

# LES LIMITES DU TRANSCENDANTAL

sous la direction de  
Jean-Baptiste Fournier  
& Laura Tavernier



PHILOSOPHIES

Si la philosophie transcendantale se définit de prime abord comme une pensée des limites de la pensée, alors penser les limites du transcendantal semble nous enfermer dans une mise en abyme pour le moins douteuse. Mais les limites du transcendantal ne sont pas du même ordre que les limites que fixe la critique, qui en est inséparable, et ce qu'il s'agira de penser ici n'est au fond rien d'autre que les difficultés inhérentes aux thèses et aux questionnements transcendantsaux ainsi que l'extension de ce qu'il convient d'appeler « philosophie transcendantale » après Kant.

L'intuition directrice de cet ouvrage est que la fidélité même au transcendantalisme exige d'en redéfinir les frontières et d'imposer certains reformatages aux thèses canoniques de l'idéalisme transcendantal. Aussi faut-il porter le transcendantal à ses limites, tant en un sens conceptuel qu'historique, et délimiter corrélativement la sphère transcendantale. Quatre limites du transcendantal sont mises au jour dans cet ouvrage : sa limite métaphysique ou spéculative (en lien avec le problème de la genèse de la sphère d'expériences et des questions transcendantsales), sa limite empirique (autour de la question de l'acquisition et de l'historicité du transcendantal), ses limites épistémologiques (les reformatages exigés par les sciences modernes) et, enfin, les bornes qu'il est nécessaire d'assigner, historiquement, au transcendantalisme.

Ancien élève de l'École Normale Supérieure, Jean-Baptiste Fournier est maître de conférences en histoire de la philosophie allemande contemporaine à Sorbonne Université. Il a publié *Carnap et la question transcendantale* (Paris, Vrin, 2021) et, à Sorbonne Université Presses, il a codirigé un ouvrage collectif intitulé *Edifier un monde : la notion d'Aufbau chez Carnap et en phénoménologie* (2022), avec Dominique Pradelle et Julien Farges.

Ancienne élève de l'École Normale Supérieure et agrégée de philosophie, Laura Tavernier prépare actuellement une thèse intitulée « Kant et le problème du donné », sous la direction d'Antoine Grandjean.

# LES LIMITES DU TRANSCENDENTAL

Jean-Baptiste Fournier & Laura Tavernier (dir.)

**Collection « Philosophies »**  
**dirigée par Marwan Rashed**

**série « Histoire des philosophies »**

*Édifier un monde.*

*Autour de la notion d'Aufbau chez Carnap et en phénoménologie*  
Julien Farges, Jean-Baptiste Fournier & Dominique Pradelle (dir.)

*L'Or dans la boue.*

*Leibniz et les philosophies antiques et médiévales*  
Vincent Carraud (dir.)

*Montrer l'Âme.*

*Lecture du Phèdre de Platon*  
Anca Vasiliu

*Malebranche.*

*Mathématiques et philosophie*  
Claire Schwartz

*La Jeune Fille et la Sphère.*

*Études sur Empédocle*  
Marwan Rashed

**série « Philosophie contemporaine »**

*Les Arts et les Images.*

*Dialogues avec Dominic McIver Lopes*  
Laure Blanc-Benon (dir.)

*Le Monde en projets.*

*Une lecture de la théorie des symboles de Nelson Goodman*  
Alexis Anne-Braun

# LES LIMITES DU TRANSCENDANTAL

Jean-Baptiste Fournier  
& Laura Tavernier (dir.)

Ouvrage publié avec le concours  
de l'UR 3552 « Métaphysique : histoires, transformations, actualité »  
et de Sorbonne Université.

Sorbonne Université Presses est un service  
de la faculté des Lettres de Sorbonne Université.

ISBN de ce PDF : 979-10-231-5330-9  
© Sorbonne Université Presses, 2026

ISBN de l'édition papier : 979-10-231-0765-4  
© Sorbonne Université Presses, 2024

Mise en page Emmanuel Marc Dubois (Issigeac)/3 d2s (Paris)

## **SORBONNE UNIVERSITÉ PRESSES**

Maison de la Recherche  
Sorbonne Université  
28, rue Serpente  
75006 Paris

tél. : (33) 01 53 10 57 60

[sup@sorbonne-universite.fr](mailto:sup@sorbonne-universite.fr)

<https://sup.sorbonne-universite.fr>

## PORTER LE TRANSCENDANTAL À SA LIMITE

*Jean-Baptiste Fournier & Laura Tavernier*

Si la philosophie transcendantale se définit de prime abord comme une pensée des limites de la pensée, alors penser les limites du transcendantal semble nous enfermer dans une mise en abyme pour le moins douteuse. Il est cependant aisé de lever la difficulté : les limites du transcendantal ne sont pas du même ordre que les limites que fixe la critique, qui en est inséparable, et ce qu'il s'agira de prime abord de penser ici n'est au fond rien d'autre que les difficultés inhérentes aux thèses et aux questionnements transcendantsaux ainsi que l'extension de ce qu'il convient d'appeler « philosophie transcendantale » après Kant.

La philosophie transcendantale se définit d'abord par la position d'une question, celle des conditions de possibilité de la connaissance objective et, inextricablement liée à la première, celle de la « source ultime » des formations de connaissance<sup>1</sup>, et en cela ouvre un champ de problèmes dont ce livre a pour premier objectif de mesurer l'étendue en cherchant à en déterminer les frontières. Mais la philosophie transcendantale, déjà chez Kant, ne se réduit pas seulement à la position de la question transcendantale, ni d'ailleurs à une démarche négative, critique, mais comporte un certain nombre de thèses positives regardant les conditions de possibilité, subjectives, de la connaissance. Ce sont ces thèses dont nous cherchons à mettre au jour les limites, sur le fondement d'une intuition directrice, selon laquelle pour répondre correctement à la question transcendantale, et par là pour rester véritablement fidèle au transcendantalisme, il est nécessaire de renoncer à certains aspects de

<sup>1</sup> La formule est empruntée à la définition du transcendantal donnée par Husserl dans le § 26 de la *Krisis*.

l'idéalisme transcendantal kantien et de lui imposer certains reformatages. Appliquer la démarche critique au transcendantal lui-même, c'est dévoiler les directions dans lesquelles de tels reformatages doivent être opérés.

Or, dans cette réflexion du transcendantal sur ses propres limites, la découverte par Husserl, après Fichte, d'une *sphère d'expériences transcendantales* offre une possibilité particulièrement fructueuse : celle de corrélérer la réflexion métaphilosophique sur les limites de la pensée transcendantale à une démarche phénoménologique consistant à dévoiler les limites de la sphère transcendantale. Aussi ce livre prétend-il contribuer à la *situation* du transcendantal, relativement à l'empiricité, à l'histoire, à la métaphysique, au spéculatif, à la science contemporaine – en un mot à déterminer la place de la philosophie transcendantale dans le champ de la philosophie après Kant et, corrélativement, celle de la sphère d'expériences transcendantales dans l'expérience en général. Les indications suivantes permettront de préciser certains aspects du problème posé dans cet ouvrage.

8

\*

\* \*

I. Questionner les limites du transcendantal, c'est d'abord interroger les difficultés, les limitations ou les points aveugles que recèle la thèse kantienne d'une double structuration *a priori*, esthétique et logique, de l'expérience. Ces points problématiques du transcendantalisme concernent aussi bien le statut accordé aux structures subjectives investies d'une fonction possibilisante que la conception de l'expérience elle-même.

Le premier point soulève d'abord la question de la nature de l'instance transcendantale : les structures qui rendent possible l'expérience se présentent-elles comme un ensemble de fonctions qui, bien qu'égoïquement unifiées, demeurent irréductibles les unes aux autres, ou procèdent-elles d'un fond substantiel originaire dont elles ne sont que les différenciations finies ? La détermination du statut modal de ces facultés transcendantales s'impose comme tout aussi problématique, selon qu'on ne leur concède qu'une portée anthropologique, ou qu'on juge au contraire légitime de les doter d'une nécessité absolue qui interdit leur

relativisation. C'est également la question de l'innéité ou de l'acquisition des structures subjectives de possibilisation qui est en jeu. La validité objective *a priori* du transcendantal autorise-t-elle sa genèse dans le temps ? Comment penser ce déploiement progressif sans le réduire à un engendrement empirique qui contesterait l'existence même de l'*a priori* ? Si l'acquisition origininaire de l'*a priori* soutenue par Kant invite à interroger les conditions empiriques de l'actualisation du transcendantal, il s'agit de savoir jusqu'à quel point la distinction peut être maintenue entre une empiricité favorisante, simple occasion de ce qu'elle ne produit pas, et une empiricité causalement déterminante, qui bouleverse sinon annule le sens même du transcendantal. Enfin, cette perspective génétique ouvre la délicate question de l'historicité potentielle de l'*a priori* possibilisant : peut-on conclure de la non-innéité du transcendantal à sa malléabilité historique ? Kant répondrait que l'acquisition de l'*a priori* n'entame pas son anhistoricité définitoire, dans la mesure où ce qui est génétiquement acquis demeure structurellement invariable. Mais la question reste ouverte de savoir si les conditions de possibilité de l'expérience peuvent varier historiquement et si un transcendantal plastique se laisse penser.

Le second point interroge la compréhension de l'expérience qu'une position transcendantale suppose et nourrit à la fois. Affirmer que la structure esthétique et logique de l'expérience n'en procède pas, n'est-ce pas réduire implicitement l'empirique à un matériau amorphe impuissant à s'articuler de lui-même ? Cette conception restrictive ou appauvrissante de l'élément sensible, dont on peut contester la légitimité phénoménologique, questionne la possibilité de désolidariser le transcendantalisme d'une approche intellectualisante de l'expérience. La question de l'intellectualisme ouvre inévitablement celle de l'objectivisme : peut-on faire s'équivaloir les conditions de possibilité de l'expérience et les conditions de possibilité de l'objet de l'expérience, tout en se donnant les moyens de penser l'excès de la phénoménalité sur l'objectivable ? Ce qui vient limiter le transcendantal, ce peut être en effet ce qui, depuis l'immanence même de l'expérience, échappe à la performance objectivante de l'*a priori* et lui impose sa limite.

II. Mais les éventuelles insuffisances du transcendantal se révèlent également à travers les problèmes suscités par sa thématization philosophique, elle-même étroitement liée à la métaphore de la limite. Parce qu'elle est élaborée en réponse à une interrogation critique visant à délimiter ou à circonscrire le champ du connaissable, l'invention kantienne du transcendantal est, on le sait, originairement solidaire d'une pensée de la frontière. Si la fonction transcendantale des catégories justifie leur validité objective *a priori* pour l'expérience, elle délimite en même temps leur unique champ légitime d'application : l'usage cognitivement fécond de l'*a priori* logique est restreint au domaine de l'empirique, dont il rend possible la structuration objective. Or, thématiser ainsi le transcendantal et sa limitation au champ de l'expérience, n'est-ce pas transgresser subrepticement la frontière qu'il nous impose ? N'est-ce pas se placer par impossible de l'autre côté de la limite ? Si Kant peut thématiser sans contradiction le transcendantal et ce qui le déborde, c'est parce que la possibilité de l'usage non-objectivant des catégories garantit selon lui la non-congruence des frontières de l'expérience et des limites de la pensée. Jusqu'à quel point cette solution est-elle satisfaisante ? Le transcendantal est-il quelque chose à quoi la pensée puisse assigner des limites, ou n'est-il pas plutôt la limite de la pensée elle-même, qu'elle ne peut par définition réfléchir ? On se demandera enfin si l'on peut se contenter de régresser discursivement aux conditions de possibilité de l'expérience, en épousant le mode de probation apagogique employé par Kant, ou s'il faut admettre que le transcendantal s'atteste intuitivement, dans un voir intellectuel ou eidétique : dans une sphère d'expériences transcendantales.

III. Un autre aspect du problème tient enfin à la délimitation historique de la tradition transcendantale et aux reformatages auxquels les auteurs postérieurs à Kant ont dû soumettre les concepts transcendantsaux afin de les adapter aux exigences des divers courants philosophiques, dont ils se réclamaient. Que des penseurs aussi différents que Fichte, Helmholtz, les néokantiens, Husserl, Carnap ou même Strawson puissent se revendiquer de la pensée transcendantale pose, en effet, la question de la délimitation de ce qui, par-delà les allégeances superficielles à la tradition kantienne, en relève véritablement. Car, à vouloir assimiler toute

philosophie thématiquement orientée sur les conditions de possibilité de la connaissance objective – pour peu qu'elle admette un ancrage de ces conditions dans une certaine forme de subjectivité – à ce qu'on pourrait appeler le « transcendantalisme », ne risque-t-on pas de vider les concepts kantien de tout leur sens ?

S'interroger sur les limites historiques du transcendantal revient ainsi à évaluer la plasticité des concepts transcendants. Car toute pensée visant à établir les fondements de la science est nécessairement soumise à son évolution : aussi les révolutions accomplies en mathématique et en physique après Kant rendent-elles inévitable la réélaboration du questionnement transcendantal. De là la réarticulation de l'analytique et du synthétique qui, à partir de Kant, conduira aux travaux de Schlick et de Carnap ; de là le renouveau de l'empirisme au XIX<sup>e</sup> siècle et la tentative helmholtzienne d'adapter le schéma kantien aux exigences de la nouvelle géométrie ; de là le travail néokantien sur les conditions de possibilité de la connaissance objective et le déplacement de cette question par rapport à celle des conditions de possibilité de l'expérience ; de là, aussi, le vaste mouvement de « désobjectivation » des facultés transcendantales, dont la phénoménologie husserlienne est une étape cruciale, ainsi que la reprise, par-delà le tournant linguistique, des arguments transcendants par certains penseurs anglo-saxons. C'est cette plasticité du schéma transcendantal qui a pu garantir son actualité et qui – dans un dialogue étroit avec le nouveau réalisme qui, lui aussi, ne peut que conduire à s'interroger sur ses limites – en fait, aujourd'hui encore, une source inépuisable de questionnement.

\*  
\* \*

Nous avons, dans la composition de cet ouvrage, distingué quatre limites du transcendantal : sa limite métaphysique ou spéculative (en lien avec le problème de la genèse de la sphère et des problèmes transcendants), sa limite empirique (autour du problème de l'acquisition et de l'historicité du transcendantal), sa limite épistémologique (les reformatages qu'impose au modèle transcendantal le développement de la science après Kant) et les limites historiques de la pensée transcendantale.

La première partie est consacrée à l'étude de la genèse du transcendantal, quoiqu'en deux sens fortement distincts, ainsi qu'à la mise au jour de sa frontière avec la métaphysique et le spéculatif. Ainsi, le premier article interroge, au prisme de la phénoménologie constructive, la genèse de la sphère d'expériences transcendantales, tandis que le deuxième et le troisième étudient la manière dont, historiquement, les problèmes transcendantsaux ont été élaborés, respectivement à partir d'une opposition entre Husserl et Kant sur le sens de l'idéalisme transcendantal, et chez Kant lui-même, à partir de la scolastique et de la *Schulmetaphysik*. Alexander Schnell, dans son article intitulé « Le transcendantal et le spéculatif » (**chapitre I**), se penche sur la genèse même de la sphère d'expériences transcendantales à partir de ses propres limites. L'auteur part du constat selon lequel la philosophie transcendantale est d'abord apparue comme une pensée de la limite, mais remarque que la réflexion sur les limites mêmes *du* transcendantal demeure assez peu développée. C'est par un mouvement de radicalisation de la philosophie transcendantale que pourront être dévoilées les limites de ce qui, avec Husserl, et déjà antérieurement avec Fichte, apparaît comme une *sphère d'expériences transcendantales*. Se pose donc la question de l'accès à cette sphère, exactement comme la philosophie transcendantale pose le problème de l'accès à l'objectivité, au monde ou à la transcendance. Trois voies sont successivement tracées : une voie consistant en une radicalisation de la réduction phénoménologique lui permettant d'accéder à la pré-immanence, une voie logique en un sens renouvelé de la « logique transcendantale », et une voie spéculative où apparaissent les « structures de la transcendantalité », ouvrant sur la « matrice générative de la *Sinnbildung* » où se dévoilent véritablement les limites du transcendantal.

Or, si la phénoménologie transcendantale peut, en se dépassant, déboucher sur une philosophie spéculative, la porosité de la frontière qui la distingue de la métaphysique se manifeste également dans les origines de ses questions fondamentales, comme le montre Edouard Mehl en mettant en doute le sens même de « la question de l'existence du monde » (**chapitre II**). Si, au dire de Husserl, la question de l'existence du « monde extérieur » est un « contresens » ou un « non-sens » cela tient au fait qu'il est, selon lui, strictement contradictoire d'attribuer au

monde un être absolu et absolument distinct de l'être intentionnel, ou du « sens d'être-monde » constitué dans la conscience. L'auteur établit qu'en-deçà de cette dénonciation de l'absurdité *logique*, dont la mise en évidence est censée faire renoncer à toute nostalgie d'un monde en soi comme aux constructions fragiles de la métaphysique, Husserl avance une thèse *ontologique* qui consiste à déplacer dans la subjectivité elle-même cet être absolu et indépendant que la métaphysique attribuait au monde, ou à Dieu : c'est donc, en somme, parce que la *subjectivité est elle-même ce monde* – sous la forme de « l'univers du sens possible » – qu'il n'y a pas de sens à chercher un monde en dehors d'elle. La réfutation *logique* de la métaphysique serait donc indissociable d'une thèse *ontologique* de même acabit. Ce lien, assez évident dans les *Ideen I*, et d'ailleurs largement critiqué par les disciples de Husserl, remet en question l'idée que la phénoménologie transcendantale s'émancipe à l'égard de la métaphysique, là même où elle ne la considère que de haut et de loin, comme un enfantillage, ou une absurdité.

Toujours à la limite entre métaphysique et philosophie transcendantale et dans le but de mettre au jour la genèse de la pensée kantienne, Mehdi Rousset, dans son article consacré aux notions d'« *Aufklärung* et *philosophia transcendantalis* » (**chapitre III**), part du constat selon lequel le terme « transcendantal » souffre chez Kant d'une équivoque qui ne peut être dissipée que par une enquête attentive à l'historicité de la position philosophique des problèmes. La philosophie transcendantale vise à mettre en œuvre une restructuration de la métaphysique issue de la tradition scotiste, où la *metaphysica generalis*, progressivement assimilée à l'ontologie, s'infléchit selon une direction épistémologique dans la *Schulmetaphysik*. La philosophie transcendantale s'élabore ainsi chez Kant comme la relève de l'ontologie, relève subséquente à la déficience de l'être qui contraint à se retirer au sein de la subjectivité afin d'asseoir la légitimité de la métaphysique proprement dite dans une nouvelle propédeutique, laquelle examine les pouvoirs du sujet pour en déterminer les objets d'application. Cette réforme trouve son impulsion dans la crise moderne du savoir diagnostiquée par Kant dans les années 1765-1766, laquelle aboutit à la volonté de soumettre la métaphysique aux exigences de l'*Aufklärung*, à savoir à une nouvelle rationalité de la limite, dont la

philosophie transcendantale est l'organe, en vue de la réassignation pratique du territoire de la métaphysique.

14 La deuxième partie du livre approfondit la critique du modèle transcendantal kantien en le confrontant, non plus à la philosophie spéculative mais, au contraire, à la question de son historicité et de son rapport à l'empirie, et ceci en un double sens. Tout d'abord, Raphaël Authier interroge le sens d'une historicisation du transcendantal (**chapitre IV**) en se demandant si et en quoi la prise en compte de l'historicité de la connaissance suppose une adaptation du projet transcendantal. Selon l'auteur, l'idée d'historicité du transcendantal se retrouve en effet, sous des formes diverses, dans un certain nombre de corpus philosophiques du XIX<sup>e</sup> et du XX<sup>e</sup> siècles. L'étude de ce problème prend son ancrage dans une analyse des sens possibles de l'historicisation du transcendantal, et à travers la distinction nette entre historicisation du transcendantal et historicisation de l'*a priori* ; l'auteur examine ensuite, à partir des exemples de Habermas et de Hegel, deux options relatives à l'historicisation du transcendantal ; enfin, il s'interroge sur trois manières possibles d'historiciser l'*a priori*, à partir des textes de Husserl, Heidegger et Foucault, en réfléchissant aux risques inhérents à chaque tentative.

L'article d'Antoine Grandjean, « "Pour ainsi dire une épigénèse de la raison pure" : des catégories comme "premiers principes *a priori* spontanément pensés" » (**chapitre V**), entièrement consacré à l'étude du § 27 de la deuxième édition de la *Critique de la raison pure*, pose quant à lui le problème de l'acquisition du transcendantal. Dans ce texte, dont l'objet décisif a cependant peu retenu l'attention des commentateurs, Kant identifie la thèse génétique que la validation critique de la dimension logique du transcendantal permet de formuler. La réponse à la question « *quid juris* ? » impose ainsi une réponse à la question « *quid facti* ? », ce qui montre que les deux problèmes, dont l'hétérogénéité doit impérativement être maintenue, et dont l'ordre de traitement est capital, n'en sont pas moins coordonnés. Dans cet article, Antoine Grandjean précise la position « physiologique » défendue à l'issue de la « critique », celle d'une épigénétique de la raison pure. L'explication linéaire du texte permet d'insister sur la double spécificité formelle de ce moment génétique : spécificité logico-argumentative,

puisque la position épigénétique est établie à la faveur d'une double récusation, de l'acquisitionnisme empiriste, d'une part, de l'innéisme, d'autre part ; spécificité conceptuelle, puisque Kant a recours à une analogie biologique, dont la fonction heuristique est capitale en ce qu'elle permet d'accréditer le motif d'une acquisition originaire et spontanée de l'*a priori*. Acquis au gré de sa mise en œuvre, à l'occasion de l'expérience, le transcendantal montre ainsi ses limites à même son procès d'autoproduction.

La troisième partie du livre a pour objet l'étude des reformatages que l'évolution des sciences impose au modèle transcendantal, reposant en termes purement épistémologiques la question de la frontière ou de l'interface entre l'empirique et le transcendantal. Ainsi, dans « Fonder la mathématisation de la nature : abduction ou analyse transcendantale ? » (**chapitre VI**), Julien Tricard défend la thèse selon laquelle, pour expliquer la mesurabilité des phénomènes naturels, il est légitime et nécessaire d'en proposer une analyse transcendantale plutôt qu'une explication physique, qui rapporterait simplement l'application des nombres à des concepts empiriques (non quantitatifs) et à leurs propriétés formelles ou « structurelles ». Pour ce faire, il montre que la mesure objective d'un objet particulier n'a pas le statut d'un simple fait empirique mais, parce qu'elle enveloppe la mesurabilité générale du domaine entier d'objets, commande une analyse qui remonte à ce qui la rend *a priori* possible, et légitime une preuve transcendantale de ce principe explicatif. En associant le thème des « objets non-congruents » avec la symétrie des échelles de mesure, il montre que ce principe, s'il peut être trouvé, sera synthétique et *a priori*.

Jean-Baptiste Fournier revient quant à lui sur la pensée helmholtzienne du transcendantal (**chapitre VII**), à laquelle il reconnaît une position nodale dans la philosophie de la connaissance du XIX<sup>e</sup> siècle, et plus précisément dans la transition entre la pensée kantienne et la pensée husserlienne du rapport entre l'empirique et l'*a priori*. À la lumière des textes de Helmholtz publiés dans les *Schriften zur Erkenntnistheorie*, et en particulier ceux consacrés au statut transcendantal des axiomes géométriques, l'auteur insiste sur le fait que, pour sauver le modèle kantien des difficultés dans lesquelles le plongent les géométries non-

euclidiennes et, en particulier, les travaux de Riemann, il est nécessaire de reconnaître que « l'espace [puisse être] transcendantal sans que les axiomes le soient ». Le travail de Helmholtz sur l'intuition, notamment accompli grâce à la célèbre fiction des animaux plats, implique en effet que les axiomes ne puissent ni être tirés d'une intuition pure de l'espace, ni déduits du concept général d'espace, mais ne puissent être déterminés qu'en prenant en compte certaines propriétés empiriques du monde physique. Aussi la mécanique, et à travers elle l'empiricité en général, reçoit-elle, non sans paradoxe, une fonction transcendantale, Helmholtz allant jusqu'à reconstruire un accès à la chose en soi, tout en clamant une fidélité au modèle transcendantal.

