posé au sein de la *Wissenschaftslehre* est précisément la chose en soi comprise comme

---

<sup>7</sup> Nous avons vu que cette interprétation ne réussit pas à répondre à Jacobi dans la mesure où elle s'attarde moins au problème de l'affection qu'à celui de l'application de la catégorie de causalité. Cf. *supra*, §2, 23-7.

<sup>8</sup> Cf. G. Zöllner (2007), « From Transcendental Philosophy to Wissenschaftslehre: Fichte's Modification of Kant's Idealism », *European Journal of Philosophy* (15), 249.

<sup>9</sup> On se souviendra en effet que, en 1792, la carrière de Fichte est lancée avec la publication du *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* : or, le nom de l'auteur ayant été absent de cette première édition publiée chez l'éditeur Hartung à Königsberg, l'ouvrage avait été reçu comme un ouvrage de Kant lui-même, qui a dû ensuite préciser que l'auteur était en fait Fichte. Ce fâcheux incident d'édition a pourtant donné le coup d'envoi à la carrière de Fichte qui a décroché, dès 1794, un poste de professeur de philosophie kantienne à l'Université d'Iéna.

noumène. Du coup, l'affection est de part en part intériorisée, ramenée à même la conscience, si bien qu'elle devient une auto-affection du sujet. Or, cela suppose une transformation radicale de la sensibilité, dans la mesure où celle-ci n'a plus besoin d'une sensation (*Empfindung*) objective, mais uniquement d'un sentiment (*Gefühl*) subjectif<sup>10</sup>. Ce faisant, Fichte prétend fournir une explication enfin cohérente de l'idéalisme transcendantal, c'est-à-dire une explication qui maintient l'« esprit » du criticisme, tout en le débarrassant de ce qui apparaît aux yeux de Fichte comme une véritable contradiction, voire un non-sens pour la philosophie critique.

Or, aussi cohérente – voire convaincante – que puisse paraître la réponse fichtéenne aux objections de Jacobi et de Schulze, elle ne correspond pas à ce que la *Critique* soutient au sujet de l'affection, ni selon la lettre, ni selon l'esprit. Car, comme nous l'avons vu, c'est l'idéalisme transcendantal lui-même qui repose, chez Kant, sur une affection qui transcende la conscience et qui rend ainsi possible, du moins partiellement, l'apparition de l'objet phénoménal. Rien d'étonnant dès lors à ce que, en 1799, Kant rejette publiquement la *Wissenschaftslehre* de Fichte. Si les questions de savoir, d'une part, si Kant tenait à rédiger la lettre ouverte et, d'autre part, s'il avait vraiment lu Fichte, demeurent ouvertes, il est toutefois évident, pour quiconque prend la peine de lire cette lettre, que l'on y trouve un véritable désaveu<sup>11</sup>. Or, bien que la courte déclaration n'explique pas les raisons profondes du désaccord, Kant mentionne deux points qui posent pour lui problème, à savoir : (1) que la

---

<sup>10</sup> Cf. *ZwE*, SW I, 490-1. Cf. aussi : Cl. Piché (1998), *Op. cit.*, 71-82.

<sup>11</sup> À ce sujet, nous nous accordons avec les remarques de Philonenko dans le commentaire qu'il joint à sa traduction de la lettre ouverte. Cf. A. Philonenko (1999), « Annexe », in J.G. Fichte, *Œuvres choisies de philosophie première. Doctrine de la science* (1794-1797), 319-20.



