

DE KANT Á HEGEL

WALTER BIEMEL
UNIVERSIDAD DE COLONIA

NOTA DEL AUTOR: Le texte suivant n'a pas été élaboré pour une publication, il s'agissait d'une communication orale qui devait donner quelques indications sur l'évolution de la philosophie allemande de KANT à HEGEL. C'est avec des remords que j'ai consenti à la publication d'un texte improvisé. S'il suscite chez le lecteur des critiques qui mènent à une étude plus approfondie des sources, sa publication pourrait se justifier.

Je cite les œuvres de FICHTE d'après l'édition des œuvres complètes de J. H. FICHTE, les écrits de SCHELLING d'après l'édition de MANFRED SCHRÖTER, et ceux de HEGEL d'après l'édition GLOCKNER, sauf la *Phénoménologie*, citée d'après l'édition de HOFFMEISTER et la traduction de JEAN HYPPOLITE, Aubier, Paris, 1939.

Permettez-moi, au début, de poser une question. Pourquoi devons nous nous préoccuper du passé? Est-ce que cette préoccupation ne signifie pas une fuite vers le passé? Est-ce que cette fuite n'est pas le signe que nous sommes incapables de maîtriser les problèmes du présent? Finalement: est-ce que tout cela ne démontre pas la futilité de toute préoccupation philosophique?

La philosophie comme une sorte de fuite, comme un manque de courage pour assumer les responsabilités du présent, comme une occupation tout à fait inutile, c'est cela l'image que le bon sens se fait de la science qui a été une fois appelée la reine des sciences. Mais cette image n'est nullement quelque chose de récent. Elle date du début de la métaphysique. Nous trouvons dans le dialogue *Theaitetos* de PLATON une anecdote amusante.

On raconte de THALES qu'il est tombé dans un puits pendant qu'il était préoccupé avec le couple céleste, en regardant en haut. Une jolie servante qui ne manquait pas d'esprit s'est bien moqué de lui en disant: il veut connaître passionnément les choses célestes, et voilà, même ce qui est devant lui, devant son nez, lui reste caché. Et PLATON ajoute: Cette critique peut s'appliquer à chaque homme qui s'occupe de la philosophie.

Nous devons à nouveau poser la question: Est-ce qu'une préoccupation avec le passé ne nous soustrait pas du présent, ou même nous rend aveugles pour le présent? Cette critique peut être formulée aussi d'une autre façon: Les philosophes se préoccupent du présent quand on ne peut plus agir sur lui, quand il est devenu passé, donc soustrait à toute influence. Le savoir philosophique est donc un savoir impuissant. Inciter quelqu'un à faire de la philosophie, cela signifie le détourner d'une préoccupation utile, d'une préoccupation qui agit sur le monde, qui transforme le monde.

Et cependant, si on veut savoir ce que signifie "monde", ce que signifie "être" (*esse*) et ce que signifie "étant" (*ens*), nous devons nous adresser à la philosophie. Et si nous voulons comprendre comment notre monde s'est formé, c'est à nouveau à la philosophie que nous devons nous adresser. Car toute activité humaine est insérée dans un projet du monde. Quoique ce projet soit quelque chose de fondamental, il nous reste d'habitude caché. Nous sommes attirés par ce qui est manifeste à l'intérieur du monde, mais la constitution du projet comme tel nous échappe. Si nous nous préoccupons de la philosophie, c'est parce que nous voulons saisir ce qui a rendu possible le projet du monde qui détermine aujourd'hui toute notre vie, sans que nous le sachions expressément. J'espère qu'au cours de cet exposé notre regard sera tourné en même temps vers le passé et vers l'avenir. Car le

paradoxe en philosophie n'est pas impossible, et il peut se manifester de telle façon que nous soyons plongés dans l'avenir, tout en nous préoccupant du passé. Pour le moment, cela n'est qu'un vœu.

Nous voulons mieux connaître la période la plus importante de la philosophie allemande du XVIII et XIX siècle. C'est une période unique dans l'histoire allemande. Dans un intervalle d'un demi-siècle nous trouvons les œuvres des philosophes aussi célèbres que KANT (1724-1804), FICHTE (1762-1814), SCHELLING (1775-1854) et HEGEL (1770-1831). Dans cette période s'accomplit un changement unique dans la métaphysique occidentale. Si nous réussissons à comprendre, ne fut-ce que quelques traits de ce changement, notre effort ne sera pas tout à fait inutile.

L'œuvre de chacun de ces philosophes est si volumineuse et si importante que nous pourrions passer toute notre vie à l'étudier, comme on peut passer toute sa vie à étudier l'œuvre de ST. THOMAS D'AQUIN. Même si on se restreint à une des œuvres capitales, on peut y passer une bonne partie de sa vie. Je dis tout cela pour fixer d'avance que notre tentative de nous introduire dans cette période de la métaphysique sera nécessairement fragmentaire. Nous devons nous restreindre à quelques aspects, nous devons faire un choix. Chaque choix est dirigé par une idée dominante. Nous devons préciser ce choix en énonçant l'idée directrice. Cela faisant nous ne voulons nullement indiquer que tout autre choix soit impossible. Par exemple, quelqu'un qui s'intéressant au développement de l'éthique occidentale devra mettre en lumière d'autres aspects que ceux retenus ici; quelqu'un qui est préoccupé de philosophie et politique devra à nouveau insister sur d'autres écrits, mettre en lumières d'autres aspects des penseurs.

Si je dis cela, on peut me reprocher de considérer l'histoire de la philosophie comme un grand pot où flottent toutes sortes de légumes, de poissons et quelques morceaux de viande et d'où chacun peut alors pêcher ce qui lui convient, tout en criant: voilà il s'agit d'un pot de légumes, ou voilà c'est un pot de poissons, etc., etc. Cette impression est fautive. Si je dis que la pensée de ces philosophes est si riche qu'elle peut servir à toute une série de recherches, entreprises selon différents points de vue, selon différents buts, cela ne veut nullement dire que nous ayons le droit de les considérer comme un jardin avec une multitude de fleurs, d'où chacun peut cueillir ce qu'il veut. Mais parce que chaque système comprend un tout — mais pas un tout arbitrairement composé, mais un tout, une totalité organique — c'est pour cela que nous pouvons nous approcher de ce système de différentes façons, en posant différentes questions au philosophe. Si la recherche est entreprise d'une façon honnête et dans l'esprit du penseur en question, les résultats des différentes recherches doivent finalement coïncider.

Quelle est la question à laquelle nous devons nous limiter dans le cadre de ces conférences? Nous devons dès le début fixer celle-ci pour ne pas susciter des espoirs inutiles. Ainsi nous pourrions aussi dès le début tracer la ligne générale de notre recherche.

Quelle sera donc la question que nous adresserons à KANT, à FICHTE,

à SCHELLING, à HEGEL? Une question très simple, peut être allez-vous dire trop simple. Mais il n'est pas exclu qu'une question simple, presque banale, puisse avoir des conséquences graves, puisse entraîner à d'autres recherches et même à nous réveiller nous mêmes, notre conscience philosophique. Une chose doit être dite dès le début. Nous considérons ces penseurs avec une immense admiration, mais cela ne doit pas nous entraîner à devenir leurs esclaves. Il y a un danger dans chaque interprétation. On peut être subjugué par le penseur qu'on interprète. Nous devons même passer par un pareil esclavage. Mais nous ne devons pas y rester. La deuxième étape est celle d'une libération progressive. En accomplissant cette libération nous ne rejetons nullement le penseur, nous pouvons peut-être le voir d'une façon plus juste. Nous pouvons peut-être mieux apprécier ce qu'il nous a apporté de neuf. C'est-à-dire dans quelle mesure il a changé la compréhension de l'homme dans son commerce avec le monde, ou plus généralement, dans son commerce avec l'être.

Quelle est donc la question que nous poserons à ces penseurs de l'époque la plus importante pour la pensée allemande et peut-être pour la pensée européenne moderne? C'est la question: *Qu'est-ce que la philosophie?*

Vous allez dire que c'est une question résolue depuis longtemps. Nous n'avons qu'à nous adresser à PLATON et ARISTOTE pour connaître la réponse à cette question. En effet, personne ne peut nier que PLATON et ARISTOTE aient donné une réponse, et même la première réponse, de sorte qu'on peut dire qu'avec PLATON et ARISTOTE commence la métaphysique de l'Occident. Cette réponse a déterminé le cours de la pensée européenne. Plus exactement, cette réponse a mis en marche la pensée métaphysique en traçant sa direction. Mais cela n'exclut pas, que chaque philosophe doit à nouveau se poser la question de l'essence de la philosophie et qu'avec son œuvre il donne sa réponse. Nous n'allons pas essayer d'esquisser le cours de la métaphysique. Qu'il nous suffisse d'admettre qu'il s'agit d'un vrai cours et que chaque philosophe est responsable pour sa part de la direction que prend ce cours à travers son œuvre. Nous sommes ainsi tombés sur le caractère historique de la philosophie. Les grands philosophes ont déterminé le cours de l'histoire. Non pas de l'histoire au sens de l'histoire politique — quoique là aussi il y a des influences — mais de l'histoire au sens du devenir de l'humanité, de la réalisation de l'humanité. Chaque réalisation s'accomplit à la lumière d'une certaine interprétation du monde, et cette interprétation, c'est la métaphysique qui l'a donnée.

En nous limitant à cette question si simple: *Qu'est-ce que la philosophie?* nous espérons tout de même pouvoir mettre en lumière aussi quelques conséquences inhérentes à la position respective. Mais nous devons dès le début renoncer à une interprétation globale de l'œuvre. Qu'il nous suffisse de trouver les fondements sur lesquels l'œuvre est bâtie.

Commençons à chercher la réponse donnée par KANT. Elle est contenue dans la *Critique de la raison pure*. Qu'il nous soit permis de tracer brièvement la période de germination de cette œuvre, publiée en 1781, KANT avait à ce moment 57 ans. Il a travaillé pendant 12 ans pour réussir ce monument unique dans l'histoire de la philosophie moderne. Pendant ces 12

ans il s'est tu. Ses amis furent mécontents, ils essayèrent de le pousser à publier quelque chose. Mais il ne voulait pas se détourner de son œuvre capitale et résista à toute pression.

En 1769 nous trouvons une note de KANT dans l'exemplaire de la métaphysique de BAUMGARTEN. "L'année 69 me donna une grande lumière", c'est là le point de germination. Dans une lettre adressée à LAMBERT il écrit le 2 septembre 1770: "Depuis à peu près une année je suis arrivé, s'il est permis de m'en flatter, à trouver le concept, qui est de telle nature, que je ne crains pas de le devoir jamais changer, mais seulement l'élargir." Si un homme de la modestie de KANT dit quelque chose de si décidé, nous pouvons deviner que sa trouvaille a vraiment changé le cours de sa pensée, qu'il s'agit d'un tournant décisif.

Dans l'année 1771 il parle du projet d'un travail intitulé: *Les limites de la sensibilité et de la raison*. Ce premier projet n'englobe pas seulement ce qui est devenu plus tard la *Critique de la raison pure*, mais aussi les deux autres critiques.

Le 24 novembre 1776 nous lisons dans une lettre à MARCUS HERZ: "Je reçois de toutes parts des reproches à cause de l'inactivité dans laquelle je semble me trouver, mais en fait je n'ai jamais travaillé d'une façon plus systématique et continue... On doit être très tenace en poursuivant un plan comme le mien, sans changements. Souvent les difficultés m'ont tenté de me consacrer à des sujets plus agréables... mais chaque fois, après une brève période d'infidélité, l'importance de ma tâche et le fait d'avoir vaincu des difficultés, me ramènent à ma première occupation." Une année plus tard il écrit (1777): "Ce qui me retient n'est rien d'autre que le souci (*Bemühung*) de donner à tout ce que j'ai trouvé une parfaite clarté, car je considère que souvent on est mal compris, même si le sujet est parfaitement clair pour soi-même, si la façon de penser diffère de la leur."

Malgré toute la peine que KANT s'est donnée, ses contemporains furent choqués par sa diction, il parlait un langage nouveau, et rien n'est si difficile que d'abandonner le langage auquel on est habitué et de s'accomoder à un nouveau langage. KANT a clairement vu cette difficulté. Dans la *préface* à ces *Prolégomènes*, écrites après la *Critique de la raison pure*, pour faciliter la compréhension de son œuvre capitale, il dit:

"Si on aborde une nouvelle science, une science (savoir) complètement isolée et unique dans son genre, avec la préjugé qu'on peut en juger à partir des connaissances qu'on possède déjà — quoique ces connaissances soient précisément mises en doute —, on ne réussit rien d'autre qu'à croire partout reconnaître des vieilles connaissances, parce que les mots se ressemblent (les termes de la nouvelle science et de la vieille); mais tout paraît curieusement changé, mélangé — voi absurde — parce qu'on ne comprend pas les idées de l'auteur, mais seulement ses propres idées, et qu'on prend comme point de départ (dans l'acte de compréhension) sa propre manière de raisonner, devenue tout à fait naturelle."

Chaque œuvre nouvelle dans le domaine de la philosophie nous pose devant ce problème: nous voulons comprendre ce qui est nouveau à partir de ce qui nous est connu. Nous faisons continuellement une traduction des

pensées nouvelles dans le langage habituel. Et nous étonnons alors que ces pensées soient exprimées d'une façon si peu habituelle. Nous reprochons à l'auteur son langage obscur, sans nous demander si ce langage n'est pas exigé par ce qu'il pense. Un exemple pour ce reproche — un exemple classique — c'est HÉRACLITE.

Afin de nous rendre compte du chemin parcouru par KANT jusqu'à ce qu'il soit arrivé à la *Critique de la raison pure*, nous devons très brièvement citer quelques travaux antérieurs.

1755: *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* (Théorie générale de la terre et du ciel); il contient la théorie connue sous le nom de KANT-LAPLACE concernant le devenir du monde. Nous nous rendons compte que KANT possédait une vue générale des problèmes scientifiques de son temps. Par ce travail il a d'ailleurs réveillé l'attention des savants. C'est par son maître KNUITSEN qu'il a connu NEWTON, qui deviendra pour lui l'homme des sciences par excellence. C'est en suivant l'exemple de NEWTON qu'il écrira cent années après la *Philosophiæ naturalis principia mathematica* de NEWTON, un travail intitulé *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, 1786, donc *Les principes métaphysiques de la science de la nature*.

CASSIRER essaie de grouper les œuvres antérieures à la *Critique de la raison pure* en trois classes. D'abord des écrits qui ont trait à des problèmes de géographie ou géophysique (Théorie des vents. Cause des tremblements de terre. Phénomènes volcaniques). Ces écrits sont conçus en vue de la *Théorie générale de la terre et du ciel*; puis des écrits de caractère mathématiques (*Versuch den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen*, 1763); finalement des écrits qui concernent la raison: *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiiis*. Nous passons donc de la géographie aux mathématiques et puis à la philosophie proprement dite. Mais cette classification, quoiqu'elle soit logique, n'est pas tout à fait juste, car nous avons dans cette première période un travail aussi important que l'écrit *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* (*Du seul raisonnement possible pour une démonstration de l'existence de Dieu*) qui date de 1763.

Ce qui est typique pour la pensée kantienne, ce n'est pas une suite de démarches bien limitées, mais précisément la largeur de son horizon qui s'étend des questions de géographie aux questions des mathématiques jusqu'à la métaphysique proprement dite.

Nous devons encore mentionner un travail de cette période: *Recherches sur l'évidence des principes de la théologie naturelle et de la morale* (*Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral*). Ce travail est la contribution de KANT à un concours de l'académie, concours formulé de la façon suivante: *Est-ce que les sciences métaphysiques sont capable de la même évidence que les sciences mathématiques?* Ce concours a eu lieu 1761, les travaux ont dû être présentés jusqu'en 1763.

Ce travail est important pour nous, car KANT se pose ici la question de la méthode adéquate pour résoudre cette question. Nous devons chercher

une méthode qui s'appuie sur l'expérience et qui dépasse en même temps l'expérience. Ici nous trouvons déjà une préoccupation qui mènera KANT à sa méthode exposée dans la *Critique de la raison pure*. Ce qui mérite d'être encore retenu de ce travail, c'est la réponse originale de KANT. Dans la question posée par l'académie allemande, l'évidence des mathématiques est prise comme modèle, comme exemple. Il est insinué que toutes les autres sciences doivent arriver à la même hauteur. Eh bien, KANT répond: Il est funeste pour la philosophie de prendre les mathématiques comme exemple qu'on doit suivre. L'imitation des mathématiques mène la philosophie à la perte. Comment peut-on justifier cette réponse de KANT?

Servons nous d'un exemple. Dans les sciences mathématiques je pars d'une certaine définition, p. ex., la définition du triangle. Cette définition contient ce qu'est un triangle. Le triangle ne peut contenir rien d'autre que ce que j'ai mis dans la définition. Mais si nous prenons par contre le concept du désir, qui appartient à la morale et à la métaphysique, la question se pose de savoir si, avec le concept, nous avons en même temps aussi la définition de la chose, donc ce qu'elle est dans son essence, ou non. KANT dit carrément: Non. Le concept nous donne certaines caractères, certains attributs, mais nullement une définition. C'est pourquoi nous sommes incités par le concept à rechercher ce qui lui correspond. Nous pouvons même très bien nous faire comprendre par les autres en usant de pareils concepts, mais cela ne suffit pas pour dire que le concept nous donne la définition de la chose elle-même.

Quelles conséquences KANT en tire-t-il? Nous n'avons pas le droit de transposer la méthode mathématique en métaphysique. Nous ne pouvons pas commencer à donner un concept, au sens d'une définition en métaphysique, pour déduire de là ce qu'est la chose véritablement. Il recommande la marche suivante: "Nous devons rechercher dans l'objet avec soin ce dont nous sommes absolument certains, même avant d'avoir une définition de lui. De là on peut tirer des conséquences, en recherchant surtout des jugements vrais et tout à fait certains de l'objet, sans se précipiter tout de suite sur une explication. Cette explication doit être le résultat d'une recherche soigneusement entreprise, nous devons être convaincus par elle, et elle ne doit pas être le fruit d'un acte courageux." 285.

Si nous jugeons, nous devons clairement séparer ce qui est connu de ce qui est seulement probable. En aucun cas nous ne devons mélanger ces deux éléments. KANT prend comme exemple la recherche de NEWTON, ce qui peut paraître paradoxal, car il veut précisément montrer la différence entre la méthode mathématique et métaphysique. Ce qu'il retient de NEWTON, c'est qu'il a essayé de trouver une règle générale pour une série de phénomènes grâce à la géométrie. Ainsi il arrive de prononcer une certaine légalité, nécessité dans les phénomènes, même avant de pouvoir dire quelle en est la raison. Ce n'est que beaucoup plus tard qu'il peut nous dire pourquoi les phénomènes se déroulent d'une certaine façon.

Afin de montrer le danger de transposer la méthode mathématique — même sur le domaine physique —, KANT donne l'exemple du concept de la force d'attraction. On a longtemps nié la possibilité de la force d'attraction,

car on soutenait qu'il n'y a aucune possibilité d'action entre les corps matériels, sauf si ces corps se touchent. Comme la théorie de l'attraction soutenait précisément une influence à distance, on la niait purement et simplement.

Si nous insistons sur cet écrit, ce n'est pas pour montrer une découverte sensationnelle de KANT, mais plutôt pour mettre en évidence sa façon de procéder. Les règles qu'il donne dans ces écrits pourraient en partie se trouver dans les *Regulae* de DESCARTES. Mais son courage se manifeste quand il arrive à séparer les procédés mathématiques et métaphysiques et nous met en garde contre un mélange des deux méthodes.

En 1766 apparaît un écrit anonyme: *Träume eines Geistersehers erläutert durch Träume der Metaphysik* (*Réveries d'un visionnaire éclairées par les rêveries de la métaphysique*). Le terme rêveries ne doit pas être compris dans le sens d'un ROUSSEAU, où il possède une nuance noble, mais plutôt dans le sens d'une phantasmagorie, d'une hallucination. KANT attaque ici très sévèrement une métaphysique qui procède de façon déductive, qui crée l'apparence d'un savoir, tout en n'étant pas un savoir. Celui qui prend ce livre en main est surpris par le style spirituel de KANT. C'est une satire de premier ordre. SWEDENBORG soutenait être en relation avec des esprits et obtenir d'eux des connaissances extraordinaires, une certaine métaphysique qui partait d'une mauvaise spéculation, prétendait aussi avoir des connaissances certaines quand en effet ce n'étaient que des phantasmagories.

Dans une lettre à MARCUS HERZ du 8 avril 1766, KANT distingue clairement la mauvaise métaphysique de la bonne métaphysique. La première n'est qu'une tromperie, sans fondement, la bonne par contre est si importante qu'il est convaincu que le salut du genre humain en dépend. C'est à la construction de la dernière qu'il consacra toute sa vie.

Le travail suivant, le plus important, c'est *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, c'est le résultat d'un contact avec LEIBNIZ et de la position de LEIBNIZ contre LOCKE, en ce qui concerne la genèse de nos idées. Pour LOCKE il était absurde d'admettre des idées innées, pour LEIBNIZ par contre il y a comme une structure de notre pensée qui nous est innée. A la thèse de LOCKE "Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu", LEIBNIZ répond "nisi intellectus ipse".

Dans son travail cité, KANT parle des lois qui sont inhérentes à l'esprit et qui doivent être mises en évidence, il parle des *leges menti insitae*. Ces lois ne se manifestent qu'à l'instant où l'esprit se met en marche, quand il comprend quelque chose, quand il est soumis à une expérience. Trouver ces lois, cela ne veut nullement dire mettre toute l'expérience de côté, mais cela attire tout de même notre attention sur le fait qu'il y a des éléments qui sont essentiels pour l'expérience sans provenir d'elle. Dans ce traité KANT donne une nouvelle interprétation de l'espace et du temps qui mène dans la direction de la *Critique de la raison pure*. L'espace et le temps sont considérés comme quelque chose qui doit précéder nécessairement notre expérience. Il les considère comme concepts uniques, car il n'y a qu'un espace et un temps. Mais ces concepts uniques sont ce qui rend possible l'intuition, l'expérience intuitive, donc quelque chose comme une forme générale de l'expérience. L'espace et le temps sont les principes du monde

sensible. Mais quels sont les principes du monde intelligible? KANT ne réussit pas encore à définir ces principes. Ce qu'il en dit est: nous avons des concepts de l'entendement qui ne résultent pas de l'expérience des choses, ils ont leur source dans l'entendement; sans créer l'objet qui leur correspond, ils ne sont pas non plus créés par les objets. Expliquons-nous plus clairement: Nous avons un certain savoir (des concepts) qui n'est pas le résultat de l'influence des choses sur nous, ni le résultat de notre action sur les choses. KANT reconnaît lui-même, dans une lettre à MARCUS HERZ, qu'il n'a pas pu donner à cette époque autre chose qu'une caractéristique négative des concepts intelligibles, c'est-à-dire qu'ils n'ont pas comme source le contact avec les choses. Mais comme d'autre part ils doivent tout de même avoir une influence sur les choses, sans les créer, on ne voit pas clairement quelle peut être leur fonction.

Je crois avoir suffisamment parlé de cette période préparatoire qui précède la *Critique de la raison pure* pour aborder maintenant l'œuvre lui-même.

N'oublions pas notre question initiale. Nous voulons savoir comment KANT comprend la philosophie, quelle signification a pour lui la philosophie, quelle est sa tâche, quelles sont ses limites.

On dira: la réponse est très simple. Pour KANT la philosophie doit devenir philosophie transcendente, sinon elle n'est pas philosophie. Mais que signifie philosophie transcendente? Ce nom ne nous dit rien, ou bien il est dangereusement ambigu. Et nous voulons aussi savoir pourquoi KANT ne se contente pas avec la philosophie habituelle de son temps, soit une philosophie du genre de LOCKE, soit une philosophie du genre de celle de LEIBNIZ.

Lisons quelques passages de la *Préface* à la première édition de la *Critique de la raison pure*:

"La raison humaine a un destin curieux en ce qui concerne un certain genre de ses connaissances: elle est envahie par des questions qui ne se laissent pas repousser, car elles lui sont imposées par la nature de sa raison même, mais elle ne peut pas non plus donner des réponses à ces questions; car elles dépassent tout pouvoir de la raison humaine." A VII.

Cette phrase nous jette d'emblée dans une aporie, elle nous révèle la misère de la condition humaine et pourrait se trouver aussi bien chez KIERKEGAARD que chez NIETZSCHE. La raison humaine est envahie par des questions qu'elle ne peut pas refuser parce que la raison elle-même est la faculté qui pose ces questions mais en même temps la raison ne peut point donner des réponses à ces questions, car elles dépassent son pouvoir. D'habitude nous posons des questions quand nous sommes sûrs qu'il y a des réponses. Mais ici il ne s'agit pas de ces questions là. Il s'agit des problèmes qui surgissent parce que nous sommes des êtres qui ont une raison, qui par cette raison veulent comprendre. C'est la tâche de la raison de nous faire comprendre les choses. Mais tout d'un coup surgissent des questions qui ne peuvent pas être résolues par cette faculté suprême: la raison. Depuis les grecs la raison est considérée comme la faculté essentielle de l'homme. Si nous nous rendons compte maintenant qu'il y a des questions que l'homme ne

peut pas résoudre avec sa raison, sa nature d'être raisonnable ne doit-elle pas être mise en doute?

Cette première phrase nous met d'emblée dans l'ambiance qui caractérise la *Critique de la raison pure*. La raison elle-même devient l'objet de la recherche. Elle doit le devenir, car des questions surgissent devant elle qu'elle ne peut pas résoudre. Cela démontre que la raison humaine est une raison finie. Alors s'impose tout de suite, comme la tâche la plus urgente, d'établir les limites de cette raison, de fixer jusqu'où elle peut aller. De fixer quelles sont les questions auxquelles elle ne peut plus répondre, où son pouvoir prend fin. Fixer les limites, c'est là la signification du terme "critique" (*krinein*). Aujourd'hui critique signifie plutôt mettre en évidence les points faibles, les parties négatives, mais c'est là une déviation du sens originel: celui de délimiter, de voir jusqu'où va un domaine et où commence l'autre.

Mais regardons de plus près comment KANT présente la situation. "La raison tombe dans cette misère (*Verlegenheit*) — c'est-à-dire la misère de poser des questions qui ne sont pas à résoudre — sans sa faute. Elle commence avec des principes dont l'usage est inévitable au cours de l'expérience et en même temps suffisamment justifié par l'expérience. Donc, le début est tout à fait naturel. La raison doit faire usage de certains principes; ils sont justifiés par l'expérience. En d'autres mots, l'expérience rend justice à ces principes, d'autre part les principes sont nécessaires pour rendre possible l'expérience. Nous sommes ici devant un phénomène de réciprocité. L'expérience rend justice aux principes, les principes de leur côté sont nécessaires pour rendre possible l'expérience.

Mais la raison ne se limite pas à ces principes, elle les dépasse. En les dépassant elle s'éloigne de l'expérience. C'est ici que le danger commence. Si la raison fait appel à des principes qui ne trouvent plus leur justification par l'expérience, elle est exposée au danger de s'égarer. Pourquoi la raison est-elle exposée à ce danger? Parce que — c'est un trait que KANT met en évidence — la raison tente de saisir la totalité. La totalité ne se laisse pas enfermer dans l'expérience. Dans cette recherche de la totalité la raison dépasse donc l'expérience. En même temps, la raison veut donner l'impression de ne pas avoir accompli un pareil dépassement. Elle trompe la raison commune (*gesunder Menschenverstand*) qui ne distingue pas les principes qui trouvent leur justification dans l'expérience de ceux qui n'ont plus aucun fondement dans l'expérience.

La suite de ce dépassement est saisie par KANT de la façon suivante: "A cause de ce dépassement, la raison se précipite dans l'obscurité et dans des contradictions. Cela lui fait sentir qu'il y a des erreurs cachées. Mais elle ne peut pas découvrir ces erreurs, car les principes, dont elle se sert, dépassent l'expérience et n'acceptent plus l'expérience comme critère." VIII.

Essayons de préciser cela. Dans la mesure où la raison s'éloigne de l'expérience, l'expérience ne peut la freiner. Aussi longtemps que la raison ne fait appel qu'à des principes adéquats à l'expérience, c'est l'expérience même qui peut jouer le rôle d'un juge. Mais dès que la raison s'élève au-dessus de l'expérience, elle ne veut plus accepter ce juge, c'est-à-dire le

critère: est-ce que ce principe est valable pour l'expérience? C'est précisément ce dépassement de l'expérience qui rend la raison hautaine, et la prive en même temps d'un juge qui pourrait la retenir, lui indiquer ses limites.

Quel en est le résultat? Toute une série de thèses et d'antithèses sont soutenues, chacune se réclamant de la raison. La discipline où cela se passe, c'est précisément la métaphysique. "Le lieu de combat de ces luttes sans fin s'appelle métaphysique." A VII. C'est une critique très dure de la métaphysique de son époque. On pourrait croire que KANT veut détruire toute métaphysique. Mais ce n'est pas du tout le cas. Nous avons appris de sa lettre à MARCUS HERZ qu'il croit au contraire que le destin de l'humanité dépend du développement de la métaphysique. KANT rappelle lui-même que la dénomination de métaphysique désignait "la reine de toutes les sciences". A son époque on distinguait la *metaphysica generalis* et la *metaphysica specialis*. La *metaphysica generalis* s'appelait aussi ontologie — c'est le savoir de l'*ens qua ens*; la *metaphysica specialis* était composée de la *theologia rationalis*, *psychologia rationalis* et de la *cosmologia rationalis*.

Dans sa préface, KANT donne une sorte d'abrégé systématique de l'évolution de la métaphysique. Il distingue trois périodes: la période dogmatique, la période sceptique et la période qui s'inaugure par sa propre philosophie, c'est la période critique. Regardons de plus près. Que signifie métaphysique dogmatique?