16

L'article de Dominique Pradelle, « La constitution des idéalités mathématiques est-elle transcendantale ? » (**chapitre VIII**), porte sur les limites auxquelles la pensée des idéalités mathématiques confronte le modèle de la phénoménologie transcendantale husserlienne. Dans le prolongement des réflexions menées dans ses livres sur les idéalités mathématiques, l'auteur met au jour trois thèses fondamentales de la phénoménologie transcendantale que la constitution des idéalités viendrait fragiliser : la réflexion transcendantale ou réflexivité des vécus, ces derniers se présentant avec le caractère de « l'immanence réelle » ; la prégnance du sens, à travers lequel toute chose se donne – mais un sens élargi au-delà de la sphère linguistique – ; et la question de l'historicité des horizons de sens. En infléchissant ces aspects fondamentaux de la phénoménologie husserlienne, l'application de la réduction à la pensée mathématique déstabilise tout ce qui pourrait se présenter comme un *absolu* phénoménologique, transformant en profondeur le sens même du projet transcendantal.

La quatrième et dernière partie du livre met au jour la prégnance des thématiques transcendantales chez des auteurs et dans des courants de pensée qui, par ailleurs, semblent s'en éloigner radicalement. C'est ainsi à la limite du transcendantal qu'Élise Marrou, dans son article intitulé « Grammatical ou transcendantal : le sens du possible sans conditions » (**chapitre IX**), présente la philosophie de Wittgenstein. Après avoir exposé le plus favorablement possible la lecture transcendantale de Wittgenstein, qui, à la lumière de certaines propositions du *Tractatus*

notamment, en ferait une exploration des limites de l'exprimable calquée sur la délimitation kantienne des limites du pensable, elle déconstruit cette interprétation en insistant sur le fait que ce que dégage Wittgenstein ne doit pas être considéré comme des conditions de possibilité au sens que revêt ce terme dans la tradition transcendante. L'analyse de la notion wittgensteinienne de sens et la requalification des règles auxquelles ce dernier est soumis ouvre sur l'étude de la position peu étudiée de Wittgenstein, dans sa période dite « phénoménologique », par rapport aux problématiques transcendantales. La confrontation avec Carnap et Husserl devient alors la clé de la compréhension de la substitution, chez Wittgenstein, du grammatical au transcendantal.

Dans la continuité de ces réflexions, Bernard Barsotti consacre son article, « Sur la contingence du donné : Carnap et Husserl » (**chapitre X**), à la mise au jour des limites de l'interprétation « transcendantaliste » de Carnap. Son propos consiste à montrer que, parti d'une confiance absolue dans le donné, Carnap en vient dans l'*Aufbau* à s'en éloigner au nom de la méthode de la « quasi-analyse » visant à logifier les contenus élémentaires de l'expérience. Le parallèle avec Husserl sciemment entretenu par Carnap lui-même contrecarre le projet de l'élimination des « relations d'essence » au profit des seules « propriétés structurelles » formelles, tandis que la phénoménologie husserlienne parvient à éclairer la nécessité transcendantale du matériau hylétique.

Enfin, l'article d'Isabelle Thomas-Fogiel, « Penser les limites, illimiter la pensée » (**chapitre XI**), pose frontalement la question du rapport de la philosophie transcendantale au réalisme. Plutôt que d'ajouter à une liste déjà longue de nouvelles limites susceptibles d'affecter le projet transcendantal kantien, ce travail prend pour objet l'acte même par lequel la philosophie, depuis la parution de la *Critique*, a assigné des limites au transcendantal kantien. L'entrée dans cette réflexion se fait par l'examen de la relation au transcendantal de Meillassoux et Bitbol. L'analyse de ces positions, clairement antithétiques (abandon du transcendantal ou radicalisation transformatrice du terme), a pour finalité, dans une démarche qui se veut d'histoire de la philosophie tout d'abord et de philosophie de l'histoire de la philosophie ensuite, de mettre en lumière les gestes philosophiques ou opérations les plus générales qui structurent cette

actuelle relation au transcendantal pour en rendre explicites les principales implications. Pour ce faire, Isabelle Thomas-Fogiel entend d'abord cerner l'originalité de ces positions par rapport à la longue histoire des relations au transcendantal kantien, pour ensuite détailler les gestes par lesquels Bitbol souhaite, contre Meillassoux, reconstruire le transcendantal en radicalisant toujours plus le geste qui en est la source. Ces analyses conduiront à un bien étrange paradoxe en même temps qu'elles ouvriront l'espace d'un questionnement différent sur le transcendantal : les voies par lesquelles on continue aujourd'hui à vouloir soit transformer soit dépasser le transcendantal ne doivent-elles pas être abandonnées, non pas en vue de restaurer la lettre kantienne, mais bien plutôt afin de pouvoir la situer autrement ?





PREMIÈRE PARTIE

Les limites  
métaphysiques  
du transcendantal



## LE TRANSCENDANTAL ET LE SPÉCULATIF

*Alexander Schnell*

Le transcendantal a vu le jour, chez Kant, lors d'une réflexion sur la délimitation nécessaire de l'expérience. L'expérience est limitée, d'une part, par ce qui *la transcende*, donc par ce qui est *au-delà* de l'expérience et échappe à toute connaissance. Et elle est limitée aussi, d'autre part, par ce qui est *en deçà* de l'expérience, par ce qui *la rend possible*. Et cela relève chez Kant non pas du *transcendant*, mais précisément du *transcendantal*. Le transcendantal a donc d'abord fondamentalement le caractère d'une limite.

Or, ce qui nous est demandé ici, c'est de traiter des limites du transcendantal *lui-même*. Si l'on tente une analogie avec ce que nous venons d'esquisser, on peut se demander si le transcendantal admet à son tour un « au-delà » et un « en deçà ».

Cela pourrait se comprendre d'abord de deux façons. Soit on détermine le transcendantal par rapport à un concept précis – par exemple, justement, par rapport à l'expérience et à ce qui la dépasse. Soit on inscrit le transcendantal entre deux régimes tels que, par exemple, le fini et l'infini, la stabilité et l'instabilité, l'être et le devenir. On peut emprunter la première ou la seconde voie, mais ce ne sera pas exactement l'option qui sera prise ici. Nous interrogerons plutôt les limites du transcendantal en nous engageant dans une *radicalisation* de ce dernier (ce qui n'exclut pas que nous nous rapprocherons par moments de la seconde voie). Les limites du transcendantal seront alors exhibées *de l'intérieur même* du transcendantal.

Bien entendu, il faudrait entamer une telle interrogation en clarifiant d'abord le sens de cette notion du « transcendantal ». Cela s'impose parce qu'elle n'a pas tout à fait la même signification chez les représentants

majeurs de la tradition de la philosophie transcendantale. Mais nous ne nous y attarderons que très brièvement, nous permettant de renvoyer sur ce point à des publications antérieures. Nous dirons seulement ceci : il y a, à notre sens, trois définitions majeures et fondamentales du transcendantal, dont toutes les autres ne sont que des variantes et des dérivations.

24

(1) La première définition est celle de Kant. L'auteur de la *Critique de la raison pure* introduit ce concept pour *qualifier* la *connaissance*, et notamment les « pouvoirs de connaître ». Relève du transcendantal ce qui, d'une manière générale, constitue un *rapport a priori à l'objet* (plus exactement un rapport entre le sujet connaissant et l'objet à connaître) et explique ce rapport (Kant nomme plus spécifiquement « "transcendantale" toute connaissance qui s'occupe [...] de notre manière de connaître des objets, en tant que celle-ci doit être possible *a priori*<sup>1</sup> »). S'y ajoute l'idée qu'il n'y a pas, d'après Kant, « le » transcendantal, que le transcendantal ne constitue pas un « champ » ou un « domaine » propre. Le transcendantal est mobilisé pour résoudre à chaque fois un problème *particulier* : qu'est-ce qui rend compte du fait que nous puissions être *affecté* par quelque chose ? Qu'est-ce qui rend possible la *synthèse du divers dans un objet* ? Qu'est-ce qui permet d'expliquer la manière dont une représentation se rapporte *a priori* à un objet ? Qu'est-ce qui permet d'*unifier* – ou de rapporter les uns aux autres – les intuitions et les concepts (qui sont des représentations hétérogènes) ? Comment peut-on formuler les *principes* qui commandent le rapport *a priori* entre nos représentations et l'objet ? Etc.

(2) La deuxième acception du transcendantal – ici il est déjà plus difficile de parler d'une « définition » – est livrée par Fichte. Le transcendantal a, chez lui, trois caractéristiques essentielles. Premièrement, il constitue l'*unité de l'intuition et du concept*. Fichte ne revient pas par là sur la fameuse distinction kantienne, mais il essaie d'établir – relativement au transcendantal – que, tout comme pour la connaissance sensible, on a

---

1 Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, éd. Jens Timmermann, Hamburg, Meiner, 1998, A 11/B 25 ; trad. fr. Alexandre J.-L. Delamarre & François Marty, *Critique de la raison pure*, dans *Œuvres philosophiques*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », t. I, 1980, p. 769.

besoin d'une correspondance entre le concept et l'intuition et que, donc, pour pouvoir faire valoir le pouvoir légitimant du transcendantal, il faut que ce qui relève du transcendantal s'exhibe intuitivement (dans une intuition appelée « intuition intellectuelle » ou *Einsicht*). Autrement dit, Fichte met en avant l'intuition intellectuelle comme type d'intuition spécifique du transcendantal – et l'on ne peut que s'étonner du fait que l'on n'ait pas pris davantage au sérieux cette percée essentielle au sein de la tradition philosophique transcendantale. Deuxièmement, ce qui est étroitement lié à cela : le transcendantal se situe à un *autre niveau* que ce qui est *simplement* intuitionnable ou *simplement* pensable (niveau que Fichte appelle parfois « inconscient », mais dans un tout autre sens, bien entendu, que la psychanalyse freudienne ou postfreudienne). Tandis que Kant refusait, donc, de reconnaître au transcendantal le statut d'un champ propre, Fichte y voit un règne spécifique, un champ à explorer et à exploiter. Et, troisièmement, le transcendantal a un pouvoir *génétique*, *génétisant*, c'est-à-dire que ce qui, selon lui, appartient spécifiquement au *transcendantal* (en tant que ce qui rend possible...) *coïncide* avec ce qui appartient à une *déduction* (transcendantale), en tant que procédé légitimant. Tout cela constitue, nous insistons, un « niveau » différent ou une « sphère » nouvelle.

(3) Chez Husserl, la définition du transcendantal est livrée, on le sait, dans le § 26 de la *Krisis*. Elle est liée à d'autres passages (notamment à plusieurs extraits des *Ideen I*). Le « terme "transcendantal" », remarque Husserl à la fin de sa vie, vise « la question à rebours de la source ultime de toutes formations de connaissance [*Erkenntnisbildungen*], de la méditation que le sujet connaissant fait porter sur soi-même et sur sa vie connaissante », « [vie] dans laquelle toutes les formations [*Gebilde*] scientifiques » sont « valides pour ce sujet<sup>2</sup> » (il faut souligner qu'il est partout question ici de « *Bildungen* », de « formations en image ou par image »). Le « transcendantal » renvoie ainsi à l'(auto)

2 Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, § 26, dans *Husserlania* (désormais *Hua*), t. VI, éd. Walter Biemel, Den Haag, M. Nijhoff, 1954, p. 100 sq.; trad. fr. Gérard Granel, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, Gallimard, 1976, p. 113 sq.

*dévoilement du champ de l'expérience de la subjectivité* en tant que celle-ci fait précisément l'expérience du monde, de tout ce qui le contient, etc., et en tant que ce(t) (auto)dévoilement est en même temps une *Bildung* – qui, comme le précise le § 55 des *Ideen I*, est une *Sinnbildung* (= configuration ou formation du *sens* de l'apparaissant). Il ne s'agit donc pas, comme chez Descartes, de trouver un critère indubitable de toute connaissance. Et « transcendantal » ne veut pas dire non plus se rapporter à de simples *conditions* de possibilité de la connaissance. Il s'agit bien plutôt d'ouvrir un champ phénoménologique qui répond de cette *Sinn-Bildung* de l'apparaissant. Cette notion est décisive : s'ouvre ici un « monde nouveau<sup>3</sup> » qui est « fermement clos » et pourtant sans limites vis-à-vis de la réalité mondaine, car si  $x$  partage avec  $y$  une limite, il y aura encore une « communauté d'essence » entre les deux. Mais l'« être absolu » qu'est ce « monde nouveau » de la *Sinnbildung* est bien plutôt totalement « indépendant » de tout être mondain ou naturel<sup>4</sup>. La difficulté – voire le paradoxe – est ainsi de penser *à la fois* la *clôture* ou l'*indépendance* et le caractère *illimité* de l'être absolu du sens vis-à-vis de la réalité mondaine. Voilà donc la tâche que nous confie, telle est notre thèse, le transcendantalisme husserlien – et il faudrait voir si c'est exactement la même problématique que celle de l'« ontogénèse » chez Grégori Jean (ou non). Et il faudrait voir également si la méréologie telle que la met en avant Pablo Posada Varela ne montre pas une issue à la difficulté mentionnée. Quoi qu'il en soit, nous ne nous limiterons pas exclusivement, dans ce qui suit, à Husserl, mais nous n'en respecterons pas moins, à chaque fois, les contraintes phénoménologiques. Il apparaîtra cependant que le fait d'aborder la question des limites

3 Cf., par exemple, *id.*, *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926-1935)*, *Hua* XXXIV, éd. Sebastian Luft, Dordrecht, Kluwer, 2002, p. 56 ; trad. fr. Jean-François Perstureau, *De la réduction phénoménologique*, Grenoble, Jérôme Millon, 2007, p. ••••.

4 Cf., pour tout cela, le § 51 des *Ideen I* : Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Erstes Buch* (désormais « *Ideen I* »), § 51, *Hua* III/1, éd. Karl Schuhmann, Den Haag, M. Nijhoff, 1976, p. 95 ; trad. fr. Jean-François Lavigne, *Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 2018, p. 155.

du transcendantal en dévoilant, à ses fondements, une dimension spéculative implique une remise en cause des outils méthodologiques classiques de la phénoménologie.

Nous diviserons notre propos en deux parties. Dans la première partie, nous esquisserons brièvement l'accès aux limites du transcendantal par trois voies différentes : une première voie, proprement phénoménologique, qui introduit la distinction entre l'« immanence » ou la « phénoménalité », d'un côté, et la « pré-immanence » ou la « pré-phénoménalité », de l'autre ; une deuxième voie, logique, qui explique le sens d'une « logique transcendantale » dans une perspective phénoménologique en y identifiant une lacune qu'il s'agira de combler ; et une troisième voie qui vise les « structures de transcendantalité » au sein de la « pré-immanence » qui reconfigurent l'architectonique de la phénoménologie. La seconde partie s'attèlera à mettre en évidence le sens et le statut de ce que nous appelons la « matrice générative de la *Sinmbildung* » ou du « sens se faisant ». Celle-ci réalise la fondation spéculative de la phénoménologie en exhibant lesdites « structures de transcendantalité ».

## LES TROIS VOIES D'ACCÈS AUX LIMITES DU TRANSCENDANTAL

I. L'amorce de l'entrée dans la problématique des « limites du transcendantal » s'effectuera à partir de ce que Stanislas Jullien nomme, dans ses excellents travaux sur Derrida, la « bordure interne du champ phénoménal » (donc la bordure « subjective », pour ainsi dire, ou encore la bordure « immanente ») ou à partir de ce que nous avons appelé nous-même, dans nos premiers travaux sur Husserl, la « sphère pré-immanente » du champ phénoménologique. Ce point de départ s'ancre d'abord explicitement dans la phénoménologie transcendantale de Husserl.

Le « champ phénoménologique » est plus complexe qu'il n'y paraît. Classiquement, on le comprend à partir de l'affirmation husserlienne selon laquelle, avec l'épochè et la réduction, s'ouvre un « monde nouveau », celui de la *Sinmbildung* qui rend compte du sens de l'apparaissant. Ces

outils méthodologiques de l'épochè et de la réduction permettent, en se servant du fil conducteur d'objectités constituées, de mettre en évidence les structures ou processus constitutifs de ces objectités. Selon Husserl, cela concerne les différents types d'intentionnalité qui correspondent aux types d'objets mis en évidence au préalable par le phénoménologue. Ces intentionnalités ne sont pas visibles ou ne sont pas « conscientes » dans l'attitude naturelle. Leur mise en évidence exige un changement de regard. Ce qui s'y laisse établir est toujours sous le règne d'une évidence intuitive, garante de la certitude de ce qui est décrit. Et l'ensemble de ces structures ou processus constitue précisément le « monde nouveau » indiqué à l'instant.

28 Or, il se trouve qu'il y a des problèmes phénoménologiques qui ne sont pas solubles au niveau de la sphère immanente. L'exemple le plus connu relève de la phénoménologie du temps et plus particulièrement de la constitution de la temporalité immanente elle-même. Si la temporalité des objets apparaissants (certes mis entre parenthèses par l'épochè) est constituée par les modes « subjectifs » de l'intentionnalité rétentionnelle et protentionnelle, qu'en est-il de la temporalité de ces modes eux-mêmes ? Est-elle constituée à son tour par des modes « subjectifs » plus enfouis ou requiert-elle une constitution dans la temporalité objective ? Dans le premier cas, la même question se poserait de nouveau eu égard à la temporalité de ces nouveaux modes – exige-t-elle à son tour une telle constitution « subjective » ? – et on risquerait de tomber dans une régression à l'infini. Dans le second cas, on tomberait dans une pétition de principe, car ce dont il s'agissait de rendre compte dès le départ, c'étaient précisément des modes objectifs de la temporalité. Husserl résout le problème en ouvrant la sphère de ce qu'il appelle une temporalité « pré-phénoménale » ou « pré-immanente<sup>5</sup> ». Cette notion d'une « pré-phénoménalité » ou d'une « pré-immanence » a déjà été introduite dès 1907 dans *Chose et espace*. La phénoménologie du temps

---

5 Voir les deux derniers textes de la section B du t. X des *Husserliana*: *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, Hua X, éd. Rudolf Boehm, Den Haag, M. Nijhoff, 1966, p. 3/137 sq. ; trad. fr. Jean-François Pestureau, *Sur la phénoménologie de la conscience intime du temps*, Grenoble, Jérôme Millon, 2004, p. 59 sq.

et de l'espace n'est d'ailleurs pas le seul cas de la « pré-phénoménalité » ou de la « pré-immanence » en phénoménologie. On peut renvoyer par exemple à la phénoménologie de l'intersubjectivité, de la « *hylè* originaire (*Urhylè*) », etc.

Or, qu'est-ce que l'on « trouve » exactement dans cette sphère pré-immanente ? Les textes de Husserl, même ses manuscrits de travail, ne nous renseignent pas à ce propos. Et on constate, d'une manière plus générale, que la littérature phénoménologique ne s'est pratiquement jamais penchée sur cette problématique. La raison en est qu'il s'agit là d'une démarche « opératoire » (au sens où Fink a pu parler de « concepts opératoires »). Dans nos élaborations d'une phénoménologie « constructive » ou « générative » – véritable « plongée » dans la pré-immanence –, nous tentons de combler cette lacune.

Pour pouvoir dire ce que l'on « trouve » dans la sphère pré-immanente, il faut d'abord faire des considérations d'ordre méthodologique. Dans *La Déhiscence du sens* et *Le Clignotement de l'être*, nous avons longuement développé quelles extensions sont nécessaires, sur le plan de la méthode, pour rendre compte de ce qui est ici en jeu. Cela concerne en particulier les outils de la « construction phénoménologique », de l'« *epochè* hypophysique » et de l'« induction phénoménologique », « pendants » – relevant de la sphère *pré-immanente* – de la description phénoménologique, de l'*epochè* et de la réduction au niveau de la sphère immanente, sur lesquels nous ne pouvons pas revenir (nous renvoyons donc à ces deux ouvrages). Ensuite, ce qui est ici présenté exprime une prise de position très ferme eu égard à la nécessité, pour la phénoménologie, de prendre au sérieux des enjeux *théoriques*, touchant à ce que classiquement on a appelé des enjeux relevant de la connaissance (on verra dans quel sens nous entendons ce terme). Il a été question, récemment, de toutes sortes de « tournants » en phénoménologie. On peut avoir l'impression que ces « tournants » ont en réalité pour objectif essentiel de se *détourner* des enjeux théoriques initiaux de la phénoménologie. Nous voudrions faire entendre une autre voix qui s'engage dans une réhabilitation de la question de la connaissance en phénoménologie (ce qui exige en même temps, telle est notre thèse, de prendre en considération des éléments spéculatifs).

Nous revenons donc à notre question : qu'est-ce que l'on « trouve » dans la sphère pré-immanente ? Si l'on considère cette interrogation du strict point de vue théorique, on peut y déceler trois démarches opératoires ou trois opérations synthétiques ou « synthèses » (auxquelles correspondent trois genres de « constructions phénoménologiques »). – Depuis la première déduction des catégories dans la *Critique de la raison pure* (1781), l'idée qu'il y a « trois synthèses » ouvre une perspective qui aura un avenir important dans la philosophie transcendante : cf., par exemple, les trois synthèses de l'entendement de la « Déduction transcendante des catégories » (de 1781) chez Kant, les trois synthèses passives du temps dans *Différence et Répétition* de Deleuze et les synthèses passives de premier, deuxième et troisième degrés dans les *Méditations phénoménologiques* de Richir. – Le premier type de synthèse est une « synthèse *post factum* » ; le deuxième est une « synthèse radicale », visant une *unité ultime* ; le troisième une « synthèse génétique ». La première synthèse cherche toujours (par exemple chez Husserl ou Merleau-Ponty) un fondement pour une opposition antithétique (mais à la manière d'une synthèse *post factum* parfaitement assumée) – par exemple : un terme synthétique pour l'opposition entre la temporalité objective et la temporalité subjective ou pour celle entre la dimension égologique et la dimension intersubjective de la subjectivité transcendante – ; la deuxième synthèse se dirige radicalement vers un principe unitaire – par exemple : la vie auto-affective chez Michel Henry ou le sublime phénoménologique chez Richir (qui porte chez lui des noms différents, mais vise toujours le même principe) ; la troisième synthèse rejette l'idée d'une synthèse *post factum* et élabore, moyennant une synthèse générative, une conception quasi dialectique de la légitimation de la connaissance (ou du « rendre-compréhensible transcendantal » [*transzendentes Verständlichmachen*], pour utiliser les termes de Husserl dans la *Krisis*). Une telle conception n'a pas été développée dans l'histoire de la phénoménologie ; elle constitue une tentative cherchant à contribuer à l'élucidation de la phénoménologie comprise comme idéalisme transcendantal. Avant de développer davantage ce qui est ici en jeu, passons maintenant à la deuxième voie d'accès aux limites du transcendantal.

II. Cette seconde voie est celle par la « logique transcendantale ». Qu'est-ce que la « logique transcendantale » ? Elle vise deux choses. Elle cherche à établir le bien-fondé d'un possible rapport *a priori* à l'objet ; et elle ambitionne une autofondation du savoir. En quel sens faut-il entendre ici le « savoir » ? Cela rejoint la question des enjeux théoriques mis en avant plus haut. Il ne s'agit pas d'une perspective gnoséologique classique, mais d'un type de compréhension qui rend la compréhension autotransparente. C'est en prenant le savoir en ce sens-là que la philosophie se dévoile en son sens éminent (cela n'est pas exprimé ainsi chez Kant qui a pourtant fondé, le premier, la logique transcendantale ; en revanche, c'est l'idée gouvernant le projet de Fichte et, dans un autre sens, celui de Husserl). Exactement comme pour le sens du transcendantal, on voit que ce sont une fois de plus Kant, Fichte et Husserl qui ont conçu les trois programmes fondamentaux et décisifs d'une « logique transcendantale ».

Selon Kant, la logique transcendantale traite du rapport de la pensée à l'objet en tant que ce rapport est pensé de façon « pure » (moyennant les catégories et leur déduction) et que ce rapport est gouverné par les principes de l'entendement pur.

Pour Fichte, la logique transcendantale a pour objet de génétiser ce qui, pour Kant, est une donnée : à savoir le *factum* des facultés de connaître (sensibilité et entendement) et le « point suprême » qu'est l'aperception transcendantale. Son point de départ est ainsi le « savoir » (dans le sens indiqué à l'instant) en tant que coïncidence et inséparabilité de la pensée et de l'intuition. Le concept transcendantalo-logique moyennant lequel Fichte déploie la structure du savoir est le concept d'*image*. Celle-ci représente la teneur du savoir. Et elle s'autoréfléchit, elle se rend évidente à elle-même. Fichte la nomme aussi « apparition » (*Erscheinung*). La tâche de la logique transcendantale est ainsi la *construction génétique de l'apparition* en tant que *construction génétique de la structure réflexive et auto-évidente du savoir*<sup>6</sup>. La logique transcendantale, en tant que lieu d'une genèse pure du savoir, déduit

6 Est-ce à dire qu'il serait permis de simplement superposer (voire de court-circuiter) le concept phénoménologique de phénomène (Husserl) et le concept transcendantal de phénomène (Fichte) ? C'est précisément la fonction de la pré-immanence que de rendre possible de dresser un pont entre les deux.

chez Fichte la forme imaginaire de la teneur de ce savoir (cette teneur elle-même sera ensuite l'objet de la doctrine de la science).