*Wissenschaftslehre* évacue toute référence à un « objet réel »<sup>12</sup> et, par voie de conséquence, (2) qu'elle rejette la sensibilité réceptive<sup>13</sup>. Ces deux points sont problématiques essentiellement pour la même raison, à savoir qu'ils semblent renouer, d'une certaine manière, avec une conception purement logique de la connaissance philosophique. Du coup, Fichte délaisserait ce qui, chez le Kant « critique », constitue le véritable avancement relativement à la métaphysique dogmatique, à savoir que la logique devenait une logique *transcendantale* (A55-7/ B79-82), qui ne se contente plus de la dimension simplement formelle de la connaissance mais qui suppose aussi un volet matériel. Or, le principe d'identité sur lequel se fonde la *Wissenschaftslehre* semble précisément, selon Kant, renouer avec ce type de formalisme qui aurait dû être dépassé par la philosophie critique<sup>14</sup>. Ainsi, en évacuant la dimension réceptive de la sensibilité, Fichte dénaturerait l'essence même – pour ne pas dire l'esprit – du criticisme.

Dans ce contexte, il importait pour nous de montrer que l'idéalisme transcendantal exige, du moins en ce qui concerne la manière dont Kant lui-même a exposé ce type d'idéalisme, l'admission des choses en soi à titre de causes des phénomènes. Or, pour qu'une telle affirmation puisse être considérée comme ressortissant en propre au criticisme kantien, il ne suffit pas de la considérer comme une proposition simplement logique. Au contraire, nous avons vu qu'il faut aller au-delà de la forme de la pensée, si bien que l'idéaliste transcendantal doit « savoir » que les choses en soi fondent les phénomènes. À ce sujet, nous avons cherché à

---

<sup>12</sup> Cf. *EWL*, AA XII, 370.

<sup>13</sup> Cf. *EWL*, AA XII, 371.

<sup>14</sup> On pourrait certes rétorquer que la *Wissenschaftslehre* se fonde, non pas sur le simple principe d'identité (Moi = Moi), mais bien plutôt sur l'activité même qui permet de procéder à un tel auto-positionnement du Moi. De fait, si Fichte se défait de l'extériorité que représente la chose en soi comme objet transcendantal réel, ce n'est pas pour retomber dans le dogmatisme, mais bien plutôt pour évacuer la dimension de passivité qu'implique cette extériorité au sein du kantisme. La constitution de l'objet est alors comprise comme une véritable activité génétique du sujet. Cf. *ZwE*, SW I, 465, 495.

montrer que ce savoir peut légitimement être admis au sein du criticisme kantien, dans la mesure où il prend la forme d'une connaissance analogique. Celle-ci permet en effet d'indiquer l'existence (*Dasein*) des choses en soi à titre de causes des phénomènes, et ce, sans outrepasser les limites de la connaissance humaine, précisément parce qu'elle ne suppose pas de déterminer ni la nature (*Beschaffenheit*) de ces choses, ni la règle exacte qui est impliquée dans ce type spécifique de rapport causal.

## Bibliographie

- ADICKES, E. (1929). *Kants Lehre von der doppelten Affektion unseres Ich als Schlüssel zu seiner Erkenntnistheorie*, Tübingen.
- ALLAIS, L. (2004). « Kant's One World: Interpreting "Transcendental Idealism" », *British Journal for the History of Philosophy* (12), 655-684.
- ALLISON, H.E. (1968). « Kant's Concept of the Transcendental Object », *Kant-Studien* (59), 165-186.
- \_\_\_\_\_ (1973). *The Kant-Eberhard Controversy*, Baltimore et Londres.
- \_\_\_\_\_ (2004, 2<sup>e</sup> éd.). *Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense*, Yale.
- AMERIKS, K. (2011). « Kant's Idealism on a Moderate Interpretation », in D. Schulting et J. Verburgt (éds.), *Kant's Idealism. New Interpretations of a Controversial Doctrine*, Dordrecht – Heidelberg – Londres – New York, 29-53.
- BEADE, I.P. (2010). « Acerca de la cosa en sí como causa de la afección sensible », *Signos filosóficos* (23), 9-37.
- BEISER, F.C. (1987). *The Fate of Reason*, Cambridge.
- BREAZEALE, D. (1981). « Fichte's Aenesidemus Review and the Transformation of German Idealism », *Review of Metaphysics* (34), 545-568.
- \_\_\_\_\_ (1991). « Fichte on Skepticism », *Journal of the History of Philosophy* (29), 427-453.
- BRUNSCHWIG, J. et al. (2011, 2<sup>e</sup> éd.). *Le savoir grec : dictionnaire critique*, Paris.
- BUBNER, R. (1974). « Zur Struktur eines transzendentalen Arguments », in G. Funke (éd.), *Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses, Mainz, 6.-10. April 1974*, Berlin et New York, 15-27.
- CAIMI, M. (1982). *Kants Lehre von der Empfindung in der Kritik der reinen Vernunft*, Bonn.
- \_\_\_\_\_ (2005). « Gedanken ohne Inhalt sind leer », *Kant-Studien* (96), 135-146.
- CASSIRER, E. (1998). « Kants Leben und Lehre », in *Gesammelte Werke, Bd. 08*, Hamburg.
- CASTILLO, M. (1997). *Kant : l'invention critique*, Paris.
- CHENET, F.-X. (1994). *L'assise de l'ontologie critique. L'Esthétique transcendentale*, Lille.
- CROSS, F.L. (1937). « Kant's So-Called Copernican Revolution », *Mind* (46), 214-217.