Le caractère dogmatique est représenté par KANT dans une image de la vie politique, par le despote: Celui qui règne sans se soucier de l'opinion de son peuple, qui peut simplement décréter ce qu'il considère comme juste ou injuste. De la même façon nous avons une période dans la métaphysique pendant laquelle chaque métaphysicien pose simplement ses thèses comme un dogme qu'on ne peut pas mettre en question, qui doit être accepté sans critique.

Mais cela ne peut pas durer. Pourquoi? Parce que d'autres philosophes arrivent qui soutiennent d'autres thèses, avec la même véhémence. Ces oppositions, parce qu'elles ont un caractère dogmatique, ne peuvent pas coexister, elles doivent nécessairement se combattre. Nous avons alors, d'après KANT, une sorte de guerre civile dans la métaphysique. Et cette guerre mène à un état d'anarchie. La période anarchique est la période sceptique. Parce que la vérité était usurpée pour soutenir des thèses non-vérfiées, on ne croit plus du tout que la métaphysique puisse soutenir quelque chose de valable. Dans la période sceptique les philosophes considèrent comme leur tâche suprême de détruire toute vérité.

Les périodes que KANT essaie ainsi de saisir ne sont pas des époques uniques, on pourrait plutôt dire qu'il saisit des éléments typiques qui reviennent régulièrement. Ainsi les sophistes sont p. ex. des représentants pour la période sceptique.

De son temps, HUME fut le plus important philosophe sceptique. Contre HUME, LOCKE essaya de trouver une solution des difficultés philosophiques en expliquant comment les "idées" se forment à partir des expériences, reçues par les sens. Contre LOCKE, LEIBNIZ soutenait l'existence des idées innées.

Le passage du scepticisme à la nouvelle période est l'indifférentisme. Mais ce n'est pas un indifférentisme total, ce n'est pas un désintéressement vis-à-vis de la philosophie. On ne peut pas se désintéresser de la métaphysique, car elle appartient à la nature humaine. On peut la méconnaître, on peut la falsifier, la travestir, mais pas la détruire, après KANT. Dans cette période indifférente on commence à creuser, à se demander pourquoi les différentes tentatives métaphysiques ont échoué. On commence à reconnaître le manque de principes adéquats pour la connaissance. Ainsi on prépare une critique fondée. La critique est d'après KANT le signe distinctif de son époque. Et il appellera sa propre philosophie une philosophie critique. La première tâche de cette philosophie sera la critique de la raison elle-même. Nous lisons A XII: Le temps est venue "d'assumer la plus lourde tâche de la raison, celle de l'autoconnaissance, d'installer un tribunal qui puisse assurer ses exigences justifiées et éliminer toutes les prétentions sans fondements. Cette liquidation ne doit pas être accomplie par des coups de force, mais d'après les lois éternelles et immuables de la raison. Ce tribunal ne sera formé par personne d'autre que la *Critique de la raison pure* elle-même".

KANT veut démontrer ainsi la nécessité de cette œuvre, il veut montrer que le temps l'exige, que ce n'est pas un fait arbitraire de l'avoir écrit mais un devoir, accompli en connaissance de cause.

Cette œuvre doit libérer la métaphysique des querelles inutiles qui lui ont fait perdre son prestige glorieux. Nous voyons donc comment KANT place ce travail du point de vue historique, quel rôle il lui attribue.

Après avoir peint ainsi le cadre temporel, KANT doit préciser la nature de la raison elle-même. Nous trouvons une phrase très nette A XII: "Je comprends sous ce terme (celui de "critique") non pas une critique des livres et des différents systèmes, mais celui du pouvoir de raisonner (*Vernunftvermögen*) — et il précise, dans quel but cette faculté est soumise à la recherche — c'est la raison qui tente d'obtenir des connaissances indépendamment de toute expérience."

Le terme métaphysique est pris ici dans un sens bien connu. Métaphysique est appelé le savoir qui dépasse la connaissance physique. Si nous identifions la connaissance physique avec l'expérience, donc la connaissance qui nous est accessible par l'expérience, la connaissance métaphysique est une connaissance qui dépasse l'expérience. Est-ce que pareille connaissance est possible? Voilà un des thèmes capitaux de la *Critique de la raison pure*.

On pourrait objecter que la nature de la raison est si cachée qu'il sera impossible de trouver ses limites et de les fixer. Mais KANT nous renvoie à un travail similaire qui a été accompli depuis longtemps dans la logique. La logique a mis en évidence les formes possibles du jugement et du syllogisme. Elle a donc trouvé une vue globale, systématique des activités de la raison. Pourquoi notre essai n'aurait-il pas la même chance?

Résumons brièvement le chemin parcouru. Il s'agit d'abord de montrer la nécessité d'une critique de la raison. Puis son objet doit être fixé: La mise en question des connaissances non-empiriques, l'autoconnaissance de

la raison. Ensuite on doit avoir comme encouragement pour une pareille entreprise le travail de la logique. Maintenant il est temps de dire quelque chose sur la méthode de la recherche. Nous devons exclure de notre travail tout ce qui est ou ce qui ressemble à une opinion. A première vue cela paraît curieux. Qu'est-ce qu'une opinion? En grec *doxa* — opposée à l'*épistème*. C'est un savoir qui ne connaît pas les causes, les principes, les *archai*. C'est un savoir qui peut être très utile, mais il sait seulement que quelque chose arrive dans certaines circonstances, sans pouvoir nous dire pourquoi cela arrive. C'est un savoir incertain, donc pas un vrai savoir si depuis DESCARTES nous acceptons que la certitude est un critère du vrai savoir.

Mais dès le début se manifeste une difficulté. Le savoir empirique c'est ce qu'on peut appeler une opinion. La métaphysique ne peut pas s'en occuper. Si on cherche un savoir absolument certain, il ne peut pas être puisé de l'expérience, car l'expérience ne nous donne jamais les principes ultimes. D'autre part, nous avons vu que KANT reproché à la métaphysique de son époque de ne pas avoir respecté les limites de la raison, d'avoir cherché des principes qui ne se laissent pas vérifier par l'expérience. Nous avons donc deux aspects de l'expérience: D'une part l'expérience comme quelque chose d'incertain, donc de contestable; d'autre part il incombe à l'expérience d'avoir le rôle d'un juge. La connaissance qui ne nous vient pas de l'expérience est une connaissance *a priori*. Nous allons, au fur et à mesure que nous pénétrons dans le système de KANT, éclaircir ce concept si important pour lui. Maintenant nous voyons seulement que la connaissance *a priori* est une connaissance indépendante de l'expérience.

Comment KANT peut-il fixer comme but de sa recherche une connaissance *a priori*, si d'autre part il reproche à la métaphysique de son temps de ne pas respecter l'expérience? C'est une première difficulté que nous ne devons pas négliger. Ce sera notre tâche de bien préciser comment KANT réussit à la résoudre. Dès maintenant nous voyons que la connaissance qui devient objet de la recherche est une connaissance *a priori*, donc une connaissance indépendante de l'expérience. Nous trouvons la formule suivante dans la *Critique*: "qu'est-ce que peuvent connaître l'intellect et la raison, et combien de connaissances peuvent-ils obtenir, indépendamment de toute expérience?"

Cette connaissance qui ne fait pas appel à l'expérience est appelée connaissance pure. Chaque fois quand nous rencontrons cette épithète "pure" cela doit nous indiquer: libre de toute contagion avec l'expérience.

Afin de progresser dans notre démarche qui consiste de faire voir la conception kantienne de la philosophie, nous devons expliquer un terme qui est au centre de la préface à la deuxième édition, de 1787. Ce terme est en allemand: *Revolution der Denkungsart*, donc *révolution de la manière de penser*. De quelle sorte de révolution s'agit-il? C'est une révolution qui permet à la métaphysique de trouver son chemin certain sur lequel elle peut progresser sans hésitations et qui permet en même temps un consensus des esprits qui s'occupent de la philosophie. Ce chemin, la métaphysique ne l'a

pas trouvé jusqu'à KANT. Elle n'a pas pu progresser continuellement et elle n'a pas pu non plus arriver à une conception généralement admise.

Mais on peut reprocher un chemin pareil n'existe nullement. C'est pourquoi KANT doit apporter comme preuve trois exemples: la logique, les mathématiques et la physique. L'énumération n'est pas arbitraire. Dans la logique, il est facilement compréhensible comment nous pouvons arriver à un chemin certain, car la logique, telle que KANT la comprend, est une science qui s'occupe de la forme de notre savoir. Cette forme dépend du sujet. Il suffit de la fixer, comme ARISTOTE a réussi de le faire, et nous n'avons plus aucun souci concernant le changement de la logique. Parce que la logique comprend un savoir purement formel, ce sont les formes de nos jugements. C'est pourquoi la logique n'a pas pu progresser, ni régresser depuis ARISTOTE. Une fois ces lois trouvées, la science fut constituée.

Mais, quelle fut la situation dans les sciences mathématiques et la physique? Quelle fut la révolution de la pensée dans ces sciences qui a permis leur constitution? Nous ne devons pas oublier que KANT donne ces exemples précisément pour montrer que la révolution qu'il veut accomplir dans la philosophie n'est pas du tout quelque chose d'inouï, mais que les autres sciences ont une révolution analogue. Bien entendu, on peut dire que KANT a découvert ces révolutions dans les sciences parce qu'il avait découvert ce tournant dans la philosophie. Mais c'est la voie normale. Dès que nous avons trouvé quelque chose, nous avons une clef pour déchiffrer ce qui s'est passé d'analogue dans les autres sciences.

Il n'est pas du tout important de savoir le nom du premier mathématicien, mais par contre il est très important de comprendre comment sa pensée s'est constituée en tant que pensée mathématique. KANT veut fixer ce moment crucial. Il y a différentes possibilités pour expliquer la naissance de la géométrie. (KANT comprend sous le terme de mathématiques aussi bien la géométrie que l'algèbre.) La première serait de partir d'une figure dessinée et de commencer à analyser la nature de cette figure. Dessiner un triangle et chercher ensuite quels sont les moments constitutifs du triangle, de même du rectangle, du cercle, etc., etc. Cette possibilité n'est pas admise par KANT. Pourquoi? Parce qu'ainsi on n'arriverait jamais à des connaissances absolument certaines, la géométrie ne serait pas une science *a priori*, mais une science pour ainsi dire descriptive qui arrive, après une certaine expérience, à des connaissances générales.

Une deuxième possibilité serait de prendre comme point de départ la notion du triangle, rectangle, etc., donc de chercher les concepts des formes géométriques et d'apprendre à partir de ces concepts quelles sont les qualités essentielles de ces figures. Ce procédé est déjà moins empirique. Mais malgré tout, il ne satisfait pas encore KANT. Cependant, nous devons-nous demander, y a-t-il encore une autre possibilité? Partir de la figure concrète ou bien partir de la notion de la figure, ne sont-elles pas les seules possibilités? KANT est d'un autre avis. La simple description ne le satisfait pas, la déduction des qualités à partir des notions géométriques non plus. Regar-

dons de près ce qu'il considère comme la troisième possibilité. Nous devons, plus exactement, les mathématiciens doivent comprendre que l'essentiel pour arriver à une connaissance *a priori*, donc une connaissance dépassant l'expérience, c'est de mettre en évidence ce que nous pensons quand nous disons triangle, rectangle, cercle, etc., quel sens nous attribuons à ces figures. Expliquons-nous. Quand nous concevons un triangle, nous attribuons à cette figure certaines déterminations. Il est tout à fait essentiel de ne pas lui accorder autre chose que ce que nous y avons mis, en concevant et en construisant la figure.

Mais vous allez dire, cela est vraiment une connaissance pauvre. Ne pas déduire plus que ce qu'on y avait mis, est-ce que cela n'est pas une des connaissances les plus primitives? Déjà un enfant sait qu'il ne peut pas retirer plus de son tirelire que ce qu'il y avait mis auparavant.

Il est assez clair que l'essentiel dans la géométrie ne peut pas être la figure sensible, donc la figure dessinée. Nous ne pouvons pas dessiner une figure, et puis déduire de ce dessin ce qu'elle est. Quoique quelquefois l'apparence insinue qu'on ne fait que cela.

Le deuxième moment: Nous ne pouvons pas non plus essayer de déduire par une chaîne de raisonnement, donc d'une façon spéculative, ce que c'est un triangle.

La troisième possibilité: La recherche de ce qui a permis la construction de la figure géométrique. Nous ne nous contentons pas dans ce cas de la figure dessinée, mais nous voulons savoir ce qui nous a permis une pareille construction. Ce savoir, c'est cela que KANT appelle ce que nous y avons mis préalablement. Nous devons donc découvrir ce qui nous a permis de construire un triangle, un cercle. Si nous faisons cela, nous cherchons ce que nous y avons mis préalablement, mais pour ainsi dire sans le savoir. Nous sommes absorbés par la figure, nous oublions que les figures mathématiques ne sont pas des choses que nous trouvons dans la nature, mais des constructions de notre esprit. Si cela est le cas, nous avons tout à fait le droit de poser la question: Qu'est-ce qui a rendu possible la construction de ces figures? Si nous voulons savoir ce que c'est qu'une morue, nous devons nous la faire montrer, nous devons aller chez un pêcheur ou chez un marchand de poissons et regarder quelle est la forme, la couleur, etc., de la morue. Mais un cercle, cela n'existe pas dans la nature. C'est nous qui le construisons. Il est donc légitime de dire: nous devons saisir ce qui nous a permis de concevoir un cercle, ce que nous y avons mis. Car sinon nous pourrions en tirer des choses qui ne lui correspondent pas. Il y a quelque chose comme un projet que nous avons accompli en comprenant et en construisant une figure géométrique.

Quand nous construisons une maison, il est clair que la construction est possible parce que nous avons un projet préalable qui a fixé d'avance toutes les procédures nécessaires, tous les travaux. Mais ce projet n'est pas visible, ce qui est visible, c'est la maison qui a été construite d'après ce plan. Ce qui nous intéresse, c'est la maison. Et malgré tout, si nous voulons savoir quelle est l'activité qui a tout mis en marche, c'est le projet initial,

donc le plan conçu préalablement. Ce qui intéresse donc KANT, c'est cette conception du plan qui a rendu la maison possible. Si nous transposons cette image aux mathématiques, les vrais mathématiciens savent que l'essentiel n'est pas la figure visible, non plus simplement le concept général, mais ce qui a rendu possible la conception de la figure. Ici s'accomplit donc une sorte de renversement. Un renversement de la chose dessinée (la figure) à l'acte qui a rendu possible la compréhension de la chose, suivie de l'application concrète. Ce renversement qui retourne le regard de la chose construite à la construction, c'est cela que KANT appelle une révolution dans la pensée — ici dans la pensée mathématique.

Dans la logique ce renversement était relativement facile à accomplir, car la logique est de par sa définition un savoir formel, un savoir qui est tourné vers la forme du savoir et non pas vers son contenu.

Mais il nous reste à voir maintenant comment ce renversement dans la façon de penser s'est accompli dans la physique. Car ici cela nous paraît encore plus invraisemblable que dans les mathématiques et la logique. La physique s'efforce de connaître la nature. Est-ce qu'ici nous pouvons prétendre trouver un savoir à priori, est-ce que cela n'a pas l'air d'un contresens?

Ce renversement a eu lieu beaucoup plus tard dans la physique, il s'est accompli à peu près un siècle et demi avant KANT qui renvoie explicitement à BACON DE BERULAM, en disant que c'est lui qui a poursuivi le chemin qu'on était en train de tracer et qui a ainsi contribué à ce renversement. Mais le philosophe qui a, pour ainsi dire, mené à son terme cette évolution fut NEWTON (1643-1727). En parlant de la physique, KANT pense à la physique de NEWTON. Dans le survol que nous essayons ici, il ne peut être question d'analyser l'œuvre de NEWTON *Philosophiæ naturalis principia mathematica* (1686/7), mais nous pouvons tout de même choisir un passage de ce travail, pas un passage quelconque mais le premier principe de l'œuvre, la loi du mouvement:

Corpus omne perseverare in statu sui quiescendi vel movendi uniformiter in directum, nisi quatenus illud a viribus impressis coeptus statum illum mutare. (Traduit librement: "Chaque corps persevere dans son état de repos ou dans son mouvement uniforme rectiligne, s'il n'est pas, et dans la mesure où il n'est pas forcé par des forces 'impressis', à changer son état.")

Cette loi de la persévérance est pour nous aujourd'hui une chose qui va de soi. Il nous est difficile d'imaginer une époque où elle manquait. NEWTON a trouvé un précurseur dans GALILÉE qui l'a déjà appliquée, sans la formuler clairement. Le professeur de Gêne GALVANI a donné une formule générale. DESCARTES l'a englobé dans ses *Principia philosophiæ* et essayé de la fonder. Chez LEIBNIZ cette loi possède le rôle d'une loi métaphysique. Analysons brièvement cette loi.

1. *Corpus omne*, c'est déjà une décision fondamentale qui est prise ici. Pourquoi? *Corpus omne* veut dire qu'il n'y a plus de distinction entre les différents corps, comme ce fut le cas chez les grecs qui distinguaient les

corps célestes des corps terrestres. Tous les corps sont considérés d'égale valeur. 2. Il n'y a pas non plus entre les différents mouvements une hiérarchie, comme ce fut le cas chez les grecs qui accordaient au mouvement circulaire la priorité, car ils considéraient comme un mouvement privilégié le mouvement des astres. 3. Il n'y a pas non plus des lieux privilégiés. Le lieu n'est pas la place destinée à telle ou telle autre chose. Il devient simplement une position (*Lage*) déterminée en relation avec d'autres positions. Chez les grecs on devait poser la question de la cause qui maintenait le mouvement en action. Ici par contre on pose un mouvement rectiligne continu et on s'interroge seulement sur la possibilité du changement.

Cela a des conséquences graves. On ne peut plus simplement dire que la Lune accomplit un mouvement circulaire autour de la Terre, mais on doit trouver la cause, savoir pourquoi c'est un mouvement circulaire et non pas un mouvement rectiligne. Normalement la Lune devait avancer dans chaque point du cercle d'une façon rectiligne. Pour expliquer le mouvement circulaire, NEWTON doit introduire une nouvelle force, la force d'attraction.

L'intervention d'une force doit expliquer chaque déviation du mouvement rectiligne. Auparavant on avait attribué à chaque corps, selon sa nature, un mouvement spécifique. Nous n'allons plus continuer cette analyse qui a comme résultat de déterminer les choses de la nature comme des masses en mouvement; mais nous devons tenter de comprendre ce qui se passe ici, avec l'énonciation de ce premier principe.

Il est question d'un corps dans un perpétuel mouvement — ou repos, le repos est considéré comme la limite du mouvement — où trouvons nous pareil corps? Montrez-moi pareil corps. Ce serait difficile. Montrez-moi une expérience qui comprend pareil corps. Cela non plus n'est possible. Mais alors, que ce passe-t-il ici? On soutient toujours que la physique moderne est caractérisée par l'expérience. Mais aucune expérimentation nous montre pareil corps. Nous ne voyons jamais un corps qui avance continuellement en ligne droite. Mais alors ce premier principe est une invention de notre esprit et nullement un fait trouvé dans la nature.

Encore un autre exemple. Dans ses *Discorsi* (1638), GALILÉE parle d'un corps jeté sur une surface plane, en excluant tout obstacle, et il soutient que le mouvement de ce corps serait infini si la surface s'étendait à l'infini. Mais où avons-nous pareille surface qui va à l'infini? Nulle part. GALILÉE dit clairement: *mobile... mente concipio omni recluso impedimento*, je me représente dans l'esprit quelque chose en mouvement. Donc je ne vois pas cela dans l'expérience, mais je le conçois. Cette conception n'est rien d'autre qu'un projet de notre esprit. Ce projet est fondamental pour ma conception de la nature et pour les moyens d'entreprendre pareille recherche. Bien entendu, la science moderne exige des expériences. Mais ce ne sont pas les expériences qui ont changé la science. Afin de pouvoir faire une expérience je dois déjà avoir une certaine conception de la nature, du mouvement, des lois, etc., etc. C'est ainsi que HEIDEGGER a pu dire dans un manuscrit non publié: "La tendance vers le fait, grâce aux expérimentations, est une conséquence du projet préalable de la nature, du projet mathématique".

Nous avons fait cette digression pour rendre compréhensible la thèse kantienne concernant la révolution dans la pensée des chercheurs scientifiques. Cette révolution consiste dans le fait que la nature n'est pas simplement donnée, nous ne pouvons pas lire dans le livre ouvert de la nature, mais pour comprendre la nature nous devons préalablement accomplir un certain projet, et grâce à ce projet la nature se dévoile à nous. Je cite un passage important de KANT: B XIII "ainsi les savants (*Naturforscher*) ont eu tous une illumination. Ils ont compris que la raison peut saisir seulement ce qu'elle produit d'après son propre projet; qu'elle (la raison) doit précéder avec ses principes... et forcer la nature à répondre à ces questions, et ne pas se laisser mener par elle en laisse (*am Leitbände gängelein lassen* — comme un ours est mené par le dompteur).

KANT a saisi cette relation du savant vis-à-vis de la nature dans une autre métaphore. Le savant ne doit pas être comme un élève qui se laisse dire tout ce que l'instituteur désire, mais comme un juge qui force les témoins à répondre aux questions qu'il leur pose. B XIII. Ici nous trouvons la même idée. La science ne se développe pas simplement en suivant aveuglement la nature, mais en réalisant un projet préalable qui nous rend possible de poser certaines questions à la nature et de la forcer à répondre. Toute une série de questions est ainsi exclue — nous devons dire que toute une série de possibilités de la nature même est nécessairement exclue — mais cette limitation a rendu possible le développement des sciences mathématiques de la nature avec ses succès prodigieux — nous devons ajouter, aussi avec ses dangers prodigieux. On pourrait poursuivre cette idée kantienne du projet préalable dans un domaine auquel KANT ne l'a pas appliqué, le domaine de l'art. Devant le même paysage, chaque peintre fera un tableau différent, car le paysage n'est pas l'essentiel, ce n'est qu'un prétexte pour réaliser sa propre façon de voir. Nous ne voulons pas insister sur ce caractère spécial, mais on ne peut nier que le caractère du projet préalable joue un grand rôle dans le domaine artistique.

Revenons à KANT. Nous avons essayé d'expliquer la révolution de la pensée accomplie dans la logique, les mathématiques et la physique — mais cette explication n'était pas faite simplement dans un but historique —, pour voir comment les sciences modernes se sont formées, mais parce que KANT veut accomplir dans la philosophie quelque chose d'analogue. Si nous réussissons à comprendre ce renversement dans la philosophie, alors nous saurons ce qu'est cette mystérieuse philosophie transcendente que KANT considère comme son œuvre.

Ce que nous pouvons déjà présupposer, c'est qu'il désire accomplir quelque chose d'aussi radicalement nouveau que les hommes de science de l'époque moderne face à l'antiquité. Il parle ainsi explicitement de son désir de donner à la métaphysique un statut qui puisse s'égaliser à celui des sciences. Pour ne citer ici que ses *Prolégomènes*, qui ont comme sous-titre *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, ce sous-titre nous laisse d'abord étonnés. Comment la philosophie peut-elle devenir science? Est-ce que cela veut dire qu'elle doit prendre une forme mathématique, progresser à la façon des sciences de

la nature? Nullement, mais elle doit aboutir à des connaissances aussi certaines que la science et elle doit comprendre ce qui a rendu possible l'établissement des sciences modernes—le projet fondamental qui donne la possibilité de poser des questions à la nature d'une façon systématique et de forcer ainsi la nature à répondre à ces questions.

En quoi se distingue le savoir philosophique du savoir des sciences? Nous pouvons dire en cela: que la philosophie met en question son propre savoir. Sa façon de connaître devient explicitement problème d'une recherche. Plus exactement: nous cherchons un savoir qui doit dépasser tout savoir empirique, donc tout savoir qui nous vient de l'expérience. En même temps ce savoir doit être d'une certitude apodictique. Ces deux exigences doivent être réunies: savoir non-empirique, mais savoir absolument certain.

Comment cela est-il possible? Est-ce qu'un savoir qui n'est pas fondé dans l'expérience peut être tout de même certain?

En quoi consiste l'acte de connaître? Quels sont les éléments de la connaissance? Nous avons d'un côté la chose, d'autre côté l'intellect. Une formule célèbre nous dit: *Veritas est adaequatio rei et intellectus*. C'est une formule qui vous est bien connue. On pourrait essayer de trouver ses précédents dans l'antiquité, chez PLATON et ARISTOTE, mais nous y renonçons pour le moment.

La vérité consiste donc dans l'adéquation de l'intellect à la chose. Le caractère d'adéquation est absolument essentiel. Nous ne devons pas oublier, si nous reprenons cette formule, cette définition essentielle, d'attirer l'attention sur le fait qu'on peut la comprendre de différentes façons, plus exactement, mettre à jour deux façons d'adéquation. L'une, l'adéquation de la chose à l'intellect, l'autre, l'adéquation de l'intellect à la chose. Dans le premier cas c'est l'intellect divin qui est visé, dans le deuxième cas c'est l'intellect humain.

Je m'explique. L'adéquation peut être comprise comme adéquation de la chose à l'intellect et de l'intellect à la chose. Mais dans ces deux cas l'intellect n'est pas le même. Si nous parlons de l'adéquation de la chose à l'intellect, il s'agit de l'intellect divin. Ici l'adéquation s'explique par le fait que la chose est créée d'après l'idée divine. Mais si nous parlons de l'adéquation de l'intellect à la chose, il s'agit de l'intellect humain. La possibilité de cette adéquation s'explique par l'ordination de la chose et de l'intellect humain d'après le plan divin de la création.

Dans l'époque moderne ce fondement qui explique l'adéquation n'est plus en usage. On veut renoncer à la conception de la création divine en expliquant la possibilité de la vérité. On ne retient que le fait que la chose doit servir comme modèle pour l'intellect et que l'intellect s'oriente d'après la chose. La vérité est garantie si le sujet s'adapte à l'objet, s'il se conforme à l'objet, ou plus exactement, s'il rend conforme son jugement de l'objet à l'objet.

KANT ne met pas en question le caractère de la vérité comme adéquation, mais ce qu'il met en question, c'est si cette adéquation peut se réaliser uniquement par l'orientation de l'intellect à la chose, par la conformation de l'intellect à la chose. Bien entendu, c'est cela la conception la plus répandue,

la plus naturelle. Si nous voulons connaître quelque chose, nous devons nous conformer à la chose. Notre jugement doit être conforme à la chose. Mais KANT demande une révolution dans notre façon de penser, analogue à celle de COPERNIC. En quoi peut-elle bien consister? Ce n'est pas l'intellect qui doit s'orienter après la chose, mais inversement, la chose doit se conformer à l'intellect.

A première vue cette thèse paraît tout à fait absurde. Mais n'avons-nous pas vu que dans les sciences de la nature s'était accompli un changement analogue? Les savants avaient compris qu'ils ne pouvaient trouver quelque chose de certain dans la nature que si on la forçait à ne pas nous raconter des histoires à son gré, mais de répondre à nos questions bien précises.

KANT le dit clairement: aussi longtemps que la métaphysique partait de la présupposition que notre connaissance devait s'orienter d'après les choses, il était impossible de dire quelque chose qui ne fût pas prise de l'expérience, dont l'expérience ne fût pas la source. Essayons donc de voir si la tâche de la métaphysique ne peut pas être remplie d'une meilleure façon, en soutenant que les objets doivent se conformer à notre connaissance.

L'exemple de COPERNIC nous montre que les mouvements des corps célestes peuvent s'expliquer mieux si on fait tourner l'observateur au lieu de faire tourner le soleil. Dans la métaphysique on peut accomplir quelque chose d'équivalent si l'on explique l'adéquation de la connaissance à la chose inversement comme une adéquation de la chose à la connaissance.

Je vous donne une citation B XVI. "Dans la métaphysique on peut, en ce qui concerne l'intuition des objets, essayer quelque chose d'analogue. Si l'intuition doit se conformer aux caractères de la chose, il n'y a pas moyen d'expliquer comment nous pouvons savoir quelque chose *a priori*; si par contre l'objet (comme objet des sens) s'oriente d'après le caractère de notre pouvoir d'intuition, je peux très bien m'expliquer cette possibilité."

Ici apparaît un terme essentiel de la philosophie kantienne, le terme *a priori*. Nous devons donc essayer de l'expliquer. Au moins, de donner une explication provisoire. Pourquoi la philosophie cherche-t-elle des connaissances *a priori*, que signifie cette exigence?

Le terme opposé au terme *a priori* est *a posteriori*. Cela signifie: ce qui vient après. Donc *a priori* est ce qui précède, ce qui vient avant. Mais pourquoi ces avant et après ont-ils une si grande importance que KANT cherche explicitement des connaissances *a priori*?

Prenons un exemple très simple. Si nous regardons cette salle de cours, nous trouvons différents objets, une table, des pupitres, des fenêtres. Nous pouvons formuler des jugements qui expliquent ce que nous voyons. Ces jugements sont vrais s'ils correspondent avec la chose. Mais pour être dans le vrai je dois chaque fois faire appel à l'expérience. Je dois regarder cette table pour dire quelle est sa grandeur, sa couleur, etc., etc. Ce qui précède ici au jugement vrai, c'est l'expérience, donc l'acte de voir, éventuellement de palper, de mesurer, etc. L'expérience sert donc ici de base, de fondement à notre jugement. Nous ne pouvons pas formuler un jugement vrai dans ces conditions, sans avoir eu préalablement une certaine expérience. Cette

expérience n'est pas à prévoir, nous devons chaque fois la faire pour dire après quel fût son contenu. Tous les jugements basés sur l'expérience sont donc des jugements *a posteriori*.