Husserl, quant à lui, ne défend pas l'idée d'une séparation entre forme et teneur du savoir, dissociant, comme c'est le cas chez Fichte, la logique transcendantale de la doctrine de la science proprement dite. Chez lui, bien au contraire, forme et teneur du savoir coïncident – et c'est le cas également de la logique transcendantale et de la doctrine de la science.

32 Rappelons la distinction husserlienne entre les différentes sciences eidétiques (*eidetische Wissenschaften*). Husserl distingue entre la science eidétique *formelle* et la science eidétique *matérielle*. La première est la logique formelle qui se scinde à son tour en une apophantique formelle (= doctrine des formes du jugement) et une ontologie formelle (= doctrine des formes des objets en général). C'est la science eidétique matérielle qui correspond à la logique transcendantale. Elle étudie la conscience pure qui, prise dans sa radicalité, est à l'origine de la « teneur » ou « matière » des objets – et non pas des formes qui, encore une fois, relèvent de la logique formelle. Les concepts méthodologiques centraux de la logique transcendantale husserlienne sont ceux de l'évidence intuitive et de la description. Sa logique transcendantale en tant que phénoménologie descriptive traite du rapport à l'objet compris dans sa dimension eidético-matérielle.

Or, la thèse ici défendue est que cette manière de situer la logique transcendantale (en phénoménologie) entièrement du côté de l'eidético-matériel ne tient pas compte du fait qu'il y ait des aspects relevant de ladite genèse de la structure réflexive du savoir qui ne sont *ni* purement formels (et ne relèvent donc pas de la logique formelle), *ni* « matériels » au sens de Husserl. La genèse de la structure réflexive du savoir se doit d'être *intégrée* dans le champ phénoménologique, il faut en faire un phénomène phénoménologique. Et les trois synthèses (ou « opérations synthétiques ») susmentionnées constituent précisément l'objet d'une telle logique transcendantale (que nous appelons une « logique transcendantale *générative* »). L'objectif ici visé consiste ainsi non seulement à mettre en évidence une lacune au sein de l'architecture des sciences eidétiques husserliennes, mais encore à élaborer un dispositif permettant de combler cette lacune.

III. Nous en venons enfin à la troisième voie d'accès possible aux limites du transcendantal. À la suite de Husserl, László Tengelyi développe le concept d'une « métaphysique des faits originaires » (*Urtatsachen*), qui est soutenue par un « transcendantalisme méthodologique ». Ces faits primordiaux sont d'abord : le « Moi », le « monde », l'« intersubjectivité » et l'« histoire (ou la « téléologie historique »). Si ces faits prennent la place du Moi, du Monde et de Dieu hérités de la « *metaphysica specialis* » classique, Tengelyi procède également à une transformation de la « *metaphysica generalis* », dans la mesure où un cinquième fait, à savoir le « fait de l'apparaître » lui-même, est pris en compte dans cette élaboration. Après Fink et Richir, « l'apparaître en tant qu'apparaître » devient donc aussi chez Tengelyi un concept de base de la phénoménologie (pour autant qu'elle s'inscrit dans une certaine continuité avec la métaphysique traditionnelle).

Or, il convient de souligner que ce qui est ici en jeu relève des « structures de la facticité [*Faktizitätsstrukturen*]<sup>7</sup> » caractéristiques de la sphère immanente. La question se pose alors de savoir s'il y a un pendant ou un parallèle de ces structures au niveau de la sphère *pré*-immanente. Peut-on y parler de « structures de la transcendantalité » ? Une autre thèse de cette contribution consistera à dire – et cela constitue précisément cette troisième voie d'accès possible aux limites du transcendantal – qu'il y a deux sortes de « structures pré-phénoménales » ou « transcendantales », précisément, qui se présentent à ce niveau : les trois synthèses introduites plus haut et également trois concepts fondamentaux qui sont : la corrélativité, la significativité et la réflexivité. Pour ce point, sur lequel nous reviendrons, nous renvoyons au § 48 de la *Krisis* et aux § 55<sup>8</sup> et 77 des *Ideen I*. Et nous renvoyons également à une citation de Walter Biemel qui fut le premier à attirer l'attention sur ce même point : « Que quelque chose est compris lorsque les actes psychiques sont saisis dans la *réflexion* en tant qu'*intentionnels*, [actes] qui sont indispensables pour

7 László Tengelyi, *Welt und Unendlichkeit. Zum Problem phänomenologischer Metaphysik*, Freiburg, Karl Alber, 2014, p. 184.

8 Voir aussi le § 129 des *Ideen I*. Cf., par ailleurs, eu égard à la sphère « pré-expressive », le § 124 de ce même ouvrage.

l'origine du *sens*, c'est là une idée fondamentale [*Grundeinsicht*] de la phénoménologie<sup>9</sup>. »

Nous venons de voir que la dimension spéculative dans cette considération des limites du transcendantal est atteinte par la descente dans la sphère « pré-immanente » ou « pré-phénoménale » et par une considération d'une logique transcendantale non matérielle (en phénoménologie). Celle-ci met effectivement en évidence et développe les « structures de la transcendantalité ». Comment procéder à partir de là ?

34 Nous sommes ici dans une situation proche de celle de Kant. Nous avons vu que le transcendantal était mobilisé chez lui pour résoudre des problèmes *ad hoc*. C'est la même chose avec la pré-immanence ou la pré-phénoménalité chez Husserl. Or, ce qui commandait le passage du transcendantal kantien au transcendantal fichtéen et husserlien, c'était la nécessité de rendre le transcendantal *intuitif*. Cette voie n'est pas possible ici, car le passage à la pré-immanence consiste très précisément en un *dépassement* de la sphère de l'intuition ou de l'évidence. Ce dont nous disposons ici, nous l'avons vu, ce sont des structures de la transcendantalité. Ce qui permet d'aller plus loin, c'est la *processualité autoréflexive* de ces structures. C'est ici que les limites du transcendantal sont atteintes et que le franchissement de ces limites revient à l'amorce d'une phénoménologie spéculative. Voyons donc à présent quel processus autoréflexif se réalise à partir de là. Il ne s'agit de rien d'autre que de l'élaboration d'une « matrice générative du sens se faisant » à partir des trois concepts fondamentaux de la corrélation, du sens et de la réflexion. Cette matrice correspond à la troisième synthèse présentée plus haut ; on pourrait montrer qu'elle est une synthèse des deux premières, une « synthèse de synthèses » au cœur d'une phénoménologie spéculative ou dialectique phénoménologique.

---

9 Walter Biemel, « Die entscheidenden Phasen der Entfaltung von Husserls Philosophie », *Zeitschrift für philosophische Forschung*, vol. 13, n° 2, *Erweitertes Heft zum 100. Geburtstag von Edmund Husserl*, avril-juin 1959, p. 187-213, p. 200.

## LA MATRICE GÉNÉRATIVE DU SENS SE FAISANT

L'idée est qu'il y a donc trois concepts fondamentaux de la phénoménologie – la corrélation, le sens et la réflexion – introduits par Husserl, mais que le père fondateur de la phénoménologie n'a réfléchi ni pour eux-mêmes ni eu égard à leur interrelation. L'objet ici est de faire de cette interrelation un phénomène proprement phénoménologique ce qui va combler la lacune dans la partie non matérielle de la logique transcendantale phénoménologique. Mais, et telle est la spécificité se dégageant des considérations précédentes sur la pré-immanence, cela s'opère dans une *processualité autoréflexive*. Celle-ci se concrétise dans la « matrice générative du sens se faisant ». Précisons-en encore une fois les trois éléments ou motifs.

Le premier motif fondamental dans l'élaboration d'une telle « matrice générative » consiste à faire de la *corrélation transcendantale-phénoménologique* elle-même le thème de la réflexion. Qu'est-ce que la corrélation phénoménologique ? Quelle est, en particulier, la quintessence du rapport de corrélation ? De cette question s'ensuit le deuxième motif qui doit, une fois pour toutes, ériger en phénomène phénoménologique le principe non plus de la *connaissance*, mais du « rendre-compréhensible » de la *connaissance phénoménologique* et partant l'essence de la *Sinnbildung*. Enfin (et ce sera le troisième motif), il s'agira de clarifier la nature de la *réflexion phénoménologique* elle-même.

La corrélativité (la corrélation), la significativité (le sens) et la réflexivité (la réflexion)<sup>10</sup> – tels sont donc les trois concepts fondamentaux qui

10 Cette co-appartenance intérieure et essentielle de la corrélation, du sens et de la réflexion doit attirer l'attention du phénoménologue transcendantal. La « corrélativité » est une structure fondamentale (relevant autant de la gnoséologie que de l'ontologie) de la philosophie transcendantale et de la phénoménologie transcendantale en particulier. Elle est le cadre et l'horizon de toute saisie réflexive du sens ainsi que de toute réflexion *sur* le sens et au sein de la significativité. Elle consiste dans la corrélation sujet-objet, mais – sur un plan plus élevé – elle est aussi une corrélation de la réflexivité et de la significativité. Celles-ci renvoient à leur tour l'une à l'autre. La significativité est autoréflexive et la réflexivité relève du sens et se rapporte toujours à ce dernier.

traversent en leur coappartenance et en leurs rapports mutuels la matrice générative du sens se faisant. Le projet suivant se développe selon la teneur ou la « *Sachhaltigkeit* » spécifique d'une phénoménalité qui englobe la structure sensée et réflexive de la corrélativité phénoménologique, de la significativité et de la réflexivité, dont l'interrelation apparaît comme phénomène phénoménologique insigne.

36

Développons donc la teneur de ces trois concepts. Le premier est la *corrélation* phénoménologique. Ce qui la sous-tend, c'est, comme on sait, l'« intentionnalité ». Si celle-ci ne doit pas simplement revenir à un *redoublement* du donné dans une modalité de la conscience, ni non plus au fait que quelque chose de donné soit *actuellement* conscient, et s'il s'agit d'expliquer par la suite comment la *Sinnbildung*, c'est-à-dire la configuration constitutive du sens de l'apparaissant, est possible, alors il faut mettre en évidence la caractéristique fondamentale assurant à chaque fois le *rapport à l'objet*. Une telle propriété fondamentale peut être appelée – en renvoyant à l'approfondissement heideggerien du concept husserlien d'intentionnalité qui place cette élaboration à un niveau en deçà de la séparation du gnoséologique et de l'ontologique – une « pré-saisie ouvrant l'horizontalité ». La corrélation phénoménologique ne désigne jamais un rapport simplement statique ou mécanique, elle exprime plutôt l'idée que toute donation de « quelque chose » est inscrite dans le cadre horizontal de la compréhensibilité. Celle-ci n'est pas nécessairement « transparente » – loin de là. Elle peut être inconsciente ou « non actuellement consciente » de n'importe quelle autre façon. Ce qui importe seulement, c'est que l'on oppose à l'être-en-soi une perspective qui révèle l'être comme *ouvert à la conscience*, à l'être-conscient.

Or, *qu'est-ce* qui est « horizontalement présaisi » dans la corrélation ? La présaisie est toujours, Fink l'a souligné à juste titre, une présaisie de l'*apparition du sens (Sinerscheinung)* et de l'*ordre du sens (Sinnordnung)*<sup>11</sup>. Le sens désigne à chaque fois la *significativité* en tant que « sens de » quelque chose d'apparaissant. L'apparaissant apparaît toujours « en tant

---

11 Cf. Eugen Fink, « Das Problem der Phänomenologie Edmund Husserls » (1939), *Studien zur Phänomenologie (1930-1939)*, Den Haag, M. Nijhoff, 1966, p. 179-223, ici p. 205.

que » (*als*) quelque chose, et cela en constitue le sens. C'est pour ainsi dire le revers de la médaille du fait que le « quelque chose » s'inscrit dans la corrélation : l'objet n'est pas compris dans son existence empirique, mais en tant que sens.

Quant à la modalité de la « réflexion » spécifiquement phénoménologique (qui est toujours en même temps une *autoréflexion*), elle suppose l'« induction transcendantale » désignant la performativité spécifique de la forme de réflexion proprement phénoménologique. L'(auto)réflexion phénoménologique de ces trois concepts (dévoilant leur interrelation) s'accomplit en trois temps ou à trois niveaux.

(1) La propriété fondamentale de la corrélation est donc sa pré-saisie ouvrant l'horizontalité. Une *première (auto)réflexion* sur celle-ci visera (a) la *structure de la conscience*, (b) la pré-saisie ouvrant l'horizontalité pour autant qu'elle donne lieu à une préconceptualité qui la caractérise, c'est-à-dire le *projet (en vue) du sens* et (c) le concept, d'abord vide de contenu, du « rendre-compréhensible » qui est opposé au principe même de la connaissance. Dans la mesure où cela ne présente effectivement qu'une *première* réflexion, nous accédons ici au premier niveau qui rend transcendalement compréhensible ce qui rend possible la corrélation, le sens et la réflexion ainsi que leur enchevêtrement mutuel. Éclate alors une triple dualité : (a) celle du *sujet* et de l'*objet* (qui constitue la *scission originnaire de la conscience*), (b) celle du *sens projeté* et du *sens qui se donne* (car au projet du sens « répond » à chaque fois une « donation » de sens au niveau de laquelle peut être vérifiée, de manière progressive et moyennant des « corrections » sans cesse renouvelées, l'« adéquation » de ce projet) et (c) celle de l'*image originnaire (Urbild)* et de la *copie (Abbild)* du principe rendant compréhensible la connaissance. Ce que vise le projet de la saisie du principe de la connaissance est en effet son « image originnaire » ; ce en quoi il est d'abord saisi – en son caractère de simple *projet* – est sa « copie ». Ce vocabulaire, repris à la tradition philosophique, traduit l'idée que la thématization du principe du « rendre compréhensible » de la connaissance dévoile là encore une structure de corrélation.

(2) Une *deuxième (auto)réflexion* ouvre ensuite le deuxième niveau de la matrice générative du sens se faisant. Cette deuxième (auto)réflexion ne porte plus sur les implications de la présaisie ouvrant l'horizontalité,

mais elle laisse s'accomplir l'autoréflexion des trois dualités qui s'y manifestent.

- a. Dans la considération autoréflexive du *rapport de conscience*, c'est-à-dire là où la conscience devient conscience *de la* conscience, se cristallise la conscience *de soi*. Cela ne signifie pas que – comme par exemple chez Hegel – la conscience de soi serait la « vérité » de la conscience (et que celle-ci supposerait celle-là), mais que la conscience de soi se laisse tout d'abord élucider dans le processus de la réflexion ainsi que dans sa genèse. L'autoréflexion de la présaisie qui ouvre d'abord l'horizontalité du rapport sujet/objet est la vraie origine du soi.
- b. De l'autoréflexion de la dualité du sens projeté et du sens qui se donne découle le fait que l'échelle de *vérité* est à chaque fois déplacée et ne se laisse pas appliquer de façon définitive. En d'autres termes, nous rencontrons ici une « vérité herméneutique » qui ne débouche pas sur des « vérités ultimes », mais qui tire les conséquences de l'idée herméneutique d'après laquelle la vérité relève à chaque fois seulement de l'*accomplissement* d'une vérité toujours à réaliser à nouveaux frais.
- c. Enfin, le rapport de la « copie » et de l'« image originaire » du principe de la connaissance est à son tour (auto)réfléchi : le concept vide de ce dernier est mis en rapport avec ce qui est à construire. Qu'est-ce qui résulte de cette (auto)réflexion ? La simple copie qui a été projetée ne saurait être la source originaire de l'élucidation de la connaissance, elle n'en est que le concept qui lui est opposé. Celui-ci « se conçoit » dans cette (auto)réflexion *en tant que* simple concept. Afin de pouvoir parvenir à la source la plus profonde, ce qui vient d'être projeté, c'est-à-dire ce qui a été simplement représenté, doit en quelque sorte – *pour autant précisément qu'il n'est qu'une telle copie abstraite* – être anéanti. À travers cet anéantissement se forme (ou se configure) un nouveau moment : non plus une simple apparition projetée (ce qui était inévitable dans la première étape), mais un procédé réflexif engendré génétiquement par l'anéantissement de la copie d'abord projetée et la survenue de la source de la connaissance originairement imaginale. En quoi consiste ce moment – s'il est censé n'être pas purement formel ? Il consiste très précisément dans un *projeter-et-anéantir* simultané. Celui-ci peut être nommé « *plasticité* » (plus exactement : « plasticité

*réflexive* »), parce que ce terme exprime justement cette double signification d'un anéantir projetant ou d'un projeter anéantissant.

(3) Enfin, le procédé de l'« induction transcendantale » est mis en œuvre de façon insigne également au niveau de la *troisième (auto)réflexion*. L'autoréflexion qui s'accomplit ici n'est plus une réflexion *sur* quelque chose de donné, mais une autoréflexion *intériorisante* qui donne accès au registre originaire et ultime de la matrice générative du sens se faisant.

- a. L'autoréflexion intériorisante de la *conscience de soi* ouvre une sphère *en deçà* de la scission sujet/objet et aussi en deçà du rapport réflexif à soi dans et à travers la conscience de soi ; elle n'est autre que la sphère « préphénoménale » ou « préimmanente » dont il a déjà été amplement question. Elle constitue pour ainsi dire la « sphère chôtatique » de l'induction transcendantale : c'est en elle que le champ originairement transcendantal du sens se faisant devient accessible, champ qui se précise ensuite davantage selon deux autres perspectives.
- b. Il était apparu dans l'(auto)réflexion de la deuxième dualité (celle du sens projeté et du sens qui se donne) qu'une sorte de « vérité herméneutique » semblait impliquer l'impossibilité de toute forme de « vérité ultime ». C'est effectivement le cas, pour peu que l'on fasse d'un donné présupposé l'échelle à l'aune de laquelle se mesurerait toute connaissance. Mais l'absence d'une telle échelle ne veut pas dire qu'il ne faille pas tout de même faire valoir un concept phénoménologique de vérité qui permet d'éviter à la fois l'écueil du « réalisme naïf » et celui du relativisme. Une telle échelle est fournie justement par l'autoréflexion intériorisante de la « vérité herméneutique ». Cette autoréflexion ne constitue pas un nouveau « projet de signification » ou une nouvelle « interprétation » qui pourrait encore être dépassé(e) dans d'autres projets ou interprétations, mais elle revient au concept d'une « construction » phénoménologique, génétisante. Il en va d'un construire dans l'ouvert de la sphère préphénoménale qui ne révèle son « adéquation » et sa « légalité » nécessaire que dans la construction elle-même (et elle peut relever soit d'une synthèse *post factum*, soit d'une synthèse visant une unité radicale). Cette sphère de la constructivité phénoménologique et génétisante correspond au concept de « générativité » ou de « vérité générative » proprement dite.

c. Enfin, l'accomplissement après coup dans l'autoréflexion de la source originale de l'élucidation de la connaissance rend à son tour nécessaire une troisième autoréflexion intériorisante. Ce qui a été obtenu, grâce à l'autoréflexion accomplie jusqu'à présent, renvoie, nous l'avons vu, à une double « activité » opposée – présubjective et « plastique » – d'un *poser* et d'un *anéantir*. Celle-ci n'est pas une « activité » purement mécanique, mais elle peut être saisie dans cette autoréflexion intériorisante. Tout anéantissement est un anéantissement de quelque chose qui a d'abord été posé – et, dès lors, il en dépend. Le deuxième mode d'accomplissement imageant (et configurateur) résultait du fait que la simple copie s'était conçue comme telle et, en conséquence, s'anéantissait. La réflexion intériorisante accomplie à présent va encore plus loin. Elle ne se conçoit pas seulement comme réfléchissante, mais comme ouvrant le réfléchir *en sa légalité réflexive* (donc en dévoilant les lois de la réflexion elles-mêmes relevant du « savoir » et de sa légitimation). Celle-ci consiste dans le « possibiliser », dans un redoublement spécifique, qui détermine originairement le transcendantal et qui rend transparent, de manière réflexive, le rendre-possible en tant que rendre-possible du rendre-possible *lui-même* – dans le cas présent : la plasticité dont l'autoréflexion fait justement apparaître la possibilisation. Cette légalité de la réflexion exprime par ailleurs – avec le possibilisation du comprendre – une possibilisation de l'*être* qui s'y rapporte directement. Pourquoi doit-on faire valoir cette « possibilisation de l'être » ? Et surtout : pourquoi celle-ci apparaît-elle « à travers » la possibilisation du comprendre ? D'abord parce que si la possibilisation du comprendre était purement réflexive et si elle reposait exclusivement sur une base gnoséologique, alors son caractère de possibilisation resterait abstrait et reviendrait à une simple affirmation. Ensuite parce que la possibilisation est située en deçà de la scission entre la théorie de la connaissance et l'ontologie, et qu'elle la rend d'abord possible. Le redoublement possibilisant donne ainsi lieu à une plasticité d'ordre supérieur que l'on pourrait appeler une « plasticité réflexible » (au-delà de la première, qui se situait au deuxième niveau de réflexion et qui revient, nous l'avons déjà signalé, à

une « plasticité réflexive<sup>12</sup> ») : cette « plasticité réflexible » est en effet à son tour un anéantissement productif et engendrant – *anéantissement* de toute positivité expérimentable d'un conditionnant et *engendrement* de ce conditionnant lui-même se donnant comme « excès » ontologique qui livre le fondement là encore ontologique à ce qui est engendré par là (à savoir au fondement recherché de l'élucidation de la compréhension ainsi que, *indissociablement*, à la « réalité » de tout apparaissant). C'est pour l'éclaircissement de ce point que Fichte apporte (une fois de plus) une contribution décisive.

Comment peut-on expliquer que la « plasticité réflexible » ait une puissance ontogénétique ? Fichte a proposé une explication dans son *Privatissimum* (1803). Selon lui, l'objectivité est due à une « causalité par concepts ». Cette « causalité par concepts » consiste en une triple détermination du « concept réel » en tant que « concept substantiel en soi », en tant que « concept configurateur de son monde » et en tant que « concept se faisant absolument soi-même », le tout étant résumé dans l'idée d'une « causalité absolue intérieure » de ce « concept réel ». La manière dont il faut concevoir cette « substantialité » et cette capacité à « figurer le monde » peut être expliquée en revenant au début de la sixième leçon du *Privatissimum*. C'est là que l'argument décisif est fourni.

On y apprend que la compréhension du fait que le savoir n'est possible que d'une seule manière correspond au savoir effectif. L'« attention » n'y apporte aucune modification. Mais comment comprendre exactement le rapport entre le savoir en tant qu'il est – et doit être – le seul possible, et le savoir effectif en tant qu'il réalise cette possibilité ? Cela soulève un problème dans la mesure où, s'il n'y a qu'un seul savoir (c'est-à-dire que rien d'autre n'est possible), la réalisation de ce savoir représente d'une certaine manière un dépassement de cette (unique) possibilité et nous place ainsi devant un impossible (car si on quitte l'unique possibilité ou si on la laisse derrière soi, on entre justement dans un impossible ou dans l'impossibilité tout court). L'idée de Fichte est que le *savoir* du savoir se confond d'une certaine manière avec cette unique possibilité,

12 La différence entre la « réflexivité » et la « réflexibilité » consiste dans le fait que celle-ci fait précisément apparaître la *loi de la réflexion* de celle-là.

et que lorsqu'il est question de « compréhension » de cette possibilité, de « réalisation » et de « coïncidence » (du seul savoir possible et de sa réalisation dans la compréhension), il est présupposé que l'on doit en effet aller au-delà de cette unique possibilité. Mais aller au-delà de l'unique possible nous placerait alors dans un impossible. La liberté, dans la mesure où elle s'affranchit du lien avec l'unique possible, serait alors « folie et erreur ».

42 Fichte explique maintenant qu'il n'en est *pas* ainsi, que lors de la réalisation du seul possible, il n'y a *pas* de dépassement et que rien ne vient s'y ajouter, et qu'il ne peut donc *pas* être question de transfert dans l'*impossible*. Il faut, au contraire, reconnaître que la dualité entre possibilité et réalisation est plutôt une *pure identité*. Nous n'avons pas ici un  $A = B$  d'une quelconque sorte, mais pour « possibilité = réalisation », on a – et c'est le *seul cas* (!) où cela se produit – : «  $A = A$  ». Et c'est précisément ce qui empêche la liberté de tomber dans un impossible. L'attention se limite alors à « exprimer » la réalité posée d'un savoir, comme le dit Fichte. Et cela ne peut en aucun cas faire d'elle plus qu'une simple « expression du pur néant ». Elle ne change strictement rien au rapport entre la possibilité et la réalisation du savoir, elle n'altère pas le «  $A = A$  ».