- DUCHESNEAU, F. *et al.* (éds.) (2000). *Kant Actuel. Hommage à Pierre Laberge*, Montréal et Paris.
- FERRARI, J. (1964). « Kant et la recension Garve-Feder de la *Critique de la raison pure* », *Études philosophiques* (1), 11-32.
- FICHTE, J.G. (1999). *Oeuvres choisies de philosophie première. Doctrine de la science (1794-1797)*, tr. Philonenko, Paris.
- \_\_\_\_\_ (2002, 3<sup>e</sup> éd.) *Fichte im Kontext – Vol. 2*, Berlin. (Version électronique des *sämtliche Werke* [1845/6] et des *nachgelassene Werke* [1834/5], d’après les éditions établies par I. H. Fichte)
- GIBSON, M.I. (2011). « A Revolution in Method, Kant’s “Copernican Hypothesis” and the Necessity of Natural Laws », *Kant-Studien* (102), 1-21.
- GIOVANELLI, M. (2011). *Reality and Negation – Kant’s Principle of Anticipations of Perception*, Dordrecht – Heidelberg – Londres – New York.
- GUÉROULT, M. (1974). *Études sur Fichte*, Paris.
- GRAPOTTE, S. (2002). « La question de l’objet affectant », in Cl. Piché (éd.), *Années 1781-1801. Kant : Critique de la raison pure. Vingt ans de réception*, Paris, 101-110.
- \_\_\_\_\_ (2004). *La conception kantienne de la réalité*, Hildesheim.
- GUYER, P. (1987). *Kant and the Claims of Knowledge*, Cambridge.
- \_\_\_\_\_ (éd.) (2006). *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy*, Cambridge.
- \_\_\_\_\_ (éd.) (2010). *The Cambridge Companion to Kant’s Critique of Pure Reason*, Cambridge.
- HABERMAS, J. (2006, 2<sup>e</sup> éd.). *Théorie et pratique*, tr. Raulet, Paris.
- HANSON, N.R. (1959). « Copernicus’ Role in Kant’s Revolution », *Journal of the History of Ideas* (20), 274-281.
- HEGEL, G.W.F. (1986). *Werke in 20 Bänden*, Frankfurt.
- HEIDEGGER, M. (1953). *Kant et le problème de la métaphysique*, tr. Waelhens et Biemel, Paris.
- \_\_\_\_\_ (1971). *Qu’est-ce qu’une chose ?*, tr. Reboul et Taminiaux, Paris.
- \_\_\_\_\_ (1981). *Die Frage nach dem Ding*, in *Gesamtausgabe – Bd. 41*, Frankfurt am Main.