Mais peut-il y avoir des jugements *a priori*? N'est-ce pas une absurdité de postuler quelque chose de pareil? Cela n'équivaut-il pas à une pure phantaisie du philosophe? Ces questions ne doivent pas être prises à la légère. Si vraiment la position kantienne correspond à un renversement copernicien, il demandera de nous pas mal d'effort pour le comprendre. Le bon sens avait raison contre COPERNIC, car ce que nous voyons n'est pas la terre qui tourne, mais le soleil. Un renversement pareil dans la philosophie demandera de notre part un effort considérable, mais si nous réussissons à l'accomplir, nous aurons une vue véritablement nouvelle.

KANT ne nie nullement que presque tout de notre savoir est un savoir *a posteriori*. C'est précisément pour cela qu'il demande un savoir d'un tout autre ordre pour la philosophie, pour la métaphysique — un savoir *a priori* —. Donc un savoir qui ne présuppose pas l'expérience, qui ne suit pas l'expérience, mais par contre précède l'expérience. Un savoir qui n'a pas besoin d'autre chose pour arriver à une certitude apodictique.

Mais à nouveau la question se pose: un pareil savoir est-il concevable? Chaque savoir est savoir de quelque chose (*Etwas*). Nous devons donc essayer de trouver quel est l'objet de ce savoir *a priori*? Ce n'est pas la table, car les données qui nous renseignent sur la table nous viennent de l'expérience. Ce n'est pas la maison, car à nouveau les données concernant la maison nous viennent de l'expérience, grâce aux données sensibles. Nous pouvons continuer à énumérer une multitude d'objets, mais toujours la réponse sera la même. Tout ce que nous connaissons grâce à une expérience sensible ne peut pas être l'objet d'une connaissance *a priori*.

Mais si cette connaissance est introuvable du côté de l'objet, il nous reste la possibilité de la chercher du côté du sujet. Comment? Chaque acte de connaître présuppose un sujet qui connaît et un objet qui est connu. Mais cela ne veut nullement dire que l'objet, qui doit être connu, ne puisse pas être le sujet lui-même. Supposons donc que l'objet de la connaissance *a priori* est le sujet lui-même. Est-il possible alors d'appeler cette connaissance *a priori*?

Nous devons préciser la question. Sous quelle condition peut-on soutenir que le sujet connaissant est en même temps l'objet connu?, et qu'alors notre connaissance est une connaissance *a priori*?

Prenons un exemple d'un tout autre genre. Si un artiste peint un paysage, le paysage lui est donné, il ne fabrique nullement le paysage. Également lui est donnée la couleur. Il ne fabrique pas la couleur, mais celle-ci forme le matériel dont il dispose pour reproduire le paysage. Le paysage et les couleurs ainsi que les autres utensiles nécessaires ne suffisent pas cependant pour faire un tableau. Nous pouvons presque tous nous procurer les matériaux et pourtant, nous ne sommes pas tous peintres, loin de là, il est absolument indispensable, si on veut-être peintre, d'avoir le don de composer des tableaux, de choisir les couleurs et même de voir autrement. Cet élément personnel, ce serait l'élément subjectif. Et cet élément subjectif

joue un rôle capital, car il transforme la vue du paysage et les couleurs commencent à avoir une vie tout à fait différente, grâce au maniement du peintre.

Ce don artistique est quelque chose de subjectif, dans ce sens qu'il appartient au sujet, ce n'est pas le beau paysage qui fait un beau tableau, mais la présentation du paysage. Ce don artistique n'est pas le résultat du beau paysage, mais il le précède. Le peintre voit autrement que l'homme ordinaire. Ce qui pour un homme ordinaire peut être essentiel, est éventuellement tout à fait négligeable pour le peintre. Mais alors le don artistique est quelque chose qui rend possible l'expérience artistique, car c'est de lui que dépend le choix du paysage, le choix des couleurs, etc. En effet. Comme il n'y a pas d'expérience artistique sans don artistique, le don artistique est présupposé pour l'expérience artistique. Il n'est pas présupposé qu'au sens temporel il doive d'abord y avoir une période du don et puis une période de l'exécution, mais seulement au sens du conditionnement ontique. Sans don artistique l'expérience artistique est simplement impossible. Cette présupposition est quelque chose de primordial, quelque chose qui fonde l'expérience. La même situation est éprouvée d'une façon tout à fait différente par un peintre et un homme ordinaire.

Tout ce que nous avons dit du don artistique peut nous éclairer sur ce que KANT veut dire quand il parle de *l'a priori*. *L'a priori* est quelque chose qui est présupposé avant l'expérience et qui rend l'expérience possible. C'est quelque chose qui est dans le sujet et non dans l'objet. Grâce à ce don *a priori*, ce qui nous est donné reçoit une forme.

Cet exemple du peintre est choisi par nous, pour nous familiariser avec la possibilité d'un élément *a priori*, et pas par KANT. Parce que KANT cherche non pas un élément essentiel pour certaines personnes, mais pour tout le monde. Nous avons pu nous servir cependant de cet exemple pour rendre intelligible ce que peut signifier *a priori*. Maintenant nous devons abandonner l'exemple et revenir à KANT.

KANT veut résoudre la question de la possibilité de la connaissance. Il dit que pour arriver à notre but, c'est-à-dire pour montrer comment il est possible de trouver une connaissance certaine, une connaissance qui soit indépendante de l'expérience, nous devons nous libérer de la conception habituelle qui soutient que le sujet doit se conformer à l'objet, et essayer de résoudre ce problème en soutenant inversement que l'objet doit se conformer au sujet. Mais en disant cela, nous n'avons fait que le premier pas; pour soutenir cette thèse, nous devons maintenant montrer comment se réalise cette conformation. D'abord nous devons écarter une erreur d'interprétation. Dans le langage courant, subjectif veut dire ce qui est à la merci de chacun. Ainsi p. ex. l'un peut préférer la chaleur, l'autre le froid. On dit alors que c'est une préférence subjective. Chaque fois que KANT parle des éléments *a priori* subjectifs il ne vise, bien entendu, pas quelque chose qui varie d'un sujet à l'autre, mais par contre, ce qui est commun à tout sujet normal. Subjectif veut dire ce qui appartient au sujet en tant que sujet. C'est un subjectif général. KANT connaît aussi l'autre subjectif, qui varie de personne à personne — par exemple les goûts sensibles —, et qui dépend

des sens et de ce qui fait plaisir au sens. Cela est très varié. Si nous parlons des éléments subjectifs, nous avons en vue les éléments communs à tout le monde. Notre exemple du peintre, qui avait pour but de montrer le rôle du don subjectif, ne serait pas reconnu par KANT parce que ici il s'agit d'un don qui n'est pas commun à tout le monde. Ce que KANT cherche, c'est quelque chose de commun à tout le monde, car alors cela peut aussi avoir une validité pour tout le monde.

L'*a priori*, nous l'avons maintenant compris, concerne la structure du sujet, structure qui rend possible l'expérience. Dans cette mesure il précède l'expérience. Chaque fois que KANT parle de précéder, il pense à cette relation, que ce qui est antérieur rend possible le postérieur. C'est ainsi qu'ARISTOTELE comprend l'*arché* — ce qui a été traduit par *principium Grundsatz*. Le fondement de la maison p. ex. précède la maison, car la maison est impossible sans le fondement sur lequel elle gît. L'*a priori*, il est bon de le retenir, remplit chez KANT cette fonction d'*arché*.

Pour connaître, nous avons besoin de deux facultés, de la sensibilité et de l'intellect (*Sinnlichkeit und Verstand*). Il s'agira donc de trouver quel est l'élément *a priori* de la sensibilité et quel est l'élément *a priori* de l'intellect (intelligence). Mais auparavant nous devons expliquer une phrase du début de l'introduction à la deuxième édition. Nous lisons: "Que toute notre connaissance commence avec l'expérience, cela n'est pas douteux"; pourquoi cela n'est-il pas douteux? Car les sens nous apportent les matériaux, qui sont mis en ordre par notre faculté. Sans expérience, sans recevoir quelque chose de l'extérieur, les facultés du sujet ne peuvent exercer leur fonction.

Mais alors, pouvons-nous encore parler des connaissances *a priori* si KANT reconnaît explicitement que nous n'avons pas de connaissances avant d'avoir une expérience? Est-ce que l'expérience ne doit pas nécessairement précéder toute connaissance?

KANT prévoit cette objection. C'est pourquoi il précise tout de suite: "Si toutefois toute notre connaissance commence avec l'expérience cela ne signifie nullement qu'elle provienne de l'expérience." (*Wenn aber gleich alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anhebt, so entspringt sie darum doch nicht eben alle aus der Erfahrung*. B 1.) Regardons de plus près cette distinction. Nous n'avons pas de connaissances sans avoir de l'expérience. Et malgré tout, la connaissance ne doit pas sortir de l'expérience, provenir de l'expérience. KANT précise sa pensée en disant — ici, au début de l'œuvre — d'une façon hypothétique: la connaissance de l'expérience peut être mélangée de telle façon que nous ayons d'une part les impressions qui nous sont apportées par les sens et d'autre part une contribution des facultés de connaître, laquelle doit être séparée de la contribution de l'expérience. Mais nous avons besoin d'un exercice prolongé pour vraiment distinguer ces deux éléments.

Expliquons d'une façon plus libre ce que KANT veut dire ici. La contribution qui nous vient par l'expérience est une contribution des sens. Les sens nous apportent les impressions. Si les impressions manquent, la faculté de connaître n'a, pour ainsi dire, pas de matière pour son travail.

Mais le fait que les sens nous apportent la matière ne signifie nullement que notre connaissance ne consiste dans rien d'autre que cet apport des sens. Cette matière doit subir une certaine transformation. Et bien, ce travail de transformation, c'est cela l'apport du sujet. Mais pour transformer quelque chose, il doit y avoir quelque chose à transformer.

Maintenant nous commençons à entrevoir la différence entre la connaissance ordinaire et la connaissance *a priori*. La connaissance ordinaire est composée par des éléments de l'expérience et le travail qui s'y applique et qui est l'apport du sujet. La connaissance *a priori* veut trouver et mettre en lumière uniquement les contributions du sujet. Ces contributions sont indépendantes de l'expérience, mais pour s'exercer, elles ont besoin d'un donné, qui est fourni par l'expérience. Pour reprendre notre exemple du peintre, le don de la peinture ne provient nullement des couleurs et des autres matériaux, ni de l'objet, mais afin de pouvoir se manifester, il a besoin des couleurs, il a besoin d'un objet. C'est seulement à l'occasion de ce concours des matériaux que le don peut se manifester. Mais cela ne signifie nullement que le don provient de ces matériaux. Eh bien, KANT veut dire quelque chose d'analogue quand il parle de la contribution du sujet qui pré-suppose l'expérience, et quand il dit que cette présupposition de l'expérience ne signifie nullement une dépendance de l'expérience. L'expérience ne fonde pas la contribution du sujet, mais sans cette expérience il manque au sujet la matière sur laquelle il peut s'exercer.

Pour savoir ce que sont les choses, nous avons besoin du concours de la sensibilité et de l'intellect. Ce qui est déjà dit à propos de la connaissance nous montre que les données sensibles subissent une certaine transformation. Cette transformation sera bientôt analysée en détail. Mais d'abord nous devons éclaircir un concept important de la philosophie kantienne. Le concept de *phainomenon* et *noumenon*. Que signifient ces termes?

La chose telle que nous la connaissons grâce au concours de l'intuition (*Anschauung*) et du concept (*Begriff*) — donc grâce à la collaboration de la sensibilité et de l'intellect — n'est pas une simple image de la chose réelle. Nous verrons plus exactement quelle transformation elle subit. En tout cas, la chose connue, la chose telle que nous l'appréhendons a subi une transformation, en passant par la "grille" du sujet, pour m'expliquer un peu librement. Cette chose, telle que je peux la comprendre grâce aux facultés que je possède et que possède chaque homme normal, c'est la chose en tant qu'elle m'apparaît — *phainomenon*.

Nous devons tout de suite préciser ce que cela veut dire. Le terme apparaît est un terme ambigu. On appelle une apparition ce qui n'est qu'une apparence. Mais d'autre part il y a aussi dans ce terme ce qui apparaît en personne. En français on peut bien distinguer entre paraître et apparaître — cela correspond en allemand au *Scheinen und Erscheinen* —. L'apparition au sens kantien n'est jamais une simple apparence, n'est jamais une illusion, une tromperie. Apparition veut dire: la chose telle que je peux la saisir grâce aux facultés qui sont en jeu et qui font subir aux données une certaine transformation. Les choses en tant qu'apparitions sont précisément les choses qui nous sont familières, avec lesquelles nous vivons, que nous manions,

que nous aimons, etc., etc. Le ciel que nous voyons, la mer, les rochers, les maisons, les hommes — tout cela sont des *phainomena*, des apparitions au sens fort du mot, pas au sens négatif. Le monde tel qu'il nous est accessible, c'est le monde tel qu'il nous apparaît grâce à nos facultés de connaître. Le monde scientifique est pareillement un monde des phénomènes, car la aussi s'applique la contribution du sujet.

Que signifie *noumenon*? Du point de vue philologique nous reconnaissons dans *noumenon* le mot *nous*. La chose en tant que *noumenon*, c'est la chose non pas connue, car pour la connaissance nous avons besoin de la contribution de la sensibilité et de l'intelligence, mais la chose pensée. Si la chose que nous connaissons est la chose en tant qu'elle nous apparaît, la chose qui n'est pas soumise aux conditions de la connaissance est la chose en soi (*Ding an sich*). Qu'est-ce que nous pouvons en dire? Rien. Car toute chose en tant que nous la connaissons, est soumise à une transformation par nos facultés de connaissance. Si nous voulons dire quelque chose sur la chose en soi, c'est qu'elle n'est pas connaissable. Mais pourquoi alors même en parler? Parce que nous voulons dire il y a quelque chose qui nous influence, qui agit sur notre sensibilité, qui met notre intellect en branle. Nous ne savons pas quoi, mais nous savons qu'il y a quelque chose. Ce quelque chose de non-connaissable, cet X, c'est la chose en soi. Maintenant cette distinction entre chose en soi et chose en tant qu'apparence nous paraît inutile, étant donné que nous ne pouvons rien connaître de la chose en soi. Mais il est bien possible que dans un autre contexte, cette distinction prenne une importance.

Dans nos considérations nous étions partis de la question: une connaissance *a priori* est-elle possible? Nous avons vu que la transformation que KANT veut faire subir à la philosophie consiste en un renversement radical. Ce renversement peut s'exprimer ainsi: les choses doivent se conformer à la connaissance (au sujet) et pas le sujet à la chose. Cela ne paraît plus absurde si nous tenons compte que le sujet transforme la matière qui lui est fournie par l'expérience. Dans cette transformation le donné subit l'influence du sujet, doit se conformer au sujet. Mettre à jour cette structure transformatrice du sujet, voilà la tâche d'une recherche *a priori* et par là d'une recherche transcendente. Ce terme qui revient régulièrement dans le texte de KANT nécessite une explication. La définition classique en est: "J'appelle connaissance transcendente une connaissance qui ne se préoccupe pas des choses mais de notre manière de connaître les choses, dans la mesure où elle est possible de façon *a priori*."

Dans cette définition est clairement expliqué le renversement copernicien. Nous ne sommes pas dirigés vers les objets dans la mesure où nous faisons de la philosophie transcendente, mais vers le sujet. Et ce que nous voulons connaître du sujet, ce sont ses facultés qui rendent toute connaissance possible. Nous devons très clairement saisir le changement de perspective qu'instaure ici KANT. Il ne nie nullement la connaissance des choses, mais la connaissance des choses est le sujet des différentes sciences qui s'en occupent. La philosophie elle-même — car notre point de départ était de voir comment KANT conçoit, la philosophie — se tourne vers le sujet

pour mettre à jour les facultés et leur fonctionnement qui font toute connaissance des choses possibles. C'est pour cela que la philosophie kantienne est une philosophie transcendente, une philosophie tournée vers le sujet, et c'est pour cela que cette philosophie peut en même temps réclamer d'être une philosophie qui s'occupe uniquement des connaissances *a priori*. Ce sont les connaissances qui rendent l'expérience possible.

Nous avons — c'était notre première tâche — essayé de montrer le caractère spécifique de la philosophie kantienne en tant qu'elle est une philosophie transcendente. Mais toutes ces considérations furent nécessairement trop générales, car il s'agissait de montrer en principe quel était le but de la tentative kantienne. Maintenant nous devons accomplir un pas en avant, en donnant des précisions sur le contenu de ce savoir transcendantal. Nous procéderons de la façon suivante: nous montrerons la structure de l'œuvre globale, d'une façon très brève, et ensuite nous nous contenterons d'analyser de chaque partie un moment. Sinon nous n'arriverons pas à accomplir le passage de KANT à l'idéalisme allemand. Mais auparavant nous devons encore expliquer pourquoi KANT formule le thème de la *Critique de la raison pure* de la façon suivante: "Est-ce qu'un jugement synthétique *a priori* est possible?"

Pourquoi parle-t-il d'un jugement, pourquoi d'un jugement synthétique et finalement, pourquoi d'un jugement synthétique *a priori*?

Chaque jugement est composé d'un sujet et d'un prédicat. Si le prédicat ne fait rien d'autre qu'expliquer le contenu du sujet, alors nous parlons d'un jugement analytique. Il défait le contenu du sujet en l'éclairant. "Une grande partie, peut-être même la plus grande, du travail de notre raison consiste dans une analyse (*Zergliederung*) des concepts que nous possédons déjà des choses." B 9. KANT veut dire par là que les jugements analytiques ne sont nullement négligeables, qu'une grande partie de notre travail intellectuel consiste dans l'éclaircissement des concepts que nous possédons. Dans la mesure où ce travail ne doit plus recourir à l'expérience, on peut dire que les jugements analytiques ont un certain caractère *a priori*, quoique cette façon de parler est dangereuse.

Mais par ces jugements nous n'apprenons rien qui dépasse le savoir préalable. Nos connaissances ne sont pas augmentées. Cela est uniquement le cas avec les jugements synthétiques. Car là le prédicat ajoute quelque chose au sujet, il augmente le sujet. La vraie connaissance est toujours une augmentation de notre savoir. KANT appelle explicitement les jugements synthétiques des jugements d'élargissement (de notre savoir), *Erweiterungsurteile*. Nous devons distinguer les jugements synthétiques basés sur l'expérience et les jugements synthétiques indépendants de l'expérience, donc *a priori*.

Les jugements synthétiques d'expérience sont faciles à comprendre car là c'est l'expérience qui me donne le droit d'accomplir cet élargissement. Si je dis par exemple que le Mont Canigou a une hauteur de 2.785 mètres, j'ajoute au Mont Canigou quelque chose qui n'est pas comprise dans son concept. J'ai le droit de faire cette ajoute, à cause de l'expérience.

Mais comment pouvons-nous expliquer les jugements synthétiques *a*

priori? Un exemple: Chaque événement a une cause. Dans le concept "événement" n'est nullement compris le concept de la cause. Qui donne à l'intellect le droit de formuler pareil jugement? Car l'intellect soutient ce jugement, lui accorde une validité universelle. Aucun événement ne peut le contredire. La vérité de ce jugement doit avoir son fondement dans le sujet lui-même, si elle est une vérité universelle qui ne peut pas être mise en doute. En analysant les moments *a priori* du sujet nous allons comprendre comment le sujet peut formuler pareils jugements et pourquoi ces jugements ont une validité si générale, sans être puisés de l'expérience. En résolvant le problème des jugements synthétiques *a priori* nous sommes immédiatement sur le terrain de la raison pure. La question de la possibilité des jugements *a priori* coïncide avec la question concernant l'usage, l'emploi de la raison.

Une remarque terminologique. KANT fait une distinction entre les jugements *a priori* et les jugements *a priori* purs. Normalement ces deux dénominations coïncident, mais on peut faire une distinction dans ce sens que les jugements *a priori* purs ne présupposent absolument rien de l'expérience, tandis que les jugements *a priori*, qui sont universellement valables mais pas purs, emploient des concepts pour ainsi dire contaminés de l'expérience. Ainsi le concept d'événement que nous avons pris dans notre exemple: chaque événement doit avoir une cause, est un concept formé grâce à l'expérience.

La recherche de la possibilité des jugements synthétiques *a priori* doit nous amener à saisir les limites et les dimensions de l'activité de la raison pure, donc de la raison indépendante de l'expérience. Du même coup est posée la question de la possibilité des sciences. Les questions: comment les mathématiques sont-elles possibles, comment la science pure de la nature est-elle possible, et la question comment la métaphysique comme science est possible, devront trouver leur réponse. Quant aux premières questions, elles ne rendent pas possibles ces sciences, mais elles justifient la constitution de ces sciences, constitution qui s'est déjà accomplie. Quant à la dernière question, elle est d'un intérêt capital, car la métaphysique, ce que KANT vient de montrer, ne s'est nullement déjà constituée. La raison est la faculté qui contient les principes de toute connaissance *a priori*. La recherche qui se pose comme but de connaître la raison, cherche donc en même temps ces principes, ce sur quoi est fondée toute connaissance.

Jetons un regard sur le plan de la *Critique de la raison pure*. Ainsi nous pourrions approcher une nouvelle phase de notre exposé, car maintenant il s'agit — après avoir montré en général de quoi s'occupe la critique — de faire voir comment elle arrive à son but.

La critique est divisée en deux grandes parties: 1. *Transzendentele Elementarlehre* — Doctrine transcendentele élémentaire —, et 2. *Doctrine transcendentele de la méthode*.

La doctrine transcendentele élémentaire ne veut nullement dire une doctrine préparatoire (école élémentaire), mais une doctrine des éléments. Une doctrine qui nous montre quels sont les éléments de la raison pure, ce

terme pris dans un sens très large, englobant donc aussi bien la sensibilité que l'intellect et la raison proprement dite.

La doctrine transcendente de la méthode est caractérisée par KANT comme savoir qui a en vue le plan de la construction (*Bauplan*), par contre la doctrine des éléments contient les matériaux nécessaires à la construction. Nous devons avoir d'abord une connaissance des matériaux avant de pouvoir commencer à exécuter le plan de construction. Ce plan de construction contient "la détermination (désignation) des conditions formelles d'un système complet de la raison pure". A 707f, B. 735.

Je vous donne maintenant une vue générale de la structure de l'œuvre. Elle doit rester naturellement assez vague, car c'est seulement quand nous aurons lu et étudié le travail que nous pourrions vraiment comprendre l'importance de chaque partie. Mais ainsi nous pourrions mieux fixer les parties dont nous avons à nous occuper brièvement.

Donc: I. *Doctrine transcendente élémentaire et*

II. *Doctrine transcendente de la méthode.*

La doctrine élémentaire est composée de deux parties, car nous avons deux facultés qui sont nécessaires pour toute connaissance, la sensibilité et l'entendement.

I. *L'esthétique transcendente.* II. *La logique transcendente.*

(L'esthétique n'a rien à voir avec le beau, comme c'est le cas aujourd'hui, mais c'est le savoir concernant la sensibilité — *aisthesis* —.)

La logique transcendente est composée de deux sections:

1. *L'analytique transcendente et* 2. *La dialectique transcendente.*

1. Livre: *Analytique des concepts*

1. *Des concepts de la raison pure.*

2. Livre: *Analytique des principes*

2. *Des syllogismes de la raison pure.*

La doctrine transcendente de la méthode se compose des parties suivantes:

1. *La discipline de la raison pure.*

2. *Le canon de la raison pure.*

3. *L'architecture de la raison pure.*

4. *L'histoire de la raison pure.*

Nous devons nous limiter à quelques parties de la doctrine transcendente élémentaire. Nous prendrons comme exemple l'exposé sur l'espace. Ensuite nous choisirons un morceau de l'analytique des concepts et de l'analytique des principes. Finalement, nous choisirons l'exposé kantien concernant la liberté, et puis nous passerons à l'étude des vues kantienne exposées dans la *Critique de la raison pratique* pour trouver ici le joint avec l'idéalisme allemand. Pendant tout ce temps vous allez souffrir d'un dilemme, le dilemme du choix et de la clarté. Si on ne dispose pas d'assez de temps

pour approfondir toutes les questions, on doit se limiter à celles qu'on considère comme essentielles et en même temps on doit éviter de devenir obscur.

La situation caractéristique pour KANT est la suivante: Nous devons avoir la collaboration de la sensibilité et de l'entendement pour aboutir à une connaissance. La sensibilité nous donne l'étant (*ens*) comme individuel (*repraesentatio singularis*); l'entendement nous donne l'étant (*ens*) comme général: *repraesentatio per notas communes*. Le terme générique est représentation. Aussi bien l'intuition que le concept sont des représentations. La façon dont ils représentent est différente, mais la représentation en tant que telle leur est commune. D'après KANT — nous ne devons pas l'oublier — cette collaboration, ce concours de l'intuition et du concept est nécessaire pour aboutir à une connaissance. La sensibilité (l'intuition) nous donne l'objet, l'entendement nous le fait penser.

Mais tout de suite surgit une difficulté. Si l'intuition nous donne l'objet, si la sensibilité est la faculté réceptive par excellence, si ce qui est reçu l'est grâce à l'expérience, comment pouvons-nous alors espérer de trouver ici un élément *a priori*? Cela doit être un élément qui est en même temps en connexion avec l'expérience et indépendant de l'expérience. Nous avons vraiment l'impression, dès le début, que nous nous heurtons ici à une difficulté infranchissable. Car ce qui est cherché, c'est une intuition non-sensible, et cela paraît être carrément un non-sens.

Si nous voulons résoudre ce problème, nous devons préalablement soumettre la sensibilité à une recherche plus poussée. Nous avons dit, la sensibilité me présente l'objet immédiatement. Cette présentation présuppose l'expérience, les sensations qui agissent sur nos organes sont originaires de l'expérience. Nous devons cependant distinguer deux moments dans l'expérience sensible: le contenu (la matière) et la forme. Le contenu, ce sont les sensations qui nous proviennent de l'objet, grâce à l'expérience. Ce contenu, KANT l'appelle aussi la matière, ne peut nullement être un moment *a priori*. D'après les impressions que nous recevons, le contenu varie pour ainsi dire continuellement. Cette variation, cette dépendance exclut une fois pour toutes que le contenu des intuitions soi *a priori*.

Mais pouvons-nous vraiment dire que l'intuition sensible contient quelque chose de plus, quelque chose de différent de ce contenu qui nous est chaque fois donné? Le contenu sensible c'est la diversité (*Mannigfaltigkeit*) que le sujet reçoit, mais le sujet, c'est là une interprétation typique pour KANT, n'est pas simplement réceptif, même sur le plan de la sensibilité. Ce contenu, cette matière, doit être mis dans un certain ordre. Si elle n'est pas ordonnée, je serais même incapable de la recevoir. L'élément qui instaure l'ordre, c'est la forme. La forme ne peut pas être un élément matériel, car elle est imposée à la matière. La matière ne peut pas s'imposer elle-même sa propre forme.

Cette distinction de la matière et de la forme sur le plan de l'expérience sensible nous laisse déjà deviner où nous devons chercher l'élément *a priori*, il doit être cette forme que subit la matière, cette forme qui ordonne la matière de la sensation. Cette forme ne nous provient pas de l'expérience, car

l'expérience varie, la forme est invariable. Cette forme est indépendante de l'expérience et rend même l'expérience possible. Voilà un critère pour son caractère *a priori*.

Si nous essayons de saisir cette forme intuitivement (car nous nous trouvons dans le domaine de l'intuition, de la sensibilité), alors nous avons vraiment une intuition non-sensible, ce qui paraissait une contradiction au début. Mais jusqu'ici nous n'avons pas encore dit quelle est cette forme ou quelles sont ces formes. Ce que nous savons, c'est que nous devons éliminer tout élément sensible et aussi tout élément intellectuel, car il s'agit d'une forme de l'intuition et non du concept.

Prenons un exemple: nous avons un corps qui nous est intuitivement donné. Nous excluons tout ce qui provient des sens: sa couleur, son aspérité, sa température, qu'est-ce qui nous reste encore? L'extension. L'extension doit être quelque chose qui ne nous vient pas des sens, qui se trouve au contraire dans notre *mens* (*Gemüt*).

Nous avons une forme pour le sens extérieur, c'est à dire la sensibilité qui nous présente les choses en dehors de nous, et une forme pour le sens intérieur, c'est la faculté qui nous donne une intuition de nous-même. La forme du sens extérieur est l'espace, la forme du sens intérieur est le temps. Cela veut dire que tout ce qui nous provient des objets, par les sens, doit subir l'ordre qui lui est imposé par l'espace, la forme du sens extérieur; tout ce qui nous provient de nous-mêmes d'une façon directe, une intuition interne, doit subir la mise en ordre par le temps.

Que l'espace et le temps ne soient pas des choses mais des éléments appartenant à la structure du sujet, cela est une thèse qui doit nous frapper. Et en effet c'est une des thèses les plus surprenantes de la philosophie kantienne, une des thèses les plus combattues.

Nous devons cependant attirer l'attention sur le fait assez curieux que déjà dans l'antiquité fut mis en doute le caractère matériel de l'espace. D'après le témoignage que nous avons par ARISTOTE de ZENON, ZENON a formulé l'argument suivant: (*Phys.*, Δ 1, 209 a 23) "Si tout ce qui est réel se trouve dans l'espace, alors l'espace, étant aussi quelque chose de réel, doit se trouver aussi dans l'espace. Il devrait y avoir un espace de l'espace, et ainsi de suite à l'infini."

Regardons donc de plus près comment KANT arrive à démontrer le caractère subjectif de l'espace, donc sa dépendance du sujet. Dans cette démonstration il doit mettre en évidence deux choses: a) que l'espace n'est pas un concept et b) que l'espace n'est pas quelque chose de réel, au sens d'un objet réel.

L'exposé kantien est mené en quatre points. Chaque fois nous avons d'abord une caractéristique négative et puis la saisie positive.