Cela signifie tout simplement que cette réalisation ne peut pas être attribuée à l'« attention ». Or, selon la thèse idéaliste forte de Fichte, la réalité posée a un « fondement intelligible<sup>13</sup> ». Celui-ci consiste dans l'« attention posée comme *effectivement* accomplie », ce qui veut dire, très précisément, non pas dans la simple « attention » qui ne peut rien changer, mais dans l'« *attention de l'attention* ». Fichte la caractérise ainsi :

C'est pourquoi [...] il n'y a aucune *attention* sans *attention de l'attention*. Elle n'est que dans et par son être-posée ; et celle-ci [est] par l'effectivité du savoir, laquelle, en tant qu'effectivité absolue, ne peut point être posée en dehors,

13 Johann Gottlieb Fichte, *Privatissimum <für> G.D. Aprill 1803*, in *J. G. Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, t. II/6, éd. Reinhard Lauth & Hans Gliwitzky, avec la collaboration de Erich Fuchs, Peter K. Schneider et de Manfred Zahn, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1983, p. 349.

dans un autre savoir [qui serait] aussi effectif, mais qui *est* absolument, là où elle est<sup>14</sup>.

Il y a là un rapport circulaire inévitable : le passage du possible à l'effectivité réelle est conditionné par l'« attention de l'attention » ; celle-ci a, à son tour, pour condition l'« effectivité du savoir ». Mais ce qui est décisif, c'est que l'« attention » (= l'« attention de l'attention »), *accomplie comme effective*, révèle comment l'*effectivité* du savoir peut et doit être expliquée (c'est-à-dire comment elle est à son tour possible) – et c'est d'ailleurs ce qu'il s'agissait de prouver. L'effectivité du savoir doit être ramenée à l'« attention de l'attention ». Et cela correspond aussi exactement à ce qui constituera ensuite une autre thèse idéaliste forte du Fichte plus tardif, à savoir que l'« être » peut et doit être ramené à la « réflexion de la réflexion ». Et cela explique ici dans quelle mesure les « concepts réels » peuvent être « substantiels » et « configureurs de monde ».

Comment cette idée s'intègre-t-elle dans notre contexte ? L'argumentation de Fichte fournit le chaînon manquant qui relie le « phénoménologique » (= le transcendantal originaire, préimmanent) à l'être et qui explique par là l'ontogenèse. De même que, dans le cas de l'explication fichtéenne du savoir transcendantal, il n'est pas possible de dépasser le seul possible qu'est le réel, dans le cas de l'élucidation génétique de l'être dans la perspective de la phénoménologie transcendantale, la réflexibilité transcendantale ou la plasticité réflexible et l'être coïncident. C'est la détermination la plus profonde possible du sens de l'intentionnalité, et cela permet de comprendre dans quelle mesure, une fois de plus, une idée qui se restreint chez Fichte à la genèse du savoir absolu peut s'étendre à tous les contenus de détermination de la phénoménologie transcendantale bien comprise.

Le processus autoréflexif aboutit ainsi à un concept d'« être » de la phénoménologie transcendantale qui saisit ce concept d'être comme « excès apriorique et fondant ».

\*  
\* \*

---

14 *Ibid.*, p. 348 sq.

Concluons. Nous avons seulement pu concentrer ici à l'extrême ce qui nécessite évidemment d'être développé de façon bien plus ample et plus approfondie. On retiendra que la matrice générative de la *Sinnbildung* exhibe trois triades conceptuelles – conscience/conscience de soi/pré-immanence ; sens/vérité herméneutique/vérité générative (générativité) ; réflexion/plasticité réflexive/redoublement possibilisant (plasticité réflexible). Plusieurs points n'ont pu être abordés que de manière (trop) condensée, comme par exemple eu égard au statut de la conscience de soi, à la vérité ou encore à l'ontogenèse. À propos de cette dernière, nous dirions simplement qu'elle ne saurait consister en une *production* de l'être, mais qu'elle se doit de dévoiler l'être dans son caractère intrinsèquement réflexif, réfléchi et réflexible.

44

Nous affirmions au début que les limites du transcendantal seraient traitées *de l'intérieur même* du transcendantal et dans un certain esprit de *radicalisation* de la phénoménologie. Cette radicalisation la porte à un niveau spéculatif que, à notre avis, on ne peut éviter ou évincer pour peu que l'on considère que la phénoménologie a toujours son mot à dire dans des débats que la métaphysique a menés depuis ses origines.

## LA QUESTION DE L'EXISTENCE DU MONDE A-T-ELLE UN SENS ?

*Édouard Mehl*

Aux différentes époques de la philosophie correspondent des styles et des manières de faire porter le questionnement sur le fond inquestionné de l'expérience. On peut demander, par exemple, « de quoi ceci ou cela est-il le nom ? », ou bien « parler de ceci ou cela a-t-il un sens ? ». Si la première question considère que l'objet immédiat de l'attention est un leurre, dissimulant une réalité seulement accessible au regard spéculatif, la seconde souligne l'obscurité sémantique et syntaxique de la question, condamnant au parallogisme le discours philosophique et le questionnement lui-même. La question que nous proposons d'examiner ici est de la seconde espèce, et il s'agira aussi bien d'examiner la possibilité même de mettre en question (par le doute ou la réduction) l'« existence du monde » que, réflexivement, de poser le sens de la question elle-même ; autrement dit, de demander par récursivité « quel est le sens de la question du sens (de la question) ? ».

Contre toute apparence, cette question s'inscrit moins dans une lignée wittgensteinienne et analytique (quoiqu'elle y soit de fait présente) qu'elle ne s'enracine dans le débat qui oppose Husserl à Kant sur le sens de l'idéalisme transcendantal, et sur l'interprétation supposée restrictive, sinon erronée et même absurde que, selon Husserl, en aurait donné Kant. Au point de vue des textes, le *terminus ad quem* des réflexions qui suivent se situe dans le texte husserlien des *Ideen I* (§ 49), qui se conclut sur l'affirmation que « le monde spatio-temporel tout entier est d'après son sens un simple être intentionnel ». L'être du monde n'a donc de *sens* que relativement à la conscience qui le pose dans ses expériences, mais un « être » qui, « *au-delà de cela*, est un néant », dit le texte de 1913.

Ou bien, selon la réécriture de l'automne 1929, parallèlement à la rédaction définitive des *Méditations cartésiennes*, « c'est un être (intentionnel) que la conscience expérimente sur le mode du là-en-personne, en-personne-passé, venant-en-personne [...] *mais qui, au-delà de cela, est un contresens*<sup>1</sup> ».

Le « contresens » ou le « non-sens » consistent donc à poser l'existence du monde comme *extérieure et étrangère* à la conscience, ou bien à attribuer au monde un être absolu et absolument distinct de l'être intentionnel, ou du « sens-d'être monde » constitué dans la conscience. Il y aurait même quelque chose d'absurde, et comme une espèce de contradiction performative, dans le simple fait de viser un objet comme *autre* que l'objet visé, présent *et* absent, ici *et* ailleurs. Même s'il conteste énergiquement toute consistance à la notion de chose en soi, Husserl reste en un sens fidèle à Kant, pourvu qu'on interprète le concept de noumène en un sens simplement négatif, comme un concept-limite, indiquant un mode d'intuition que nous *n'avons pas*, et non dans la positivité de ce qui est effectivement pensable<sup>2</sup>. Se trouvent donc par-là dénoncées et rejetées toutes les espèces de réalisme possible : celui, non philosophique, de l'attitude naïve, mais aussi le réalisme transcendantal de la métaphysique rationnelle, qui ne fait en un sens que redoubler la naïveté du sens commun.

46

- 1 Edmund Husserl, *Idées directrices I*, § 49, trad. fr. Jean-François Lavigne, Paris, Gallimard, 2018, p. 152 : « [...] le monde spatio-temporel tout entier, dont font partie l'homme et le moi humain en tant que réalités singulières subordonnées, est, *d'après son sens, un simple être intentionnel*, donc un être qui a le sens simplement secondaire, relatif, d'un être pour une conscience. C'est un être que la conscience pose dans ses expériences, qui par principe n'est intuitionnable et déterminable que comme terme identique de multiplicités motivées d'apparition – mais qui, *au-delà de cela*, est un pur néant [variante D [1929] : [...] un contresens] ».
- 2 Comme le rappelle Jocelyn Benoist : « Sans amour. Platon avec et contre Kant », dans Elena Partene & Dimitri El Murr (dir.), *Kant et Platon. Lectures, confrontations, héritages*, Paris, Vrin, 2022, p. 65-83. De manière surprenante, cette conception négative du noumène rejoint l'argument par lequel Descartes prouve l'existence du monde extérieur, puisque cet argument consiste à faire remarquer que nous n'avons aucune faculté qui nous fasse percevoir une quelconque causalité intelligible des perceptions sensibles, voir René Descartes, *Méditations métaphysiques*, éd. Charles Adam & Paul Tannery (désormais AT), Paris, Vrin, 1964, AT VII, p. 79, l. 26-27 : « *cum enim nullam plane facultatem mihi dederit ad hoc agnoscendum...* »

C'est bien sûr celui de Descartes, et sa tentative, ici donc rejetée comme absurde, de déduire l'existence d'un monde en soi – déduction qui, chez Descartes, exige préalablement la preuve de l'existence d'un créateur transcendant, laquelle est supposée ne jamais transgresser les limites de la perception évidente, puisqu'elle stipule que la simple possibilité de saisir par la perception ces « limites » (de la perception elle-même) n'interdit pas mais, au contraire, exige la perception d'un étant infini actuellement existant (« *perceptio infiniti, hoc est dei*<sup>3</sup> »). Mais c'est aussi bien, et plus subtilement, la réfutation kantienne de Descartes qui est visée ici, car cette réfutation montre certes que cette voie cartésienne, encombrée par des suppositions métaphysiques inutiles, incertaines, et même impossibles, est impraticable ; mais, ce faisant, cette réfutation reste elle-même une preuve et une déduction : elle prétend prouver l'être des objets en dehors de moi-même, *ausser mir*, et c'est précisément le sens d'un tel « dehors », *le sens d'extériorité* que postule la *Réfutation* kantienne, que Husserl conteste, antérieurement à Heidegger et indépendamment de ce que Husserl put lire dans *Sein und Zeit*.

Si, par existence du monde, il faut entendre dans sa forme la plus générale le « il y a » – ou *l'avoir lieu du lieu* –, demander *s'il y a l'il y a* peut passer pour une tautologie que sa simple formulation suffit à disqualifier. Ou encore, si le monde est pris pour *ce qui existe*, demander si le monde *existe* ou s'il « existe le monde », c'est demander si une définition contient ce qu'on y a mis, et s'enquérir de savoir si  $A = A$ . À ce compte, demander *s'il y a l'il y a* serait une question absurde, mal posée, par laquelle la prétendue radicalité du questionnement ferait simplement avancer la philosophie à contresens, un contresens qui ne peut conduire qu'à l'insignifiance. Mais il faut prendre garde que ces décrets d'absurdité ne fassent eux-mêmes

3 Notons ici que, chez Descartes, la preuve par les effets de la « Troisième méditation » prouve que l'idée de Dieu a l'*ens infinitum* pour cause, donc elle prouve Dieu *tanquam causa*, et elle prouve « simultanément », *ipso facto*, que tout ce qui existe, qu'il soit réel ou possible, existe *qua effectus*, en premier lieu le monde comme *universitas rerum*, cf. « *Rationes Dei existentiam et animae a corpore distinctionem probantes more geometrico dispositae* », Prop. III, Corollarium, AT VII, p. 169, l. 5-18.

que répéter l'insignifiance qu'ils prétendent déjouer, et que cette lucidité supérieure ne soit que le nom d'une incapacité à atteindre ce qu'il y a précisément de fondamental dans le questionnement philosophique.

## LE MONDE DOIT-IL ÊTRE PROUVÉ ?

48 C'est avec Heidegger que cette question sur la possibilité et le sens de la question elle-même émerge avec la plus grande netteté problématique. En effet, Heidegger dénonce la question de l'existence du monde, pour cette raison que le monde n'est pas un *étant dont l'existence ait à être établie dans ou par la pensée*, ni ce vers quoi la pensée ait à se frayer l'accès<sup>4</sup>. Ce qui est récusé, c'est aussi bien le doute cartésien, et l'idéalisme problématique qui en découle, que sa *Réfutation* kantienne – Heidegger objectant dialectiquement que cette *Réfutation de l'idéalisme* confirme et aggrave la position ontologique fondamentale de Descartes, celle d'un sujet « isolé et *weltlos* », pour qui l'existence d'un « monde extérieur » a à être prouvée. « Le scandale de la philosophie ne consiste pas en ce que cette preuve se fait encore désirer, mais en ce que de telles preuves sont encore et toujours attendues et tentées ». Quelques lignes plus haut, on trouvait d'ailleurs l'exacte formulation de la question qui nous occupe : « *Die Frage, ob überhaupt eine Welt sei [...] ist, als Frage, ohne Sinn* » ; soit, selon la traduction Martineau : « La question de savoir si en général un monde est, et si son être peut être prouvé, est, en tant que question que le *Dasein* comme être-au-monde pose lui-même – et qui d'autre pourrait la poser ? – dépourvue de sens ». Autrement dit, Heidegger reconduit ici l'analyse du questionné (le monde) vers le questionnant (le *Dasein*), et demande ce qui fait que celui-ci a cette « tendance... à procéder d'abord à l'ensevelissement *erkenntnistheoretisch* du “monde extérieur” dans le néant [...*in Nichtigkeit zu begraben*], pour ensuite seulement le faire ressusciter par les preuves [*durch Beweise auferstehen zu lassen*]<sup>5</sup> ».

4 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 2006, § 43 (« *Dasein, Weltlichkeit und Realität* »), p. 200-208.

5 *Ibid.*, p. 207 (nous traduisons, Emmanuel Martineau laissant de côté ici la métaphore enterrement/résurrection). L'allusion au « néant » vise sans doute moins ici Kant que Husserl, et le § 49, cité *supra*, n. 1. L'explication

Loin de faire cesser le scandale de la philosophie, Kant l'aurait porté à son plus haut point, le point où la philosophie s'enfoncé dans la vaine querelle à laquelle elle entend mettre un point final. L'enjeu est décisif, puisque c'est par là que l'analytique existentielle se sépare de la philosophie transcendantale et de son ambition aveugle de fournir, avec cette *Réfutation*, un *théorème* (*Lehrsatz*) formant le socle ou fondement de toute ontologie future. À la rigueur, le *théorème* dans lequel consiste cette *Réfutation* ne porte pas tant sur le « monde » et son extériorité à la conscience qu'il ne sert de point d'appui à la possibilité d'une ontologie générale et « fondamentale » (en un sens qui n'est bien sûr pas encore celui de l'analytique existentielle) – possibilité qui commence avec celle de son objet : à savoir, justement, *l'existence des objets* (« *das Dasein der Gegenstände* »).

Il faut donc donner toute son importance au fait que la *Réfutation de l'idéalisme* a le statut propositionnel d'un théorème, c'est-à-dire une proposition qui, selon la définition qu'en donne Kant dans sa *Logique*, peut et doit être démontrée, et qui peut de là servir à déterminer l'inconnu à partir du connu. Ainsi Thalès a-t-il pu déterminer la hauteur inconnue de la grande pyramide à partir d'une comparaison, et d'une relation de proportionnalité entre la grandeur mesurable de son ombre, et celle de son propre corps utilisé comme *gnomon*, ou comme règle. Ou encore, appliquant ce raisonnement apriorique à la comparaison des grandeurs, Ératosthène a-t-il pu déterminer la mesure du rayon terrestre. Et il est certain que, du point de vue de Kant, les deux théorèmes se rejoignent en ceci que l'un permet, dans ses dernières conséquences, d'arpenter toute l'étendue de l'univers visible par une méthode apriorique (le théorème qu'on attribue à Thalès fait de l'homme un *cosmotheoros*), tandis que l'autre (le théorème « ontologique ») prouve

---

tiendrait dans le « *Verfallen* », l'être (d)échéant, d'où procéderait le « déplacement [...] de la compréhension primaire d'être vers l'être comme être-sous-la-main ». Textes à confronter aux *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (*Marbuger Vorlesung Sommersemester 1925*), dans *Gesamtausgabe* (désormais GA), t. 20/2, éd. Petra Jaeger, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1979, § 24, p. 293 sq., qui décrètent « insensée » (*widersinnig*) l'entreprise de démontrer la réalité du monde (*Vorhandensein*).

que ce monde phénoménal n'est pas une apparence évanouissante, en montrant que la conscience de soi, non la simple conscience logique, mais la conscience actuelle, exige l'intuition du permanent hors de moi.

50 Ceci appelle deux remarques : (1) la conscience enveloppe la mesure ; une étymologie latine chère à Nicolas de Cues rapporte l'étymologie de *mens* à *mensura* ; l'acte de mesurer, autrement dit, l'acte qui consiste à rapporter une représentation à une autre, est plus essentiel à la conscience que la simple *position*. La conscience n'est positionnelle ou thétique que parce qu'elle est d'abord synthétique. (2) Le théorème métrique de Thalès et le théorème ontologique de Kant se ressemblent certes en ce que tous les deux reposent sur la possibilité de comparer des grandeurs entre elles : ici, c'est l'ombre de Thalès qui est comparée à celle de la pyramide, et là, c'est ma propre durée qui est comparée à la permanence des objets du sens externe. On pourrait même imaginer qu'il y ait entre les deux une forme de symétrie : le théorème ontologique applique à la *subsistance* des objets ce que le théorème géométrique applique à leur extension spatiale et aux grandeurs continues. Mais cette symétrie, certes commode, est insuffisante, voire trompeuse, car elle dissimule une différence essentielle. Dans le théorème de Thalès, les termes peuvent être permutés et substitués les uns aux autres. Je peux me servir de la hauteur de Thalès pour déterminer celle de la pyramide, ou inversement de celle-ci pour déterminer celle-là. Mais le *Lehrsatz* kantien appuie justement la preuve sur l'*impossibilité* d'une telle substitution et réversibilité de la relation : parce que je ne peux déterminer ma propre durée d'aucune autre manière que par comparaison avec la permanence des objets extérieurs, et parce que le sens interne n'est lui-même possible *que* sous la supposition du sens externe, parce qu'il n'y a *rien de permanent* à intuitionner dans le sens interne lui-même, cela même, donc, démontre (*beweist*) qu'il existe des choses extérieures, réellement perçues, dont la conscience dépend et qui ne dépendent pas d'elle. La conscience empirique n'est possible que dans un horizon de monde, d'un monde dont elle se reçoit elle-même, et d'un monde qui est toujours nécessairement déjà là, devant et avant toute conscience possible<sup>6</sup>. Pour

---

6 De ce point de vue, Heidegger ne contredit pas tant Kant qu'il ne le confirme et explicite, lorsqu'il objecte que « Le monde est justement d'après son sens

emprunter encore une fois un vocabulaire plus husserlien, on peut dire que la démonstration repose sur la mise en évidence d'une *Seinsnotwendigkeit* qui est du côté de la seule *res extensa*, et que l'on ne peut pas trouver dans l'*ego cogito* sans l'y avoir subrepticement déplacée et introjetée.

Toute la *Réfutation* kantienne semble à l'évidence dirigée contre le Descartes de la *Première* et de la *Seconde Méditation*, contestant avec la plus grande radicalité la possibilité même du doute. Kant ne rejoint donc pas la position ontologique de Descartes, à savoir celle d'un « sujet isolé et *weltlos* » – la Réfutation de l'idéalisme prouve exactement le contraire –, mais bien plutôt celle d'Aristote. On lit en effet, au début de *Physique II* (193a), une affirmation qui peut passer pour une réfutation anticipée de Descartes, puisqu'Aristote affirme que vouloir prouver l'existence des corps, immédiatement donnés dans la sensation ou donnés comme cette immédiateté du sentir, et vouloir prouver qu'il y ait une nature n'est à la rigueur pas impossible, mais « ridicule ». Heidegger, fin et profond commentateur d'Aristote, et de ce texte précis, glossé dans la publication de 1942, *Die Physis bei Aristoteles*, a évidemment trouvé là une confirmation importante de sa propre position : le *Dasein* est immédiatement auprès de l'étant. *Dasein* est *dabeisein* : l'étant n'est donc pas ce à quoi il faudrait accéder, ou à quoi il faudrait accéder par le cheminement de la pensée et le travail de la preuve, qu'elle soit celle, laborieuse, des *Méditations* de Descartes, ou celle, kantienne, que l'on vient d'évoquer. L'étant n'est pas donné par un théorème, parce qu'il n'est pas du tout un objet théorique, et qu'il ne peut être considéré comme le simple corrélat d'une « thèse du monde », comme, semble-t-il, l'implique la réduction transcendantale<sup>7</sup>. Aristote disait bien ce qu'il y a de vain et

le plus propre ce qui est toujours déjà présent devant toute question » (*Ibid.*, p. 294; nous traduisons).

7 Sur cette métamorphose du monde en thèse du monde, voir la lecture critique que donne Jocelyn Benoist du § 31 des *Ideen I*, dans *L'adresse du réel*, Paris, Vrin, 2017, p. 199 sq., à savoir un geste « parfaitement artificiel », et, d'une manière assez convergente, celle de Dominique Pradelle : « Réalité effective et ancrage ontologique des modalités », *Quaestio* 17, « Reality and its concepts / La realtà e i suoi concetti / La réalité et ses concepts », dir. Jean-Christophe Bardout, en collaboration avec Francesco Marrone,

même ridicule dans cette preuve, en s'appuyant sur la comparaison de l'aveugle-né qui ne peut en aucun cas déduire les couleurs ; on peut bien, quand on les a vues, quand on a eu l'expérience des couleurs, feindre qu'on n'en a aucune connaissance, simuler l'aveuglement, mais cette feinte est seulement verbale, et on ne peut déduire, dans l'après-coup de la théorie, que ce qui a été donné dans l'effectivité de l'expérience et d'un vécu. En ce sens, faire de l'existence du monde une question n'a aucun sens, car c'est feindre que son être donné ne soit pas donné et rechercher ce sans quoi on ne peut rien chercher. L'idéalisme a donc toujours des airs de comédie et de jeu de l'esprit, par lequel on transforme un donné, dans son être

52

---

2017, p. 295-326, ici p. 322-324. Dominique Pradelle insiste ici sur la dimension d'« expérience de pensée » qui, par la méthode de la variation, dégage la thèse du monde comme une « possibilité limite », en faisant référence à la méthode de Newton (réinterprétée par Heidegger), qui « saute par-dessus les données empiriques pour tirer de son propre fonds l'eidos de la nature corporelle » (*ibid.*). On pourrait aussi, pour éclairer ce geste, recourir au Descartes de la *Troisième Méditation*, qui déduit précisément l'être ou l'existence de l'étant actuellement infini de son irréductibilité à une telle réduction idéalisante, par contraste avec l'idée du corps, dont je peux toujours feindre qu'elle n'ait pas d'autre substrat ni consistance ontique que moi-même en tant que je la pense. La formulation de l'hypothèse-limite, chez Descartes (qui relève éminemment de la méthode de l'*hypothesis falsa*) se trouverait donc moins dans la *Première* ou *Seconde Méditation*, que dans la *Troisième* (René Descartes, *Méditations métaphysiques*, AT VII, p. 44, l. 18-28) : c'est l'hypothèse que la notion même de « substance corporelle » emprunte toute la réalité que nous lui supposons à l'« idée de moi-même » (« *ab idea mei ipsius videor mutuari potuisse* »). Qu'est-ce qui, donc, pêche dans le raisonnement cartésien ? C'est, comme l'a bien vu un lecteur aussi aigu que Pascal, la présupposition qu'il y a au moins une *essence* du corps (son étendue tridimensionnelle), qui peut être adéquatement saisie par le regard de l'esprit (*intuitus* ou *inspectio mentis*), celui-ci faisant abstraction de tout ce qui n'appartient pas à son essence. Or, ce sont la possibilité et les limites d'une telle saisie qui se trouvent mises en question par les expériences sur le vide, celui-ci révélant que l'homme « ne peut concevoir ce que c'est que corps » (Pascal, *Pensées*, Lafuma, 199, Paris, Éditions du Seuil, 1963, p. 528). Les fondements de la physique ne peuvent consister, comme chez Descartes, en une pure eidétique de la *res extensa* ; à plus forte raison, ceux-ci ne sauraient être découverts dans une philosophie première. L'incompréhensibilité divine, l'union de l'âme et du corps, et le vide constituent la triple pierre d'achoppement de la métaphysique cartésienne.

absolu, en donnée d'un problème. Il y a là une forme d'escamotage et de supercherie, à moins qu'il ne faille voir dans cette transformation la forme première et prototypique de ce qu'une phénoménologie transcendante, à laquelle on peut tout reprocher sauf son manque de sérieux, appelle la *réduction*.