- HEIDEMANN, D.H. (2011), « Appearance, Thing-in-Itself, and the Problem of the Skeptical Hypothesis », in D. Schulting et J. Verburgt (éds.), *Kant's Idealism. New Interpretations of a Controversial Doctrine*, Dordrecht/ Heidelberg/ Londres et New York, 195-210.
- HENRICH, D. (1989). « Kant's Notion of a Deduction and the Methodological Background of the First Critique », in E. Förster (éd.), *Kant's Transcendental Deductions. The Three Critiques and the Opus Postumum*, Stanford, 29-46.
- \_\_\_\_\_ (2003). *Between Kant and Hegel. Lectures on German Idealism*, Cambridge.
- HERRING, H. (1953). *Das Problem der Affektion bei Kant*, Cologne.
- HOTES, M. (2012), « Criticisme et chose en soi chez Kant et Fichte », *Horizon sociologique* (6), 1-26.
- HUME, D. (1983). *Enquête sur l'entendement humain*, tr. Beyssade, Paris.
- JACOBI, F.H. (2004). *Schriften zum transzendentalen Idealismus*, in *Werke*, Bd. 2, Hamburg.
- \_\_\_\_\_ (2000). *David Hume et la croyance. Idéalisme et réalisme*, tr. Guillermit, Paris.
- JÁNOSKA, G. (1955). « Der transzendente Gegenstand. Über die formale Richtigkeit der transzendentalen Deduktion und die Kant-Kritik Magdalena Aebis », *Kant-Studien* (46), 193-221.
- KANT, E. (1980-1986). *Œuvres philosophiques*, tomes I-III, Paris.
- \_\_\_\_\_ (1986). *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, tr. Guillermit, Paris.
- \_\_\_\_\_ (2004, 7<sup>e</sup> éd.), *Critique de la raison pure*, tr. Tremesaygues et Pacaud, Paris.
- \_\_\_\_\_ (2006, 3<sup>e</sup> éd.). *Critique de la raison pure*, tr. Renaut, Paris.
- \_\_\_\_\_ (2009, 2<sup>e</sup> éd.). *Kant im Kontext III – Komplettausgabe*, Berlin. (Version électronique de l'*Akademie-Ausgabe*)
- KEMP SMITH, N. (2003, 3e éd.). *A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason*, New York.
- KOSELLECK, R. (1979). *Le règne de la critique*, tr. Hildenbrand, Paris.
- KUEHN, M. (2002). *Kant: A Biography*, Cambridge.
- LANGTON, R. (1998). *Kantian Humility: Our Ignorance of Things in Themselves*, Oxford.

- MELLIN, G.S.A. (1802). *Enzyklopädisches Wörterbuch der kritischen Philosophie*, Iéna et Leipzig.
- MESSINA, J. (2011). « Answering Aenesidemus: Schulze's Attack on Reinholdian Representationalism and Its Importance for Fichte », *Journal of the History of Philosophy* (49), 339-369.
- MILZ, B. (1998). « Zur Analytizität und Synthetizität in der Grundlegung », *Kant-Studien* (89), 188-204.
- MOHR, G. et M. WILLASCHEK (éds.) (1998). *Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft*, Berlin.
- MURRAY, M. (2006). « Kant's "Copernican Revolution": Toward Rehabilitation of a Concept and Provision of a Framework for the Interpretation of the *Critique of Pure Reason* », *Kant-Studien* (97), 1-32.
- PATON, H.J. (1971). *The Categorical Imperative*, Pennsylvanie.
- PICHÉ, Cl. (1997). « La métaphore de la guerre et du tribunal dans la philosophie critique », in P. Laberge et al. (éds.), *L'année 1795. Kant : Essais sur la paix*, Paris, 389-401.
- \_\_\_\_\_ (1998). « The Role of Feeling in Fichte's Rejection of the Thing in Itself », *Idealistic Studies* (28), 1998, 71-82.
- \_\_\_\_\_ (éd.) (2002). *Années 1781-1801. Kant : Critique de la raison pure. Vingt ans de réception*, Paris.
- \_\_\_\_\_ (2004). « Kant and the Problem of Affection », *Symposium* (8), 275-297.
- \_\_\_\_\_ (2008). « La dimension autoréférentielle du discours sur les "conditions de possibilité" », in J.-M. Vaysse (éd.), *Kant*, Paris, 191-211.
- \_\_\_\_\_ (2009). « L'origine, l'étendue et les limites de la connaissance *a priori* selon Kant », in R. Nadeau (éd.), *Philosophies de la connaissance*, Montréal et Paris, 227-247.
- POGGE, T. (1991). « Erscheinungen und Dinge an sich », *Zeitschrift für philosophische Forschung* (45), 489-510.
- PUECH, M. (1990). *Kant et la causalité*, Paris.
- REINHOLD, K.L. (1989). *Philosophie élémentaire*, tr. Chenet, Paris.
- RÖTTGERS, K. (1975). *Kritik und Praxis: zur Geschichte des Kritikbegriffs von Kant bis Marx*, Berlin et New York.