1. "L'espace n'est pas un concept empirique tiré de l'expérience externe." A 23, B 38. KANT commence par cette négation, car nous avons tendance à croire que l'espace est un concept, obtenu grâce à l'expérience sensible, comme le concept de maison nous provient de l'expérience, parce que nous avons vu des objets étendus. (Après KANT nous exécutons trois activités en formant des concepts: la comparaison, la réflexion et l'abstraction. Comparer

les différentes représentations, voir ce qui les sépare; réflexion: voir ce que les éléments trouvés ont en commun, trouver cette unité; abstraction: laisser de côté ce qui distingue les différentes représentations du même genre.)

De quel droit KANT soutient-il que l'espace est autrement formé que la notion de maison? Si nous n'arrivons pas à démontrer la différence, alors c'est un signe que la thèse kantienne ne tient pas debout. Pour former le concept maison, nous devons avoir l'expérience de différentes maisons et grâce aux activités que nous venons de nommer, nous éliminons ce qui est différent et nous obtenons le concept de maison qui convient à chaque maison et qui nous rend compréhensible ce qu'est une maison.

La différence dans mon expérience de l'espace et dans mon expérience de la maison est la suivante. Je n'ai pas l'expérience de différents espaces et je n'arrive pas alors, en les comparant, au concept de l'espace, mais chaque expérience d'un corps que je vois présuppose déjà quelque chose comme l'espace, car la différence des positions des corps, de leur étendue, n'est pas possible sans espace. Donc à l'encontre de la conception ordinaire, l'expérience des corps ne rend pas possible l'expérience de l'espace, mais inversement, l'espace rend possible la rencontre des corps. Si je vois une chose à côté de l'autre, au dessus ou en bas de l'autre, c'est dire que j'ai déjà l'intuition de l'espace.

2. Le deuxième point de l'exposé sur l'espace fixe cette nécessité. "L'espace est une représentation *a priori* nécessaire, qui est à la base de toutes les intuitions externes." A 24, B 38.

Ici nous apprenons que l'espace n'est pas seulement tiré d'une expérience, mais rend possible l'expérience externe. Car elle est une expérience qui nous offre une multitude d'objets qui sont dans un rapport spatial l'un envers l'autre. La table est derrière moi, vous vous trouvez devant moi, les fenêtres sont à droite, etc., etc. Je ne pourrais pas dire, devant, en arrière, en haut, en bas, si je n'avais pas un savoir préalable de l'espace. HEIDEGGER a formulé cet état de fait de la façon suivante: "Il faut, pour que l'étant donné puisse se manifester *comme* étendu selon certaines dimensions spatiales, que l'espace soit déjà manifeste avant toute saisie réceptive de ce donné. Il doit être représenté comme ce 'dans quoi' tout donné peut être rencontré: l'espace est un représenté pur, c'est-à-dire ce qui est nécessairement représenté *d'avance* dans la connaissance humaine finie." (*Kant et le problème de la métaphysique*, p. 104 sq.)

Mais tout cela, n'est-ce pas une thèse arbitraire? Nullement. La preuve: "On ne peut jamais se représenter qu'il n'y ait pas d'espace, quoiqu'on peut très bien se représenter qu'il n'y ait pas d'objets dans l'espace". A 24, B 38. Si l'espace était quelque chose de corporel, on devrait pouvoir faire abstraction de lui. C'est cela une preuve que l'espace appartient au sujet, que nous ne pouvons pas faire abstraction de lui, quoique nous pouvons très bien nous représenter un espace sans objets. L'espace ne dépend donc pas de l'expérience mais nous rend possible de comprendre l'expérience. C'est la preuve qu'il est un élément *a priori*.

3. Ensuite, au troisième point, KANT doit montrer que l'espace n'est pas un concept. Le caractère d'intuition doit être gardé; vis-à-vis du premier

point KANT doit montrer que l'espace est une intuition pure. La preuve en est que nous n'avons pas plusieurs espaces qui, ensemble, forment un espace, mais inversement, les différents espaces ne sont que des parties de l'espace unique. Nous avons dit que l'intuition nous donne l'individuel. Si l'espace est un, il nous est accessible par l'intuition. Si par contre nous soutenions la thèse que les différents espaces constituent par un assemblage un espace, la question se pose tout de suite: où se trouvent ces différents espaces?

4. Cependant, une difficulté est encore à éliminer. L'espace unique ne doit pas être considéré comme un objet réel, car alors nous ne pourrions pas en avoir une intuition *a priori*, car chaque objet nous est donné grâce aux sensations que nous en recevons. Mais l'espace a une autre structure. Il n'est pas un objet mais surgit de l'intuition. Parce qu'il surgit de l'intuition il peut précéder tout concept.

L'intuition pure, nous devons le retenir, c'est une intuition dans laquelle le sujet se donne lui-même son objet. Mais comme l'homme fini ne peut pas se donner quelque chose dans l'intuition, par lui-même, en le créant dans l'intuition, l'espace n'est pas un objet mais seulement la forme de toute intuition, rendant ainsi toute intuition possible, car chaque intuition, nous l'avons bien vu, présuppose l'espace.

Le quatrième point fixe le caractère de l'espace: "L'espace est représenté comme une grandeur infinie donnée." Cela veut dire que l'espace rend possible toute étendue, aussi l'étendue infinie. L'espace contient la multitude des espaces en lui-même et pas seulement comme dans le concept, d'une façon subordonnée, car il est une intuition.

Résumons les quatre points: 1. L'espace n'est pas un concept empirique. 2. Il est nécessairement présupposé pour l'intuition externe. 3. Il est une intuition pure. 4. Il est donné à la fois dans sa totalité.

Nous devons maintenant voir dans quelle mesure cette conception de l'espace comme intuition pure nous rend accessible des connaissances synthétiques.

La science qui nous donne des connaissances synthétiques *a priori* de l'espace est la géométrie. Elle le peut, parce que l'espace est compris comme une intuition pure, une intuition qui n'est pas fondée dans l'expérience. C'est pour cela que les propositions de la géométrie possèdent une certitude apodictique.

Mais la question reste encore: comment est-il possible d'avoir une intuition *a priori*? Nous l'avons déjà touchée en nous demandant: comment une intuition non-sensible est-elle possible? D'après KANT: "Comment une intuition externe peut-elle adhérer à notre *mens* (*Gemût*), une intuition qui précède les objets, et qui rend possible la détermination *a priori* du concept de l'objet?" B 41.

Nous connaissons la réponse: parce que dans cette intuition ce qui est intuitionné n'est rien d'autre que la forme de toute intuition qui se trouve dans le sujet lui-même. Cette forme, c'est l'espace. Si la géométrie est une science qui possède des connaissances *a priori*, la raison en est qu'elle ne connaît pas quelque chose d'extérieur qui nous soit donné par l'expérience, mais qu'elle traite uniquement de cette forme inhérente au sujet.

KANT l'interprète comme la forme de notre sens externe, donc quelque chose qui vient du sujet et non pas de l'objet. La chose en soi n'est pas assujettie à la condition spatiale. Nous pouvons donc imaginer qu'il y ait des êtres qui ne sont pas forcés de comprendre les choses d'après leur structure spatiale. Cela ne doit cependant nullement dire que nous puissions changer librement la structure de l'espace. Pour nous, êtres finis, l'espace est une condition inévitable. "L'espace n'est rien d'autre que la forme de tous les phénomènes des sens externes, c'est à dire la condition subjective de la sensibilité qui nous rend possible toute intuition externe." A 26, B 42.

Avant de terminer cet exposé sur l'espace, nous devons retenir deux aspects de l'espace, qui paraissent irréconciliables: la réalité et l'idéalité. A 28, B 44: "Nous soutenons donc la *réalité empirique* de l'espace... en même temps avec son *idéalité transcendente*." Que signifient ces deux termes, réalité empirique et idéalité transcendente?

La réalité empirique signifie que toutes les choses ne peuvent être données qu'étendues, dans un certain ordre d'extension. Elles occupent nécessairement une certaine place dans l'espace et ont une extension. Pour les choses qui nous apparaissent, l'espace possède une réalité indubitable. Sans espace nous ne pouvons pas rencontrer des choses. Chaque chose est dans l'espace.

L'idéalité transcendente signifie que l'espace n'est plus rien dès que nous faisons abstraction des conditions de l'expérience. A 28, B 44. Dès que nous essayons de penser les choses en soi, nous n'avons plus le droit de faire appel à l'espace. L'espace appartient donc au sujet et non pas à la chose en soi.

Nous ne pouvons donner maintenant la considération sur le temps, qui est entreprise par KANT pour montrer que le temps n'est pas quelque chose de réel, mais la forme de notre sens interne. Mais si on a compris l'exposé concernant l'espace, on n'aura pas de difficultés à comprendre aussi celui qui traite du temps. Une seule remarque s'impose, celle qui retient le privilège du temps vis-à-vis de l'espace. Comment peut-on soutenir une pareille priorité?

Tout ce que nous saisissons des choses en dehors de nous est saisi comme notre représentation. Donc les représentations qui nous montrent les choses en dehors de nous sont en nous. Mais tout ce qui est en nous est soumis à la forme de notre sens interne, donc au temps. Toutes nos représentations sont soumises à la condition du sens interne, le temps.

Nous limiterons à cet exposé notre interprétation de l'*esthétique transcendente*, donc de la partie de la *Critique de la raison pure* consacrée aux éléments *a priori* de la sensibilité. Notre prochaine tâche est l'interprétation de la *logique transcendente*. Pourquoi dit KANT logique transcendente et pas simplement logique? Autrement dit, en quoi se différencie la logique transcendente de la logique habituelle, de laquelle KANT dit que depuis ARISTOTE elle n'a pas fait un pas en avant?

Essayons donc de voir le rôle de la logique transcendente en commençant par la séparer de la logique habituelle. Pourquoi KANT ne peut-il se limiter à l'*esthétique transcendente*? Parce que nos connaissances pré-

supposent deux facultés: la sensibilité qui nous donne l'intuition et l'entendement qui nous donne le concept. "(Les) pensées sans contenu sont vides, (les) intuitions sans concepts sont aveugles." A 51, B 75. C'est la définition concise de KANT qui veut nous montrer qu'il ne peut y avoir de vraies connaissances sans la collaboration de la sensibilité (qui se laisse donner l'objet) et de l'entendement qui (come faculté spontanée) le pense.

Nous avons vu qu'il y a des intuitions empiriques (p. ex. de cette salle, de la rue, etc.) et des intuitions pures qui n'ont rien à faire avec l'expérience, plus exactement qui ne proviennent pas de l'expérience. Les intuitions pures sont les formes qui mettent en ordre la matière qui nous provient de l'expérience.

Quelle signification possèdent les concepts purs? Car ici nous devons aussi distinguer des concepts empiriques et des concepts purs.

Le concept "chien" est un concept empirique, car pour le former, nous avons besoin d'une expérience préalable qui nous fait voir ce qu'est cet animal. Tous les concepts de ce genre sont les concepts impurs. Les concepts purs ont comme sujet les formes de notre pensée. La logique se préoccupe des formes de la pensée, elle est donc une science pure et en même temps une science formelle, car les formes de la pensée sont visées par elle. Nous n'avons donc pas en vue le contenu de nos pensées mais uniquement notre manière de penser. Si c'est une pensée pure ou une pensée empirique, donc une pensée qui a comme thème les conditions de notre pensée ou bien les pensées telles qu'elles sont formées à partir de notre expérience, cela n'intéresse pas la logique formelle.

La logique habituelle se divise en trois parties: doctrine du concept, doctrine du jugement et doctrine du syllogisme. KANT distingue dans la logique traditionnelle la logique pure et la logique appliquée. La logique pure s'occupe des lois générales de la pensée (p. ex. le principe d'identité, le principe de contradiction, le principe du tiers exclus). La logique appliquée tient compte des conditions empiriques de la pensée: la mémoire, l'imagination, etc., donc ce qu'on appellerait aujourd'hui plutôt les conditions psychologiques.

Nous ne voyons pas encore en quoi consiste la différence entre la logique formelle pure et la logique transcendentale. Toutes les deux veulent saisir les lois de la pensée. Mais — et cela est un trait important — la logique formelle traditionnelle ne se préoccupe pas du genre du contenu de nos pensées, donc s'il s'agit de pensées (concepts) empiriques ou s'il s'agit de pensées pures (concepts purs). Dès que nous faisons cette distinction entre la pensée pure et la pensée empirique, nous ne nous trouvons plus dans le domaine de la logique traditionnelle. La logique ne pose donc pas la question de l'origine de nos pensées. La logique transcendentale par contre part de cette distinction et met en lumière l'origine de nos connaissances. Ce qui préoccupe la logique transcendentale n'est cependant pas une analyse de la pensée empirique, mais uniquement de la pensée pure, de la pensée *a priori*. Si elle se préoccupe de l'origine de nos concepts, ce n'est pas pour épuiser la multitude des concepts, mais afin de pouvoir distinguer les concepts qui tombent dans sa sphère, donc les concepts purs.

La logique transcendentale se pose comme tâche d'éclaircir la possibilité de connaissances *a priori*. KANT donne la caractéristique suivante de la logique transcendentale: "Une telle science, qui déterminerait l'origine, la dimension et la validité objective de pareilles connaissances (sc. *a priori*) devrait s'appeler *logique transcendentale*". A 57, B 81.

La logique formelle n'est pas préoccupée par l'origine de nos connaissances, elle ne peut pas non plus dire quelque chose à propos de la validité des jugements, car elle se limite à dire comment on respecte les lois formelles, mais on peut très bien respecter les lois formelles et dire tout de même des bêtises, précisément parce que la logique est une science préoccupée de la forme et non pas du contenu. En instaurant cette nouvelle logique, la logique transcendentale, KANT accomplit une révolution de la logique, plus exactement, il augmente le savoir logique par une nouvelle discipline logique fondamentale, la logique transcendentale. Nous avons posé la question de la signification donnée par KANT à la philosophie: la philosophie devient pour lui une philosophie transcendentale. Mais si nous n'avons pas compris quelle est la signification de la logique transcendentale, nous ne saisirons pas la portée de cette nouvelle philosophie.

La logique transcendentale n'est pas simplement un réservoir de toutes nos connaissances *a priori*, mais elle veut nous faire comprendre la possibilité de toute connaissance *a priori*. Nous devons donc nettement séparer, ce que nous n'avons pas encore fait jusqu'ici, entre une connaissance *a priori* et une connaissance transcendentale. KANT dit: "on ne doit pas appeler chaque connaissance *a priori* une connaissance transcendentale, mais seulement celle par quoi nous connaissons que et comment (*dass und wie*) certaines représentations (intuitions ou concepts) s'appliquent uniquement d'une façon *a priori* ou sont possibles *a priori*." A 56f, B 80f.

La connaissance transcendentale est une connaissance que nous obtenons si nous tournons notre regard sur nous-mêmes. Mais cela est vrai aussi pour la logique formelle, seulement la logique transcendentale veut nous faire comprendre comment les connaissances *a priori* deviennent possibles et quelle est la portée de leur validité.

Afin de préciser cette distinction, entre connaissance *a priori* et connaissance transcendentale la géométrie possède des connaissances *a priori*, mais elle ne possède pas de connaissances transcendentales. Elle utilise des connaissances *a priori*, sans se poser la question comment ses connaissances deviennent possibles.

Un autre signe distinctif entre la logique formelle et la logique transcendentale: La logique formelle s'occupe, comme nous le savons, des concepts, des jugements et des syllogismes. La logique transcendentale se limite uniquement aux concepts et aux principes que nous possédons d'une façon *a priori* dans notre entendement. La logique transcendentale doit donc nous montrer comment pareils concepts sont possibles. Quelle est leur origine et leur portée. Il se peut — nous l'annonçons d'abord comme une hypothèse — que ces concepts aient une portée si générale qu'ils s'appliquent à tout objet possible de notre entendement.

Quelle est la structure de la logique en général? D'après KANT elle se

divise en analytique et dialectique. La logique analytique s'occupe des formes de la pensée, elle nous montre les combinaisons possibles des concepts, des jugements. Si la logique ne respecte pas ses limites, si elle ne se rend pas compte qu'elle est un savoir purement formel, alors elle est menacée de devenir un faux savoir qui nous induit en erreur, ce faux savoir est appelé dialectique. Le danger de la dialectique consiste en cela qu'elle veut nous donner un savoir matériel, qu'elle veut dépasser sa condition de savoir formel. La distinction kantienne d'analytique et dialectique est basée sur la distinction aristotélicienne de *Analytique* et *Topique*. KANT critique sévèrement la *Topique* qu'il appelle un savoir sophistique qui veut donner une apparence de vérité à ce qui en manque complètement.

Voyons maintenant comment KANT distingue l'analytique et la dialectique à l'intérieur de la logique transcendente.

Dans l'*Analytique transcendente* on cherche de mettre à jour les connaissances que l'entendement tire de lui-même. Ce sont les concepts purs ou catégories et les principes selon lesquels les objets sont pensés. Mais nous ne voyons pas encore quelle est la différence de la logique formelle et de la logique transcendente. Nous pouvons la formuler de la façon suivante: La logique formelle s'occupe des lois de la pensée, sans se soucier de l'origine des concepts, du genre du savoir, si c'est un savoir empirique ou *a priori*. La logique transcendente par contre accomplit un triage dans le savoir et s'occupe uniquement du savoir *a priori* qui rend l'expérience possible. Elle se pose la question de l'origine de ce savoir et aussi de sa portée. Elle entreprend une recherche pour apprendre dans quelle mesure ce savoir *a priori* est constitutif pour les objets eux-mêmes. Si nous nous souvenons que la révolution copernicienne a soutenu que les objets doivent se conformer aux conditions du sujet, nous devons maintenant dire, quelles sont ces conditions. Comme ces conditions rendent possible l'objet, on peut à juste titre soutenir qu'il s'agit de comprendre l'objectivité des objets.

Quel est le contenu de la dialectique transcendente? Elle est une critique de l'apparence dialectique. Cela veut dire: de l'apparence qui naît par une application illicite des catégories. Car les catégories, quoique provenant du sujet et pas de l'expérience, ont tout de même une application limitée à l'expérience.

Pour le résumer: la logique formelle s'occupe des lois de la pensée, le respect de ces lois n'est qu'une condition *sine qua non* pour la vérité; elle ne garantit nullement la vérité quant au contenu des énonciations. La logique transcendente veut donner un contenu matériel dans ce sens qu'en se limitant aux connaissances *a priori*, elle montre comment ces connaissances sont constitutives de l'objet en tant qu'objet.

Mais jusqu'ici nous avons parlé en termes trop généraux. Nous n'avons pas encore montré quelles sont ces connaissances *a priori* de l'entendement; quel est leur caractère et puis quel est le tableau complet de ces connaissances, car il ne peut pas suffir d'en énumérer quelques unes.

L'analytique se divise, comme nous l'avons annoncé, en *analytique des concepts* et *analytique des principes* (*Grundsätze*). D'habitude analytique signifie une clarification des concepts, grâce à l'analyse on veut montrer leur

vraie signification. Ici analytique signifie une analyse de la faculté même, donc de l'entendement, pour nous livrer les catégories. La catégorie ne peut s'appliquer qu'à la matière qui nous est donnée par l'expérience, mais elle n'est pas tirée de l'expérience. C'est ainsi que KANT veut médiatiser entre LOCKE et LEIBNIZ. La catégorie n'est pas innée, mais elle n'est pas non plus issue de l'expérience. Elle se trouve dans le sujet, en se développant à l'occasion de l'expérience.

Mais une première question qui nous mènera vers des précisions, c'est: quel chemin devons-nous suivre pour découvrir les catégories? Qu'est-ce qui peut nous servir de fil conducteur?

L'entendement est caractérisé par la spontanéité. La sensibilité doit se laisser donner son objet, elle est réceptive. Mais l'entendement agit de lui-même. Il énonce des jugements. En jugeant, l'entendement attribue ou nie à une chose certaines qualités, il détermine l'objet. KANT dit: "Le jugement est la connaissance médiate d'un objet, donc la représentation d'une représentation de celui-ci." A 68, B 93. Ce qui nous choque dans cette définition, c'est la représentation d'une représentation. La difficulté se dissipe cependant si nous rappelons que KANT a appelé l'intuition et le concept des représentations. L'intuition est une *repraesentatio singularis*, elle nous donne l'objet individuel; le concept nous donne une *repraesentatio per notas communes*, le jugement nous donne une connaissance médiate, médiatisée par le concept qui dépasse l'objet singulier que nous donne l'intuition. La connaissance médiatisée présuppose donc l'intuition. Si l'intuition manque, les concepts restent vides; si d'autre part le concept manque, l'intuition est aveugle. P. ex., si j'ai l'intuition de cet objet noir sans en posséder le concept table, alors l'intuition ne me donne pas une connaissance, mais simplement des impressions qui ne me disent rien.

L'entendement est essentiellement déterminé par les fonctions qu'il accomplit, à l'encontre de la sensibilité, déterminée par les affections. Mais quel genre de fonctions? Ce sont des fonctions qui établissent une unification. L'entendement est la faculté unificatrice. Cette unification est accomplie dans les différentes formes du jugement. Donc le fil conducteur pour trouver les catégories, ce sont les jugements. Nous devons prendre notre départ en donnant une vue générale des différents formes du jugement.

Le tableau des jugements est le suivant:

1. Les jugements considérés selon la *quantité*:
généraux (*allgemeine*)
particuliers (*besondere*)
individuels (*einzelne*)
2. Les jugements d'après le moment de la *qualité*:
affirmatifs (*bejahende*)
négatifs (*verneinende*)
infinis (*unendliche*)
3. Les jugements d'après la *relation*:
catégoriques (*kategorische*)

hypothétiques (*hypothetische*)
 disjunctifs (*disjunktive*)

4. Les jugements d'après le moment de la modalité:
 problématiques (*problematische*)
 assertoriques (*assertorische*)
 apodictiques (*apodiktische*)

Jetons un coup d'œil sur ce tableau, en donnant quelques explications.

La quantité concerne la relation de la sphère du sujet et du prédicat. Le jugement général inclut ou exclut totalement la sphère du sujet dans la sphère du prédicat. P. ex.: Tous les hommes sont mortels. La sphère humaine toute entière est comprise dans la sphère du prédicat, être mortel.

Les jugements particuliers sont caractérisés par le fait que seulement une partie de la sphère du sujet est incluse dans la sphère du prédicat. Quelques hommes sont musiciens. En ce qui concerne les jugements individuels, le prédicat est valable du sujet tout entier et de ce point de vue ces jugements peuvent s'égaliser aux jugements généraux, mais ils s'en distinguent parce qu'ici on ne peut parler strictement d'une sphère, mais seulement d'un individu. La sphère se rétrécit ici à un individu. Comme nous considérons les jugements du point de vue de la quantité des sujets, ici la quantité est réduite au minimum.

La qualité des jugements concerne la façon dont sont réunis le sujet et le prédicat. Si le prédicat est réuni au sujet de façon affirmative, donc s'il affirme quelque chose; s'il est réuni d'une façon négative, en niant quelque chose du sujet. Mais comment devons nous comprendre maintenant la troisième possibilité? Dans son cours de logique, KANT dit: "Dans le jugement affirmatif le sujet est pensé comme étant compris dans la sphère du prédicat, dans le jugement négatif il est posé en dehors de la sphère du prédicat, dans le jugement infini il est posé dans la sphère d'un concept qui se trouve en dehors de la sphère d'un autre concept." (Ed. Meiner, Bd. IV, S. 113.) Et KANT indique plus loin: "Le jugement infini ne montre pas seulement que le sujet n'est pas compris dans la sphère du prédicat, mais qu'il se trouve en dehors de cette sphère quelque part dans la sphère infinie; ce qui veut dire que ce jugement présente la sphère du prédicat comme une sphère finie." (Loc. cit.). — C'est cela l'essentiel, que la sphère du prédicat elle est même limitée, que nous découvrons qu'il y a en dehors de cette sphère une sphère infinie. Prenons un exemple. "Quelques hommes sont non-musiciens." Cela veut dire que la sphère "être musicien" est limitée, qu'il y a des hommes qui n'y sont pas inclus. On ne dit pas ce que sont ces hommes, mais seulement qu'ils se trouvent en dehors de la sphère des musiciens, rendant ainsi la sphère des musiciens manifeste comme une sphère finie. On a, bien entendu, la tendance de dire que c'est un jugement simplement négatif. Mais KANT s'y oppose. Nous affirmons quelque chose quand nous disons que quelques hommes sont non-musiciens. Nous affirmons la limitation de la sphère des musiciens. A vrai dire la signification de ce genre de jugements se manifesterait seulement quand nous étudierions la catégorie correspondante — la catégorie de la limitation.

Que signifie la caractéristique des jugements selon la relation? Pourquoi les jugements catégoriques, hypothétiques et disjonctifs en résultent-ils? Nous avons en vue la relation, le rapport entre le sujet et le prédicat, ou bien entre deux ou plusieurs jugements.

Le jugement catégorique énonce un état de fait. La relation entre le sujet et le prédicat désigne une réalité. La copule établit cette relation. S égal P. C'est la forme la plus connue des jugements. Les jugements hypothétiques sont formés par deux jugements. Le premier contient la condition d'un événement, le deuxième, la suite qui en découle. "S'il pleut longtemps, il y a des inondations." La condition du deuxième jugement est indiquée d'abord, et puis la suite qui en découle. Mais il n'est pas dit qu'en effet il pleut actuellement. On n'énonce pas quelque chose qui s'est passée effectivement, on dit seulement quelle est la relation sans affirmer si véritablement le premier événement a eu lieu ou non. (Nous avons, comme vous le savez, le *modus ponens* et le *modus tollens*. Le *modus ponens* dit: si la condition (*Grund*) est vraie, la suite qui en découle l'est aussi. Le *modus tollens*: si la suite est fausse, la condition (*Grund*) l'est aussi.)

Dans le jugement catégorique la relation entre le sujet et le prédicat est établie comme existant effectivement. Dans le jugement hypothétique, cette relation est une hypothèse. Cela veut dire que l'on ne sait pas si le premier jugement est réalisé, mais s'il est réalisé, alors le deuxième jugement en découle. Les jugements disjonctifs sont formés par deux ou plusieurs jugements et nous apprenons quelle est la relation entre eux. Plus exactement: ici il n'en est pas question d'une suite, donc d'une relation genre cause effet, mais on énonce différentes possibilités, possibilités qui s'excluent mutuellement. Les différentes possibilités ainsi énoncées épuisent notre savoir dans ce domaine.

Prenons un exemple: Le monde peut être: *primo* le résultat d'un pur hasard; *secundo* être issu d'une nécessité interne; *tertio* avoir comme origine une cause externe. Ces trois possibilités épuisent les explications de la genèse du monde. La sphère de notre connaissance en est remplie pour ainsi dire. Car si la première possibilité n'est pas vraie, il n'en restent que les deux autres. Si la troisième n'est pas soutenable, il ne reste plus que la deuxième. Dès qu'un des membres s'avère vrai, les autres sont *ipso facto* faux. Cette exclusion des autres membres, dès qu'un membre est vrai, c'est cela le caractère disjonctif.

Considérons la modalité des jugements. Maintenant il ne s'agit pas de la relation des membres du jugement, mais de la relation des jugements avec la pensée. Est-ce que le contenu du jugement est possible? — cela concerne les jugements problématiques; est-ce qu'il est vrai (réel)? comme dans les jugements assertoriques; ou bien est-il même nécessaire? — comme dans les jugements apodictiques? KANT dit qu'on n'énonce rien relativement au contenu des jugements, mais uniquement quelque chose concernant "la valeur de la copule en relation avec la pensée en général". A 74, B 100. Le passage du problématique à l'assertorique et à l'apodictique nous montre trois formes possibles de la pensée en général. Nous avons comme but de passer de la

sphère problématique à la sphère assertorique pour arriver à la sphère apodictique.

Nous étions forcés de donner cette vue sur les jugements pour arriver à une vue des catégories. C'est au dixième § que KANT accomplit ce travail; il est intitulé: *des concepts purs de l'entendement ou catégories*. Pour le répéter, les concepts purs ne peuvent pas être des concepts comme table, maison, arbre, chien, car tous ces concepts sont formés grâce à l'expérience, mais des concepts que l'entendement apporte avec soi, en les formant à l'occasion de l'expérience.

Au centre de ce paragraphe ce trouve un concept qui nous dérouté d'abord, car nous n'apercevons pas tout de suite sa relation avec les concepts purs de l'entendement. C'est le concept de "synthèse". L'activité du sujet qui mène vers la connaissance est présentée dans une triple stratification. Je cite: "La première (chose) qui doit nous être donnée d'une façon *a priori* en vue de la connaissance des objets, c'est la diversité (*Mannigfaltigkeit*) de l'intuition pure; la synthèse de ce divers (multiple) par l'imagination est la seconde chose, mais ne nous livre pas encore une connaissance. Les concepts qui fournissent à cette synthèse pure son unité et qui consistent uniquement dans la représentation de cette unité synthétique nécessaire, apportent la troisième chose à la connaissance et résident dans l'entendement." A 78f, B 104.

Das erste, was uns zum Behuf der Erkenntnis aller Gegenstände *a priori* gegeben sein muss, ist das Mannigfaltige der reinen Anschauung; die Synthesis dieses Mannigfaltigen durch die Einbildungskraft ist das zweite, gibt aber noch keine Erkenntnis. Die Begriffe, welche dieser reinen Synthesis *Einheit* geben, und lediglich in der Vorstellung dieser notwendigen synthetischen Einheit bestehen, tun das dritte zum Erkenntnis eine vorkommenden Gegenstandes, und beruhen auf dem Verstande. A. 78f, B 104.