## LE MONDE PEUT-IL ÊTRE PROUVÉ ?

Cette impossibilité de mettre en question l'existence du monde, ici énoncée dans des termes phénoménologiques avant la lettre, peut aussi être considérée d'un point de vue simplement logique ; point de vue d'ailleurs privilégié de manière exclusive par l'aristotélisme médiéval, qui s'appuie sur une proposition universelle et supposément fondamentale : « une science ne démontre pas son objet<sup>8</sup> ». Dans son caractère de généralité formelle et vide, cet énoncé peut paraître d'un intérêt tout à fait secondaire ; on ne voit pas bien quel peut en être l'usage possible ni l'intérêt dans le déploiement des sciences positives. Pourtant, l'aristotélisme médiéval en a fait un énoncé protocolaire, dont le rôle normatif est déterminant pour la constitution de ce qu'on appellera plus tard, à l'époque moderne, le « système du savoir », mais qui est déjà *de facto* un système par l'application systématique de cette règle à l'ensemble des objets de la connaissance. Ceci appelle plusieurs remarques.

(1) La première remarque peut sembler constituer une évidence de sens commun : c'est que toute science est science de quelque chose. Il n'y a pas de science de rien. Cette vérité de bon sens implique cependant que l'objet d'une science doit lui être préalablement donné, et qu'elle ne peut pas le déterminer elle-même, ce qui supposerait qu'elle soit déjà science de ce qu'elle ne sait pas encore. Dans la terminologie médiévale, notamment ockhamiste, on dira de l'objet qu'il est un *suppositum*, un *datum*, un *praecognitum*, et Ockham ajoutera ici une condition capitale : cet objet

8 Aristote, *Analytiques Postérieurs*, II, 7, 92b. Sur l'ensemble de cette problématique, voir l'étude séminale d'Étienne Gilson : « Avicenne et le point de départ de Duns Scot », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 1927/2, p. 89-149.

doit être immédiatement et intuitivement connu, à l'instar des couleurs (*intuitive praecognitum, sicut de coloribus*), avant même qu'en soit formé un concept.

54 (2) Une seconde remarque, qui découle moins de l'*organon* aristotélien que de sa réception et de son usage médiéval : l'appréhension intuitive de l'objet n'en est pas la science, mais elle en constitue une condition et la matière. Le savoir théorique ne consiste donc pas dans la seule réception ou contemplation de cet objet, mais dans la formation et l'analyse de son concept, analyse qui fait apparaître les propriétés essentielles de l'objet, qui ne sont pas évidentes par soi et ne sont directement connues par l'intuition (les *sumbebekota kat'auto*, qu'il vaut mieux rendre par le terme de *consequentia* que par celui d'accident, trop connoté et problématique). Ainsi l'époque médiévale a-t-elle pu imaginer que l'analyse du concept commun d'étant permettait d'en déduire l'existence nécessaire d'un étant premier ou, mieux, permettait de démontrer qu'il y a nécessairement un objet correspondant au concept d'un étant premier. On voit de là très facilement que ce que l'on appelle la constitution onto-théologique de la métaphysique repose sur cette structure qui prend pour objet le concept commun d'étant (parce qu'il est le *primum cognitum quoad nos* et qu'il n'y a « rien de mieux connu que lui » [Avicenne]), non pour exclure Dieu de la métaphysique ou le dissoudre dans la grisaille d'une ontologie générale, mais tout au contraire pour mieux l'y intégrer comme l'objet de la *démonstration*, non à titre de *suppositum* mais de *propositum*. C'est le paradigme avicennien de la philosophie première qui s'est imposé dans la seconde moitié du XIII<sup>e</sup> siècle contre un autre paradigme, averroïste, du point de vue duquel ce pur *concept* d'étant, vide de tout étant défini, est le résultat d'une abstraction hyperbolique, et ne peut fournir la matière d'aucune preuve autre que purement dialectique (avec un argument qui revient toujours, en dernière analyse, à un sophisme tautologique : *summum ens est*). L'averroïsme objecte, certes à bon droit, que toute preuve doit prendre son point de départ dans un objet dont l'existence ne se discute pas, *sicut de coloribus* : en l'occurrence, c'est le corps, qui, en tant que sensible, est immédiatement et intuitivement connu, et qui, pour cette raison, est un *notum per se*, dont il est contradictoire et absurde de réclamer la démonstration. Selon ce schéma, qui définit lui-même une

figure parfaitement cohérente et consistante de l'aristotélisme à l'époque médiévale, la certitude à l'égard de la substance corporelle n'est pas une certitude naïve de premier degré : c'est une certitude philosophique, confirmée, aux yeux de laquelle les arguments sceptiques, traditionnels, ne valent que pour faire distinguer, dans cette réalité elle-même, le réel de l'apparence. Ces arguments peuvent bien servir à l'amélioration critique du concept de substance corporelle, à distinguer, en elle, le vrai du faux, autrement dit, les arguments du scepticisme peuvent bien servir à discuter et à préciser ce qu'est le corps, son *quid*, mais *qu'il y ait des corps*, nulle raison ne peut en entamer la certitude.

(3) Enfin, l'énoncé protocolaire « une science ne démontre pas son objet » implique, comme on l'a vu, cette converse curieuse que ce qu'une science démontre en fait d'étant nécessaire *n'est pas* son objet. Dieu n'est pas l'objet de la métaphysique, qui le cherche et qui en démontre l'existence, mais constitue l'objet d'une autre science – la théologie. Si l'on suit cette logique, on devra dire de manière symétrique que la philosophie première établit l'existence du corps, qui constitue à son tour l'objet d'une autre science – la physique. C'est précisément la ligne démonstrative que suit Descartes, bon élève, lorsqu'il déploie une physique de la quantité appuyée sur la supposition que « l'étendue (ou la quantité) est l'essence du corps ». Tant qu'elle n'est pas rigoureusement déduite (et elle ne peut l'être dans la physique) cette supposition n'est ni vraie ni fausse. L'esquisse de cette déduction se trouve dans les trois Lettres de 1630 sur la création des vérités éternelles, percée métaphysique par laquelle Descartes entend dé-mont-rer que l'objet physique n'a pas plus ni moins de réalité que ce qu'on appelle les « vérités éternelles », dont le système constitue l'eidétique pure de la *res extensa*. Descartes ne nie pas que ces vérités soient nécessaires ni que, en conséquence, le corps, objet de la physique, soit affecté de cette *Seinsnotwendigkeit* évoquée plus haut. Mais cette nécessité est elle-même soumise au décret divin et à une puissance incompréhensible, qui a fait que ces vérités fussent nécessaires sans avoir elle-même été nécessitée à le vouloir<sup>9</sup>.

9 Voir la lettre de Descartes à Mesland du 2 mai 1644, AT IV, p. 118, l. 25 : « Et encore que Dieu ait voulu que quelques vérités fussent nécessaires, ce n'est pas à dire qu'il les ait nécessairement voulues ».

Cette soumission cartésienne de l'eidétique de la *res extensa* à la *potentia dei* prend un sens particulier et quasi politique dans le contexte de l'affaire Galilée. On sait en effet que, au commencement de ce qu'on appelle l'affaire Galilée, le cardinal Maffeo Barberini, futur Urbain VIII, avait reproché à Galilée de soumettre Dieu à la nécessité des lois de la nature, pour autant que « nécessaire » signifie qu'une chose ne peut être ni être faite autrement qu'elle n'est et qu'elle est faite. Une quinzaine d'années plus tard, Galilée fait imprimer le *Dialogue sur les deux grands systèmes du monde*, qui reçoit l'imprimatur à l'été 1630. Il a été dit que la désinvolture de Galilée par rapport à l'injonction de mentionner la doctrine de *potentia absoluta* aurait été la cause du procès et de sa condamnation. Il a été soutenu aussi, depuis un livre célèbre de Pietro Redondi, que la véritable cause de la condamnation était plutôt dans l'atomisme de Galilée, et sa théorie de la matière. Or, en fait, ces deux interprétations, souvent présentées comme alternatives, n'ont rien d'incompatibles : le *Dialogo* s'ouvre de fait sur une démonstration de la substance matérielle, supposée prouver que le corps ne peut être eidétiquement constitué autrement qu'il ne l'est, de fait, par sa tridimensionalité. On peut donc, de ce point de vue, considérer que la déduction de la substance corporelle n'est ni métaphysique, ni théologique, ni transcendante, elle est purement mathématique. Cette démonstration reprend et corrige celle sur laquelle s'ouvre le *Proemium* du *De Caelo* aristotélicien, démonstration empruntée aux Pythagoriciens et qui s'appuyait sur la perfection formelle du nombre ternaire. Mais la démonstration galiléenne régresse à un niveau supposément plus fondamental, les propriétés formelles des nombres étant, selon le Florentin, dérivées des propriétés essentielles de l'étendue tridimensionnelle ; il y a donc un privilège d'antériorité du géométrique et de la quantité continue par rapport au nombre et à la quantité discrète, ce qui, formulé ainsi, est aussi vrai de Kepler et de Descartes. Nécessité absolue et indépendante du décret divin, autrement dit : *incrée*<sup>10</sup>.

10 Inversement, la position cartésienne sur la « création » des vérités éternelles est à référer à celle de l'espace, que ces vérités présupposent comme le lieu où elles ont cette « vérité » qui n'est rien d'autre, en l'occurrence, que leur phénoménalité, voir Lettre de Descartes à Mersenne, 17 mai 1638, AT II, p. 138, l. 1-16.

La démonstration de la substance corporelle par Galilée prétend montrer que le corps ne peut pas exister autrement qu'il n'est, si du moins l'étendue est bien l'essence du corps. Or cette proposition fait l'objet d'une controverse dans l'École, depuis au moins Guillaume d'Ockham<sup>11</sup>. Ockham n'affirmait pas directement que la quantité est le corps, ni, ce qui revient au même, qu'il n'y a rien de réel ni d'autre dans le corps que ses déterminations quantitatives : il soutenait que la quantité n'est pas une *autre chose* que le corps, au sens où elle n'est pas quelque chose de réel qui subsisterait indépendamment du sujet corporel, comme un accident sans substance ou un sourire sans chat<sup>12</sup>. Comme Descartes après lui, Ockham juge que la théorie des accidents réels est une pure absurdité ; or les théologiens soutenaient cette thèse pour rendre raison du fait que, dans le sacrement de l'Eucharistie, les accidents corporels subsistent tandis que la substance est détruite et remplacée par une autre. C'est bien la raison pour laquelle Ockham affirme l'intuition du non existant, puisque dans le miracle de la transsubstantiation il y a bien intuition du pain et du vin, qui n'existent pas comme des substances mais comme des objets perçus ; le seul miracle est dans le fait qu'une substance (le corps du Christ) prenne la place d'une autre (le pain et le vin), mais il n'est pas besoin d'un *deuxième* miracle pour maintenir les accidents sans leur sujet. L'orientation principale d'Ockham consiste à disjoindre la théorie de la connaissance d'objet de l'ontologie de la substance ; l'analytique eucharistique conclut donc que « l'objet n'est pas l'être », s'il y a lieu d'employer ici une formule un peu générale, chère à Ferdinand Alquié (l'« objet » étant ici le pain et le vin, et l'« être », le corps du Christ). En ce sens, il y a une ligne de réception qui, en passant par l'empirisme et par Locke, va jusqu'à Kant et à la thèse défendue dans la première *Critique* : « la substance n'est pas un sujet absolu mais une image permanente de la sensibilité, et elle n'est rien d'autre qu'une intuition

11 Sur les développements qui suivent, voir Joël Biard : « La conception cartésienne de l'étendue et les débats médiévaux sur la quantité », dans Joël Biard & Roshdi Rashed (dir.), *Descartes et le Moyen Âge*, Paris, Vrin, 1997, p. 351-361.

12 Voir Guillaume d'Ockham, *Traité sur la quantité & Traité sur le corps du Christ*, introduction, traduction et notes par Magali Roques, Paris, Les Belles Lettres, 2014.

[*Nichts als Anschauung*] dans laquelle ne se trouve rien d'inconditionné [*in der überall nichts Unbedingtes angetroffen wird*]<sup>13</sup> ».

Dans l'âpre querelle qui oppose l'auteur du *De Sacramento Altaris* aux théologiens du Saint-Office, émerge au sujet de la quantité une question, en fait quasi préjudicielle, qui a rapport à la question de l'administration de la preuve et au problème de l'autorité : Ockham demande quel fondement autorise la thèse donnant à la quantité une existence indépendante, absolue et réellement distincte du sujet corporel. À défaut d'argument démonstratif l'imposant à notre croyance, faut-il considérer qu'il s'agit d'un article de foi ? Mais peut-on citer le moindre texte conciliaire donnant crédit à la thèse (en fait issue d'un aristotélisme dégénéré et inconséquent) ?

58

« Si l'on pouvait prouver qu'aucun docteur approuvé par le Saint-Siège ait jamais tenu que la quantité est une chose absolue, réellement distincte de la substance et de la qualité, alors je suis prêt à m'y rallier et à m'y tenir<sup>14</sup> ». Bien sûr, Ockham est convaincu du contraire et, partant, que cette opinion erronée, soutenue par des petits maîtres s'appuyant sur un Aristote mal compris, s'est peu à peu insinuée dans la doctrine de la Foi, où elle n'a en fait rien à faire. La quantité n'est pas un être, mais un terme connotatif, qui se prédique de quelque chose et n'a de sens que par là.

La thèse ockhamienne entraîne avec elle une conséquence capitale : elle implique en effet une modification fondamentale dans la manière de poser la question de la *quantité infinie*, et donc d'envisager la possible infinité du monde. La question de l'idéalité du monde et du sens que cette question a ou n'a pas, qui occupe, voire obsède l'époque moderne, a sa racine et son origine dans une autre question, qui l'enveloppe, et qui est celle de l'infinité du monde. Ceci explique une résurgence inattendue, réécrite, transposée et métastasée de cette question aristotélico-médiévale dans la philosophie transcendante, et plus particulièrement dans la solution husserlienne au problème de l'idéalité du monde extérieur.

13 Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 553 (nous traduisons).

14 Texte cité par C. K. Brampton, « Personalities at the Process against Ockham at Avignon, 1324-26 », *Franciscan Studies*, n° 26, 1966, p. 4-25 : « [...] *si posset ostendi quod sit de mente cujuscumque Doctoris ab apostolica sede recepti, quod quantitas est alia res absoluta distincta realiter a substantia et qualitate, paratus sum hoc defendere et tenere* ».

## L'EGO ET L'ORIGINE (TRANSCENDANTALE) DU MONDE

Il faut d'abord rappeler que la mutation la plus décisive, et même définitionnelle de la modernité, tient dans le fait d'identifier la *substance matérielle* à l'étendue, autrement dit, à la quantité. Cette identification est un remplacement ou une substitution et, même si, pour satisfaire les docteurs, on continue à employer les termes de « substance », la notion de substance corporelle et le concept de *res extensa* ne se recouvrent pas ; celui-ci n'est pas issu d'une évolution ou d'une amélioration de celle-là, premièrement en ceci que lorsqu'on dit que la quantité constitue l'essence du corps dit « matériel », on dit en fait que la quantité constitue sa teneur matérielle. Définir la substance corporelle par l'attribut essentiel de la quantité revient à évacuer la logique de la composition hylémorphique : si la matière n'est rien d'autre que l'étendue, c'est-à-dire la quantité de l'espace occupé par le corps, la matière d'un corps n'est pas autre chose que sa forme. Kepler le dit avec son génie propre : « la solidité (au sens du *stereoma*, du solide tridimensionnel) est l'idée originale de la matière ; et la superficie est l'idée originale de la forme »<sup>15</sup>. Autrement dit, le solide et la surface (la matière et la forme) ne diffèrent pas réellement ; pas plus que le point et la ligne, ou la ligne et la surface. Matière et forme ne sont pas les composants élémentaires de la substance corporelle, mais en sont deux expressions, expressions entre lesquelles il n'y a qu'une différence modale. Et la connexion, dans ce corps, entre ce que l'on appelle forme et matière n'est plus contingente : elle est nécessaire, et mathématiquement déterminée. Husserl décrit la mutation fondamentale de la science de la nature à l'époque comme une opération de substitution d'une pure multiplicité mathématique à la *phusis* originelle. Cette substitution (*Unterschiebung*) peut se laisser plus précisément appréhender comme la promotion, typiquement cartésienne, de la quantité au rang d'attribut

15 La formule définitive est acquise en 1620-1621, lorsque Kepler rédige le Livre IV de l'*Epitome astronomiae copernicanae*, et qu'il procède à une réédition de son opuscule de jeunesse, le *Mysterium cosmographicum* : Kepler, Johannes, *Gesammelte Werke*, éd. Kepler-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. München, Beck, 1998-, vol. 8 (*Mysterium cosmographicum*, ch. 2, Nota 6), p. 50, l. 36-38.

essentiel de la *res extensa*, ce qui signifie strictement que la quantité, comme pur concept, devient une condition *a priori* de la représentation du corps et de la *res* en tant que telle, indifféremment à la détermination de telle ou telle quantité finie ou infinie. Parallèlement, la question de la quantité infinie migre du terrain de l'ontologie (c'est-à-dire de la distinction entre infini potentiel et infini actuel) vers celui des facultés de l'esprit, et la possibilité pour un esprit fini (*i.e.* dont la pensée est terminée par un objet) de penser l'infini, c'est-à-dire de le prendre pour objet terminatif de l'esprit.

60

Dans l'aristotélisme, il y a une connexion étroite, quoiqu'assez peu explicite, entre l'affirmation de l'impossibilité d'un infini actuel et celle que le monde forme une totalité absolue et close en dehors de laquelle il n'y a rien : ni lieu, ni temps, ni vide. En dehors du monde, il n'y a pas de dehors. Il n'y a de dehors que dans le monde. Le monde n'a pas de bord extérieur, ni de surface externe : il n'y a qu'une superficie concave, un unique ciel (*caelum* vient, dit-on, de *koilon* : concavité, caverne). Mais, comme le dit une formule que la philosophie allemande, depuis l'époque de la Réforme, a rendue topique : chercher ce qu'il y a en dehors du monde est insensé, inaccessible à l'esprit humain et à toute forme de conjecture. C'est même, dit Érasme, une folie (*dementia*) qui ne fût venue à l'esprit d'aucun de ceux qui vivaient en l'âge d'or, dans la pureté originelle de la nature humaine<sup>16</sup>.

Cet énoncé constitue la matrice d'une métaphore absolue : celle de la limite au-delà de laquelle il n'y a ni vérité, ni sens, ni rien au sujet de quoi l'on puisse former un énoncé intelligible. Aristote l'applique au monde comme le tout au-delà duquel il n'y a rien à chercher (avec un raisonnement qui fait intervenir l'idée de totalité : s'il y a quelque chose au-delà ou en dehors de la totalité, c'est qu'elle n'est pas une totalité). Spinoza l'applique

16 Cet énoncé se retrouve quasi à l'identique dans la réponse que Faust fait au Souci : « *Nach drüben ist die Aussicht uns verrannt / Thor! wer dorthin die Augen blinzelnd richtet* (La vue sur l'autre monde nous est fermée. Qu'il est insensé, celui qui dirige ses regards soucieux de ce côté) » (Johann Wolfgang von Goethe, *Faust. Der Tragödie zweiter Teil* [1832], Acte 5, v. 469-470). On notera ici la traduction classique de Gérard de Nerval, où le « *nach drüben* » devient une curiosité prohibée dirigée sur l'« autre monde ». L'énoncé censure tout intérêt métaphysique pour un autre monde que le nôtre.

à la substance, unique et absolue, en dehors de laquelle ne peut être donnée aucune cause qui s'oppose à son existence. Kant l'applique à la sphère de l'expérience et au connaissable en tant qu'objet d'une expérience possible. Husserl, par une modification qui peut paraître minime, mais qui aboutit à retourner contre lui-même l'idéalisme transcendantal de Kant, l'applique à la sphère d'immanence de la subjectivité transcendantale, et passe à l'idéalisme absolu comme seule position cohérente avec les résultats acquis par la réduction transcendantale et la mise en œuvre de la phénoménologie constitutive :

C'est un non-sens que de vouloir saisir l'univers de l'être vrai comme quelque chose qui se trouve en dehors de l'univers de la conscience possible, de la connaissance possible, de l'évidence possible, l'un étant rapporté aux autres de manière purement extérieure selon une loi rigide. Ils vont essentiellement de pair, et ce qui va essentiellement de pair est aussi, concrètement, un ; un, dans la corrélation unique et absolue de la subjectivité transcendantale. Si celle-ci est l'univers du sens possible, quelque chose d'extérieur à elle [*ein Ausserhalb*] est alors précisément un non-sens. Mais même un non-sens, quel qu'il soit, est un mode du sens, et son absence de sens il la possède comme une propriété de son intelligibilité [*Unsinn hat seine Unsinnigkeit in der Einsehbarkeit*]<sup>17</sup>.

Ce texte, qu'on peut donc lire comme un palimpseste dont la couche la plus ancienne est celle de la cosmologie aristotélicienne, exige quelques remarques et commentaires qui serviront ici de conclusion.

(1) On notera la répétition à trois reprises du terme « *universum* » ; le terme signifie ici que la subjectivité absolue est absolument unique, et qu'elle embrasse dans son unité absolue, monadique, toute espèce d'altérité, toute variété et toute multiplicité possibles. Le terme n'est pas utilisé ici de manière métaphorique, car il faut bien comprendre qu'il n'y a pas d'autre « univers » ni d'autre monde que celui-ci, celui que la *subjectivité* est, comme subjectivité universelle propre à tous les egos et toutes les communautés d'egos possibles, qui ont le monde en partage.

17 Husserl, *Méditations cartésiennes*, IV, § 41, tr. Marc de Launay et al., Paris, PUF, 1994, p. 132-133.

La référence leibnizienne est ici décisive ; citons simplement ici le titre de l'article IX du *Discours de métaphysique* : « que chaque substance singulière exprime tout l'univers à sa manière, et que dans sa notion tous ses événements sont compris avec toutes leurs circonstances et toute la suite des choses extérieures ». Or, c'est bien à cette monadologie leibnizienne que revient Husserl, et à son apparent paradoxe : que « toute la suite des choses extérieures » est comprise dans la notion de la substance singulière, c'est-à-dire de cette monade-monde qui n'a ni portes ni fenêtres.

62

(2) Par là Husserl montre en quoi et comment l'idéalisme transcendantal se distingue de l'absurde idéalisme kantien, qui s'acharne à vouloir déduire de la simple conscience de moi-même (d'un *cogito*) un monde qui n'a de sens que comme formation de la subjectivité, mise en évidence par la réduction transcendantale, et au sein d'une auto-explicitation radicale de l'intentionnalité. En ce sens, on peut dire, avec Husserl, que la question de l'existence du monde, que ce soit au sens du réalisme transcendantal cartésien ou au sens de l'idéalisme transcendantal kantien, n'a effectivement pas de sens (au sens où l'affirmation de l'existence d'un monde de choses en soi, de choses dont la choseité même ne serait pas un sens constitué par la visée intentionnelle, est une absurdité, et même, pour être exact, une contradiction performative). L'effectuation de la réduction transcendantale, en laquelle s'exhibent l'intentionnalité elle-même et les différentes couches de signification co-impliquées en elle (chose temporelle, chose spatiale, chose en interaction causale), en constitue exactement la réfutation. C'est ce qui fait dire à Husserl que l'idéalisme n'est pas une thèse philosophique opposée à une autre thèse philosophique, réaliste. L'idéalisme transcendantal est le dévoilement systématique de l'intentionnalité constituante elle-même, et en ce sens Husserl peut dire que « la démonstration [*Erweis*] de cet idéalisme est la phénoménologie elle-même » (*Méditations cartésiennes*, § 41). C'est dire, contre la plupart de ses élèves, parmi lesquels on peut citer en premier lieu Roman Ingarden et Jean Héring, que l'idéalisme n'est pas un dévoilement ou le symptôme d'une rechute de la phénoménologie dans un idéalisme métaphysique, ni une vulgaire métaphysique de la subjecti(vi)té. Cet idéalisme est le corrélat théorique de la réduction transcendantale, dont la

phénoménologie est elle-même l'accomplissement. Cette réduction est un acte dont le phénoménologue crée lui-même la possibilité en même temps qu'il l'accomplit ; c'est en ce sens un acte libre, le prototype même de l'acte libre, au sens de la liberté transcendante qui initie absolument une série causale. Rien ne peut obliger le quidam à devenir phénoménologue ! Mais, fondamentalement, la démonstration de l'idéalisme ne consiste en rien d'autre qu'en un dévoilement de l'intentionnalité constituante, dévoilement (*Enthüllung*) dont la réduction transcendante est à la fois la condition et l'accomplissement. Il y a certes ici une forme de circularité, qui reconduit toujours la phénoménologie à l'effectuation des actes qui la rendent possible, et qui, finalement, interdisent à cette phénoménologie de se donner un autre objet... que la phénoménologie elle-même.