- SANDKAULEN, B. (2007). « Das "leidige Ding an sich". Kant – Jacobi – Fichte », in J. Stolzenberg (éd.), *System der Vernunft. Kant und der Frühidealismus*, Bd. 2, Hamburg, 175-201.
- SASSEN, B. (1997). « Critical Philosophy in the Eyes of Kant's Contemporaries », *Journal of the History of Philosophy* (35), 421-455.
- SCHICK, S. (2011). « Die dreifache Stellung des Denkens zur Unmittelbarkeit im Ausgang von Kants Kritik der intellektuellen Anschauung », *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* (59), 679-695.
- SCHULTING, D. et J. VERBURGT (éds.) (2011). *Kant's Idealism. New Interpretations of a Controversial Doctrine*, Dordrecht – Heidelberg – Londres – New York.
- SCHULZE, G.E. (1911). *Aenesidemus, oder Über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie*, Berlin. (Édité par A. Liebert de la Kantgesellschaft)
- \_\_\_\_\_ (2007). *Énésidème*, tr. Slaouti, Paris.
- TAVOILLOT, P.-H. (1995). *Le crépuscule des Lumières*, Paris.
- TILLIETTE, X. (1995). *L'intuition intellectuelle de Kant à Hegel*, Paris.
- THOMAS-FOGIEL, I. (2001). « Dogmatisme et criticisme : les arguments des leibniziens dans la revue d'Eberhard », *Revue de métaphysique et de morale* (32), 543-561.
- \_\_\_\_\_ (2005). *Référence et autoréférence. Étude sur le thème de la mort de la philosophie dans la pensée contemporaine*, Paris.
- \_\_\_\_\_ (2010). « Réversibilité du scepticisme ou la raison illimitée : le scepticisme de Maïmon face à celui des "nouveaux humiens" », *Revue de métaphysique et de morale* (65), 45-73.
- TORRETTI, R. (1980, 2<sup>e</sup> éd.). *Manuel Kant. Estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica*, Buenos Aires.
- VAIHINGER, H. (1892). *Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Zum hundertjährigen Jubiläum derselben (Zweiter Band)*, Stuttgart – Berlin – Leipzig.
- WATKINS, E. (2002). « Kant's Transcendental Idealism and the Categories », *History of Philosophy Quarterly* (19), 191-215.
- \_\_\_\_\_ (2009). *Kant's Critique of Pure Reason. Background Source Materials*, Cambridge.

- WILLASCHEK, M. (1998). « Phaenomena/Noumena und die Amphibolie der Reflexionsbegriffe (A232/ B294 – A235/ B349) », in G. Mohr et M. Willaschek (éds.), *Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft*, 325-351.
- ZÖLLER, G. (2007). « From Transcendental Philosophy to *Wissenschaftslehre*: Fichte's Modification of Kant's Idealism », *European Journal of Philosophy* (15), 249-269.