KANT énumère donc trois moments: la diversité (multitude) de l'intuition pure, deuxièmement l'intervention de l'imagination et troisièmement l'activité de l'entendement. Nous devons donc saisir comment cette triplé agit ensemble. D'abord, que signifie "synthèse"? La définition kantienne nous dit: "Je comprends sous le terme de synthèse dans sa signification générale l'action de rassembler (*hinzuzutun*) plusieurs représentations et de comprendre leur diversité dans une connaissance." A 77, B 103. La synthèse présuppose donc une multitude, une diversité; cette multitude n'est pas disséminée mais rassemblée, mise-ensemble. C'est pourquoi KANT insiste qu'une connaissance comprend cette multitude. D'ailleurs cette activité de la synthèse nous est connue. Quand nous formons un concept, nous avons une pluralité d'objets, qui nous sont représentés par l'intuition et qui sont saisis et rassemblés dans un seul concept. Egalement quand nous jugeons, nous accomplissons une sorte de rassemblement. Nous unissons le sujet et le prédicat. Le prédicat possède la fonction d'unificateur. Cette synthèse, accomplie par le prédicat, peut être appelée synthèse prédicative. La synthèse accomplie entre l'intuition et le concept peut être appelée synthèse véridative

(par HEIDEGGER), car cette synthèse nous rend accessibles les choses (l'étant).

Les synthèses énumérées sont cependant toutes des synthèses impures, elles présupposent toutes l'expérience. Comment devons nous saisir la synthèse pure? Les formes de la diversité de l'intuition pure, ce sont l'espace et le temps. Dans l'espace et le temps doit avoir lieu une synthèse. Quelle faculté peut l'accomplir? Seulement une faculté qui est en relation avec les éléments sensibles, enracinée dans le sensible. Cette faculté est l'imagination. Nous aurons encore l'occasion de nous occuper de son rôle de médiateur quand nous traiterons de la déduction des concepts purs de l'entendement. Qu'il nous suffisse ici de dire qu'elle accomplit une synthèse dans le sensible. KANT dit que c'est une faculté qui accomplit des synthèses, sans que nous nous en rendions compte. C'est une activité pour ainsi dire aveugle mais nécessaire de notre âme. Nous devons retenir le fait que déjà sur le terrain sensible il y a une synthèse, accomplie par l'imagination. Une synthèse nécessaire, car elle prépare la matière de la sensibilité pour l'entendement.

Mais en dehors de la synthèse de l'imagination nous devons avoir aussi une synthèse accomplie par l'entendement, une synthèse pure. Quel peut-être l'objet de cette synthèse? Comment devons nous la concevoir? Cela n'est pas si simple, si tous les objets de l'expérience sont éliminés. Il nous reste cependant une possibilité. La synthèse pure ne fait rien d'autre que comprendre les différentes possibilités de l'entendement, d'établir une unité dans la multiplicité. La synthèse de l'entendement a comme objet les différentes possibilités d'accomplir des synthèses. Les manières d'unification deviennent donc l'objet de l'entendement pur. Il ne dépasse pas le domaine non-empirique, car les différentes possibilités d'établir l'unité sont inhérentes à l'entendement. Dans la synthèse empirique, ce qui nous est donné par l'expérience est synthétisé par le concept. Dans la synthèse pure, les unifications elles-mêmes deviennent objet.

Pour mieux comprendre le texte kantien, nous devons éclaircir la différence entre les concepts réfléchis et les concepts réfléchissants (*reflektierte und reflektierende Begriffe*). Nous avons une multitude de chiens. Par le concept chien nous saisissons l'unité, ce qui convient à chaque chien en tant que tel. Cela est possible grâce à l'activité de réflexion. La réflexion est une des activités essentielles dans l'établissement des concepts; les autres sont la comparaison et l'abstraction. Les concepts empiriques qui saisissent l'unité dans la diversité sont des concepts réfléchis.

Les concepts purs, qui ont comme objets les possibilités d'établir une unification, sont des concepts réfléchissants, car la réflexion, l'activité unifiante est leur objet.

Il est important de retenir que cette unification ne s'accomplit pas seulement dans les jugements, mais déjà dans l'intuition, car l'intuition est unifiée par le concept. Les concepts purs de l'entendement ont comme contenu les différentes possibilités d'unification.

Mais regardons maintenant quelles possibilités d'unification possède l'entendement. KANT les énumère en parallèle au tableau des jugements:

Les catégories selon l'unification du point de vue de la quantité sont:

unité (*Einheit*)
 multitude (*Vielheit*)
 totalité (*Allheit*)

selon la qualité:

réalité (*Realität*)
 négation (*Negation*)
 limitation (*Limitation*)

selon la relation:

inhérence et subsistance (*Inhärenz und Subsistenz*)
 causalité et dépendance (*Ursache und Wirkung*)¹
 communauté (interaction entre l'agissant et le patient) (*Wechselwirkung*)

selon la modalité:

possibilité — impossibilité
 existence — néant
 nécessité — hasard.

KANT remarque: "Cela c'est l'inventaire de tous les concepts purs de la synthèse que l'entendement comprend *a priori* en soi-même et qui lui confère la qualité d'un entendement pur; c'est par eux seuls qu'il peut comprendre quelque chose dans la multitude de l'intuition, c'est-à-dire qu'il peut penser un objet (de l'intuition). A 80, B 106. Si l'entendement ne possédait pas ces concepts purs, il ne serait pas capable d'accomplir les différentes formes de la synthèse. Bien entendu, il n'est pas facile de les mettre à jour, car ces notions agissent, sans être explicitement connues. Alors: comment pouvons-nous oser d'en parler? Nous pouvons le faire, car nous voyons clairement le résultat de ces fonctions. A partir du résultat nous pouvons poser la question de ce qui les a rendues possibles. Ainsi nous arrivons à la découverte des catégories. C'est précisément la philosophie transcendente avec son intentionalité réflexive, dirigée vers l'*a priori*, qui nous rend accessibles les catégories dans leur fonction synthétisante.

On peut dire qu'avant KANT ARISTOTE avait déjà posé le problème des catégories. Mais il les avait saisies dans une autre perspective. Les catégories sont les modes de se prononcer sur une chose, tout ce qu'on pourrait dire d'une chose, pour la déterminer, était saisi comme catégorie. KANT lui reproche de ne pas avoir eu un principe en cherchant les catégories. Il en a eu un, mais un qui n'était pas, ne pouvait pas être transcendantal, c'est pourquoi KANT lui nie sa fonction de principe.

Mais jetons un coup d'œil sur les catégories. Nous en avons quatre classes. Celles de la quantité, qualité, relation et modalité. Chaque fois deux classes forment un tout. Nous avons donc deux groupes.

Le premier groupe de catégories est appelé mathématique, le deuxième groupe, dynamique. Comment devons-nous comprendre cette distinction? Les mathématiques ont à faire avec l'intuition, et comme le premier groupe concerne l'intuition, KANT peut les appeler catégories mathématiques. Les

catégories dynamiques ont à faire avec une action, soit l'interaction des objets entre eux, soit l'action sur l'entendement.

Il est ensuite facile à constater que nous avons dans chaque classe trois catégories. Cette tripartition ne doit pas être comprise simplement comme une accumulation de trois catégories. La troisième catégorie a chaque fois le rôle de synthétiser les deux autres. Ainsi nous arrivons à comprendre la catégorie de la totalité quand nous considérons la multitude (*Vielheit*) comme une unité. Le premier acte est — dans le domaine du quantitatif — d'établir une unité. L'unité nous permet de voir la multiplicité. Si la multiplicité est à son tour saisie comme unité, alors nous posons la totalité.

Dans les catégories de la qualité nous obtenons, par la collaboration de la catégorie de réalité avec celle de la négation, la catégorie de la limitation. Dans *et* par la catégorie de la réalité est affirmé un être, dans *et* par la catégorie de la négation est nié un être. Nous pouvons combiner l'affirmation et la négation. Alors nous obtenons une réalité qui a des limites, qui n'est pas universelle. C'est précisément la fonction de la catégorie de la limitation.

Dans la classe des catégories de la relation, l'action réciproque, l'interaction est la synthèse entre la relation de substance-accidens et cause-effet. Enfin, la catégorie de la nécessité est la synthèse entre la pure possibilité et l'existence. Plus exactement, si le possible et le réel s'identifient, alors il y a nécessité. Ce qui par sa possibilité est réel, est par là-même nécessaire.

Mais la troisième catégorie dans chaque classe ne résulte pas simplement de la combinaison des deux autres, un acte de l'entendement est nécessaire pour la découvrir. Ce n'est donc pas une simple déduction. Nous trouvons ici une préparation pour la dialectique idéaliste avec les trois moments de la thèse, antithèse et synthèse.

Nous avons atteint un résultat important de la *Critique de la raison pure*: la table complète des catégories, donc des concepts originaires de l'entendement qui comprennent les formes possibles d'établir des unifications, des synthèses, comme nous avons dit. Mais maintenant s'ouvre devant nous une problématique que nous ne pouvons pas négliger. Comment ces catégories sont-elles applicables à l'expérience? Car ce que nous avons fait jusqu'ici, c'est de partir des formes du jugement, pour en trouver les formes de synthèses de l'entendement. Le problème de l'application des catégories à l'expérience est présenté par KANT dans la déduction transcendentale. Pourquoi cette dénomination? Déduction signifie la méthode qui part du général pour en déduire les cas spéciaux. Mais ici déduction possède un autre sens. Le terme est pris du langage juridique, c'est-à-dire la signification que KANT lui attribue est prise du monde judiciaire. On distingue dans la terminologie des juristes ce qui est de droit (*quid juri*) et ce qui concerne les faits (*quid facti*). Si on veut établir une exigence juridique (*Rechtsanspruch*), on appelle la présentation des raisons qui fondent cette exigence une déduction. Le rôle de la déduction consiste en cela qu'elle doit présenter les justifications pour l'exigence.

Il n'est donc pas difficile de voir pourquoi KANT introduit maintenant ce terme: c'est qu'il veut étaler les pièces justificatives pour montrer la possibilité d'appliquer les catégories à l'expérience. KANT dit: "J'appelle l'explication de la façon dont les concepts *a priori* peuvent s'appliquer aux objets, la déduction *transcendentale* des concepts..." A 85, B 117.

La signification de la dialectique transcendentale. — Le passage à la Critique de la raison pratique.

Nous pouvons reprendre notre travail en citant une image donnée par KANT A 235, B 295: "Nous avons jusqu'ici non seulement parcouru le pays de l'entendement pur et regardé de près chaque une de ses parties, mais nous l'avons à proprement parler mesuré (*durchmessen*) et déterminé la place pour chaque chose." Que veut-il dire par cela? Nous ne nous sommes pas contentés d'une description de voyage en parlant de l'entendement pur, mais nous avons saisi chaque partie dans sa relation avec les autres parties, en donnant ainsi un tout. Ses parties sont: les éléments *a priori* de la sensibilité (l'espace et le temps) et les éléments *a priori* de l'entendement (les catégories). Ensuite, ce que nous n'avons pas pu suivre dans le détail, KANT a analysé les principes (*Grundsätze*) de l'entendement pur, les axiomes de l'intuition, les anticipations de la perception, les analogies de l'expérience et les postulats de la pensée empirique. Si KANT parle d'un pays, il veut en même temps indiquer que le pays est dirigé par des lois. Le pays de l'entendement est le pays gouverné par les lois de l'entendement, le pays dont l'entendement est le souverain.

Mais l'image de KANT ne s'arrête pas là. Elle continue: "...le pays de la vérité est entouré d'un océan large et orageux qui est la résidence proprement dite de l'apparence, des bandes de brouillard; des morceaux de glace qui vont bientôt fondre nous mentent en donnant l'impression qu'il y a là de nouveaux pays, le marin en quête de découvertes est inlassablement trompé par des vains espoirs, il est engagé dans des aventures qu'il ne peut pas abandonner et qu'il ne peut pas non plus mener à une bonne fin".

La mer, l'océan est opposé à la terre ferme où on est sûr de ce qui existe et de ce qui est une simple apparence. Avec cette image KANT veut en même temps indiquer que la terre, pour notre entendement, ne couvre pas le globe entier. C'est seulement une petite partie, le reste est le domaine de l'incertain où nous ne pouvons pas nous aventurer. Car si nous le faisons, nous risquons de nous perdre, car nous prenons goût à l'incertain, à l'aventure, sans pouvoir en sortir, sans pouvoir mener l'aventure à une bonne fin. L'aventure est une tentation à laquelle nous pouvons succomber. C'est important de comprendre que KANT voit cette possibilité. Il n'est nullement un rationaliste complet qui nierait cette possibilité, au contraire il nous la peint de façon vivante. Il est important d'insister là-dessus pour se rendre compte aussi de la finitude de l'entendement humain selon KANT. Il n'englobe pas tout, mais seulement une partie, la partie de la terre ferme. Par la juridiction de l'entendement, la terre ferme devient le pays de la

vérité. Mais il y a aussi un domaine où cette juridiction n'est plus valable. Nous devons maintenant nous occuper de ce domaine pour voir ce qui s'y passe. Ainsi nous saurons plus exactement quelles sont les limites de notre entendement. Car c'est le sort humain de ne pas connaître ses propres limites, de croire qu'on peut les dépasser sans difficulté. Cette impression de pouvoir arbitrairement dépasser ses limites peut même se raffermir après avoir compris la signification des éléments *a priori* de notre entendement. Est-ce que ces éléments ne sont pas indépendants de l'expérience? Est-ce que toute la recherche de KANT ne révèle pas son originalité précisément en mettant en lumière qu'il y a des connaissances qui ne proviennent pas de l'expérience? Bien sûr. Mais ces éléments *a priori* — c'est ce que nous devons saisir de façon claire maintenant — ne peuvent pas entrer en fonction, ne peuvent s'exercer que dans le domaine de l'expérience. Pour reprendre l'image de KANT, les éléments *a priori* n'exercent leur juridiction que sur la terre ferme, et la terre ferme c'est le domaine de l'expérience. C'est ce que KANT appelle l'usage empirique du concept *a priori*. Il oppose cet usage à l'usage transcendantal. Que signifie cette opposition?

Usage empirique d'un concept pur et usage transcendantal, nous devons clarifier cette opposition. Les concepts purs, nous l'avons vu, sont formés par l'entendement, sans secours de l'expérience. Mais leur application ne peut se faire que dans le cadre de l'expérience. Ce que le sujet crée par lui-même n'est que la forme. Cette forme doit s'appliquer à un matériel. La relation entre la forme subjective et la matière empirique est établie par l'intuition. KANT dit clairement: "Ainsi toutes les notions, et avec elles tous les principes, fussent-ils possibles *a priori*, ne se réfèrent qu'à des intuitions empiriques..." A 239, B 298.

Mais que signifie l'emploi transcendantal des concepts? Nous avons connu ces concepts en essayant d'expliquer la philosophie kantienne comme une philosophie transcendantale. Transcendantal signifiait alors ce qui précède toute expérience en la rendant possible. Ici nous trouvons une autre signification du transcendantal. Transcendantal est nommé ce qui dépasse, ce qui survole l'expérience. KANT fait une distinction entre cette signification du transcendantal et du transcendant. A 296, B 352. Transcendant est appelé ce qui détruit (*aufheben*) les limites de l'expérience, transcendantal, ce qui les dépasse.

Je cite KANT: "Le résultat important de l'analytique transcendantale est donc: que, de façon *a priori*, l'entendement ne peut jamais accomplir plus que d'anticiper la forme d'une expérience possible, et comme ce qui n'est pas phénomène ne peut pas être un objet de l'expérience, l'entendement ne peut jamais dépasser les bornes de la sensibilité." A 246, B 303.

Tout ce que nous venons de dire devait nous préparer à voir ce qui se passe quand l'entendement dépasse les limites de l'expérience, quand il abandonne la terre ferme de la vérité. Cette recherche est accomplie dans la *dialectique transcendantale*. KANT appelle l'*analytique transcendantale* une logique de la vérité, car elle établit les conditions d'une connaissance vraie, et la *dialectique transcendantale*, une doctrine de l'apparence transcendantale (*Lehre vom transzendentalen Schein*). L'apparence a un caractère négatif

chez KANT, elle est trompeuse. Nous ne devons pas mélanger l'apparence et le phainomenon. L'étant, ce qui est, est saisi par nous comme phainomenon, grâce à la sensibilité. Dans le domaine du paraître, KANT le dit explicitement, il n'y a pas d'opposition entre vérité et apparence. Cela veut dire, les sens nous montrent les objets immédiatement, et dans cette sphère de l'immédiateté il n'y a pas de place pour la vérité et son contraire. Le lieu de la vérité est le jugement. En exprimant un jugement, nous attribuons quelque chose à l'objet qui lui convient ou non. C'est à ce moment que s'ouvre l'espace de jeu pour la vérité et aussi pour la tromperie. Donc l'apparence ne réside pas dans le domaine de la sensibilité, mais uniquement dans le domaine du jugement. Cela veut dire: aussi longtemps que nous nous limitons aux objets donnés immédiatement dans la sensibilité, il n'y a pas de tromperie, mais non plus de vérité.

Cependant, la sensibilité peut tout de même nous induire en erreur, quand elle influence l'entendement qui exprime les jugements. Normalement la sensibilité doit fournir le matériel pour l'entendement, doit donc servir l'entendement. Mais si elle dépasse ce rôle, si elle veut influencer l'entendement, alors elle peut devenir une source d'erreurs. Je cite A 294, B 351: "La sensibilité, assujettie à l'entendement (*dem Verstande untergelegt*) comme l'objet auquel elle applique sa fonction, est la source de connaissances réelles. La même sensibilité, dans la mesure où elle influence les activités de l'entendement et veut le déterminer dans ses jugements, est la source de l'erreur."

Cela est une des possibilités de l'erreur et de l'apparence (*Schein*); mais nous devons tout de suite nous rendre compte aussi de l'autre. Elle consiste non pas dans une ingérence indue de la sensibilité, mais au contraire, dans une négligence de la sensibilité. On essaie de survoler les limites de l'expérience. Qui est accompli ce survol? La raison elle-même. Jusqu'ici nous avons analysé la sensibilité pure, l'entendement pur, c'est seulement maintenant que nous faisons connaissance de la raison elle-même (*Vernunft*).

"Toute notre connaissance commence avec les sens, passe de là à l'entendement et finit dans la raison, au delà de celle-ci on ne trouve rien de supérieur pour préparer la matière de l'intuition et la soumettre à l'unité la plus élevée de la pensée." A 298, B 355. Nous trouvons dans cette citation un schéma des facultés humaines. La sensibilité fournit la matière pour toute connaissance, cette matière est soumise à une transformation par l'entendement grâce aux catégories et aux principes de celui-ci. Mais en quoi consiste le travail de la raison elle-même? Nous ne le savons pas encore.

KANT appelle l'entendement la faculté des règles (en d'autres occasions aussi faculté des concepts), et la raison la faculté des principes. Mais vous pouvez tout de suite objecter: l'entendement possède aussi des principes (*Grundsätze*). Les principes de l'entendement—par exemple: rien ne se passe sans cause—sont des principes concernant l'expérience. La raison veut donner des connaissances uniquement à partir des concepts, sans relation avec l'expérience, et donc avec l'intuition. La raison essaie de nous donner des connaissances indépendantes de toute expérience, des connaissances tirées uniquement de ses concepts. Nous devons donc chercher quels

sont ces concepts de la raison. Et que peut faire la raison au-dessus de l'entendement?

L'entendement établit l'unité dans la multiplicité de la sensibilité. La raison de son côté doit unifier l'activité de l'entendement. Précisons la distinction entre l'activité unifiante de l'entendement et de la raison. En créant de l'unité dans la multiplicité, l'entendement est la base pour la constitution des objets. Il n'y a pas d'objets pour le sujet sans l'activité unificatrice de l'entendement. Sans les catégories de substance, de causalité, de réalité, d'unité, etc., il n'y aurait pas d'objets pour nous. Cela étant concédé, nous devons revenir à la raison pour voir ce qu'il en reste pour sa propre activité. D'abord: son activité n'est pas constitutive pour les objets. L'objectivité de l'objet ne dépend pas de la raison. Nous sommes encore toujours dans la caractéristique négative. Mais en quoi consiste l'apport positif de la raison?

La raison cherche l'inconditionné (*das Unbedingte*). Elle ne se limite pas au domaine des conditions, mais retourne à la base de toute condition, l'inconditionnel. Les connaissances de l'entendement sont toujours des connaissances conditionnées. La raison, dirigée vers l'inconditionné, a ainsi en vue une unité totale. Le concept même de l'inconditionné est un concept qui est issu de sa propre activité. Sur le terrain de l'entendement nous ne trouvons jamais l'inconditionné.

Pour mieux comprendre cette activité de la raison, nous devons poser la question: quels sont les concepts propres à la raison? Ce que nous pouvons déjà dire, c'est que ces concepts ne sont pas tirés de l'expérience, que leur application dépasse l'expérience. Pour distinguer ces concepts de la raison, qui n'ont rien à faire avec l'expérience et qui ont comme fonction de donner à l'activité de l'entendement une unité plus parfaite, KANT les appelle "idées". Par ce terme il veut d'abord indiquer que ce sont des concepts libres de toute sensibilité. Essayons de donner un schéma des différents genres de représentations à l'intérieur du système kantien.

La dénomination générale est: *repraesentatio*. La représentation avec conscience s'appelle *perceptio*. La perception se distingue en a) perception subjective qui nous renseigne sur les modifications de notre conscience, c'est la *sensatio*, et b) la perception objective, qui s'appelle *cognitio*.

La cognition elle-même se divise en deux: a) la cognition immédiate, c'est l'*intuitio* et b) la cognition médiatisée, le *conceptus*.

Les concepts se distinguent à leur tour en: 1) *concepts empiriques* et 2) *concepts purs*, créés par l'entendement (*notio*). A partir des *notiones* nous obtenons les concepts qui dépassent l'expérience et s'appellent *ideae*.

Essayons de mieux saisir les idées. Une définition de KANT nous explique: "Je comprends sous le terme d'idée une notion nécessaire de la raison à laquelle ne peut être donné un objet congruent par les sens." (*Ich verstehe unter der Idee einen notwendigen Vernunftbegriff, dem kein kongruierender Gegenstand in den Sinnen gegeben werden kann.* A 327, B 384.) Notre recherche vers les conditions ultimes nous mène vers trois idées. L'idée du sujet pensant: l'unité de ce sujet est quelque chose d'ultime qui ne peut pas être dépassé; l'idée du sujet comme unité ultime est traitée dans la *psychologia rationalis*. La deuxième idée cherche à comprendre la

totalité des phénomènes. L'entendement va d'une condition à l'autre, sans jamais arriver à la fin. La raison comprend le tout en tant que tout, par l'idée du monde. Elle englobe la totalité des phénomènes. Elle est traitée dans la *cosmologie*.

La troisième idée comprend "la condition suprême de la possibilité du tout", c'est l'idée de Dieu, l'objet de la *theologia rationalis*. Les trois disciplines de la *metaphysica specialis* correspondent donc aux trois idées de la raison.

Tout en retenant le désir vers l'absolu qui se manifeste dans ces trois idées, idées transcendentales, car elles dépassent toute expérience, nous ne devons néanmoins pas oublier que ces idées ne peuvent pas nous procurer des connaissances. Pourquoi? Parce qu'une connaissance présuppose la collaboration de la sensibilité et de l'entendement. Mais nous ne pouvons pas avoir une intuition correspondante à ces idées; ni une intuition du sujet pensant (de l'âme), ni du monde, ni de Dieu. Une telle intuition dépasse nos possibilités. Les idées sont donc quelque chose comme une poussée vers l'absolu, mais nous ne devons pas nous tromper en pensant que nous puissions avoir une connaissance de ce qui leur correspond. En d'autres termes: l'homme est un être qui tend vers la saisie de l'absolu et qui en même temps doit se rendre compte de son incapacité de l'atteindre. Qu'arrive-t-il quand il ne tient pas compte de cette condition d'être limité? Alors il tombe dans des apories, dans des contradictions. KANT montre dans la *dialectique transcendentale* qu'on peut, avec la même force, soutenir que le monde est fini ou infini, que l'âme est mortelle ou immortelle, que Dieu existe ou n'existe pas.

La raison tend vers une connaissance des choses en soi, et non pas simplement des phénomènes, mais elle échoue nécessairement, car il lui manque une intuition possible. Mais pourquoi alors ne pas renoncer aux idées? Parce qu'elles nous ouvrent une totalité plus grande que l'entendement. Nous avons besoin de cette totalité, mais nous ne pouvons connaître ce qu'elle contient. C'est cela la double signification du terme *Schein* en allemand: C'est d'un côté la lumière qui fait paraître les choses, d'autre part l'illusion qui nous trompe. Le sens de l'exposé de la *dialectique transcendentale* est de nous mettre en garde contre l'effet trompeur des idées, tout en nous montrant le sens de leur existence, la tendance vers une compréhension globale de ce qui est, dépassant la connaissance théorique de l'entendement.

On pourrait, d'après cet exposé, croire que la tentative kantienne, basée sur la distinction de la chose en soi et de la chose en tant que phénomène est vouée à l'échec; on pourrait croire que toute la peine que KANT s'est donnée pour purifier la métaphysique, fut vaine. Mais patientons encore un peu, avant de porter ce jugement.

Les thèses à propos du monde sont groupées par KANT dans quatre antinomies; cela veut dire quatre oppositions dont on ne voit pas la solution, car à chaque thèse peut s'opposer avec la même raison une anti-thèse. La première concerne le commencement du monde (*Weltanfang*): le

monde a un commencement ou non; la deuxième concerne la divisibilité des substances dans le monde: le monde est composé de parties simples, il n'y a pas de substances simples dans le monde; la troisième concerne la causalité: la thèse soutient qu'il y a en dehors de la causalité de la nature une causalité de la liberté, l'antithèse soutient qu'il n'y a pas de causalité de la liberté; la quatrième antinomie contient les oppositions suivantes: au monde appartient un être nécessaire, au monde n'appartient pas du tout un être nécessaire.

Regardons de plus près la troisième antinomie. Déjà dans l'*analytique transcendentale* KANT avait montré que la causalité est une loi pure de la nature, cela veut dire, une loi que nous ne trouvons pas dans la nature, mais que nous apportons nous-mêmes quand nous voulons comprendre la nature. L'entendement peut seulement saisir un procès dans la nature quand il trouve la cause préalable qui l'a provoqué nécessairement. Toute recherche des sciences, par exemple, est une recherche de cette causalité. L'entendement peut se contenter d'une vue limitée, c'est-à-dire de la ou des causes les plus proches. Mais la raison, comme nous l'avons vu, cherche à saisir la totalité des événements. Et dès que nous voulons englober la totalité, nous sommes dans une impasse. Car si chaque événement présuppose une cause préalable, nous n'arrivons jamais à bout, car la fin de la chaîne nous renvoie à un chaînon préalable. Nous avons donc une chaîne infinie.

Un événement X n'est pas seulement causé par ce qui le précède immédiatement, mais par toute la chaîne. Si d'autre part la chaîne est sans fin, cela signifie que rien ne peut se passer, parce que la condition causale n'est pas complète, l'événement n'est pas nécessaire. Ainsi le principe de la causalité paraît se contredire et s'annuler, rien ne peut se passer dans le monde, car la condition de chaque événement est incomplète. Comment en sortir de cette impasse? En introduisant une causalité qui ne renvoie pas à une cause préalable, mais qui est une causalité spontanée; pareille causalité s'appelle liberté, d'après KANT "*Kausalität aus Freiheit*", donc causalité à partir de la liberté. La liberté doit donc être introduite non pas pour détruire la causalité, mais pour la préserver. La causalité par liberté veut dire qu'une série d'événements commence maintenant, sans faire appel à ce qui fut préalablement, sans être déterminé par ce qui précède.

Mais d'après la loi de la causalité, d'autre part, un tel passage d'un état préalable, sans relation, à l'état suivant n'est pas possible. Nous ne trouvons pas dans l'expérience pareille liberté. La liberté est quelque chose de purement pensé, une pure pensée. Voilà, nous sommes en plein dans une antinomie. D'un côté nous avons prouvé la nécessité d'introduire la liberté pour rendre possible une chaîne fermée de causes, d'autre part la liberté menace la causalité. Le terme antinomie est pris de la pratique judiciaire. On parle d'une antinomie quand les deux parties en cause font appel à la même loi.

Répetons brièvement les positions opposées: A. Si la loi de la causalité domine absolument, elle se contredit elle-même, car elle rend impossible une chaîne complète de déterminations. Et si la chaîne n'est pas complète, elle ne peut pas servir de cause. Nous devons donc introduire une cause

libre. B. La cause libre présuppose qu'un événement puisse avoir lieu sans être déterminé par une cause préalable, cela signifie l'anéantissement de la causalité.

Notre expérience se déroule dans le temps. Le temps est une condition nécessaire pour toute expérience. Mais nous avons vu, d'autre part, que le temps est une condition subjective et non pas une condition de la chose en soi. Tout ce qui nous est donné dans l'expérience est assujéti à la condition temporelle. Or nous avons vu d'autre part qu'en dehors des choses phénoménales existent aussi les choses en soi. Elles sont inaccessibles pour notre connaissance, car nous ne pouvons pas avoir une intuition d'elles, elles sont seulement imaginables. Cette distinction entre les choses comme phénomènes et les choses comme noumènes pourra nous apporter une solution de cette antinomie.