(3) Enfin, on peut revenir sur ces deux textes symétriques que nous avons cités plus haut : le § 49 des *Ideen I* et le § 41 des *Méditations cartésiennes*. Comme nous l'avions initialement indiqué, Husserl remplace, dans la réécriture des *Ideen*, le terme de « néant » par celui de « contresens ». L'idée d'un monde en soi, en dehors de la conscience, est un contresens ; le contresens est lui-même une figure du non-sens. Ce non-sens n'est pas un néant vague dans les parages duquel toute réalité se dissout, c'est un non-sens déterminé, qui peut et doit être élucidé : *Unsinn hat seine Unsinnigkeit in der Einsehbarkeit*. Husserl retrouve ici l'idée kantienne de la « Dialectique transcendante » (elle-même très liée à l'idée lambertienne de la phénoménologie, comme doctrine explicative de l'apparence) – idée kantienne selon laquelle l'erreur peut et doit être identifiée et cartographiée – : il y a une *logique* de l'apparence (et donc de l'erreur) comme il y a une logique de la vérité ; on ne doit pas se contenter de dire que la question de l'existence du monde ou qu'une proposition quelconque et en général « n'a pas de sens », on doit montrer précisément *quel est le sens qu'elle n'a pas*. Se contenter de dire sans plus qu'une proposition « n'a pas de sens » n'a justement, en soi, aucun sens assignable. En l'occurrence, le non-sens est un certain type de paralogisme, qui renvoie bien évidemment au quatrième paralogisme de la « Dialectique transcendante » et à l'idée, fort justement soulignée par Kant, qu'il y a dans l'expression « hors de nous » une « équivoque

inévitable<sup>18</sup> » : puisqu'elle désigne tantôt, dit Kant, ce qui existe comme chose en soi, tantôt ce qui existe comme objet du sens externe. C'est cette équivoque qui mène au contresens, lorsqu'on affirme, qu'on nie, ou même qu'on se contente de mettre en question l'existence d'un monde pris comme totalité inconditionnée des choses subsistant en soi. Et Kant ajoute que « toute perception extérieure est donc immédiatement la preuve de quelque chose de réel dans l'espace, ou plutôt elle est le réel même »<sup>19</sup>. Cette proposition n'a elle-même de sens que si « réel » s'entend ici au sens de *realitas phaenomenon* et non au sens de *realitas noumenon*.

64

Le rapport critique de l'idéalisme transcendantal husserlien au même idéalisme pris dans l'acception kantienne est donc, pour finir, plus compliqué qu'il n'y paraît. Ce rapport ne se laisse pas saisir dans une confrontation simple entre Husserl et Kant, mais fait intervenir la figure centrale de Leibniz, dont Husserl réactive la thèse monadologique<sup>20</sup>. Et il la réactive contre la critique kantienne, principalement exprimée dans le chapitre de l'« Amphibologie des concepts de la réflexion », où Leibniz se trouve accusé d'avoir absolutisé la distinction entre intérieur et extérieur, là où Kant affirme qu'il n'existe aucun point d'origine, monadique, immanent, absolu, mais qu'il y a seulement, dans l'expérience, du « plus intérieur » relativement à du « plus extérieur ». Mais, sur ce point, on peut penser que, aux yeux de Husserl, c'est Kant lui-même qui succombe à l'équivoque qu'il dénonce, en ce qu'il fait un usage finalement assez naïf et non critique de la distinction entre intérieur et extérieur – naïveté évidente au niveau de l'esthétique transcendantale et de la distinction, acceptée sans discussion, entre sens interne et sens externe. Cette naïveté le condamne lui-même, finalement, au contresens, puisque la *Réfutation de l'idéalisme* rétablit le privilège du sens externe, mais l'extériorité n'est ce qu'elle est que relativement à ce qui ne l'est pas ; et au fond Kant est pris dans cette insurmontable contradiction : en voulant rétablir le privilège,

---

18 Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 373. Conformément à l'usage, nous citons la *Kritik der reinen Vernunft* en indiquant la page de la première (A) et/ou de la deuxième (B) édition, en chiffres indo-arabes.

19 *Ibid.*

20 Voir Dominique Pradelle, « Monadologie et phénoménologie », *Philosophie*, n° 92, 2006, p. 56-85.

ou simplement les droits du sens externe, il ne fait que confirmer ce que cette opération est censée abolir, en continuant de postuler que toute perception, interne ou externe, procède de *l'activité immanente d'un sujet représentatif*, et il affirme ce qu'il nie. On porte souvent au crédit d'Heidegger d'avoir montré l'insuffisance de Kant, qui aurait redoublé le scandale de la philosophie plutôt que d'y avoir mis un terme. En réalité, c'est surtout à Husserl qu'il revient d'avoir montré dans quelle mesure la *Réfutation de l'idéalisme* repose sur une contradiction, et en quel sens il est plus conséquent d'affirmer que c'est bien dans l'essence monadique de l'ego qu'il faut chercher, pour reprendre l'admirable expression de Leibniz, « toute la suite des choses extérieures ». La question de l'existence du monde n'a donc ni plus ni moins de sens que n'en a cet apparent paralogisme, qui est en vérité un pur et strict paradoxe phénoménologique<sup>21</sup>.

---

21 Je remercie Raphaël Authier pour sa relecture et sa discussion de ce texte, ainsi que Fausto Fraisopi pour ses remarques et indications suggestives.



AUFKLÄRUNG ET PHILOSOPHIA TRANSCENDENTALIS.  
KANT ET LA GENÈSE  
DE LA PROBLÉMATIQUE TRANSCENDANTALE

Mehdi Rousset

Rarement un terme technique en philosophie n'aura été aussi vague que celui de « transcendantal » ; de la « bouffonnerie transcendantale<sup>1</sup> » au « lieu transcendantal<sup>2</sup> », l'inflation sémantique semble consubstantielle au concept et engendre l'effet pervers de la dévaluation de sa signification. Ajoutons également la difficulté de sa pérennité extraordinaire ; la naissance de la problématique transcendantale a ouvert tout un monde qui nous est peut-être toujours contemporain : se réclamer du transcendantal peut faire sans doute sourire, mais pas encore rougir. L'appropriation d'un tel héritage, fût-elle agrémentée de la nuance de l'actualité et de toute la prudence nécessaire, risque de charrier ses présupposés métaphysiques implicites en s'interdisant une confrontation frontale. Et ni la dissimulation derrière la simple explicitation des conditions de possibilité, ni l'effacement des traces n'y changeront quelque chose, puisque c'est la signification d'un tel discours qui fait problème. C'est encore la tradition transcendantale que nous entendons murmurer lorsqu'il est question, entre autres, d'une *Kulturphilosophie*, d'un *a priori* historique, de phénoménologie, d'une *Seinsgeschichte*, d'une mise en forme du donné. À vrai dire, le flottement du sens de la philosophie transcendantale est gage de son extraordinaire fécondité, et il serait encore

- 1 Friedrich Schlegel, Fragment 42, dans *L'Absolu littéraire. Théorie de la littérature du romantisme allemand*, trad. fr. Philippe Lacoue-Labarthe, Jean-Luc Nancy & Anne-Marie Lang, Paris, Éditions du Seuil, 1978, p. 86.
- 2 Georges Lukács, *La Théorie du roman*, trad. fr. Jean Clairevoye, Paris, Denoël, 1988, p. 20.

plus imprudent de blâmer le déclin d'un sens prétendument originel qu'il faudrait exhumer. Si, comme l'écrivait Nietzsche, « n'est définissable que ce qui n'a pas d'histoire<sup>3</sup> », les équivoques ne sont que les fragments d'une histoire complexe. L'errance sémantique débute dès la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, où le terme devient rapidement synonyme de philosophie kantienne, recouvrant alors son origine métaphysique, puis se poursuit jusqu'à sa substantivation tardive dans la phénoménologie, qui a conféré au « transcendantal » son ombre tentaculaire. Initialement, une discipline propédeutique à la métaphysique, ainsi régie par ses propres règles de formation, la *Transzendentalphilosophie* se mue tour à tour en système de la liberté, méthode de fondation des sciences, *Kulturphilosophie*, ou encore science de l'*ego* pur.

68

Le « transcendantal » n'est ni une théorie, ni une doctrine univoque, ni même un concept en vérité, c'est un être discursif qui n'est pas restreint aux objets auxquels il s'applique, un discours qui traduit ainsi des décisions théoriques comme non théoriques qu'il faut mettre en lumière. C'est évidemment ce qui autorise ses multiples variations, lesquelles s'effectuent toujours en référence, fût-elle négative, à l'instauration initiale d'un tel régime de discursivité. C'est bien évidemment la raison de son inépuisable succès : une nouvelle manière de questionner aura toujours la richesse de ses promesses devant un système fermé, aussi ingénieux soit-il. Confrontée à la triple historicité du discours, de l'acte discursif et de sa teneur problématique – spécifique à l'essence philosophique du discours transcendantal –, sa signification s'infléchit selon le contexte problématique, dont les enjeux ne sont pas toujours théoriques. Ainsi, si le dispositif peut sembler relativement similaire entre deux penseurs, leur compréhension du transcendantal peut entièrement diverger, et inversement. La signification du transcendantal n'apparaît qu'à la lumière de la *position historique des problèmes* ; il n'est donc jamais possible de déterminer la signification du transcendantal sans la conscience d'historicité qui permet de délier les différents nœuds créés

---

3 Friedrich Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, dans *Sämtliche Werke : kritische Studienausgabe*, t. V, éd. Giorgio Colli & Mazzino Montinari, München, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1988, § 13.

par ses différentes reprises. Saturées de toutes ces réinterprétations, les conditions de la genèse de la problématique transcendantale ont trop souvent été masquées par les déplacements successifs de la philosophie transcendantale : sa fécondité elle-même est devenue obstacle à sa bonne compréhension. L'investissement problématique est d'autant plus facilité que le discours transcendantal est un *art de penser*, dont la naissance coïncide avec un tournant dans la modernité et implique un positionnement au sein d'une certaine actualité, prescrivant par là une attitude au sein d'une situation historique.

Ce n'est que dûment équipés de la conscience de cette triple historicité que nous pouvons retrouver les racines de la philosophie transcendantale ; son élucidation requiert plus qu'un brossage théorique de son dispositif, mais bel et bien le déterrement des nécessités qui ont présidé à son invention ; il faut tendre minutieusement l'oreille pour déterminer à quel problème elle répond car, aussi abstraite puisse-t-elle apparaître, elle n'en a pas moins, comme toute œuvre véritablement philosophique, un ancrage concret. Loin de vouloir servir les fins de l'érudition, l'enquête historique entreprend de lier la genèse problématique à l'expérience et à son inéluctable historicité d'où est issue l'étrangeté de notre confrontation. C'est seulement ainsi que nous pourrions parvenir à la *signature*<sup>4</sup> du discours transcendantal, soit sa manière spécifique de questionner et de répondre qui renvoie au-delà de tout contexte problématique tout en apposant partout sa marque. Le noyau le plus secret de la philosophie transcendantale ne peut être livré que dans la compréhension de ses ressorts, de ses actes et de ses réalisations à l'origine de sa pérennité. Kant n'a pas seulement inventé un dispositif théorique : il l'a investi de nouvelles exigences. Si la philosophie transcendantale possède des limites, c'est à coup sûr dans le timbre de la voix commune qu'elle clame et non dans ce qu'elle dit, et nous verrons que ces limites se confondent originellement avec sa propre œuvre en tant qu'elle ouvre un nouvel âge de la limitation.

4 Giorgio Agamben, *Signatura rerum. Sur la méthode*, trad. fr. Joël Gayraud, Paris, Vrin, 2008, p. 37-91.

## MÉANDRES DU TRANSCENDANTAL

Partons d'une perplexité : dans les 943 occurrences du mot « transcendantal » que compte l'oeuvre publiée – dont 821 seulement dans les deux premières éditions de la *Kritik*<sup>5</sup> –, le concept se heurte à une inévitable équivoque. Le plus inquiétant est que Kant ne semble même pas s'en soucier. Il est vrai qu'il est rétif au néologisme, le mot nouveau n'étant souvent que l'apparat d'une pensée ancienne<sup>6</sup>, mais l'équivoque est dangereuse lorsqu'elle concerne le concept structurant d'une pensée, et encore plus quand l'un des sens de « transcendantal » est justement répudié. En effet, la première occurrence des oeuvres publiées de « *philosophia transcendentalis* » est strictement synonyme de *metaphysica*, au sens de la *Schulmetaphysik* qui sera ensuite qualifiée de dogmatique<sup>7</sup>. Voir dans un tel usage le stigmate d'une prétendue période « précritique » qui précéderait le moment où Kant serait enfin devenu lui-même avec le problème de l'objet serait une erreur manifeste. Comment expliquer alors qu'un « procédé transcendantal<sup>8</sup> » dans la *Kritik* décrive une démarche propre à la philosophie transcendantale, alors qu'une hypothèse transcendantale désigne l'usage d'une idée de la raison pour rendre compte des choses naturelles, et relève ainsi proprement de la métaphysique dogmatique ? L'équivoque persiste au-delà de toute chronologie. D'où la différence de valeur du terme « transcendantal » entre l'« Analytique » et la « Dialectique transcendantale » : la liberté transcendantale, par

70

- 5 Nikolaus Knoepffler, *Der Begriff « transzendental » bei Immanuel Kant: eine Untersuchung zur « Kritik der reinen Vernunft »*, München, Herbert Utz, 2001, p. 11.
- 6 Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (désormais *KrV*), Hamburg, F. Meiner, 1990, A 321/B 369. Conformément à l'usage, nous citons la *Critique de la raison pure* en indiquant la page de la première (A) et/ou de la deuxième (B) édition, en chiffres arabes. Pour les autres oeuvres de Kant, les références renvoient à l'édition de l'Académie de Berlin, *Gesammelte Schriften*, Berlin, 1902 sq., rééd. Berlin, Walter de Gruyter, 1968 sq. (abrégée Ak.), avec indication du tome en chiffres romains et de la page en chiffres arabes. Sauf précision, toutes les traductions sont les nôtres.
- 7 *Id.*, *Monadologia physica*, Ak. I, 475 ; trad. fr. Sylvain Zac, *Quelques opuscules précritiques: la monadologie physique (1756)...*, Paris, Vrin, 1970, p. 34.
- 8 *Id.*, *KrV*, A 338/B 395.

exemple, n'a aucun rapport avec le type d'investigation introduit dans l'« Analytique », mais caractérise l'aspect supra-empirique, littéralement méta-physique, de la liberté.

Le transcendantal est, chez Kant, presque toujours un qualificatif, le plus souvent d'une discipline (idéalisme transcendantal, antithétique transcendantale, etc.), d'un acte (abus transcendantal, question transcendantale, etc.) ou même d'un concept (liberté transcendantale, cause transcendantale, etc.). Par conséquent, « le » transcendantal n'apparaît jamais comme une structure unifiée, sa signification dépend du réseau de relations dans lequel il est imbriqué, laquelle oscille principalement entre trois grands pôles dans l'œuvre kantienne. Premièrement, le sens positif ou proprement kantien qualifie l'investigation réflexive de la raison sur elle-même pour déterminer l'étendue et les limites de son pouvoir de connaître *a priori*, et expliciter ainsi la possibilité des jugements synthétiques *a priori*. Ce sens s'oppose à la fois au transcendant, à l'empirique et au métaphysique. Deuxièmement, le sens négatif ou métaphysique, ce qui dépasse l'expérience et qui donc s'oppose uniquement à l'empirique ; c'est l'un des sens principalement utilisés dans la « Dialectique ». Troisièmement, le sens de la doctrine des transcendants qui n'apparaît que rarement et qualifie ce que Kant nomme *die Transscendentalphilosophie der Alten*<sup>9</sup>. Seul le premier sens – l'unique qui soit marqué par la séparation entre transcendant et transcendantal – est originellement kantien ; il est introduit dans une définition aussi célèbre que problématique :

J'appelle *transcendantale* toute connaissance qui, en général, ne s'occupe pas tant [*nicht so wohl*] des objets, que de *nos concepts a priori* des objets. Un système de tels concepts s'appellerait *philosophie transcendantale*. Cependant, elle est à son tour encore trop pour un commencement. Une telle science devrait en effet contenir intégralement autant la connaissance analytique que la connaissance synthétique *a priori* ; elle est donc, en ce qui concerne notre dessein, d'une étendue trop large, puisque nous ne sommes autorisés à pousser l'analyse que lorsqu'elle est absolument indispensable pour

9 *Ibid.*, B 113.

examiner les principes de la synthèse *a priori* dans toute leur étendue [...]. Cette étude [*Untersuchung*], que nous ne pouvons nommer proprement nommer doctrine, mais seulement *critique transcendante*, car elle a pour but non l'extension des connaissances elles-mêmes, mais leur correction [*Berichtigung*], et qu'elle doit fournir [*abgeben*] la pierre de touche de la valeur ou de la non-valeur de toutes connaissances *a priori*, est ce qui nous occupe maintenant<sup>10</sup>.

72

Une connaissance est ainsi nommée transcendante par sa réflexivité, son apriorité et sa généralité : elle s'occupe de nos concepts *a priori* dans leur relation aux objets en général. De quels concepts Kant parle-t-il ? S'il s'agissait des catégories, la définition du caractère transcendantal d'une connaissance serait trop restrictive : les formes *a priori* de la sensibilité sont des intuitions pures, non des concepts discursifs. En substituant le terme « *Erkenntnisart* » au mot « *Begriff* », la seconde édition rectifiera cette imprécision et permettra d'englober l'« Esthétique transcendante » : une connaissance est transcendante si elle s'occupe de la modalité *a priori* par laquelle les objets sont connus. Dans l'introduction de la « Logique transcendante », Kant précisera que n'est transcendante qu'une connaissance *a priori* par laquelle nous connaissons l'usage *a priori* des connaissances et pour cela examine notre pouvoir de connaître. La philosophie transcendante serait le système de ces modes de connaissance ou concepts *a priori*, une science parce qu'elle est composée elle-même de connaissances *a priori*, mais dont la particularité réside dans le fait qu'elle ne contribue à aucun savoir ; elle n'établit que la légitimation du pouvoir de connaître *a priori* en répondant à la *transzendente Hauptfrage* : comment des jugements synthétiques *a priori* sont-ils possibles ?

---

<sup>10</sup> *Ibid.*, A 11-12. Voir le commentaire de Tillmann Pinder, « Kants Begriff der transzendentalen Erkenntnis. Zur Interpretation der Definition des Begriffs "transzendental" in der Einleitung zur *Kritik der reinen Vernunft* (A 11 f./B 25) », vol. 77, n° 1-4, 1986, p. 1-40. Norbert Hinske commente également la structure de la définition dans son ouvrage *Kants Weg zur Transzendentalphilosophie der Dreissigjährige Kant*, Stuttgart, Kohlhammer, 1970, p. 15-25.

Néanmoins, la philosophie transcendantale se présente d'emblée dans une rhétorique de la dénégation qui va aggraver l'équivoque : elle se nie au profit de la « critique transcendantale », tâche plus modeste dans la mesure où elle n'a pas à satisfaire l'exigence de systémativité de la philosophie transcendantale. Comme la métaphysique d'Aristote, la philosophie transcendantale apparaît avant tout comme une science recherchée :

La philosophie transcendantale n'est *ici qu'une idée* [d'une science] dont la critique de la raison pure doit esquisser tout le plan d'une *manière architectonique*, c'est-à-dire par principes, avec la garantie complète [*mit völliger Gewährleistung*] de l'intégralité (*Vollständigkeit*) et de la solidité de toutes les parties, qui *constituent* cet édifice. Que cette critique ne s'appelle pas déjà elle-même philosophie transcendantale, cela repose simplement sur le fait que, pour être un système complet, elle devrait contenir encore une analyse détaillée de toute la connaissance humaine *a priori*<sup>11</sup>.

L'erreur serait d'en déduire que la critique ne serait que la partie du système de la philosophie transcendantale : elles se distinguent non pas méréologiquement, mais du point de vue de leur spectre.

À la critique de la raison pure appartient donc tout ce qui constitue la philosophie transcendantale ; elle est l'idée complète [*die vollständige Idee*] de la philosophie transcendantale, mais pas encore cette science même, puisqu'elle ne s'avance dans l'analyse qu'autant qu'il est requis pour l'appréciation complète de la connaissance synthétique *a priori*<sup>12</sup>.

La *Kritik* serait l'idée complète d'une science qui n'est qu'une idée ; elle n'accomplirait entièrement la perfection de la philosophie transcendantale que pour la connaissance synthétique *a priori*, laissant donc de côté la connaissance analytique nécessaire à la réalisation architectonique de la problématique transcendantale. Quel serait le sens cependant d'une philosophie transcendantale de la connaissance analytique *a priori* ? Ne repose-t-elle pas simplement sur le principe d'identité et donc sur l'analyse de la signification des concepts ? Une philosophie transcendantale

11 Immanuel Kant, *KrV*, A 13/ B26.

12 *Ibid.*, A 14/ B28.

de la connaissance analytique *a priori* a-t-elle véritablement un sens ? Rien n'est moins sûr et la distinction entre critique et philosophie transcendante devrait fatalement tomber. D'autre part, si la correction de la seconde édition a permis d'inclure l'« Esthétique transcendante », elle ne dit rien de la « Dialectique transcendante », part pourtant essentielle en tant que l'unité systématique des connaissances est fournie par les idées de la raison.

74

Kant semble avoir entrevu ces équivoques, puisqu'il ajoute une autre correction importante : la philosophie transcendante, qui apparaît dans la première édition comme la science recherchée répondant à la *transzendente Hauptfrage*, se voit, dès la seconde, remplacée dans son rôle par la critique de la raison pure. Ce n'est plus la démarche de la philosophie transcendante qui est qualifiée de critique, soit de discipline propédeutique qui vise à fournir un *organon* pour l'élaboration d'un système de la raison pure, mais la critique qui devient science<sup>13</sup>. La tâche critique de la philosophie transcendante a été entièrement absorbée dans la discipline critique, alors qu'elle était incapable de l'extension de la première. Kant ajoute même à l'occasion de la distinction entre philosophie transcendante et critique : « elle est *le système de tous les principes de la raison pure*<sup>14</sup> ». Que désigne le pronom ? Si la critique est le système de la raison pure, alors sa distinction avec la philosophie transcendante n'a plus de sens, tout comme sa définition, d'autant plus qu'entre-temps Kant a élargi la philosophie transcendante à la raison pratique, et l'élargira bientôt à la faculté de juger. La philosophie transcendante pourrait alors se définir comme le système des critiques, et leur relation serait méréologique, mais paradoxalement : plus la philosophie transcendante s'étend, plus elle devient synonyme de la critique de la raison pure.

Néanmoins, l'identification de la philosophie transcendante avec le système de la raison pure n'est pas non plus acceptable pour la simple raison qu'elle se présente dans la première édition comme sa propédeutique<sup>15</sup> et qu'il s'agit de la définition rigoureuse de la métaphysique dans

---

13 *Ibid.*, B 24.

14 *Ibid.*, B 27.

15 *Ibid.*, A 11.

l'« Architectonique ». La cohérence serait alors uniquement sauvée s'il était possible d'affirmer que la propédeutique appartient à la métaphysique dont elle circonscrit ce faisant l'usage légitime.

Toute connaissance pure *a priori*, en vertu du pouvoir particulier de connaissance où elle peut seule avoir son siège, constitue donc une unité particulière, et la métaphysique est la philosophie qui doit exposer cette connaissance dans cette unité systématique. [...] La métaphysique au sens strict se compose de la *philosophie transcendantale* et de la *physiologie* de la raison pure. La première ne considère que l'*entendement* et la raison même dans un système de tous les concepts et de tous les principes qui se rapportent à des objets en général, sans admettre des objets [*Objecte*] qui seraient donnés (*ontologia*) ; la seconde considère la *nature*, c'est-à-dire l'ensemble des objets donnés<sup>16</sup>.