La chose comme phénomène nous est accessible uniquement dans et par l'expérience, cela veut dire, étant soumise à la causalité de la nature. Mais la même chose peut être considérée comme indépendante de la causalité naturelle, si nous la pensons comme chose en soi. Si la causalité est une des conditions constitutives pour l'expérience, alors la chose, conçue indépendamment de l'expérience, n'est pas soumise à cette causalité. La chose en soi peut très bien avoir une autre forme de causalité que la causalité naturelle, temporelle. Autrement formulé, la liberté est la causalité de la chose en soi. Dans la mesure où nous faisons l'expérience de la chose, elle devient phénomène et est soumise à la causalité de la nature. Nous avons donc ici la clef pour considérer une seule et même chose comme soumise à la causalité naturelle et comme libre. C'est une seule et même chose, mais prise de deux façons différentes. La causalité libre est appelée par KANT aussi causalité intelligible car elle s'applique au monde intelligible, et non pas au monde sensible que nous pouvons connaître. Nous ne devons jamais perdre de vue que le monde intelligible n'est pas connaissable par le sujet. Ce que nous avons gagné par cette distinction de la chose en soi, à laquelle correspond la causalité intelligible, et le phénomène, soumis à la causalité naturelle, ce n'est nullement une extension de notre champ de connaissance. Notre connaissance est restreinte au domaine d'une expérience possible. Ce que nous avons quand même gagné par cette recherche, c'est la pure possibilité d'une causalité libre.

Si nous voulons arriver plus loin sur ce chemin, nous devons trouver quelque chose qui nous garantisse non seulement la possibilité de la causalité libre, mais sa réalité. A partir de ce que nous venons d'exposer, il est clair que cette réalité ne peut pas être démontrée par la voie de la connaissance. Y a-t-il un autre chemin? Pouvons nous avoir une expérience, d'un genre spécial, qui puisse nous démontrer la réalité de la causalité libre? C'est ici que KANT trouve effectivement une solution originale qui sera très importante pour toute la philosophie après lui. Nous pouvons trouver une causalité libre chez nous-mêmes. Nous, les hommes, sommes des êtres qui agissent, cela veut dire, nous sommes des êtres qui déploient une activité, étant nous-mêmes la cause de cette activité. Cette activité n'est possible que grâce à notre raison. Pourquoi? Parce que la raison nous présente devant



l'action ce que nous devons faire. Notre activité est guidée par un *telos* (but). La représentation préalable de ce que nous voulons atteindre met en marche notre activité (*Handeln*). Si nous n'avions pas la représentation préalable de ce qu'est une maison et à quoi elle sert, nous serions incapables d'en construire une. Ce sont là des idées qui se trouvent déjà chez ARISTOTE. Mais KANT va plus loin. Il y a des actions qui ne sont pas destinées à préserver notre existence physique, comme par exemple la construction d'une maison, mais qui peuvent aller à l'encontre d'une telle préservation. Je donne un exemple. Si en cas de naufrage je ne me précipite pas dans le canot de sauvetage, mais je laisse d'abord se sauver les femmes, les enfants et en général les faibles, je risque moi-même de mourir. Mais ma raison me commande de mettre au-dessus de mon bien-être matériel, de mon existence physique, le respect d'autrui. J'ai, bien entendu, envie de me sauver le plus vite possible. Mais ma raison me commande un autre comportement. Cet ordre de la raison est un ordre que nous ne trouvons pas dans la nature, c'est un impératif de la raison. Tu dois faire cela, tu ne dois pas faire cela, sans te soucier de ton existence physique, cela est une loi qui dépasse le domaine physique, elle nous ouvre un autre domaine: Le domaine de la raison qui se manifeste à nous comme raison pratique, comme raison qui dirige notre comportement. Dans la mesure où nous agissons uniquement par respect de cette loi de la raison, nous agissons comme des êtres moraux. Notre volonté devient une volonté raisonnable, une volonté morale. Car notre volonté change de nature, selon qu'elle se laisse déterminer par des motifs naturels ou non. Si je vole parce que j'ai faim, je commets un acte compréhensible et peut-être pardonnable, visant la préservation de mon existence physique. Si je me précipite dans une maison qui brûle pour sauver quelqu'un, je risque ma vie, mais cela n'a pas du tout de l'importance, ma raison me commande d'agir de cette façon car elle me commande de sauver autrui, sans égard aux risques que je cours. Et c'est seulement quand je suis les commandes de ma raison que je deviens un être moral. Et si je commets une action répréhensible, elle reste répréhensible, même si je l'ai faite par nécessité. La raison me dit que je n'aurais pas dû la commettre.

Pourquoi insistons-nous sur ces faits assez bien connus? Non pas pour faire un cours de moral, mais pour montrer qu'il y a en dehors de la causalité naturelle aussi une autre causalité, la causalité intelligible, la causalité indépendante de la nature. Cela est extrêmement important. La causalité naturelle peut déterminer notre volonté, mais dans la mesure où nous nous comportons comme êtres moraux, nous suivons la causalité de notre raison, nous nous laissons déterminer dans notre activité par notre raison. Ainsi avons-nous donc trouvé un moyen pour prouver l'existence d'une causalité libre.

D'abord cette causalité libre nous apparaît d'une façon négative, comme une causalité qui n'est pas la causalité de la nature. Mais la signification positive nous dit: il a chez l'homme la possibilité d'une autonomie, c'est-à-dire, d'une autodétermination. L'homme est parmi les êtres un être exceptionnel, parce qu'il peut se donner lui-même sa propre loi. C'est la loi mo-

rale qui a une validité absolue. Cela veut dire, elle reste valable, même si nous l'enfreignons. Le caractère spécifique de la loi morale, c'est qu'elle ne nous indique pas un but précis, mais elle nous indique de quelle façon nous devons agir. C'est là le caractère formel de cette loi. Le contenu de la loi morale, de l'impératif catégorique, est la façon dont nous devons agir. Autrement dit: le contenu de la loi morale c'est son caractère de loi (*Gesetzlichkeit*). Nous conformer à la loi de la raison, en toute circonstance, agir toujours seulement comme la raison nous le commande, c'est là le contenu de la loi morale. La raison, dans la mesure où elle nous impose cette loi, est une raison pratique.

La volonté est une volonté libre quand elle se soumet à la loi de la raison. Aussi longtemps qu'elle se laisse déterminer par des exigences physiques, elle n'est pas libre, mais soumise à la causalité de la nature. La liberté ne peut jamais signifier absence de toute contrainte, au contraire, elle doit s'imposer elle-même la loi. Si la raison pratique nous rend possible l'affirmation de la liberté, il est compréhensible que KANT parle d'un primat de la raison pratique vis-à-vis de la raison théorique, car la raison théorique ne nous a pas permis de démontrer la réalité d'une causalité libre. Dans l'exposé que nous venons de faire, nous avons accompli ce passage de la raison théorique à la raison pratique. Il ne nous est pas permis de nous occuper plus amplement de la *Critique de la raison pratique*, mais j'espère tout de même que sa signification est devenue évidente. Car grâce à elle, l'homme s'éprouve comme une cause intelligible, comme une cause suprasensible. La liberté n'est plus une simple idée, crée arbitrairement par nous, la raison pratique nous a prouvé sa réalité objective. Bien entendu, cette réalité est limitée à l'activité humaine et encore, cette réalité objective de la liberté est devenue manifeste seulement dans le domaine pratique. La raison qui se détermine comme raison libre se sait libre, mais cette liberté n'est pas connaissable par la raison théorique qui reste limitée à la sphère de l'expérience sensible. A partir de l'idée de la liberté, KANT démontre aussi la réalité des deux autres idées, de l'idée de l'âme et de l'idée de Dieu. L'idée de l'immortalité de l'âme et de l'existence de Dieu sont d'après KANT des idées nécessaires, exigées par la loi morale.

Dans le passage de la philosophie théorique à la philosophie pratique s'accomplit donc chez KANT la fondation, l'instauration de la métaphysique. Les idées transcendentales qui avaient un caractère d'apparence dans la philosophie théorique, parce que la connaissance est limitée à une expérience possible et les idées dépassent l'expérience, je dis, ces idées reçoivent une confirmation dans et par la philosophie pratique qui démontre d'abord la réalité objective de la liberté, grâce à l'autodétermination de la volonté raisonnable, et ensuite aussi la nécessité des idées de l'immortalité de l'âme et de l'existence de Dieu. [Le temps nous manque pour exposer les idées fondamentales de la troisième critique kantienne, de la *Critique du jugement*, destiné par KANT à établir le pont entre la raison théorique et la raison pratique, peut-être aurons-nous l'occasion de le faire une autre fois, car cette troisième *Critique* est un des textes fondamentaux pour l'esthétique moderne.]

Le passage à l'idéalisme allemand

Nous avons dit au début de nos leçons que nous devrions nous limiter à montrer et à comprendre comment la philosophie est comprise par chacun des philosophes dont nous traitons. C'est pourquoi la première tâche fut d'expliquer ce que signifie la philosophie transcendentale de KANT. Nous avons dû traiter KANT plus largement, car tous les philosophes qui suivent, dans la philosophie allemande, présupposent une connaissance de KANT. Il est impossible d'avoir une connaissance d'HEGEL sans connaître la position transcendentale de KANT. Sans KANT il est tout à fait inimaginable de comprendre comment la philosophie idéaliste s'est développée. Notre tâche principale, dans la deuxième partie de ces leçons, sera un exposé sur la philosophie d'HEGEL. Mais avant d'arriver à HEGEL, nous devons au moins brièvement tracer le chemin de la philosophie allemande avant HEGEL, c'est à dire chez FICHTE et SCHELLING. Chez ces deux penseurs nous intéressera en premier lieu leur période initiale. Cela ne doit nullement signifier que nous n'apprécions pas leur développement ultérieur, mais dans cet essai de saisir l'évolution de KANT à HEGEL, leur période initiale est pour nous au premier plan.

Quelle est la plus fondamentale des thèses kantienne pour les idéalistes? On peut en nommer deux. 1. L'objectivité des objets, c'est à dire leur caractère d'objet, est fondée dans le sujet. KANT a démontré quelle est la contribution du sujet qui rend possible qu'il y ait des objets. Il a donc trouvé la racine de l'objectivité (ou bien de l'objectité, de l'être des objets) dans le sujet. Sans le concours du sujet, il n'y aurait pas d'objets pour nous. C'est une thèse révolutionnaire. 2. Il a montré que nous avons un accès à la chose en soi, par la raison pratique, au centre de laquelle il a placé la liberté.

De quoi s'agit-il dans la philosophie de FICHTE? Cette philosophie est appelée par son auteur, dès le début: *Wissenschaftslehre*. Nous pouvons traduire: *Doctrine de la science*. C'est une traduction exacte, mais elle ne dit pas encore grand'chose. Pourquoi FICHTE appelle-t-il sa philosophie non pas philosophie mais doctrine de la science, plus exactement: *Doctrine du savoir*? Que veut-il dire par cela?

La *Wissenschaftslehre* de 1801 commence par un exemple très clair. Un triangle nous est donné. Nous devons fermer un de ses angles avec une ligne. Y a-t-il une possibilité de le fermer par plusieurs lignes? Nullement. Est-ce que c'est vrai seulement pour notre cas ici ou pour tous les cas? Evidemment pour tous les cas. Ce que nous cherchons, si nous accomplissons cet acte, c'est donc un savoir universel.

Mais pourquoi commence-t-il avec cet exemple de la géométrie? Parce que la géométrie demande de nous d'accomplir un acte, une construction, parce que le résultat peut être saisi d'un coup, et parce que la validité de ce résultat n'est pas limitée au présent, mais englobe aussi l'avenir et le passé.

Ces trois moments sont importants. Retenons-les. Le savoir n'est pas simplement la réception de quelques données, mais quelque chose comme une construction, un acte. L'âme n'est pas une *tabula rasa*, mais plutôt une

activité (*Tätigkeit*). Dans la construction, ce caractère actif devient clairement évident.

Le deuxième moment est également décisif. Le savoir est par essence saisie immédiate. Ce genre de saisie est appelé par FICHTE intuition (*Alles Wissen ist nach dem Obigen Anschauung*, IV, 9). L'intuition est distinguée de la perception (*Wahrnehmung*). La perception est dirigée vers le cas spécial, *hic et nunc*, mais le cas spécial ne nous intéresse pas, uniquement la généralité importe, la validité universelle.

Le troisième moment, c'est l'indépendance du temps. Le savoir qui nous importe ne peut pas être un savoir limité à une certaine époque.

Nous avons voulu montrer pourquoi FICHTE, au début de sa *Wissenschaftslehre*, a pu prendre comme exemple une construction géométrique. Mais nous devons maintenant voir si la *doctrine de la science* (*Wissenschaftslehre*) a vraiment pour but l'analyse d'un pareil savoir, ou bien si l'exemple devait nous préparer pour le vrai savoir. En effet, l'exemple fut donné parce qu'il est facile à reproduire et à comprendre. Mais si nous voulons pénétrer dans la *Wissenschaftslehre*, nous devons nous rendre compte quelle est l'objet de ce savoir le moment caractéristique de la philosophie fichtéenne est qu'il n'est rien d'autre que le savoir lui-même.

Expliquons-nous. Nous ne sommes pas intéressés au savoir des différentes sciences, mathématiques, géométrie, physique, chimie, histoire. Ce qui nous intéresse, ce qui est l'objet de notre recherche, c'est le savoir lui-même. FICHTE dit, IV, 8: "Dans le savoir du savoir le savoir se sépara de soi-même, et se posa vis-à-vis de soi-même, pour se ressaisir." (*Im Wissen vom Wissen entäusserte das Wissen sich seiner selbst, und stellte sich hin vor sich selbst, um sich wiederum zu ergreifen.*) Il importe de comprendre le mouvement qui est ici décrit par FICHTE. Le savoir, donc une activité du sujet pensant, devient tout à coup l'objet du savoir. C'est une chose peu habituelle et FICHTE le sait très bien. Il parle même du caractère artificiel de cette activité. La philosophie, cela n'est nullement passé sous silence mais affirmé ouvertement, n'est rien de naturel. Et aussi longtemps que nous voudrions nous mouvoir par les chemins de la conscience naturelle, nous ne rencontrerons jamais la philosophie; une idée reprise plus tard d'ailleurs par HEGEL. La conscience naturelle et la conscience philosophique sont deux pôles nettement opposés. Croire qu'on puisse les rapprocher est une chose contre nature. On ne demande nullement à tout le monde de s'occuper de la philosophie, mais celui qui le fait ne doit jamais essayer de reconcilier la conscience naturelle avec la conscience philosophique. Pourquoi? Parce que dans la vie quotidienne nous sommes continuellement dirigés vers les choses; la *intentio recta* est la direction tout à fait naturelle. Quelle est la direction de l'intention philosophique? C'est la direction réflexive. En pensant, nous sommes dirigés vers nous-mêmes. Nous faisons de notre activité pensante l'objet de notre recherche. C'est ce que FICHTE veut dire dans la phrase citée.

L'objet de notre savoir, c'est l'acte de savoir lui-même. En devenant objet, le savoir s'est aliéné. Pourquoi?, parce que son rôle ordinaire, s'est de connaître les objets, d'être l'opposé des objets. Grâce à l'acte de savoir, les

objets deviennent des objets. La table devient objet pour moi dans la mesure où je me dirige vers elle pour la connaître. Mais maintenant nous avons un tout autre état de choses. Le savoir lui-même devient objet; pour qui?, pour lui-même. En tant que le savoir devient objet, il est aliéné. Mais en devenant objet pour lui-même, le savoir re-devient savoir, il retrouve sa nature originelle, il se reconcilie avec lui-même. Essayons de suivre les pensées de FICHTE exposées au début de la *Wissenschaftslehre* de 1801.

Cette aliénation et réconciliation du savoir est la condition de la *Doctrine de la science*.

La saisie du savoir par lui-même est une intuition. Chez KANT nous avons vu que l'intuition est une saisie immédiate du multiple dans une unité. Cette unification est le caractère même du savoir, c'est pourquoi FICHTE soutient que le savoir est par essence intuition (*Anschauung*). L'intuition se distingue nettement de la perception (*Wahrnehmung*). La perception est saisie de l'individuel, donc du particulier. Mais la doctrine de la science est uniquement intéressée au savoir universel. Pour revenir à notre exemple: Si je vois l'acte de faire un trait pour fermer un angle, ce trait individuel ne m'intéresse pas le moins du monde, mais uniquement le caractère universel qu'un angle peut être fermé par un trait en général, formant ainsi un triangle.

La doctrine de la science (du savoir) nous donne un savoir du savoir. Ce savoir est un savoir inséparable, unique. C'est un savoir absolument certain. Si nous disons que l'unité de l'intuition est unique, cela ne doit pas être compris de façon que cette unité ne puisse pas comprendre en elle une diversité, comme l'organisme p. ex. forme une unité tout en étant une diversité unifiée.

Notre chemin doit nous mener du savoir en tant que savoir du ceci au savoir en tant que savoir, c'est-à-dire au savoir absolu. Comment saisir le savoir absolu? Nous ne pouvons pas essayer de le saisir par une déduction mais uniquement par une intuition qui est également absolue.

Dans ce savoir absolu nous pouvons distinguer son essence et son devenir, autrement dit son être absolue et sa liberté. Être et liberté doivent se confondre, doivent former une unité. Le passage de la liberté à l'être et de l'être à la liberté, c'est cela la vie du savoir absolu. Une citation doit nous illustrer ce résultat: "C'est cela l'esprit véritable de l'idéalisme transcendantal. Tout être est savoir. Le fondement de l'univers n'est pas non-esprit (*Ungeist*), anti-esprit, dont la liaison avec l'esprit ne pourrait pas être saisie, mais esprit. Pas de mort, pas de matière inerte, mais partout la vie, l'esprit, l'intelligence: un univers de l'esprit, rien d'autre. D'autre part tout savoir, s'il est véritablement savoir, est être (pose la réalité absolue et l'objectivité)." II, 35.

Arrivé à ce point de l'exposé, FICHTE compare le savoir comme un œil se reposant sur lui-même et fermé. L'œil fermé doit indiquer qu'il ne voit autre chose que soi-même. L'intuition de soi-même (*Selbstanschauung*). En expliquant cette image FICHTE développe toute la *Doctrine du savoir*, une des œuvres les plus difficiles de la philosophie moderne.

Ces indications beaucoup trop brèves, nous ont, j'espère, montré tout

de même comment FICHTE présuppose la position transcendentale de KANT. Pour KANT, l'objectivité des objets est fondée dans le sujet, dans les formes *a priori* de la sensibilité et dans les catégories de l'entendement. Le travail de KANT, dans la *Critique de la raison pure*, fut de nous montrer quelles sont ces formes, quelle est leur fonction, comment ces formes sont tout à fait indispensables pour toute connaissance. FICHTE va plus loin. Dans son essai de saisir le savoir du savoir, il veut dépasser la raison finie de KANT qui, pour connaître, doit se laisser donner les choses. L'expérience n'est pas dépassée chez KANT, au contraire il veut trouver les conditions de possibilité de chaque expérience. Tout son savoir *a priori* est un savoir concernant les conditions de possibilité de l'expérience. Chez FICHTE, l'expérience devient absolue dans ce sens que nous n'avons plus besoin de nous faire donner les choses par la perception, mais le savoir se voit, se comprend lui-même. Cette compréhension implique une série d'actes qui sont analysés dans la doctrine du savoir. Nous avons esquissé la collaboration de l'être et de la liberté. La liberté devient nécessairement un pôle fondamental du savoir absolu, car elle explique le commencement du savoir. La liberté se crée elle-même absolument.

L'être véritable se trouve chez FICHTE du côté du sujet, bien entendu en tant que sujet absolu. Les choses en tant que choses ne l'intéressent pas. SCHELLING par contre soutient que la nature possède aussi un être véritable. Il propose comme point de départ non pas uniquement le sujet, mais aussi la nature. Il pose à côté de l'idéalisme transcendantal une philosophie de la nature. Ce que FICHTE soutenait, dans la citation donnée: Pas de mort, pas de matière inerte, partout de la vie, est réalisé par SCHELLING. Pour lui il n'y a pas de nature inerte, dans la nature même il y a de l'esprit, plus exactement de la conscience, mais une conscience encore peu développée, une conscience qui n'est pas arrivée à elle-même.

Pour FICHTE le principe de tout savoir est la conscience de soi (*Selbstbewusstsein*). Un pareil principe demande quelque chose d'inconditionné. Y a-t-il dans le savoir de soi-même un pareil fondement? Ce fondement fut déjà trouvé par DESCARTES qui a démontré que le savoir qui a comme contenu notre propre savoir est un savoir absolument certain. C'est aussi un savoir premier, au-delà duquel nous ne pouvons pas chercher un autre fondement plus certain. L'identité du savoir avec lui-même est exprimée dans le principe logique d'identité $A = A$. La conscience de soi remplit encore une autre condition: ici le principe d'identité coïncide avec une synthèse. Car le moi est d'un côté sujet, de l'autre côté objet, et ici sujet et objet coïncident. Le moi est le résultat de cette coïncidence du sujet et de l'objet dans la pensée. Le moi est absolument certain et ce qui est absolument su (*das Gewusste, nicht nur das Gewisse*).

D'une part le moi est absolument différent de toute chose et différent de tout objet, d'autre part il se fait lui-même son propre objet. C'est pourquoi FICHTE peut dire que le moi se pose comme moi. Et cette activité de se poser est son être véritable. Nous avons une coïncidence de l'objet et du sujet par l'activité de celui qui pense et qui, en pensant, se saisit soi-même comme celui qui pense. Cela se produit dans l'intuition intellectuelle. Pour

KANT, l'intuition intellectuelle était le privilège d'un être absolu, et à vrai dire de Dieu. Pour FICHTE l'intuition intellectuelle est réalisée dans le sujet qui se pense lui-même comme sujet absolu (sans s'identifier pourtant à Dieu), qui, dans son acte de penser, produit son propre objet, qui est lui-même son propre objet. Cette identification, cette coïncidence de l'objet et du sujet est ce qui le caractérise comme sujet absolu. L'intuition intellectuelle qui fut introduite par KANT comme un concept-limite, pour signifier quelque chose qui ne nous est pas accessible, mais qui est concevable, devient l'instrument central de la philosophie de FICHTE. Dans la proposition *Moi est Moi* n'est pas exprimée une tautologie, mais le devenir du moi, le devenir dans lequel s'explique sa duplicité: comme être et comme liberté.

Nous avons dit que le caractère spécifique du *Moi* s'exprime dans la formule *Moi égal Moi*. Nous devons expliquer cette proposition, pour mieux montrer sa différence avec la proposition $A = A$. *Moi égal Moi*, cela ne veut pas simplement dire l'identité du *Moi*, mais expliquer que cette identité doit se faire, doit se réaliser. Elle n'est nullement donnée dès le début, mais est le résultat d'une activité. Le *Moi* est d'un côté ce que nous avons dit plus haut: être, mais il est de l'autre côté devenir, liberté. L'opposition entre être et devenir est saisie par FICHTE comme opposition entre la pensée et l'intuition. La pensée est ce que FICHTE nomme une activité réelle. C'est un acte qui va vers l'infini. L'intuition est son activité idéale. L'intuition est dirigée vers la conscience elle-même. Seulement par la collaboration de ces deux activités, l'activité réelle et idéale, naît la conscience de soi. L'intuition a une fonction limitative. Pourquoi? Dans la mesure où l'activité réelle est intuitionnée, elle est saisie dans certaines limites. La limitation est impliquée dans l'intuition. La collaboration de ces deux activités (car, comme nous l'avons vu, le moment réel est aussi une activité) est une lutte (*Streit*). L'activité réelle tend vers l'infini, mais elle devient objet dans l'intuition, et chaque objet est nécessairement limité. Le moi n'est pas un pôle fixe, mais cette lutte perpétuelle des deux activités. Le moi est donc lui-même un résultat, le résultat issu de cette lutte des deux tendances, vers l'infini et vers la limitation.

La difficulté avec laquelle FICHTE lutte continuellement est de faire sortir la multiplicité de l'unité du *Moi*. Il arrive — à vrai dire non sans peine — en diversifiant à l'intérieur du *Moi* les activités différentes et en faisant sortir de leur antagonisme, de leur collaboration, les différents objets demandés. Pour donner un exemple: Le *Moi* doit trouver un objet, un obstacle, mais cet obstacle ne peut pas être quelque chose en dehors du *Moi*, sinon le *Moi* ne pourrait pas maintenir son exigence absolue. L'obstacle du *Moi*, c'est-à-dire le Non-*Moi*, doit être une activité même du *Moi*.

Nous avons une tendance infinie (*unendliches Streben*) du *Moi*. Mais cette tendance ne peut se manifester si elle n'a pas une opposition, une tendance finie. Sans opposition, la tendance infinie reste tout à fait vague. Par l'existence d'une contre-tendance, la tendance infinie peut se manifester. Le Non-*Moi* remplit cette fonction. Sur les différents plans de la réflexion, le Non-*Moi* varie lui aussi, mais c'est toujours une activité du *Moi* lui-même. Pourquoi l'appelle-t-on alors Non-*Moi*?, parce que cette connaissance, que

le Non-Moi n'est rien d'autre qu'une activité du Moi pas encore reconnu. Cette reconnaissance se fait dans un procès, constitué par une réflexion ultérieure. La découverte du Non-Moi comme une activité du Moi, cet auto-éclaircissement du Moi nous renvoie à HEGEL et son développement de l'esprit, et nous y reviendrons.

Ce qui est fascinant dans la pensée de FICHTE, s'est la façon dont il déploie devant nous cette agitation de l'esprit pour se comprendre lui-même et dont il montre quels objets sortent de ce travail de compréhension. Tout doit être déduit, c'est-à-dire montré dans sa nécessité, dans sa genèse, car la déduction n'est pas simplement une thèse, mais la mise en évidence d'une faculté du Moi. Chez KANT nous avons vu que le savoir *a priori* était possible, parce que ce savoir concernait les moments subjectifs nécessaires qui rendaient possible toute expérience. Mais une connaissance du réel présupposait une expérience sensible. Chez FICHTE nous trouvons une radicalisation. L'expérience sensible est elle-même une création du Moi. Plus exactement: FICHTE n'est intéressé au moment sensible que pour autant qu'il peut montrer comment le sensible est une certaine forme de la conscience.

FICHTE reste un des auteurs les plus difficiles à comprendre, même aujourd'hui. Nous n'avons pas la force de suivre sa pensée spéculative guidée uniquement par la nécessité de la spéculation et sans aucun appui dans l'expérience sensible, l'expérience intuitive au sens courant. Mais son mérite est incontestable, c'est l'essai de suivre le développement, je dirais même le déploiement du Moi pour trouver son caractère absolu. Il a ainsi préparé le terrain pour HEGEL. Mais il reconnaît lui-même de ne pas avoir trouvé dans cette première tentative, celle d'avant 1800, le Moi absolu en tant qu'absolu. Il reprendra donc dans sa philosophie ultérieure cette tentative pour la mener à la fin, pour parler du Moi absolu en tant qu'absolu. Parce que son point de départ est le Moi, sa philosophie a reçu le titre d'un idéalisme subjectif, opposé à l'idéalisme objectif du SCHELLING et à l'idéalisme absolu de HEGEL. Mais nous ne devons pas oublier qu'aussi bien FICHTE que SCHELLING arrivent à penser l'idéalisme absolu d'une façon absolue. (En ce qui concerne la philosophie de SCHELLING, je dois vous citer le livre de WALTER SCHULZ: *Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*.)

Pour terminer l'exposé de FICHTE, nous nous bornerons à esquisser très brièvement comment il tente de penser l'absolu dans ses dernières œuvres. Dans la *Doctrine de la science* de 1804, FICHTE fixe comme but de la philosophie de réduire la diversité à une unité absolue, comme base ultime, de telle sorte que l'unité apparaisse comme principe de la multiplicité. L'unité absolue ne peut pas résider dans l'être, opposé à la conscience, ni dans la conscience opposée à l'être, mais précisément dans l'inséparabilité des deux. La pensée n'est pas une unité morte entre la chose et la conscience, mais au contraire un continuel passage. Le concept, par exemple, est caractérisé par FICHTE comme ce par quoi nous accomplissons la connaissance (*das Durch*). Cela veut dire que le concept n'est pas quelque chose de fixe et immuable mais qu'il accomplit sa fonction en nous menant à la chose et à nous-mêmes. Il ne peut le faire qu'en étant en mouvement,

plus exactement, qu'en étant vivant. La vie originelle de la pensée est la base absolue qui dépasse aussi bien la conscience que l'objet. FICHTE ne cherche donc plus à fonder le caractère absolu dans le sujet, en déduisant l'objet des activités du sujet, mais il cherche ce qui dépasse le sujet, ce qui rend le sujet possible, l'absolu en tant que vie absolue. Nous voyons dans le sujet un mouvement, une agitation; ce mouvement lui vient de l'absolu, conçu comme vie. "L'être est... un singulum de la vie et de l'être qui ne peut pas sortir de soi-même" (*Das Sein ist durchaus ein in sich geschlossenes Singulum des Lebens und Seins, das nie aus sich heraus kann*), X, 212. Le nom pour cet absolu qui dépasse l'opposition de l'être et de la conscience, c'est la lumière. La lumière est le point de la pénétration du sujet et de l'objet. Cette lumière. Ce n'est pas une clarté immobile, mais l'acte de l'autocréation perpétuelle. Nous saisissons l'absolu en tant qu'il apparaît, mais non en tant qu'il est lui-même. C'est pourquoi nous devons en parler en image. La philosophie ne peut connaître l'absolu qu'à travers l'image (Bild). La séparation de l'être et de la pensée est une séparation qui s'accomplit uniquement pour la conscience. L'absolu lui-même est unité, mais la conscience ne peut saisir cette unité que dans la séparation. Tout ce qui est, est apparition de l'absolu, aussi bien l'être que la conscience. C'est là la fin de la philosophie de FICHTE. Ce n'est pas étonnant s'il dit à ses lecteurs: "Je compte ici sur votre pénétration, car le langage nous abandonne pour ainsi dire", X, 244.

Revenons à SCHELLING. Ce qu'il veut réaliser, il le dit clairement dans son *Système de l'idéalisme transcendantale* de 1800, prenant comme point de départ la *Science du savoir* de FICHTE. "La démonstration, que tout notre savoir doit être déduit à partir du Moi et qu'il n'y a pas un autre fondement pour la réalité du savoir, ne donne pas encore une réponse à la question: comment le système intégral du savoir (p. ex. le monde objectif avec toutes ses déterminations, l'histoire, etc.) est posé par le Moi? On peut démontrer, même au dogmatique le plus invétéré, que le monde ne consiste que dans des représentations, mais on arrive à le convaincre complètement si on expose le *mécanisme de son devenir* à partir du principe de l'activité spirituelle de façon exhaustive; car il n'y aura plus personne qui, en voyant comment le monde objectif avec toutes ses déterminations se développe — sans une affection extérieure — à partir de la conscience de soi pure, demanderait encore un monde indépendant de la conscience..." III, 378.

Dans le système de l'idéalisme transcendantal SCHELLING donne l'histoire de la constitution de la conscience. Il analyse les trois époques de cette histoire, disons plus exactement, de cette genèse: 1^e époque: de la sensation originelle jusqu'à l'intuition productive (399-453), 2^e époque: de l'intuition productive jusqu'à la réflexion (454-504), 3^e époque: de la réflexion jusqu'à l'acte de volonté absolu. Nous essaierons de résumer brièvement la première et la troisième époques.

Tout ce qui est, est pour le Moi. Mais le Moi lui-même est limité dans cette phase de son développement. Comment arrive-t-il à la conscience de sa limitation? La limitation du Moi est l'effet de son activité idéale. Mais dans cette phase, le Moi ne s'en rend pas compte. La conscience qui se trouve

dans ce moment ne sait pas qu'elle se limite elle-même. Elle cherche pour sa limitation quelque chose en dehors d'elle-même. En accomplissant son intuition, la conscience ne voit pas son intuition même, cela suppose un acte supérieur de la conscience dont elle n'est pas capable. Cette forme de la conscience dont nous nous occupons, c'est la conscience naturelle. Elle prend sa limite (la limite de sa pensée) comme simplement donnée, comme venant de l'extérieur. C'est ici que se forme dans la conscience naturelle l'idée de la chose. La chose est considérée comme existant indépendamment de la conscience, en la limitant. La chose est le Non-Moi. SCHELLING — et FICHTE aussi — veut montrer comment nous arrivons à la conception d'une chose, indépendante de Moi et formant même comme un obstacle pour le Moi. Mais nous avons parlé de la déduction de la sensation. Où trouvons nous la sensation? Le Moi se sent comme une activité qui est empêchée de se développer. Le moi se sent comme activité sous forme de non-activité. C'est là le caractère typique de la sensation qu'on a l'impression qu'elle nous vient du dehors et que nous restons passifs. La limitation de sa propre activité est interprétée comme influence du dehors, mais le moi subit cette limitation par lui-même. Le Moi a l'impression qu'un Non-moi agit sur lui. Cette impression est le résultat d'une erreur de compréhension de ce qui se passe en lui. Je cite SCHELLING: "Si nous sentons (*empfinden*), nous ne sentons jamais l'objet; aucune sensation ne nous donne le concept d'un objet, elle est radicalement opposée au concept (à l'activité de comprendre), donc négation de l'activité... Si le Moi sent toujours seulement son activité empêchée, alors ce qu'il sent n'est rien de distingué du Moi, il ne sent que soi-même. Cela s'exprime même dans le langage philosophique courant qui appelle le senti quelque chose de subjectif." III 405. En d'autres termes: Comme le Moi ne peut pas se regarder dans son activité, il ne voit pas que la sensation est une de ses manifestations actives, il croit que c'est quelque chose de passif. Ce que le Moi sent réellement, ce n'est rien d'autre que sa propre limitation. Ce que la compréhension interprète comme chose n'est donc rien d'autre que la limitation de l'activité du Moi, limitation que le Moi s'impose lui-même sans pouvoir le comprendre.

Dans la troisième époque SCHELLING déduit la conscience de soi. Nous ne donnerons pas de détails, car il importe pour nous de suivre la ligne générale. Dans cette époque le Moi se sépare du monde (*losreissen*) et se saisit soi-même. Ce qu'il devient pour lui-même, c'est-à-dire, comment le Moi se comprend en accomplissant cette rupture, c'est la liberté. La liberté est un acte. La liberté n'est plus, comme chez KANT, la soumission à une loi que le sujet se donne lui-même, mais dans la séparation du monde, et dans le retour, dans la réflexion sur soi-même, en dépassant le monde des objets, le Moi est libre. La liberté exige un continuel dépassement. L'identité du Moi avec lui-même n'est jamais acquise, mais reste un idéal, la fin d'une tendance infinie. Ainsi la philosophie de l'idéalisme transcendantal arrive à son bout, la raison est son principe ultime. Mais ce principe absolu n'est jamais atteint mais seulement visé, suscitant une tendance infinie. La conscience de soi surgit d'elle-même, c'est là la signification de la liberté. Mais

en tant que la conscience de soi devient pour la conscience son objet d'intuition elle est nécessairement finie. Il n'y a pas d'intuition de l'infini, car l'intuition est par essence limitative.

Cette conception de SCHELLING correspond à la première phase de la philosophie de FICHTE. Mais il y a déjà ici, nous l'avons mentionné en passant, une différence entre FICHTE et SCHELLING. Car dès le premier § du *Système de l'idéalisme transcendantal*, SCHELLING dit clairement qu'il y a deux possibilités de départ pour nos recherches: nous pouvons ou bien prendre comme point de départ la nature (l'objectif) ou bien la subjectif (le Moi). Si nous partons de la nature nous développons une philosophie de la nature. L'essentiel de cette philosophie est sa marche de la nature à l'intelligence. Si nous essayons de comprendre les phénomènes de la nature d'après des lois, d'après une théorie, cela signifie que nous y introduisons de l'esprit, que nous la menons vers le spirituel. Je cite (p. 4, § 1): "Les produits morts et sans conscience de la nature ne sont que des essais ratés de la nature de se réfléchir soi-même, la soi-disante nature inanimée en général est une intelligence pas mûre, c'est pourquoi dans ces phénomènes transparait déjà, mais de façon inconsciente, son caractère intelligent. Son but dernier, de devenir tout à fait objet pour soi-même, la nature ne l'atteint que par la plus haute et dernière réflexion qui n'est rien d'autre que l'homme, ou, d'une façon plus générale, ce que nous nommons raison, [car dans la raison] la nature revient complètement à soi, et il devient manifeste que la nature est originellement identique avec ce qui est connu en nous comme intelligent et conscient."

Plus tard SCHELLING se rend compte que la philosophie qui s'appuie sur les deux formes du savoir, la philosophie de la nature et la philosophie de la conscience, n'arrive pas à une unité ultime. Nous essayerons de montrer en quelques traits comment sa philosophie se développe ultérieurement, en nous basant sur son travail sur l'essence de la liberté humaine: *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, 1809.

SCHELLING reproche à l'idéalisme transcendantal, donc à la philosophie de FICHTE à laquelle il avait aussi adhéré, d'avoir dégradé la nature à un non-être. L'idéalisme transcendantal cherchait l'absolu dans la liberté. La liberté fut attribuée au Moi. C'est insuffisant. Il ne suffit pas de soutenir — SCHELLING cite FICHTE — "que l'activité, la vie et la liberté soient le réel véritable", mais il est exigé de montrer inversement "que tout le réel (la nature, le monde des choses) ait l'activité, la vie et la liberté comme fondement, selon la formule fichtéenne, non seulement que la Moi-ité (*Ichheit*) soit tout, mais que aussi, inversement, tout ait la nature du moi (*Ichheit*)", VII, 351. SCHELLING fait l'éloge de la liberté. La liberté comme point de départ de la philosophie, comme son fondement, comme sa culmination, constitue une vraie révolution dans la philosophie. Comme KANT avait préconisé la révolution copernicienne, prenant comme point de départ non pas les objets, mais le sujet, ainsi, dans cette nouvelle période que constitue l'idéalisme, la liberté est devenue le point cardinal. Aussi bien chez FICHTE que chez SCHELLING; seulement SCHELLING reproche à FICHTE, d'avoir limité la liberté au Moi, il veut l'étendre à tous les étants.

Pour vous donner un exemple de l'enthousiasme de SCHELLING, je vous cite quelques phrases de sa *Philosophie de la liberté*: "Seulement celui qui a goûté la liberté peut sentir le besoin de lui faire tout analogue, de l'étendre sur tout l'univers. Celui qui n'est pas venu par ce chemin à la philosophie suit seulement les autres et imite ce qu'ils font, sans savoir pourquoi ils le font." VII, 351.

Mais SCHELLING reproche à l'idéalisme qui le précède d'avoir donné seulement une notion très générale et d'autre part une notion purement formelle de la liberté. Il oppose à cela son essai de donner un concept réel et vivant de la liberté. Que signifie cette critique: l'idéalisme transcendantal ne donne qu'un concept trop général et formel de la liberté? Il est trop général, car il ne saisit pas le caractère spécifique de la liberté humaine. Il est formel, cela veut dire, il comprend que la liberté est une autodétermination, mais il se contente de la définir à partir de la forme, de la structure de cette autodétermination, sans saisir le contenu, donc ce que la liberté veut. Sa propre définition de la liberté qu'il donne dès le début est: c'est le pouvoir de faire le bien et le mal (*ein Vermögen des Guten und Bösen*, 352).

Nous trouvons chez SCHELLING une distinction fondamentale entre l'*ens* en tant qu'il existe et en tant qu'il est seulement fondement d'existence. L'existence pour SCHELLING est un être qui se connaît et qui veut, nous devrions même dire qui se veut. Elle est esprit, car la nature de l'esprit est de se connaître, d'être pour soi. Si l'esprit est l'essence de tout être, alors la nature doit aussi être esprit, et en effet, elle est un esprit inconscient d'après SCHELLING. Il y a une identité entre la nature et l'esprit. La nature est esprit devenue visible, l'esprit est une nature invisible. L'existence au sens fort cependant, ayant une connaissance de soi et se voulant elle-même, ne peut être attribuée qu'à l'homme et à Dieu.

Par la distinction: *fondement (Grund)* et *existence (Existenz)* SCHELLING veut saisir la nature de l'être. C'est la volonté qui constitue la nature de l'être. Pourquoi? L'être possède les attributs suivants: d'être sans fondement; c'est-à-dire de ne pas être fondé dans autre chose, d'être éternel, d'être indépendant, de s'affirmer soi-même. (Nous retrouvons dans la troisième et quatrième caractéristique des éléments kantien concernant la chose en-soi.) Voyons dans quelle mesure la volonté peut être expliquée par ces déterminations. La volonté est sans fondement dans autre chose. Je peux être contraint de faire quelque chose, mais je ne peux pas être contraint aussi de le vouloir. Le vouloir est indépendant d'une contrainte. La volonté se fixe elle-même son but, elle est son propre fondement ou bien, elle est sans fondement, cela veut dire, sans fondement dans autre chose.

Volonté et éternité: Vouloir, d'après KANT, signifie agir selon des concepts. Les concepts nous donnent le général qui n'est pas soumis à la condition temporelle. Ce qui n'est pas soumis à cette condition est éternel.

La volonté est son propre commencement, c'est elle qui se décide pour quelque chose. Être son propre commencement, c'est là le signe de l'indépendance.

La quatrième détermination était: autoaffirmation (*Selbstbejahung*): La volonté est essentiellement autoaffirmation. C'est cela, très brièvement ex-

pliqué, la justification de SCHELLING pour dire que le vouloir (*Wollen*) est l'être originel (*Ursein*). Comment pouvons nous établir la distinction entre fondement et existence dans la volonté?

Le fondement (*Grund*) signifie la base, l'existence est le vouloir qui veut, en se connaissant comme volonté. Par contre le fondement, la base, ne se connaît pas. C'est un désir aveugle, une tendance obscure qui ne se connaît pas encore. L'existence s'identifie à l'esprit qui est en même temps apparition au sens de sa propre manifestation. Mais cette manifestation s'accomplit sur une base qui n'est pas manifeste. Il y a donc un double aspect dans le vouloir: la tendance à se fermer, pour ainsi dire, à se recroqueviller en soi-même (en tant que fondement) et la tendance d'arriver à sa propre connaissance, le caractère de la subjectivité contenu dans le vouloir.

Mais nous devons maintenant faire appel à un autre concept fondamental chez SCHELLING, le concept de l'amour (*Liebe*). L'être est amour. Que veut dire cette affirmation qui bien entendu nous rappelle l'affirmation de Jésus Christ? L'être est la copule, le lien qui réunit tout. Dans l'amour s'accomplit une libre association de deux êtres qui par l'amour, par cette réunion arrivent à leur accomplissement. Mais cela ne suffit pas. Si l'être en tant que tel est conçu comme vouloir, l'amour doit être aussi vouloir de l'amour, vouloir de l'unité. Et ce vouloir, cette volonté ne peut entrer en fonction que s'il y a des différences dans l'étant, que s'il y a séparation. La séparation est aussi nécessaire que l'union, car sans séparation l'union ne serait pas possible. Cette séparation, et ici nous rejoignons la thèse du début sur la volonté, cette séparation est introduite par le mal. Par l'existence du mal, l'amour comme unification peut se réaliser. Le mal est nécessaire pour donner à l'amour la possibilité de se réaliser. Dans l'être il y a l'opposition entre le mal et l'amour.

Comme l'être de chaque étant est constitué par la différence fondamentale du fondement et de l'existence, cette différence doit se manifester aussi dans la volonté, car nous avons vu que le vouloir caractérise l'être. SCHELLING distingue en effet le vouloir du fondement (*Wille des Grundes*) et le vouloir de l'intellect, car l'intellect mène à l'existence ce qui est caché dans le fondement. À ces deux formes du vouloir, SCHELLING donne les dénominations du vouloir individuel (*Eigenwille*) et du vouloir central (*Zentralwille*). Le vouloir individuel limite l'individu et chaque chose à soi-même. Le vouloir central l'intègre dans la totalité. Le procès d'évolution consiste en cela que le vouloir du fondement, qui est le vouloir individuel s'unit au vouloir universel de l'intelligence. C'est dans l'homme que le vouloir particulier et le vouloir universel se réunissent et forment une volonté unique. Cette unification des deux volontés constitue l'homme en tant qu'esprit. L'esprit est le soi qui se sait en tant que soi. (*Das sich als Selbst wissendes und wollendes Selbst.*)

Mais quelle est la relation de ces deux volontés vis-à-vis du bien et du mal? La domination du vouloir particulier, sa transformation en vouloir universel, c'est cela le mal. SCHELLING ne comprend donc pas le mal comme opposition à la loi de la raison, comme KANT, mais le mal est aussi spirituel, il est même très spirituel, car il tend vers la totalité. Mais cette totalité est

vue à partir du vouloir particulier, c'est donc un déchaînement du vouloir particulier. Ainsi le mal se manifeste comme la discorde à l'intérieur de l'être. C'est le remplacement de l'amour par la discorde.

Dans Dieu, le fondement et l'existence sont inséparables, c'est pourquoi il ne peut pas y avoir du mal dans Dieu. Dans l'homme, la possibilité de cette séparation se manifeste, c'est pourquoi l'homme est le lieu de la manifestation possible du mal. Pour terminer je veux essayer de vous expliquer un des termes créé par SCHELLING, le terme de non-fondement, *Ungrund*. Peut-être pourrais-je vous donner ainsi, de très loin pour ainsi dire, un avant-goût de la façon de philosopher typique chez SCHELLING. Car nous ne devons pas nous limiter dans ces essais à rester devant la porte de la philosophie de chaque philosophe en question.

Nous verrons comment SCHELLING essaie de revenir de plus en plus en arrière, de trouver les racines ultimes de tout être, c'est comme une spirale qui pénètre toujours plus profondément jusqu'à ce qu'elle arrive à la base ultime de la pensée. D'abord la différence de fondement et existence paraissait être la limite extrême. Cette différence prenait forme par les deux volontés, la volonté particulière et la volonté universelle. Ces deux volontés nous expliquaient l'existence du bien et du mal. Mais SCHELLING ne se contente pas de ce retour vers le fondement et l'existence. Il dit: il doit y avoir un centre commun, sinon nous tombons dans un dualisme. Mais ce centre doit être expliqué, il ne suffit pas de dire qu'il y ait un fondement commun, sinon toutes les différences que nous venons d'établir ne feraient que se dissoudre.

L'essence qui précède tout fondement et existence, donc toute dualité, c'est le fondement primordial ou plus exactement le non-fondement (*Ungrund*). Pourquoi appelle-t-il ce fondement primordial *Ungrund*? Il doit précéder toute opposition. (VII, 406ff.) Dans ce pré-fondement, permettez-moi de traduire ainsi *Ungrund*, les différences ne peuvent pas être présentes. Il est donc interdit de parler d'une identité des tendances opposées. Il ne peut y avoir identité, car les tendances, les volontés, n'y sont pas encore. Au lieu de parler d'identité, nous devons nommer cet état une indifférence absolue. Nous n'avons pas le droit de dire que les oppositions sont contenues dans l'indifférence; l'indifférence doit au contraire être considérée comme un être tout à fait séparé des différences. Nous pouvons même dire qu'il y a un non-être de ces oppositions.

Dans ce pré-fondement il n'y a pas la séparation du bien et du mal. Nous n'avons donc pas le droit de les affirmer comme opposés. Mais cela ne nous empêche pas d'attribuer ces deux moments, mais en les voyant comme non-opposés, comme disjoints. Le pré-fondement est indifférent à ces oppositions. S'il était conçu comme identité des deux moments, alors on pourrait affirmer seulement tous les deux. Mais étant indifférent, il admet l'attribution aussi bien de l'un que de l'autre. SCHELLING nous montre maintenant que l'indifférence, le ni-bon, ni-mauvais, fait surgir la dualité. Parce qu'aussi bien l'un que l'autre peuvent être affirmés du pré-fondement indifférent, cette possibilité fait surgir la dualité des principes. Le fondement et l'existence sont tous les deux enracinés dans ce pré-fondement, qui est préfonde-

ment en faisant surgir les deux principes opposés. Il n'est pas en même temps les deux, mais il est aussi bien l'un que l'autre. Cela a l'air d'une contradiction manifeste, parce que nous ne saisissons pas exactement l'idée de l'indifférence. L'indifférence, cela veut dire qu'il n'y a pas de prédilection, de prédisposition pour l'un des principes, mais cela ne veut pas dire que les deux principes existent en même temps dans ce profondément, mais que chacun d'eux peut y être; il n'y a pas d'opposition à son être dans ce profondément. Mais dans la mesure où un des deux principes est dans le profondément, il y est dans sa totalité.

Dans le profondément les deux principes ne peuvent pas être ensemble, c'est pourquoi le profondément se sépare. Cette séparation mène aux deux principes. Cette séparation rend possible l'amour. Pourquoi? L'amour n'est pas possible dans l'indifférence, car là les deux principes ne peuvent pas se rencontrer. Par la séparation, les deux principes individualisés peuvent se rencontrer, s'unir. SCHELLING donne à cette occasion une remarque intéressante: si les deux principes ont besoin l'un de l'autre pour exister, alors l'amour n'est pas à sa place. L'amour ne réunit pas ce qui ne peut pas être tout seul, mais il réunit précisément des êtres qui peuvent exister individuellement.

Par la séparation du profondément en deux principes est donnée la possibilité de l'amour, comme leur réunion, la réunion des deux éléments indépendants, la réunion du fondement et de l'existence. Cette réunion s'accomplit dans l'homme qui passe de la simple tendance (*Streben*) à la connaissance claire de soi. L'esprit est l'identité du fondement et de l'existence. Au-dessus de l'esprit il y a le profondément qui n'est plus indifférence, ni identité, mais l'amour absolu. "*Über dem Geist ist der anfängliche Grund, der nicht mehr Indifferenz (Gleichgültigkeit) ist, und doch nicht Identität beider Prinzipien, sondern die allgemeine, gegen alles gleiche und doch von nichts ergriffene Einheit, das von allem freie und doch alles durchwirkende Wohltun, mit Einem Wort die Liebe, die Alles in Allem ist.*" VII, 408.

La seule chose que je souhaite, c'est que ce balbutiement de ma part ne vous décourage pas, mais vous incite à retourner à la source même de la philosophie de SCHELLING. Vous ne serez pas déçus. Vous verrez comment chez lui s'accomplit une liaison entre la philosophie médiévale et la philosophie des temps présents. Ce n'est pas par hasard que SCHELLING est un des philosophes préférés de HEIDEGGER.

La philosophie de Hegel

1770-1831. Courte esquisse de sa vie.

Les œuvres les plus importantes: d'abord les écrits de jeunesse, publiés par NOHL sous le titre: *Hegels Theologische Jugendschriften*. Puis son premier travail par lequel HEGEL a attiré l'attention du public, intitulé: *La différence du système de Fichte et de Schelling*. Dans ce travail, HEGEL paraît encore être un simple rapporteur de ce que les deux autres ont fait,

mais déjà ici s'annonce en vérité un esprit extraordinaire. Nous essaierons de donner seulement une courte esquisse de cet travail, publié en 1801. En 1806 HEGEL publie son premier travail capital qu'il a tout de suite présenté comme une des têtes philosophiques les plus puissantes de l'époque. D'ailleurs nous assistons aujourd'hui à une vraie renaissance de HEGEL, aussi bien en France qu'en Allemagne. 1812 suit la publication de la *Logique* qui contient la métaphysique de HEGEL; car il ne s'agit nullement d'une Logique dans le sens courant, mais d'un développement des concepts fondamentaux à partir de l'être par le devenir. La *Logique* est articulée de la façon suivante: premier livre, la doctrine de l'Être, deuxième livre: la logique de l'essence (*Wesen*) et le troisième livre: la logique subjective ou la doctrine du concept, qui culmine dans la doctrine de l'idée. HEGEL lui-même dit que la logique contient les idées de Dieu avant la création. 1817 il a publié l'*Encyclopédie des sciences philosophiques*, une œuvre qui contient son système intégral, 1821 apparaît sa *Philosophie du droit*, après sa mort suivent les cours sur la *Philosophie de l'histoire*, son *Esthétique*, sa *Philosophie de la religion* et l'*Histoire de la philosophie*.

Vous voyez tout de suite l'embaras dans lequel je me trouve de vous donner un exposé qui ne soit pas trop général, car il est très facile de parler de HEGEL en général, mais d'autre part, je ne dois pas non plus me limiter à un problème trop spécial, car alors je risque de ne pas vous montrer assez en quoi consiste la façon de philosopher de cet esprit extraordinaire, qui peut être comparé à un ARISTOTE et à un SAINT THOMAS.

Je me tiendrais simplement à mon projet initial, c'est à dire, j'essaie de montrer quelle est la conception de la philosophie de chaque philosophe que nous discutons. Afin de vous montrer en quoi consiste la conception de la philosophie pour HEGEL, je discuterai avec vous un concept fondamental de cette philosophie, le concept de la dialectique.

Si nous posons la question que signifie dialectique chez HEGEL?, nous ne le faisons donc pas par amour de clarifier un concept parmi d'autres, ce qui ne serait d'ailleurs pas mal, mais nous posons en même temps la question pourquoi chez HEGEL la dialectique peut-elle devenir la clef de voute de son système, de sa philosophie? Nous nous souvenons de la signification que ce terme possédait encore chez KANT, où dialectique était nommée la construction de la raison qui nous conduit en erreur, *dialektischer Schein*. Le sens de la dialectique transcendente fut de nous éviter ce piège de la raison.

Nous posons donc la question suivante: pourquoi la philosophie de HEGEL prend-elle la forme dialectique? Nous aurons compris ce que signifie pour HEGEL philosophie si nous avons compris la nécessité de sa philosophie comme mouvement dialectique.

Dans son premier travail plus important, si nous laissons de côté les écrits théologiques de jeunesse, intitulé: *La différence du système de Fichte et de Schelling*, HEGEL caractérise la philosophie de la façon suivante: "L'essence de la philosophie est étrangère (*ist bodenlos*) à toute particularité, et pour y arriver (donc à cette essence) il est nécessaire de s'y précipiter à corps perdu. Car la raison, qui trouve la conscience occupée de particu-

larités arrive uniquement à la spéculation philosophique, en s'élevant à soi-même et en se fiant uniquement à soi-même et à l'absolu, qui devient son objet." (I, p. 43.)

Dans cette citation nous trouvons d'emblée la dimension propre de la philosophie de HEGEL, celle de la raison, et une opposition entre la raison et la conscience, une conscience qui s'occupe des choses particulières et se trouve pour cela à l'antipode de la raison. La raison par contre, et cela est très important, n'est pas simplement une faculté parmi d'autres, elle n'est pas à côté de l'intellect, mais elle est la faculté par excellence, le pouvoir pour ainsi dire absolu qui ne tolère rien à côté de lui, ou plus exactement, qui contient toutes les formes de la conscience. Si nous essayons de penser une pareille faculté, un pareil pouvoir, nous sommes poussés à dépasser notre conception courante de la conscience humaine. Ce qui englobe tout en lui-même, toutes les facultés, ce n'est plus, cela ne peut plus être quelque chose de limité, c'est la "facultas" absolue. Disons-le carrément, c'est l'absolu. La dimension de la philosophie de HEGEL est donc la raison en tant que raison absolue, ou inversement, l'absolu en tant que raison.

La philosophie qui se comprend comme philosophie de la raison absolue ne peut donc pas se perdre dans des particularités, car les particularités ne sont que des aspects finis, la conscience qui s'en occupe est une conscience qui n'a pas encore découvert son être véritable; elle est une raison imparfaite, errante d'une particularité à l'autre sans pouvoir trouver une place où elle pourrait s'arrêter, conscience qui est dans l'erreur.

Vouloir philosopher signifie se confier à l'absolu, plus exactement, se jeter à corps perdu dans l'absolu. Mais si nous accomplissons ce saut, nous avons l'impression de nous perdre dans un milieu sans fond. Et en effet, dans une pareille philosophie il n'y a pas de place pour des opinions particulières; plus exactement, les conceptions particulières sont démasquées, elles se dévoilent tout d'un coup comme des conceptions non-fondées. Par contre, la philosophie, qui pour le sens commun paraît sans fondement, n'est pas seulement fondée, mais sa raison d'être ne consiste dans rien d'autre que de trouver le fondement, de nous mener vers le fondement. Dans un article humoristique *Qui pense de façon abstraite?* HEGEL montre que non pas le philosophe, mais le sens commun manque de fondement. Et il donne un exemple très éclairant, pris de la vie quotidienne. Si un homme condamné à mort est conduit vers l'échafaud, la foule ne voit en lui rien d'autre qu'un assassin, cette dénomination d'assassin tue tous les autres qualificatifs, tout ce qu'il a fait et souffert dans sa vie, elle se contente de cet épithète, "assassin". Eh bien, dit HEGEL, c'est une façon de penser abstraite, de dépouiller l'homme de toutes ses qualificatifs pour ne lui laisser qu'un seul.

Mais revenons à notre texte. Chaque philosophie possède certains fondements, si nous ne sommes pas capables de les comprendre, la philosophie en question nous reste finalement fermée, nous n'y pénétrons pas vraiment. Ces fondements, nous pouvons aussi dire ces présuppositions (*Voraussetzungen*) ne sont pas du tout arbitraires, elles résultent de la compréhension que le philosophe a de l'histoire. Cette présupposition est pour HEGEL l'absolu. Il peut faire cette thèse, accomplir cette position, car il y avait FICHTE et

SCHELLING qui ont transformé la philosophie kantienne en une philosophie de l'absolu. Cette thèse du fondement de sa philosophie, nous la trouvons clairement formulée dans la phrase citée. Parce que la pré-supposition, le fondement de la philosophie, nous devrions dire plus exactement de l'acte de philosopher, est l'absolu, c'est pour cela que philosopher signifie se confier à l'absolu.

Cette thèse fondamentale de HEGEL, a-t-elle à faire quelque chose avec la dialectique? Notre interprétation a pour but de montrer que la dialectique n'est pas une méthode artificielle et universelle pour trouver la vérité, mais elle est l'acte, ou disons plutôt l'activité, le procès de se confier à l'absolu. Je reconnais que cette interprétation doit vous paraître arbitraire, j'essaierai donc de l'expliquer. Car il ne suffit bien entendu pas de faire des affirmations et de vous prier de les croire. HEGEL lui-même critique sévèrement ce procédé de s'appuyer sur des simples affirmations, des thèses. Dans l'introduction à la *Phénoménologie* nous lisons: "La science ne peut pas rejeter un savoir... en assurant qu'elle-même est une connaissance d'un tout autre ordre, et que ce savoir pour elle est absolument néant... Par une telle assurance elle déclarerait, en effet, que sa force réside dans son être; mais le savoir non-vrai fait également appel à ce même fait, qu'il est, et assure que pour lui la science est néant; une assurance nue a autant de poids qu'une autre." (*Introduction*, HYPPOLITE 68, HOFFMEISTER 66.)

Pour mettre à l'épreuve notre thèse que la dialectique est la voie pour nous confier à l'absolue, nous devons d'abord chercher quelques précisions sur l'absolu lui-même. Car seulement si nous savons quelque chose à propos de l'absolu, nous pouvons décider si la dialectique nous mène vraiment vers lui. Nous essaierons d'éclaircir l'essence de l'absolu par deux voies. L'une par une explication de la phrase dialectique, l'autre par l'explication de l'essence de l'expérience telle qu'elle nous apparaît dans la science de l'expérience de l'absolu, qui n'est rien d'autre que la *Phénoménologie de l'esprit*.

Dans la préface à la *Phénoménologie* nous lisons (HYPP. 50, HOFFM. 48): "Dans l'étude scientifique (plus exactement dans l'étude de la science) ce qui importe donc, c'est de prendre sur soi l'effort tendu du concept. La science exige l'attention concentrée sur le concept comme tel, sur les déterminations simples, par exemple celles de l'être en soi, de l'être pour soi, de l'égalité avec soi-même, etc., car ce sont de purs automouvements qu'on pourrait nommer des âmes si leur nature conceptuelle ne désignait quelque chose de plus élevé que ce terme désigne."