La philosophie transcendantale serait la partie immanente de la métaphysique – elle ne s'occupe que des objets sensibles –, tandis que la physiologie de la raison pure est dite transcendantale dans la mesure où les parties dévolues traditionnellement à la *metaphysica specialis* sont dialectiques. Mais nous retombons inévitablement dans l'équivoque initiale, puisque Kant les nomme pour cette raison disciplines transcendantales (*transzendente Welterkenntnis, Gotteserkenntnis*). « Transcendantal » semble désigner une chose et son contraire. Il serait tentant d'invoquer la nature composite de la *Kritik*, mais cette hypothèse n'explique pas que l'équivoque défie toute lecture chronologique.

Comment est-il possible que Kant, apôtre de la clarté, n'ait jamais vu l'équivoque qui semble ruiner la cohérence de la philosophie transcendantale ? Comment un penseur aussi rigoureux peut-il corriger son édition sans le moindre souci de cohérence, saupoudrant les ajouts comme s'il décorait simplement le texte de commentaires personnels ? Soit Kant est un penseur inconséquent, soit il parle un langage qu'il présuppose suffisamment clair pour son lecteur. Lorsque Schopenhauer écrira en marge de la définition du transcendantal « Qu'est-ce que cela

16 *Ibid.*, A845/B873.

veut dire ? »<sup>17</sup>, cette transparence aura déjà été perdue. Faisons le pari de la charité avant d'accuser Kant d'incohérence et nous pourrons sans doute rendre justice à la complexité de sa pensée : pour dissiper l'équivoque, il faut exhumer le problème auquel la philosophie transcendante tente de répondre.

## LA RÉFORME KANTIENNE DE LA MÉTAPHYSIQUE

76

La surdétermination du problème de l'objet a malheureusement souvent masqué le fait que le problème fondamental de Kant a toujours été la métaphysique. Il n'y a pas de tournant critique, mais l'approfondissement lent de la tentative de résoudre la crise de la *Schulmetaphysik*, dont le socle wolffien est de plus en plus contesté, tant par les piétistes qui l'accusent de fatalisme, et ainsi de nier la liberté, que par les charges sceptiques mettant en doute la valeur des spéculations au nom de l'expérience<sup>18</sup>. Après une tentative de sauvetage en 1763 par l'introduction d'une nouvelle méthode analytique inspirée de la physique newtonienne, Kant se montre insatisfait de sa propre solution, sans doute en raison de sa nature conservatrice. Tout comme Alceste dans le *Misanthrope*, Kant souffre d'être amoureux de la reine des sciences malgré sa *dépravation* : il ne peut s'empêcher de voir que sa forme actuelle conduit à des élucubrations vides telles qu'il les lit dans les visions de Swedenborg. Les *Träume* constituent l'épicentre de cette crise où Kant entreprend de se moquer de lui-même ; il ne s'agit ni d'un éveil, ni d'une conversion, mais de la grande *bouffée du vide de la désillusion*. Ainsi décrit-il à Mendelssohn en 1766 son rapport à la métaphysique :

Je ne dissimule nullement que je regarde avec aversion, et même quelque haine, l'arrogance bouffie de tous ces volumes, pleins de vues de l'espèce qui

---

17 A. Schopenhauer, *Randbemerkungen zu den Hauptwerken Kants*, dans *Sämtliche Werke*, P. Deussen (éd.), Vol. XIII, Munich, 1926, p. 38 ; cité par N. Hinske, *Kants Weg Zur Transzendentalphilosophie der Dreissigjährige Kant*, Stuttgart, Kohlhammer, 1970, p. 23.

18 Sur le contexte de la *Schulmetaphysik*, voir Michel Puech, *Kant et la causalité. Étude sur la formation du système critique*, Paris, Vrin, 1990 et Max Wundt, *Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts*, Hildesheim/Zürich/New York, Olms, 1992.

est aujourd'hui couramment admise ; je suis en effet pleinement convaincu que la voie que l'on a choisie est totalement pervertie [*verkehrt*], que les méthodes en vogue doivent multiplier à l'infini l'illusion et les erreurs, et que la destruction [*Vertilgung*] complète de toutes ces vues imaginaires ne pourrait être aussi nuisible que ne l'est la science visionnaire [*erträumte Wissenschaft*] avec sa fécondité enchantée. Je suis si éloigné de tenir la métaphysique elle-même, considérée *objectivement*, pour insignifiante ou superflue que, depuis quelques temps surtout, depuis que je crois comprendre sa nature et la place qui lui est propre parmi les connaissances humaines, je suis convaincu que le bien véritable et durable de l'espèce humaine dépend d'elle<sup>19</sup>.

Il n'y a pas besoin de mettre fin à la métaphysique dogmatique, car elle s'auto-détruit dans la *Schwärmerei* et le scepticisme. « L'euthanasie de la fausse philosophie<sup>20</sup> » découle de la rêverie vide qui se présente comme fruit d'une méthode prétendument solide. Néanmoins, toute destruction est porteuse d'espérance : la métaphysique n'est pas à blâmer en soi, elle doit être *réformée*.

Cette nouvelle exigence conduit Kant à poser de nouveau la question classique depuis Avicenne du *subjectum metaphysicae*, de ce sur quoi porte la métaphysique, seulement la question se retourne sur elle-même. Pour Avicenne le *subjectum metaphysicae* est l'être en tant qu'être ; la scolastique oscilla toujours entre primauté et universalité, entre Dieu et l'être : pour Kant, il n'est rien d'autre que le *subjectum* lui-même. La métaphysique n'est pas une philosophie portant sur les objets, mais elle est une *Wissenschaft des Subjects*<sup>21</sup> qui considère les règles logiques de l'usage *a priori* de la raison. La métaphysique est *Selbsterkenntnis der Vernunft*<sup>22</sup>, une science des concepts fondamentaux et des principes de la raison humaine dans leurs rapports aux objets en général. C'est pourquoi elle n'est pas une doctrine, mais une critique de la raison, à savoir une enquête

19 Lettre à Mendelssohn, 8 avril 1766, Ak. X, 70.

20 Lettre à Lambert, 31 décembre 1765, Ak. X, 56-57.

21 Immanuel Kant, *Reflexion* (désormais *Refl.*) 3948, Ak. XVII, 360.

22 *Id.*, *Refl.* 903, Ak. XV, 394.

sur l'étendue de son pouvoir de connaissance *a priori* en vue de la mise en œuvre du jugement. La *Critic*, terme emprunté à l'esthétique<sup>23</sup>, qualifie une connaissance théorique dont le but est de montrer comment les règles doivent s'exercer sur un objet particulier afin d'en juger la perfection. Destinée à l'évaluation (*Beurtheilung*) de la connaissance plus qu'à sa production, elle est un art métamorphosé en science par Kant, qui délimite le territoire de la métaphysique en l'ajustant à la mesure des pouvoirs du sujet. La philosophie transcendante est ainsi la réponse kantienne au problème de la possibilité de la métaphysique, elle en assure le bien-fondé en la précédant d'une propédeutique qui instruit un rapport d'application.

78

Pourquoi alors nommer cette discipline *philosophia transcendentalis* plutôt que *phenomenologia generalis* comme Lambert qui partage les mêmes ambitions<sup>24</sup> ? Kant a en effet hésité pour choisir le nom de sa propédeutique<sup>25</sup>, recourant parfois au pléonasme de *transzendente Metaphysic*<sup>26</sup>. Un tel choix traduit en réalité son positionnement au sein de l'histoire de la métaphysique. *Philosophia transcendentalis* n'est pas seulement synonyme de métaphysique dans la *Schulmetaphysik*, elle tend de plus en plus à ne désigner que la *metaphysica generalis*. Il ne s'agit en réalité que de l'aboutissement de ce que Honnefelder a nommé le « second commencement de la métaphysique » initié par Duns Scot<sup>27</sup>. Le geste scotiste repose sur l'identification du *subjectum* de la métaphysique avec le concept d'étant en tant qu'objet premier de l'intellect. L'étant comme concept indifférent à toutes déterminations particulières est en effet communément énonçable et virtuellement compris dans tous les contenus

23 *Id.*, *Logik Philippi* (ca. 1772), Ak. XXIV, 316-318.

24 Johann Heinrich Lambert, *Philosophische Schriften*, I-II, éd. A. Emmel & A. Spree, Hildesheim, Georg Olms, 2008 ; *Neues Organon*, éd. Hans Werner Arndt, Hildesheim, Georg Olms, 1965.

25 Kant reprend par ailleurs la dénomination de *phænomenologia generalis* dans la fameuse lettre à Marcus Herz du 21 février 1772 (Ak. XX, 129-135) alors qu'il utilise pourtant le terme « philosophie transcendante » depuis plusieurs années dans ses notes.

26 Immanuel Kant, *Philosophische Enzyklopädie*, Ak. XXIX, 34.

27 Ludger Honnefelder, *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seindheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit* (Duns Scotus, Suárez, Wolff, Kant, Peirce), Hamburg, Felix Meiner, 1990.

connaissables. En d'autres termes, la primauté de l'étant s'explique par sa plus grande généralité : puisque tout objet de l'intellect peut être dit étant, ce dernier forme une communauté universelle, incluant Dieu comme les créatures. L'univocité de l'étant renvoie avant tout à l'unité de signification : sa primauté découle de sa prédicabilité universelle. Unifiée par son objet, la métaphysique sera nommée *scientia transcendens*. En effet, de la généralité la plus haute de l'étant découle sa transcendance : l'étant débordé les catégories puisqu'il est par définition situé hors de chaque genre. La transcendantalité signifie pour Duns Scot et tous ses successeurs, la transcendance de l'étant à l'égard des catégories dont la métaphysique déploie l'étude à travers ses modes : les passions disjonctives (fini/infini, nécessaire/contingent, etc.) ou les passions convertibles (Bien, Beau, Vrai) qui seront justement nommées transcendants. Ainsi, l'élucidation de l'étant comme objet propre de la métaphysique est autant ce qui lui confère le statut de science transcendante que ce qui la qualifie comme ontologie, bien que le terme ne s'imposera que plus tardivement. C'est au sein de la *Schulmetaphysik* que la *scientia transcendens* se trouve progressivement identifiée avec la doctrine des transcendants sous l'influence décisive de Suarez<sup>28</sup> ; l'ontologie devient le sens premier de la métaphysique en tant qu'investigation de l'étant dans sa plus grande universalité, et acquiert pour cela la dénomination de *theoria transcendentalis* ou de *philosophia transcendentalis*<sup>29</sup>. C'est ce dernier titre qui explique la synonymie entre métaphysique et philosophie transcendantale que l'on trouve encore dans l'œuvre kantienne.

L'émergence de la *philosophia transcendentalis* constitue le point d'aboutissement de la restructuration de la métaphysique autour de l'ontologie entendue dans la tradition scotiste comme *metaphysica generalis*. En effet, la naissance progressive de l'ontologie comme

28 Jean-François Courtine, *Suarez et le système de la métaphysique*, Paris, PUF, 2014, notamment p. 409-521.

29 Une des premières occurrences de *philosophia transcendentalis* apparaît chez Aepinus comme synonyme de *metaphysica* et est assimilée thématiquement à l'ontologie. Voir l'article classique de Norbert Hinske, « Die historischen Vorlagen der kantischen Transzendentalphilosophie », *Archiv für Begriffsgeschichte*, n° 12, 1968, p. 86-113.

discipline ne fait qu'un avec la division de la métaphysique en *metaphysica generalis* et *metaphysica specialis*<sup>30</sup>, qui n'étudie plus que les sous-genres de l'être, dont fait partie l'être infini. Or, le caractère transcendant de la métaphysique ne qualifie que son rapport à l'étant du fait de sa généralité et, par conséquent, sa dimension proprement ontologique qui supplante la primauté divine. Parler de *philosophia transcendentalis* n'est pas anodin : c'est entériner le primat de l'ontologie. C'est pourquoi l'instauration de la problématique transcendantale est contemporaine de la réduction de la métaphysique à l'ontologie ; pour Kant, dans les années 1768-1769, « la métaphysique proprement dite [*die eigentliche Metaphysik*] n'est rien d'autre que l'ontologie<sup>31</sup> ». C'est aussi la raison paradoxale pour laquelle le premier usage banalisé du terme « transcendantal » se trouve dans les *Vorlesungen über Rationaltheologie*. La théologie, du fait de son appartenance à la *metaphysica specialis*, devrait n'avoir aucun lien avec le qualificatif de transcendantal, mais elle porte surtout sur les preuves de l'existence de Dieu et de ses attributs, dont l'une est précisément qualifiée d'ontologique par Kant. Lorsqu'il s'adresse à ses étudiants, ou qu'il annote la *Metaphysica* de Baumgarten, il utilise indifféremment l'expression « preuve transcendantale » ou « preuve ontologique<sup>32</sup> ».

Ainsi, la compréhension de la genèse de la problématique transcendantale présuppose celle de l'ontologie dans la *Schulmetaphysik* dominée par la pensée de Wolff. Ce dernier bouleverse la structure de la métaphysique sous deux aspects principaux, d'abord par l'inclusion d'une nouvelle discipline de la *metaphysica specialis* qu'il nomme *cosmologia transcendentalis sive generalis*<sup>33</sup> – autre source importante du terme de « transcendantal » puisqu'on retrouvera l'expression sous

30 Ernst Vollrath, « Die Gliederung der Metaphysik in eine Metaphysica generalis und eine Metaphysica specialis », *Zeitschrift für philosophische Forschung*, n° 16, 1962, p. 258-284

31 *Refl.* 3931, Ak. XVII, 351.

32 *Refl.* 4236, Ak. XVII, 471.

33 Christian Wolff, *Discours préliminaire sur la philosophie en général*, trad. fr. Thierry Arnaud, Wolf Feuerhahn, Jean-François Goubet & Jean-Marc Rohrbasser, Paris, Vrin, 2006, § 78.

la plume de Kant<sup>34</sup> –, et enfin par son *Ontologia* qui fixe la définition de l'ontologie au XVIII<sup>e</sup> siècle<sup>35</sup>. La transcendantalité de la cosmologie ne repose alors plus sur la transcendance des catégories, mais sur la généralité et l'apriorité de l'enquête, d'où la philosophie transcendantale tirera son inspiration. Comme pour l'ontologie wolffienne, il s'agit d'identifier les déterminations les plus générales du monde valables pour *tout* monde possible.

Cependant, Kant va privilégier le sens plus commun de *philosophia transcendentalis* en le dérivant de l'ontologie, mais dans le sens précis qu'elle avait dans la *Schulmetaphysik*. L'ontologie est certes pour Wolff science de l'être en tant qu'être, soit science « de l'étant et des affections générales de l'étant<sup>36</sup> », mais elle est également « science des premiers principes de la connaissance humaine<sup>37</sup> », définition socle des réflexions kantienne<sup>38</sup>. Force est de constater que la philosophie transcendantale n'instaure certainement pas un primat de la connaissance : l'épistémologisation de la métaphysique a déjà eu lieu avec Wolff qui identifie les prédicats les plus généraux aux premiers principes de la connaissance humaine<sup>39</sup>. L'équivalence entre l'ontologique et l'épistémologique se justifie dans la mesure où la métaphysique repose sur une *metaphysica naturalis* liée à l'usage naturel de la raison dans sa détermination des choses. La continuité entre noétique et ontologique est ainsi fondée sur l'identification des prédicats les plus généraux de l'être avec les notions fondamentales du raisonnement ; l'ontologie n'est qu'une discipline abstraite qui doit découvrir les concepts fondamentaux de la connaissance humaine.

34 Immanuel Kant, *Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnitzens und Wolf's Zeiten in Deutschland gemacht hat?* (désormais *Fortschritte*), Ak. XX, 287.

35 L'article « ONTOLOGIE » de l'*Encyclopédie* en est par exemple essentiellement le résumé, *Encyclopédie*, Vol. XI, pp. 486-487.

36 Christian Wolff, *Discours préliminaire sur la philosophie en général*, op. cit., § 73.

37 Alexander Gottlieb Baumgarten, *Métaphysique*, trad. fr. Luc Langlois et al., Paris, Vrin, 2019, § 1.

38 Immanuel Kant, *KrV*, A 843/B 871.

39 Sur cette question, voir le livre de Jean-Paul Paccioni, *Cet esprit de profondeur. Christian Wolff, l'ontologie et la métaphysique*, Paris, Vrin, 2006.

Par conséquent, la philosophie transcendantale provient moins de la doctrine<sup>40</sup> médiévale des transcendants que de la signification de l'ontologie dans la *Schulmetaphysik*<sup>41</sup>. Elle réalise trois changements majeurs : (1) la disjonction de l'ontologique et de l'épistémologique qui implique réciproquement la perte de la valeur ontologique de toute connaissance et la destitution de l'ontologie comme *philosophia prima* ; (2) la subjectivation des principes de la connaissance et leur recentrement sur la raison humaine qui l'érige alors comme principe de division des disciplines philosophiques ; (3) la réduction de l'ontologie à l'apparaître, soit aux seuls objets sensibles, et de la métaphysique à la connaissance *a priori* de ces derniers. La philosophie transcendantale est *subjective, ratio-centrée, immanente* et conséquente à la *déficiencia de l'être*. Par conséquent, elle n'est ni la simple transformation de l'ontologie en une théorie de la connaissance, ni la substitution de la question de la chose par celle de l'objet ; elle est la *relève* de l'ontologie lorsque l'être *fait défaut*. Pour la *Schulmetaphysik*, l'ontologie est *Grundwissenschaft* tout autant parce qu'elle fonde les autres sciences que parce qu'elle s'occupe de l'être en général, ce qui, dans la traduction allemande de Wolff, s'écrit *Ding überhaupt*. Or, pour Kant :

Avoir une chose en général pour objet [*ein Ding überhaupt zum Gegenstand zu haben*] est équivalent à ne pas avoir d'objet du tout et ne s'occuper que de connaissance, comme dans la logique. [...] Elle [l'ontologie] n'a aucun objet, qui serait différencié [*unterschieden*] de l'essence [*Wesen*] de la raison, mais elle examine l'entendement et la raison eux-mêmes, c'est-à-dire leurs

40 C'est pourquoi toutes les tentatives de dérivation de la philosophie transcendantale à partir d'elle sont peu convaincantes : elles n'expliquent jamais sa signification. Pour de tels essais, voir Marco Sgarbi, « The Historical Genesis of the Kantian Concept of "Transcendental" », *Archiv für Begriffsgeschichte*, n° 53, 2011, p. 97-117 ; ou encore Ignacio Angelelli, « On the Origins of Kant's "Transcendental" », *Kant-Studien*, n° 63, 1972, p. 17-22.

41 Sur les rapports entre Kant et Wolff, voir Sophie Grapotte « Ontologie critique/ontologie wolffienne : la réforme kantienne de l'ontologie », dans Sophie Grapotte & Tinca Prunea-Bretonnet (dir.), *Kant et Wolff : héritages et ruptures*, Paris, Vrin, 2011, p. 131-146.

concepts fondamentaux et principes dans leur pur usage [...]. [L]e nom le plus convenable [*schicklichste Name*] serait la philosophie transcendante<sup>42</sup>.

La science de l'être en tant qu'être s'établit autour d'un vide. S'occuper des propriétés générales des choses ne signifie qu'investiguer la raison dans son pouvoir de connaître car il n'existe pas de chose en général ; s'abstraire des qualités des choses revient à ne considérer que réflexivement les principes de notre connaissance *a priori*. L'étude de l'étant comme pur pensable abstrait de toute détermination particulière dans la tradition scotiste devient celle de la simple pensée : l'ontologie n'est rien d'autre que la *Selbsterkenntnis der Vernunft*. Pour Kant, la philosophie transcendante est l'ontologie bien comprise, à savoir la science des sources, de l'extension et des limites de notre pouvoir de connaître<sup>43</sup>, seule science qui peut être close car son objet est pleinement circonscrit.

En ce sens, la philosophie transcendante est *Grundwissenschaft* au même titre que l'ontologie wolffienne, mais en tant qu'elle fonde la possibilité de la métaphysique proprement dite. De son côté, la métaphysique n'étudie pas des entités transcendantes, ni même des propriétés communes à tous les êtres, mais simplement les objets de la raison : la *metaphysica specialis* devient *metaphysica applicata*. La raison régit désormais le spectre de la métaphysique et préside à son articulation : la métaphysique est le *système de la raison pure*. Lorsque Fichte, Schelling et Hegel feront graviter leur système autour de la toute-puissance de la raison, ils seront bien moins infidèles à Kant que le néokantisme qui répudie toute métaphysique. Or, la raison n'est en rapport qu'avec deux éléments : sa propre liberté dans son autodétermination et la nature qu'elle a à connaître. Les objets traditionnels de la *metaphysica specialis* – Dieu, l'âme et le monde – se trouvent destitués au profit du partage entre nature et liberté. Pourquoi ne pas favoriser le partage entre sensible et intelligible ou la division entre sujet et objet ? D'une part, l'objet est toujours référé au sujet, d'autre part, cette division reflète chez Kant l'influence du

42 Immanuel Kant, *Vorlesungen Wintersemester 1782/1783 Metaphysik Mrongovius* (désormais *Metaphysik Mrongovius*), Ak. XXIX, 786.

43 *Ibid.*, Ak. XXIX, 756.

partage des Lumières entre physique et moral, transposé au cœur de la métaphysique.

Une difficulté va néanmoins apparaître. Autant la liquidation générale de la *metaphysica specialis* est revendiquée du fait de sa nature dialectique, autant la relève de l'ontologie fait davantage problème car elle est le lieu de réalisation de la philosophie transcendante, le centre de force d'où elle se déploie, mais qui semble aboutir à sa substitution<sup>44</sup>. Que le nom pompeux d'ontologie dût être remplacé par celui plus modeste d'analytique de l'entendement pur est une chose, mais pourquoi le conserver ? Kant laisse toujours une place à l'ontologie à côté de la philosophie transcendante dans ses divisions<sup>45</sup>. Quel peut bien être son contenu ? Nul autre que celui de la philosophie transcendante.

84

La philosophie transcendante est le système de nos connaissances pures *a priori*, usuellement nommée ontologie. L'ontologie s'occupe des choses en général, elle s'abstrait de tout particulier. Elle conçoit tous les concepts et principes de l'entendement et de la raison<sup>46</sup>.

De l'être, il n'est plus question, seulement du sujet qui règne désormais en seul maître, ce qui ne signifie pas qu'il soit à son principe, mais qu'il désigne ce qui reste lorsque l'être fait défaut. Comme l'écrit Giorgio Agamben :

Le véritable tournant copernicien du criticisme kantien ne concerne pas tant la position du sujet que l'impossibilité d'une philosophie première, que Kant appelle *métaphysique*. [...] Kant au moment même où il stipulait l'impossibilité de la métaphysique a tenté d'en assurer la survie en la faisant se retrancher dans la citadelle du transcendantal<sup>47</sup>.

44 C'est ce qui chargera le terme « ontologie » de la même équivoque que la philosophie transcendante, tantôt synonyme de cette dernière, tantôt entendue en son sens classique. Sur la question de l'ontologie chez Kant, voir Gabriel Rivero, *Zur Bedeutung des Begriffs Ontologie bei Kant. Eine entwicklungsgeschichtliche Untersuchung*, Berlin/Boston, De Gruyter, 2014 ; Elena Ficara, *Die Ontologie in der « Kritik der reinen Vernunft »*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2006.

45 Immanuel Kant, *Ref. 4851*, Ak. XVIII, 8-10.

46 *Id.*, *Kant Metaphysik L 2 (Pölitz, Original) (1790/1791 ?)*, Ak. XXVIII, 541.

47 Giorgio Agamben, *L'Usage des corps. Homo Sacer : l'intégrale (1997-2015)*, trad. fr. Joël Gayraud, Paris, Éditions du Seuil, 2016, p. 1176.

La philosophie transcendantale substitue sans doute le sujet à l'être au sein de la philosophie première, mais le sujet ne s'y affirme pas, il n'est pas posé en principe, il n'entre en scène que suite à la déficience d'être comme un rivage se révélant lorsque la mer se retire. L'être est désormais le lointain et inaccessible intérieur du monde qui nous prévient de toute prétention d'absoluité dans la chose en soi, l'horizon qui perdure dans la figure du retrait.