Cette citation peut être mise à côté de celle prise de l'écrit sur la différence. HEGEL dit ici ce qui importe à l'étude de la philosophie. Il ne parle pas directement de l'esprit et de l'absolu. Mais ce qu'il exprime ici ce n'est rien d'autre que l'esprit et l'absolu. Ils sont pensés comme concepts (*Begriff*), car concept ne veut nullement dire comme chez KANT la représentation de quelque chose en général. Le concept est concept de l'absolu, c'est l'idée de l'absolu, l'absolu en tant qu'idée. La troisième partie de la *Logique* est la logique en tant que concept. L'essence du concept est la liberté. Si HEGEL parle du concept, il pense à l'absolu en tant qu'idée de l'absolu. Le concept est l'apparition accomplie de l'esprit absolu, la réalité, l'être. En ap-

paraissant à soi-même, en devenant soi-même (*Für-sich selbst werden*); ce qui a été caché se manifeste. Nous pourrions dire: le Dieu caché s'apparaît, et dans cette apparition il devient l'être. Le concept a ici la signification de l'être, mais de l'être qui est devenu manifeste à soi-même. Ou encore autrement expliqué: le concept, qui est ici une précision concernant l'essence de l'absolu, se comprend lui-même. Mais afin de se pouvoir comprendre, il doit se développer, il doit se manifester. Sa manifestation n'est rien d'autre que lui-même, mais sous une autre forme. Il se saisit dans et par son développement. Ce qui est essentiel dans la compréhension du concept absolu c'est que l'objet et le sujet sont le même. Le concept n'a pas besoin d'autre chose pour comprendre, il se comprend lui-même, mais sous une autre forme.

Parler de l'effort du concept, cela ne veut nullement dire qu'il est difficile de comprendre de quoi il s'agit dans la philosophie, qu'on doit donc s'occuper de notions compliquées, mais cela veut dire que nous devons changer notre façon de penser, que nous devons transformer les concepts discursifs avec lesquels nous essayons de saisir les choses, en les parcourant et en établissant une unité, que nous devons les transformer de telle façon que notre pensée devienne pensée d'elle-même, non pas pensée d'un sujet isolé, mais du sujet absolu. Le sujet, s'il est absolu, est en même temps l'objet. Car il n'y a pas de place pour un objet étranger si le sujet est pensé de façon absolue. La difficulté consiste donc en ceci que nous sommes habitués à prendre les concepts comme des moyens pour saisir les objets. HEGEL exige de nous un changement radical. Nous devons penser de façon absolue, nous devons penser l'absolu en tant qu'esprit. Notre compréhension doit devenir une auto-compréhension de l'absolu.

Qu'est-ce que nous avons gagné si nous remplaçons le terme "l'absolu" par le terme "concept"? Mais à vrai dire, il ne s'agit pas d'un simple remplacement, nous voulons au contraire garder le terme "absolu" en lui donnant une signification plus exacte. En disant que la philosophie exige un effort, que cet effort consiste dans la compréhension du concept, nous avons voulu indiquer que l'effort en question n'est pas simplement notre effort à nous qui lisons les textes philosophiques, mais l'effort accompli par l'absolu lui-même qui se déploie. Si l'absolu peut être nommé concept, cela veut dire que l'absolu est compris comme esprit, un esprit qui n'est pas à l'opposé des choses mais qui en tant qu'esprit absolu englobe tout. Mais afin de pouvoir tout englober il doit être en mouvement. Ce mouvement est nécessaire déjà pour la première tentative de se comprendre. L'absolu, l'esprit, ne peut se comprendre s'il ne devient pas son propre objet. Devenir son propre objet veut dire dans le langage hégélien, il devient être-en-soi. Ce qui est objet de ma compréhension est en soi, donne l'impression d'exister indépendamment de moi. Mais si je veux vraiment le comprendre, il ne peut pas rester là, séparé de moi, je dois accomplir le deuxième mouvement, de voir que l'être en-soi (*Ansichsein*) est pour-soi (*Für-sich*). En comprenant que l'en-soi est pour l'esprit même, en comprenant que ce que je considère comme en-soi n'est rien d'autre que l'esprit lui-même, j'accomplis une réconciliation, une synthèse de l'en-soi et du pour-soi; dans le langage

hégélien c'est "l'en et pour-soi" (*An und Für sich sein*). L'en-soi, le pour-soi et l'en-et-pour-soi, ce son là les moments essentiels du mouvement de l'esprit, son aliénation et sa réconciliation, pour revénir à notre passage cité, ce sont là les déterminations simples.

Une notion doit être mentionnée ici, ne fut-ce qu'en passant: la notion de négativité. Dans la philosophie de HEGEL, la négativité n'est rien de négatif, au contraire, l'élément le plus positif. Par la négation de soi-même l'esprit se sépare d'avec soi-même. En se séparant il se voit tout d'un coup, comme objet, sans se rendre compte que cet objet n'est rien d'autre que lui-même. Mais il ne peut pas s'arrêter là, c'est à nouveau la négativité qui le pousse à nier cet autre, qui s'oppose maintenant en essayant de repousser l'en-soi, l'esprit découvre sa relation avec lui (le pour-soi) et arrive ainsi à réaliser l'identification de l'en-soi et du pour-soi. Cette identification est cependant différente de l'identité immédiate de l'esprit avec lui-même, car la réconciliation s'accomplit dans une clarté plus grande. L'esprit arrive lui-même à une plus grande clarté, cela veut dire, il a changé, ou plus exactement, en changeant il s'est approché de lui-même. Nous ne devons pas oublier que nous nous trouvons dans le domaine du savoir. Avec le changement du savoir, celui qui sait plus devient en même temps un autre, c'est à dire supérieur vis-à-vis de l'état précédent. Ainsi nous commençons à deviner le mouvement intrinsèque qui anime la phénoménologie de l'esprit. Cette phénoménologie est l'histoire de l'esprit aliéné, qui ne se connaît pas comme esprit et qui, progressivement, se découvre soi-même et en se découvrant s'approche de sa nature véritable, d'esprit absolu.

Déjà dans l'écrit sur la différence, HEGEL disait: "Apparaître et se dissocier (*Sich-Entzweien*) c'est une seule et même chose..." I, p. 135. D'ailleurs cette idée se trouve déjà chez FICHTE, mais elle est développée plus systématiquement chez HEGEL. Pour faire appel à une autre citation de l'écrit sur la différence: "La séparation nécessaire est un facteur de la vie qui se forme en s'opposant continuellement; et la totalité, dans la plus grande vivacité (*Lebendigkeit*), n'est possible que comme restitution (*Wiederherstellung*) à partir de la plus grande séparation" (46).

Les déterminations du concept: l'en-soi et le pour-soi, comme l'en-et-pour-soi désignent donc les phases du mouvement de l'esprit, elles sont appelées pour cela des purs "auto-mouvements". Auto-mouvement, *Selbstbewegung*, cela signifie que l'esprit est celui qui se meut et aussi celui qui met en mouvement. Il n'y a pas une cause extérieure qui agit sur lui. Ainsi la négativité est aussi incluse dans l'esprit lui-même et n'agit pas de l'extérieur sur lui; ce que HEGEL veut dire par l'adjectif "pur", le mouvement pur, tire sa force du mouvoir de lui-même.

Si l'esprit n'avait pas la forme de s'aliéner et de se regagner de son aliénation, il ne serait pas vivant, il n'aurait pas le droit de s'identifier à la vie. C'est pourquoi il dit dans la préface à la *Phénoménologie* (HOFFM. p. 29): "Ce n'est pas cette vie qui recule d'horreur devant la mort et se préserve pure de la destruction, mais la vie qui porte la mort, et se maintient dans la mort même qui est la vie de l'esprit. L'esprit conquiert sa vérité seulement à condition de se retrouver soi-même dans l'absolu déchirement" (HYPP. 29).

Il nous est difficile de nous transposer dans ce mouvement du concept, car c'est le concept lui-même qui est en mouvement, car concept veut dire la compréhension de l'esprit par lui-même. Il nous manque cette compréhension de l'esprit, c'est pourquoi HEGEL commence par nous donner des idées essentielles sur la nature de l'esprit en nous montrant son développement. Et ce développement n'est rien d'autre que ce qu'on appelle la dialectique. Nous n'entrons pas dans le domaine propre de la philosophie si nous n'arrivons pas à comprendre la nature nécessairement dialectique de l'esprit, ce mouvement d'auto-séparation et réconciliation. Se fier à l'absolu signifie comprendre son mouvement comme nécessaire, car si nous y arrivons, nous ne sommes plus à l'extérieur mais nous participons directement à ce mouvement.

Pour mieux comprendre ce mouvement, nous analyserons la phrase spéculative, ainsi nous tâcherons de justifier notre thèse que se fier à l'absolu signifie participer au mouvement dialectique, et nous obtiendrons des renseignements sur la nature spéciale de la philosophie de HEGEL, ce qui est notre but principal.

Que signifie "phrase ou proposition spéculative" (*spekulativer Satz*)? En quoi la proposition spéculative se distingue-t-elle de la proposition simple? Dans la proposition simple, la proposition habituelle, le sujet est l'*hypokeimenon*, donc la substance, et de ce sujet nous faisons une énonciation. Nous attribuons à ce sujet des prédicats. En unifiant sujet et prédicat, en les reliant, nous distinguons nettement ce qui est substance et ce qui est attribut. Nous pouvons dire: dans la proposition habituelle, la substance (le sujet) règne, il attire vers lui les attributs, il englobe dans son être l'attribut.

Cela change complètement avec la proposition spéculative. Ici nous n'avons pas un sujet qui règne et auquel nous attribuons certains prédicats, mais dans la proposition s'accomplit un passage du sujet au prédicat. On pourrait dire que dans la phrase habituelle nous avons aussi un passage du sujet au prédicat. Si je dis: Barcelone est une grande ville, je passe de Barcelone au terme grande ville. Cependant, ce n'est pas un vrai passage, je reste au premier terme et j'essaie seulement d'y ajouter un deuxième terme pour l'expliquer. Par contre, dans la phrase spéculative, j'ai un vrai passage, un changement s'accomplit. Dans quel sens? Je pars du sujet — au début tout est dans le sujet — mais en arrivant au prédicat, je vois que le prédicat n'est pas simplement une chose ajoutée, un annexe du sujet, mais il est lui aussi une substance, donc un sujet. Et ce que j'avais considéré préalablement comme l'essentiel, le sujet premier, passe maintenant au deuxième plan, devient lui-même prédicat. Mais nous ne nous arrêtons pas là. Car cela ne signifierait qu'un remplacement du sujet par un nouveau sujet, le prédicat. Il n'y a donc pas un simple renversement du sujet et du prédicat, le jugement ainsi renversé est à nouveau changé. Comment? En dépassant la distinction du sujet et du prédicat. Précisons: D'abord nous avons constaté qu'en passant du sujet au prédicat, le prédicat devient lui-même sujet et le sujet préalable devient prédicat. Maintenant nous arrivons à un nouveau résultat: la différence entre sujet et prédicat est dépassée. Il y a une identité entre sujet et prédicat. Je cite la préface de la *Phénoménologie*,

(p. 51, HYPP. 54.) "... la nature du jugement ou de la proposition en général (nature qui implique en soi la différence du sujet et du prédicat) se trouve détruite par la proposition spéculative; ainsi la proposition identique que devient la première proposition contient le contre-coup et la répudiation de cette relation du sujet et du prédicat." Et HEGEL prend un exemple pour nous rapprocher de cet événement, il dit: "Le conflit de la forme d'une proposition en général et de l'unité du concept qui détruit cette forme est analogue à ce qui a lieu dans le rythme entre le mètre et l'accent. Le rythme résulte du balancement entre les deux et de leur unification. De même aussi dans la proposition philosophique l'identité du sujet et du prédicat ne doit pas anéantir leur différence qu'exprime la forme de la proposition, mais leur unité doit jaillir comme une harmonie."

Examinons un moment cet exemple. Le rythme d'un vers n'est possible que par la collaboration de deux facteurs, la mesure et l'accent. Nous ne pouvons pas éliminer un des deux éléments sans détruire le rythme lui-même. Le rythme en résulte et en même temps tient les deux moments essentiels dans une unité. Prédicat et sujet sont réunis dans la phrase spéculative, comme le sont le mètre et l'accent dans le rythme.

Cet exemple est pourtant analogique, nous avons une certaine ressemblance, ce qui nous permet de faire la comparaison, mais pour mieux voir de quoi il s'agit dans la phrase spéculative, prenons un exemple non pas du dehors, mais un exemple qui nous montre une phrase spéculative même.

L'exemple donné par HEGEL est: Dieu est l'être. Dieu est le sujet, l'être est le prédicat. Mais le prédicat possède une signification substantielle. Cela veut dire que le sujet préalable entre tellement dans le prédicat qu'il s'y dissout. "Ici 'Être' ne doit pas être le prédicat, mais l'essence; de ce fait Dieu paraît cesser d'être ce qu'il est moyennant la position de la proposition, c'est-à-dire le sujet fixe." Nous paraissions donc perdre le sujet préalable en arrivant au prédicat qui assume maintenant la fonction du sujet. Dans la phrase normale, nous progressons du sujet au prédicat dans ce sens que le prédicat ajoute quelque chose au sujet qui, lui, reste fixe et immobile. Cette perte irrite la pensée. En formulant cette proposition, elle ne voulait pas assister à une perte mais accomplir un pas en avant. Cette perte renvoie la pensée au sujet préalable, au sujet perdu. La pensée sort de cette difficulté en voyant que le nouveau sujet "Être" ne répudie pas l'ancien sujet. Au contraire, le nouveau sujet comprend aussi l'ancien sujet "Dieu", qui paraissait être perdu.

Essayons de nous expliquer plus clairement. La première proposition Dieu est l'Être, signifiait que Dieu avec toute sa richesse appartient à l'Être, va vers l'Être.

La deuxième proposition, qui pense à partir de l'Être, dit: L'être est Dieu. L'être est donc ce qui constitue la richesse de la nature de Dieu. *L'omnitude realitatis*, l'être, c'est ce qui permet à Dieu d'être Dieu. Nous assistons donc à une sorte de renversement. Mais nous n'avons pas le droit de nous arrêter à ce renversement, car alors nous tomberions simplement dans l'ancienne proposition, l'ancien genre de propositions.

La proposition finale est difficile à formuler. Elle doit clarifier la sig-

nification du "est". Elle doit montrer que le "est" ne désigne pas quelque chose de statique, d'immuable, mais un *devenir*. Le "est" dit le devenir qui s'accomplit dans le passage du sujet au prédicat et dans le retour du prédicat vers le sujet. Le devenir détruit la séparation du sujet et du prédicat. Cette destruction n'est pas quelque chose de négatif, elle nous permet possible de ne pas nous limiter soit à Dieu, soit à l'Être, mais de pénétrer au fondement du sujet et de déployer ce fondement. C'est seulement par le devenir que nous obtenons l'identité de Dieu et de l'Être. En même temps nous nous rendons clairement compte que cette identité n'est pas une simple répétition d'une et même chose, mais un enrichissement. Si nous comprenons Dieu dans son unité avec l'Être, dans son passage à l'être, nous le voyons surgir avec plus de plénitude qu'auparavant.

Ce que nous avons essayé d'expliquer est appelé par HEGEL le mouvement dialectique. Qu'est-ce que cela veut dire, exprimé d'une façon plus libre? Nous ne pouvons pas saisir quelque chose de vrai en nous limitant à l'ancienne façon de formuler les propositions, en fixant un sujet et en lui attribuant un prédicat. Ce genre de propositions reste extérieur à la chose exprimée. C'est cela qui est difficile à comprendre dans la philosophie de HEGEL: que cette philosophie ne nous donne pas simplement des propositions visant ce qui est, mais exige de nous de participer au mouvement de compréhension. Et ce mouvement de compréhension n'est pas quelque chose qui se passe dans le sujet mais dans la chose elle-même. Nous devons, pour ainsi dire, dévoiler le caractère spirituel de tout être et en même temps participer à son déploiement. Ainsi HEGEL peut dire: "La proposition doit exprimer ce *qu'est* le vrai, mais essentiellement le vrai est sujet; en tant que tel il est seulement le mouvement dialectique, cette marche engendrant elle-même le cours de son processus et retournant en soi-même", p. 53, HYP. 56. La dialectique n'est nullement une méthode extérieure, applicable à n'importe quel objet, mais elle est la nature même de l'esprit qui s'exprime en s'extériorisant et en reprenant l'extériorisation dans une conciliation supérieure. Ce que nous avons essayé d'expliquer par l'analyse de la proposition spéculative est le caractère intrinsèque de la spéculation, intrinsèque à l'absolu.

Revenons à notre thèse initiale: la dialectique correspond à l'exigence formulée par HEGEL que philosopher signifie se fier à l'absolu. Nous avons pu voir que cette thèse se clarifie dans ce sens que la dialectique est la façon dont l'absolu se manifeste. On ne peut se fier à l'absolu si on ne suit pas la marche de l'absolu, expliquée par l'analyse de la proposition spéculative. Le sens de la proposition spéculative était de montrer comment le mouvement que nous constatons dans la proposition n'est pas quelque chose d'extérieur, mais que cette marche concerne le contenu même de la connaissance. On ne peut plus distinguer forme et contenu, car la forme est reprise dans le contenu et le contenu change d'après la forme qu'il prend. C'est une des difficultés de la philosophie de HEGEL de penser cette unité de la forme et du contenu. Pour la montrer, nous avons insisté sur la proposition spéculative, car là devient claire comment les deux termes de la proposition, le sujet et le prédicat, se mettent en mouvement. Ce mouve-

ment de la proposition spéculative, le sujet qui devient prédicat, le prédicat qui devient sujet et la synthèse du sujet et du prédicat dans une identification supérieure, est fondé dans la nature de l'absolu de devoir se manifester. Chaque manifestation est une séparation de l'absolu avec lui-même. Mais comme il s'agit de l'absolu, cette séparation ne peut signifier que l'absolu perd son caractère essentiel. Il reste absolu, mais un absolu avec des fissures, il se sépare, mais pas d'un autre. La séparation se joue à l'intérieur de lui-même. C'est pourquoi la réconciliation peut aussi se réaliser sans secours de l'extérieur. J'espère avoir assez insisté sur l'importance de la négativité, de cette force qui pousse l'absolu à ne pas devenir quelque chose de stable et immuable, mais d'être continuellement forcé de sortir de soi-même, de devenir autre (en soi), puis de se reconnaître dans cet autre comme soi-même et ainsi de revenir à soi, en réalisant l'en-soi-pour-soi. Sans déchirement de l'absolu il n'y aurait pas de vie de l'absolu et donc pas de manifestation, manifestation qui s'accomplit de façon dialectique, car la dialectique est cette séparation et réconciliation, elle n'est pas une simple méthode mais la façon dont l'absolu se manifeste. Dans les notes de HEGEL il y a une phrase qui dans sa simplicité exprime très bien ce que je m'efforce de rendre évident.

HEGEL note: "Un bas repris est meilleur qu'un bas déchiré", et il ajoute: "ce n'est pas le cas de la conscience de soi." Nous comprenons maintenant cette phrase. Le déchirement est absolument nécessaire, car seulement dans le déchirement de l'absolu et dans sa réconciliation se réalise la vie de l'absolu.

Nous nous rendons compte que cet absolu est saisi comme esprit. La vie de l'esprit est un perpétuel déchirement. Nul question, nul problème ne peut naître dans une existence qui est parfaite, qui est close sur elle-même. Une pareille existence n'aurait pas besoin de se tourmenter, de chercher, de se déployer, d'être en route. Ici nous voyons un moment qui rapproche HEGEL des romantiques. La poésie classique allemande est, comme l'a dit à juste titre FRITZ STRICH, une poésie de la perfection. Ce qui compte, c'est de trouver l'équilibre parfait, de trouver pour ainsi dire la forme close sur elle-même, où tout se tient en balance. Par contre, les romantiques veulent tout mettre en mouvement, ils veulent effacer les limites claires, fixées une fois pour toutes. (Nous discuterons à une autre occasion de la relation entre poètes romantiques et la philosophie de l'idéalisme allemand, nous verrons alors aussi la critique que leur a adressée HEGEL. Ici il suffit de mettre en évidence que le mouvement est essentiel pour la philosophie et aussi pour la poésie, pendant que pour une poésie classique l'idéal est la tranquillité absolue. La limitation qui intervient aussi dans la philosophie de HEGEL est conçue comme un acte de la liberté. Déjà dans l'écrit sur la *Différence*, HEGEL notait cette pensée à propos de FICHTE que la force qui produit la limite est une activité de la liberté. Le déchirement, pour en revenir, n'est donc pas quelque chose subi de l'extérieur par l'esprit, mais a son origine dans la liberté de l'esprit. Dès que nous essayons d'éliminer le déchirement, nous éliminons aussi la vie. Ainsi p. ex. le passage de la *Logique* (qui est le point culminant de la métaphysique hege-

lienne) à la *Philosophie de la nature* n'est pas une simple dégradation de l'esprit, mais une aliénation qui manifeste en même temps la force de celui-ci car il se retrouve, il revient à nouveau vers lui-même, fût-il aussi éloigné de soi comme c'est le cas dans la nature. La nature est l'en-soi, l'extériorisation de l'esprit. Le savoir concernant la nature doit donc se baser sur l'esprit, doit comprendre les éléments de la nature, les éléments essentiels, comme tant d'autres formes de l'idée.

Il nous reste encore, pour mieux saisir ce caractère spirituel de l'absolu, de jeter un cop d'œil sur la *Phénoménologie de l'esprit*. Non pas pour la caractériser en tant que telle, mais pour mettre en évidence son caractère dialectique, le mouvement dont nous avons parlé, inhérent à l'absolu en tant qu'esprit.

Jusqu'ici nous avons surtout insisté sur le moment de la négativité, nous avons mis en évidence que l'esprit doit se séparer, produire une déchirure (*Entzweiung*), s'aliéner de soi-même. Maintenant il s'agit de comprendre pourquoi l'esprit ne peut pas rester dans cet état de séparation d'avec soi-même, pourquoi il doit vaincre la déchirure. Le dépassement de la déchirure est le retour de son aliénation extrême à soi-même en tant qu'esprit absolu. C'est cela son expérience fondamentale. L'expérience n'est pas faite avec quelque chose étranger à l'esprit, comme on dit, j'ai fait avec un tel une mauvaise expérience, l'esprit est le sujet et l'objet de l'expérience. La présentation (*Darstellung*) du cours de l'expérience n'est pas une présentation extérieure. En donnant la présentation de l'expérience, l'esprit la fait et nous devons le suivre, devenir nous-mêmes cette expérience pour la comprendre.

La difficulté, surtout des premiers chapitres de la *Phénoménologie de l'esprit* consiste en ceci : l'esprit, sous la forme qui nous est montrée, n'est pas encore esprit conscient, il est dans un état pour ainsi dire pré-conscient. Le développement qu'il suit nous est montré de l'intérieur, mais en même temps nous est montré le philosophe qui comprend et interprète cet état, qui comprend donc plus que la pré-conscience engendrée dans l'expérience. Mais le philosophe ne doit pas influencer cette expérience, il doit s'y fier, il doit se laisser guider par elle, tout en nous expliquant sa nécessité, car il s'agit d'un cours nécessaire.

L'énoncé essentiel concernant ce mouvement est le suivant (dans l'*Introduction*, p. 73, HYP. 75) : "Ce mouvement *dialectique* que la conscience exerce en elle-même, en son savoir aussi bien qu'en son objet, *en tant que devant elle le nouvel objet en jaillit*, est proprement ce qu'on nomme *expérience*." HYPOLITE remarque avec raison qu'il s'agit d'une définition capitale puisque l'expérience et la dialectique se trouvent ici identifiées. (Cette identification, nous l'avons déjà expliquée auparavant.) Mais voyons comment HEGEL explique en cet endroit le mouvement dialectique, mouvement inhérent à l'esprit dans son déploiement.

"La conscience sait *quelque chose*, cet objet est l'essence ou l'en-soi; mais il est aussi l'en-soi pour la conscience; avec cela entre en jeu l'ambiguïté de ce vrai. Nous voyons que la conscience a maintenant deux objets, l'un, le *premier en-soi*, le second, l'*être-pour-elle* de cet en-soi. Ce dernier

paraît être seulement d'abord la réflexion de la conscience en soi-même, une représentation non d'un objet, mais seulement de son savoir du premier objet. Mais comme on l'a montré précédemment, le premier objet se change; il cesse d'être l'en-soi et devient à la conscience un objet tel, qu'il est l'en-soi seulement *pour-elle*. Mais ainsi, l'être-pour-elle de cet en-soi est ensuite le vrai; c'est à dire qu'il est l'essence ou son objet. Ce nouvel objet contient l'anéantissement du premier, il est l'expérience faite sur lui." (Loc. cit.) Je m'excuse de cette longue citation, c'est au fond un texte à discuter amplement dans le séminaire. Qu'est-ce que nous apprenons ici?

L'opposition de l'en-soi (donc de l'objet comme étant indépendant de la conscience) et du *pour-soi* (donc de l'objet qui est déterminé par sa relation à la conscience) sont les termes essentiels du mouvement. (Nous ne devons pas oublier que tout le mouvement est un mouvement du savoir et l'objet est toujours objet du savoir.)

De l'en-soi au *pour-soi*, donc de la thèse (que l'objet est indépendamment du savoir) à l'antithèse (qui comprend l'en-soi comme un en-soi de la conscience, donc qui le change en *pour-soi*) s'accomplit un vrai renversement. Dans le dépassement, dans l'annihilation du premier objet s'accomplit le vrai mouvement. L'objet nouveau qui en résulte est l'expérience faite avec lui. Il est temps d'expliquer un terme hégélien fondamental, le terme de *aufheben*, *suspendre*. Ce terme est complexe, nous devons, en l'employant, avoir présentes différentes significations. "Aufheben" peut signifier *tollere*, peut-être pouvons-nous employer le terme espagnol de *reservar*, mais il peut aussi signifier garder, *conservar* (si nous gardons un objet précieux p. ex. on dit en allemand: je l'ai bien conservé), mais "aufheben" peut aussi signifier élever plus haut (*hinaufheben*), *elever*, et d'autre part nous ne devons pas oublier qu'il a aussi la signification de *suspendre*, qui était évidente dans le terme *annihiler*.

Quand HEGEL parle de "aufhebung" il vise ces différentes significations. L'objet ancien est annihilé, il ne continue plus d'exister de la même façon. Mais il n'est pas simplement détruit. Il est changé. Par le changement et dans le changement il est maintenu, mais dans une autre forme. Il est gardé, mais tout en étant gardé il est élevé à une forme supérieure, de sorte que l'ancienne forme disparaît. Ce double aspect paradoxal de réunir deux significations opposés (nous pouvons, pour ainsi dire, réduire les quatre significations mentionnées à deux) celui de maintenir (*conservar*) et celui de *suspendre* (annihiler) caractérise toutes les démarches de HEGEL. Ce qui est passé, pensons par exemple au développement historique, n'est pas simplement abandonné, détruit, mais il est d'un côté conservé, d'un autre il est dépassé. Ce dépassement est en même temps toujours une conservation et une annihilation. On pourrait dire que cela est impossible. Ou bien une chose est annihilée et alors elle ne peut pas être conservée, ou bien elle est conservée, et alors elle doit rester telle qu'elle était. Mais si en effet elle restait telle qu'elle était, aucun changement ne serait possible. Ce qui importe à HEGEL, c'est d'expliquer le *devenir*. L'histoire de la conscience, l'histoire de l'esprit est un continuuel devenir. Dans le devenir, c'est cela qu'à mon avis HEGEL voulait montrer, il y a une perpétuelle transformation, de telle

sorte que ce qui était présent à un certain moment ne disparaît pas mais est englobé dans une nouvelle forme. Il se maintient donc, tout en disparaissant. Il est gardé, tout en étant renié. L'art unique de HEGEL consiste en cela: à tout comprendre dans son analyse, expliquer la raison de chaque opinion, et puis expliquer aussi pourquoi cette opinion ne pouvait se maintenir, pourquoi elle devait céder à une autre, plus élevée que la forme antérieure. HEGEL veut montrer comment, de l'intérieur, une certaine conception du vrai ne pouvait se maintenir, pourquoi elle devait céder à une autre forme. Bien entendu, pour bien saisir ce mouvement, nous devons nous rendre compte que ce dont il est question dans ce développement, c'est l'esprit. L'esprit qui revient de son aliénation, à soi, qui retourne dans sa patrie. L'esprit aliéné ne peut pas rester dans une étape imparfaite; s'il essaie cela, il devient malheureux et tombe nécessairement dans des contradictions. Les contradictions forcent la conscience à ne pas s'éterniser dans une certaine phase imparfaite de son évolution. La contradiction devient pour ainsi dire le moteur du développement de l'esprit, en route vers soi. Il y a un passage dans une des œuvres de NOVALIS: "Où allons nous? Toujours vers la maison" (volver a casa). Ce passage pourrait servir comme devise pour la *Phénoménologie de l'esprit*, l'esprit en route est toujours en route vers sa patrie, vers soi-même, en dépassant son aliénation.

J'ai pu donner seulement quelques indications de cette philosophie monumentale, des indications qui peut-être sont restées au surplus assez confuses, je crains. On ne peut pas pénétrer cette œuvre gigantesque dans quelques heures, on doit l'étudier pendant des années, car il n'est pas facile de se fier à l'absolu, en suivant son mouvement dialectique, en entrant dans la vie de l'esprit qui se déchire et dépasse ce déchirement. Mais j'espère pouvoir mieux vous introduire dans une des œuvres de HEGEL qui est vraiment passionnante, son *Esthétique*, la prochaine fois.