## L'AUFLÄRUNG DANS LA MÉTAPHYSIQUE

Comment interpréter un tel changement dans l'histoire de la métaphysique ? Que ce soit dans la lettre à Lambert de 1765 ou dans la première préface de la *Kritik*, Kant estime poursuivre la révolution amorcée dans les sciences, non par Copernic, Descartes ou Galilée, mais par Bacon. Il faut amener la métaphysique sur la voie sûre de la scientificité moderne ; sa royauté, qui l'avait prévenue des bouleversements de ses subalternes, doit être abolie car elle a dégénéré en despotisme et en anarchie. Il ne suffit pas d'explicitier la structure de la réforme kantienne de la métaphysique pour en élucider la signification, encore faut-il comprendre le *terrain d'où elle s'effectue*. La philosophie transcendantale ne consiste en rien d'autre qu'à soumettre la métaphysique aux exigences de l'*Aufklärung*<sup>48</sup>, opérant ainsi un tournant dans la modernité.

Pour comprendre la signification de la genèse problématique transcendantale, il faut remonter à sa crise dans les *Träume*, où Kant exprime pour la première fois ses doutes à l'égard de l'optimisme rationaliste qui a ouvert la grande épopée moderne. À l'époque des Lumières, le vieil espoir de convergence entre raisons humaine et divine est tombé en désuétude ; la rationalité moderne se trouve elle-même ébranlée : le savoir entre en *crise*<sup>49</sup>. Ainsi naît une lente suspicion chez Hume et Rousseau, non sans devenir railleuse chez Diderot : il n'est plus certain que les sciences puissent réaliser leurs plus hautes ambitions, dont au premier chef le salut par le savoir

48 *Id.*, *KrV*, AX.

49 Lettre à Lambert, 31 décembre 1765, Ak. X, 57.

promis par Bacon<sup>50</sup>. Il n'est plus question de l'éventuelle découverte d'une nouvelle *Terra incognita*, mais de circonscrire le *globus intellectualis* en vue du développement d'un savoir enfin soucieux de l'homme : l'heure est au rappel des limites. La problématique transcendantale naît entièrement de la transposition de la suspicion des Lumières au cœur de la métaphysique. Pour Kant, la crise de la rationalité moderne du XVIII<sup>e</sup> siècle reflète, en réalité, la divergence des aspirations de la science et de la sagesse, déchirement qui remet en doute les fondements du rationalisme classique.

Poursuivre toute curiosité [*Vorwitz*] et n'admettre de limite à la soif de connaître que celle de l'impuissance, ce zèle ne convient pas mal à l'*érudition*. Mais, parmi les innombrables tâches qui se présentent d'elles-mêmes, *choisir celles dont la solution importe vraiment à l'homme*, tel est le mérite de la *sagesse*. [...] La raison, mûrie par l'expérience et devenue sagesse, dit dans une âme sereine par la bouche de Socrate au milieu des marchandises d'une foire : « Que de choses dont je n'ai pas besoin<sup>51</sup> ! »

Devant l'insatisfaction constitutive et l'indifférence morale de la curiosité scientifique, la réponse est d'en limiter les prétentions. Après s'être élevé dans le vide de la spéculation, il faut retrouver l'humble *terre* de l'expérience à laquelle notre entendement est rivé. Laisée librement à elle-même, la métaphysique devient dangereuse pour la pureté des mœurs et détourne l'homme de sa destination morale. Mais il ne faut pourtant pas l'abandonner, car c'est elle qui porte les plus hautes aspirations de l'homme et l'élève hors du champ de l'expérience : renoncer à la métaphysique serait renier notre nature.

Pour prévenir le danger de la dissociation moderne entre science et sagesse culminant dans la métaphysique, il faut lui assigner de nouvelles fins. Tout d'abord, la métaphysique doit redevenir la *compagne de la*

50 La position kantienne au sein de la modernité se laisse décrire par une reconfiguration figurative incarnée par la métaphore de « l'océan sans rivage », ébranlant de manière définitive l'emblème de la modernité. Voir notre article à paraître dans la revue *Philosophie* « Topographie et territorialité. Kant et la fin de l'épopée moderne ».

51 Immanuel Kant, *Träume eines Geistersehers, erläutert durch die Träume der Metaphysik* (désormais *Träume*), Ak. II, 369 (nous soulignons).

*sagesse* et être guidée par une exigence morale. Ensuite, cette nouvelle tâche ne peut être assurée que par le biais d'une *réflexivité*, d'où découle un nécessaire *recentrement* sur la simple sphère de l'homme : la mesure du savoir découle de « la vertu *styptique* de la connaissance de soi-même<sup>52</sup> ». Enfin, Kant n'est pas Faust désirant la douce lumière du ciel perçant dans son cachot d'érudit, il juge que la sagesse doit demeurer la forme mature de la raison. La crise de la rationalité moderne doit trouver une issue fidèle à ses aspirations initiales, bien qu'impulsant un nouveau tournant : Kant ne cherche pas à subordonner les aspirations de la science et de la sagesse, mais à les *réconcilier* par le biais d'un critère de mesure. En 1766, Kant reprend le critère empiriste de l'utile en tant qu'il « circonscrit tout<sup>53</sup> » et tempère la démesure des ambitions du savoir. Il demeure néanmoins extérieur à la raison et risque à tout moment de se retourner contre elle dans le scepticisme. Pour résoudre la divergence, il faut *réformer la rationalité elle-même* en vue de sa pacification : le savoir ne peut se muer en sagesse qu'à condition que la raison veille désormais à la limitation de ses propres ambitions, qu'elle fasse retour sur elle-même à partir de ses limites pour s'auto-discipliner. Cette nouvelle *rationalité de la limite* doit justement être l'œuvre de la nouvelle métaphysique : elle devient « science des *limites de la raison humaine*<sup>54</sup> ». La plus haute tâche de la raison n'est plus de connaître le monde qui se présente à elle, mais de *s'auto-limiter* pour des fins pratiques : c'est la naissance de la *critique*.

La genèse de la problématique transcendantale signe l'avènement d'une rationalité qui se connaît elle-même et trouve son plus haut accomplissement dans le fait de tracer les frontières de l'humain en vue d'une finalité morale : « la plus grande tâche de l'homme est de savoir comment occuper convenablement sa place dans la création [*wie er seine Stelle in der Schöpfung gehörig erfülle*] et de comprendre correctement ce qu'il faut pour être humain<sup>55</sup> ». Avec Kant, l'incarnation de la plus

52 *Ibid.*, Ak. II, 368.

53 Denis Diderot, *Pensées sur l'interprétation de la nature*, dans *Œuvres philosophiques*, éd. Paul Vernière, Paris, Classiques Garnier, 2018, p. 184.

54 Immanuel Kant, *Träume*, Ak. II, 368.

55 *Id.*, *Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, Ak. XX, 41.

pure contemplation se voit investie d'un souci de l'homme. C'est tout ce qui le distingue du projet apparenté de réforme de la métaphysique porté par Lambert ; la propédeutique ne vise pour lui qu'à apporter un correctif théorique, à prévenir les erreurs, elle n'est jamais transie par le souci tout rousseauiste de la destination morale du savoir. La définition de la métaphysique comme « science des limites » deviendra celle de la philosophie transcendantale, c'est-à-dire que la problématique transcendantale précède l'invention de son syntagme : elle n'est que l'organe de cette nouvelle rationalité de la limite.

88 Par là, Kant applique un paradigme éthico-pratique à la raison. Il incombe à la philosophie transcendantale la lourde tâche d'éduquer la raison, de la *discipliner*. Certes, la philosophie transcendantale doit être « la tombe de toute superstition<sup>56</sup> », mais les spéculations stériles, menant à la *Schwärmerei* ou au scepticisme, ont pour origine le délire de la seule raison qui projette ses aspirations sur le monde, délire contre lequel seule la philosophie transcendantale offre une thérapeutique qui prévient de l'égarement de l'entendement sain. La discipline, entendue comme l'instruction permettant le passage de l'anarchie animale à l'ordre humain<sup>57</sup>, vise dans le cas de la raison à ce qu'elle devienne mature en introduisant une mesure aux incursions suprasensibles. La raison doit être éduquée, elle « a besoin donc d'un maître de discipline [*ein Meister der Zucht*] (mais pas d'un dompteur [*Zuchtmeister*]) pour la gouverner<sup>58</sup> ». Cependant, cette discipline de la raison ne vise pas la libération du préjugé contrairement au *Leitmotiv* des Lumières, mais la conjuration de sa stérilité spéculative afin de rendre son usage compatible avec la morale et la religion. La situation de minorité de la raison, c'est l'ignorance dans laquelle elle se trouve lorsqu'elle se réfléchit orientée par la simple *theoria* : sans la philosophie transcendantale, la raison serait condamnée à pousser éternellement le rocher sisyphéen de la spéculation. L'*Aufklärung* kantienne n'a donc pas pour fin de libérer le sujet de son

---

56 *Id.*, *Refl.* 5022, Ak. XVIII, 63.

57 *Id.*, *Über Pädagogik*, Ak. IX, 441.

58 *Id.*, *Refl.* 4468, Ak. XVII, 562-563.

aliénation religieuse : elle est bien au contraire le rempart (*Schutzwehr*) de la morale et de la religion.

En ce sens, elle s'applique tout aussi bien à l'*Aufklärer* lui-même se gargarisant de l'auto-suffisance de son savoir ; la discipline de la raison doit orienter tant le métaphysicien vers la rigueur de sa tâche suprême qu'initier le scientifique à l'importance de la métaphysique, afin qu'il comprenne que si les questions métaphysiques semblent déboucher sur l'espace vide, elles demeurent néanmoins les seules qui méritent d'être posées.

Le mathématicien, le bel esprit, le philosophe de la nature : que veulent-ils lorsqu'ils raillent la métaphysique avec arrogance [?] Dans leur for intérieur se trouve l'appel qui les enjoint à tout moment à faire un essai en ce domaine. S'ils ne cherchent pas, en tant qu'êtres humains, leurs fins dernières dans la satisfaction des intentions de cette vie, ils ne peuvent pas s'empêcher de demander : d'où suis-je [*Woher bin ich*], d'où provient le tout ? L'astronome est encore plus enjoint à de telles questions. Il ne peut s'empêcher de chercher quelque chose qui le satisfasse en cela. Dans le premier jugement qu'il porte à ce sujet, il est dans le *domaine de la métaphysique*. [...] Dans cette obscurité, la critique de la raison allume le flambeau, elle n'éclaire [*erleuchtet*] pas les régions qui nous sont inconnues au-delà du monde des sens, mais l'*espace obscur de notre propre entendement*<sup>59</sup>.

Avec Kant, l'*Aufklärung* se retourne sur le porteur de torche : elle s'*intérieurise*. La stérilité morale de la *theoria* nécessite de revenir à soi, de se connaître soi-même et d'éprouver la condition déchirée de la finitude : le plus grand bien ne provient que de l'arrachement d'une expérience qui est pourtant notre ancrage réel. Peu importe le promis, seule compte la promesse du suprasensible, car elle montre à l'homme la voie de sa dignité. Les sciences ne peuvent apporter une entière satisfaction à l'homme : il n'a pas vocation à contempler, mais à se montrer digne de ce qu'il est. Or, le maître de discipline de la raison ne peut être personne d'autre que la raison elle-même sous peine de tomber dans l'hétéronomie ; seulement c'est une raison guidée par la rationalité réflexive de la limite qui se connaît elle-même : c'est là l'œuvre de la philosophie transcendantale. Pour Kant,

59 *Id.*, *Refl.* 5112, Ak. XVIII, 113 (nous soulignons).

l'auto-délimitation des frontières de l'homme coïncide avec la découverte du caractère suprasensible de sa destination.

Ce souci pratique conditionne entièrement la métaphysique réformée : la science qui avait jusque-là le privilège de la gratuité de la spéculation n'est questionnée désormais que dans le *seul horizon de ses fins*. Il ne s'agit pas tant d'interroger son utilité que de la subordonner à une philosophie pratique qui lui assigne sa finalité. En témoigne le nouveau rôle attribué par Kant à la *metaphysica naturalis*. L'ancrage anthropologique de la métaphysique se trouvait déjà dans la *Schulmetaphysik*<sup>60</sup> ; cependant, tandis qu'il signifiait le fondement de l'ontologie dans l'usage naturel de la raison, Kant lui confère un sens purement pratique : la *metaphysica naturalis* devient la tendance naturelle de la raison à excéder le sensible en vue de la réalisation de sa destination morale. C'est pourquoi renoncer aux questions métaphysiques, profondément intriquées en la raison, serait rabattre l'humanité sur la simple animalité : la métaphysique est « la plus grande culture [*Cultur*] de l'entendement humain<sup>61</sup> ». En détournant la *metaphysica naturalis* de son essence théorique, Kant instaure ce que l'on peut nommer le *chiasme de la philosophie transcendantale* : la métaphysique est consubstantielle à l'homme *dans la mesure où il est lui-même un être métaphysique*. La métaphysique se trouve naturalisée comme besoin, mais cette naturalisation implique réciproquement la *dénaturalisation* de l'homme, à savoir que son véritable être réside dans le dépassement méta-physique.

La mise en question de la métaphysique dans l'horizon de ses fins permet de comprendre le choix de nommer sa propédeutique *philosophia transscendentalis*. Dans la perspective de l'*Aufklärung*, il est essentiel que la philosophie transcendantale soit avant tout *philosophie*, ce qui demeure fatalement occulté lorsque nous parlons du « transcendantal ». La philosophie (*Weltweisheit*) n'est certainement pas l'érudition (*Gelehrsamkeit*) ; tandis que la seconde consiste en l'exercice de la raison dont l'érudit est l'artisan (*Vernunftkünstler*), la première détermine ses fins et ses limites, et le philosophe mérite pour cela le nom de législateur (*Gesetzgeber*) de la raison humaine.

60 Alexander Gottlieb Baumgarten, *Métaphysique*, op. cit., § 3.

61 Immanuel Kant, *Metaphysik Mrongovius*, Ak. XXIX, 940.

Le philosophe n'est pas un misologue, mais un spécialiste [*Gesetzkundiger*] des lois de la raison humaine, et les lois les plus nobles [*vornehmsten Gesetze*] sont celles qui restreignent les prétentions de l'humanité à son but. [...] Pour prescrire des lois à la raison, il faut la connaître. Mais la philosophie ne se trouve que dans les maximes de la raison<sup>62</sup>.

D'où la définition célèbre de Kant : la philosophie est la science de l'adéquation (*Angemessenheit*) de toutes connaissances aux fins essentielles de la raison humaine<sup>63</sup>. Elle ne produit ainsi aucun savoir, mais mesure seulement la conformité des connaissances à l'usage pratique de la raison.

En ce sens, la genèse de la problématique transcendantale crée un nouvel espace discursif abolissant le primat de la *theoria* pure régnant dans la *Schulmetaphysik*. Ce nouveau statut du discours philosophique consiste en la réarticulation entre théorie et pratique, où la première établit une relation négative vis-à-vis de la seconde, permettant ainsi de faire miroiter son accomplissement. Théorie et pratique se trouvent dans une nouvelle solidarité qui confère un sens inédit à la première et la prévient de sa démesure : la philosophie transcendantale est ce discours qui dit ce qui est en vue de ce qui *doit être*<sup>64</sup>. Le discours transcendantal pose des questions sans jamais y répondre, il *laisse en suspens* au profit d'une résolution pratique ; il ne parle pas à sa place, il lui libère l'espace pour qu'elle puisse s'exprimer : le discours transcendantal met en œuvre la *suspension* pratique du théorique. Ainsi, il n'a rien d'une pure réflexion, ni même d'une introspection, et encore moins d'une critique en vue de la formation de soi ; le discours transcendantal est l'auto-limitation théorique qui laisse le *champ libre* à la pratique. Or, si l'on entend par pratique ce qui repose et est possible par la seule liberté<sup>65</sup>, la philosophie transcendantale est ainsi le discours qui articule et découvre la possibilité de la liberté. Dans cette nouvelle articulation, la théorie devient le *héraut* de la liberté, elle lui tend ce miroir nécessaire pour qu'elle puisse se contempler et admirer son éclat.

62 *Id.*, *Refl.* 4970, Ak. XVIII, 44 (nous soulignons).

63 *Id.*, *KrV*, A 839/B 867.

64 *Ibid.*, A 633/B 661.

65 *Ibid.*, A 314/B 371.

Mais c'est là tout le paradoxe, la liberté ne pourrait être véritablement établie dans son originalité sans son serviteur théorique, la pratique requiert désormais la réflexion pour advenir à elle-même. Le sens discursif de la philosophie transcendante de faire précéder la liberté du travail de la réflexion, de l'instaurer en sa propédeutique constitue une part majeure de son héritage, dont nous retrouvons les traces chez ses successeurs malgré toutes les inflexions et les variations de dispositifs<sup>66</sup>.

Pourtant, la philosophie transcendante kantienne ne peut se résumer à ce sens discursif, elle est aussi qualifiée par son mode d'accomplissement. Pour Kant, la théorie doit dessiner en creux la pratique, c'est-à-dire qu'elle s'accomplit dans la délimitation. Autrement dit, dans la philosophie transcendante, la raison doit avouer son impuissance spéculative pour rendre possible son élargissement, l'éclat de la liberté ne se découvre que dans la reconnaissance des limites. C'est cette nouvelle exigence qui apparaît dans les *Träume* ; il incombe à la philosophie transcendante de tisser une nouvelle relation avec la liberté, de ne la concevoir que comme aboutissement d'une expérience des limites, comme résultat de la mesure, voire du retrait de l'orée du savoir.

Mais le discours pratique que la philosophie transcendante doit rendre possible érige justement l'homme comme être autonome et légiférant, s'auto-déterminant lui-même et par conséquent comme auto-suffisant. Il est son propre maître et n'est gouverné ni par la nature, ni par Dieu : seule la destination qu'il se fixe en toute autonomie en détermine le sens. C'est donc sur un paradoxe que s'établit la philosophie transcendante : l'affirmation de l'autonomie législatrice de l'homme ne fait qu'*un avec sa limitation*. À vrai dire, il ne s'agit que des deux faces d'une même pièce, les deux gonds de la philosophie transcendante<sup>67</sup> : l'extension découle de la limitation en tant qu'elle permet de vider ses prétentions théoriques en vue d'une réassignation pratique du territoire de la métaphysique. Par là, la philosophie transcendante est l'opérateur de recentrement de la métaphysique qui lui assigne ses véritables fins, et ainsi la détermine comme simple moyen.

---

66 S'inscrivent dans cette tradition tant le néokantisme et la phénoménologie que la pensée critique de l'École de Francfort.

67 Immanuel Kant, *Fortschritte*, Ak. XX, 311.

La philosophie transcendantale, c'est-à-dire la doctrine de la possibilité de toute connaissance *a priori* en général [*Lehre von der Möglichkeit aller Erkenntniß a priori überhaupt*] [...] a pour fin la fondation de la métaphysique, dont la fin à son tour, en tant que fin ultime de la raison pure, vise l'extension de cette dernière depuis les limites du sensible jusqu'au champ du suprasensible<sup>68</sup>.

Sans doute que la philosophie transcendantale signifie le passage du point de vue de Dieu à celui de l'homme, peut-être qu'elle suppose un véritable tournant subjectif de la métaphysique, mais le sujet dont il est question n'est jamais un *ego* connaissant : c'est le sujet de la *liberté* et de la *limite*. La naissance de la philosophie transcendantale n'est ni l'avènement du sujet, ni la destitution du divin, mais l'affirmation de la souveraineté du libre qui confère à l'homme son sens suprême. On l'a vu, le recentrement est conséquent au défaut d'être qui rend impossible toute *philosophia prima* ; il ne s'agit pas tant de faire régner le sujet que de le restreindre à la sphère dans laquelle il peut acquérir sa dignité et compenser son éventuelle relégation. Ce retrait procure à l'homme une paradoxale souveraineté en son sein qui risque à tout moment de devenir hégémonique si la présence du vide, de l'être comme résidu en la chose en soi, n'est pas sauvegardée. En traçant les frontières de l'homme, la philosophie transcendantale doit veiller à cette ouverture, elle n'est science des limites qu'à condition que le *bruissement de la transcendance* demeure présent sur sa bordure externe : la délimitation coïncide avec son *ouverture*.

L'esprit fini est celui qui ne devient actif qu'à travers la souffrance, qui ne parvient à l'absolu qu'à travers des bornes ; ce n'est que dans la mesure où il reçoit de la matière qu'il agit et forme [*bildet*] [...]. Dans quelle mesure ces deux tendances opposées peuvent coexister au sein du même être, c'est là un problème qui peut sans doute embarrasser le métaphysicien, mais non le philosophe transcendantal<sup>69</sup>.

68 *Ibid.*, Ak. XX, 272.

69 Friedrich von Schiller, *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme*, trad. fr. Robert Leroux, Paris, Aubier Montaigne, édition bilingue, 1992, p. 259 (traduction modifiée).



DEUXIÈME PARTIE

# Les limites empiriques du transcendantal



## L'IDÉE D'UN TRANSCENDANTAL HISTORIQUE A-T-ELLE UN SENS ?

*Raphaël Authier*

La question posée ici part d'un double constat : conceptuellement, d'une part, il semble que les conditions d'élaboration de la connaissance soient historiquement variables (bien que cette idée, formulée ainsi, soit sans doute trop imprécise pour qu'on puisse sérieusement en juger) ; historiquement, d'autre part, il est avéré qu'un certain nombre de penseurs, après Kant, a tenté de tenir compte de l'historicité dans la détermination des conditions de possibilité de la connaissance. On peut même considérer qu'il y a eu une sorte d'effet d'époque, autour des années 1935-1936 en Allemagne<sup>1</sup>, puis dans les années 1950-1960 en France<sup>2</sup>, pour envisager quelque chose comme une historicisation du transcendantal. Une partie non négligeable du postkantisme, celle qui justement ne fut pas néokantienne, s'est engagée dans une sorte d'adaptation du transcendantal à la prise en compte de l'historicité.

Ce qui motive la question est donc double : il s'agit à la fois, par rapport à l'œuvre de Kant, de savoir si nous pouvons maintenir telle quelle l'approche transcendantale, s'il faut adapter cette méthode à la prise en

- 1 Le texte de Martin Heidegger intitulé *Qu'est-ce qu'une chose ?* reprend un cours donné en 1935-1936. Le fragment d'Edmund Husserl intitulé *L'Origine de la géométrie* date de 1936.
- 2 Ce dont témoignent Louis Althusser (« Du contenu dans la pensée de G. W. F. Hegel », 1947), Michel Foucault (« La constitution d'un transcendantal historique dans la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel », 1949, puis *Les Mots et les choses*, 1966), Jacques Derrida (dans sa préface à sa traduction de Husserl, *L'Origine de la géométrie*, 1961), mais également Maurice Merleau-Ponty (*Signes*, 1960). Voir également, bien plus tôt, Georges Lukács dans *Histoire et conscience de classe* (1923).

compte de l'historicité, ou s'il faut la laisser de côté ; et il s'agit de savoir, lorsqu'on regarde la tradition philosophique qui a mené de Kant à notre situation actuelle, si le projet d'une historicisation du transcendantal constitue une direction fructueuse. L'enjeu est à la fois d'examiner le sens possible de l'idée d'un « transcendantal historique » et – si tant est que cette expression ait un sens – d'en évaluer l'usage philosophique.

La question que nous allons poser pourrait rejoindre en partie les débats importants de ces dernières années dans le champ des études kantienne, autour de la question de l'épigénèse et de l'idée d'une acquisition de l'*a priori*<sup>3</sup>, mais en partie seulement, et ce n'est en tout cas pas par ce biais que nous l'examinerons. Du reste, que l'*a priori* soit inné ou acquis par l'individu ne tranche pas la question de savoir s'il est historique : il se pourrait en effet très bien que l'*a priori* soit acquis, mais qu'il soit toujours acquis de la même manière, sans que les conditions de possibilité de la connaissance changent le moins du monde. Autrement dit, il se pourrait tout à fait que l'*a priori* soit tout à la fois acquis et anhistorique. De la même façon, notre question rejoint en partie l'idée d'un « transcendantal intersubjectif », qui a irrigué la tradition husserlienne, mais elle ne la rejoint qu'en partie, puisqu'un transcendantal intersubjectif n'est pas nécessairement par là même historique, là non plus.

La question du caractère historique du transcendantal est particulièrement délicate : d'abord, parce qu'on ne voit pas bien, à première vue, ce qu'elle veut dire – ce que cela signifie, pour le transcendantal, d'être historique ; ensuite, parce qu'il ne s'agit pas toujours d'une théorie ou d'une position doctrinale, qui aurait donné lieu à des analyses précises et exhaustives, mais plutôt d'un motif, qui traverse un certain nombre de textes, que l'on retrouve fréquemment dans la philosophie postkantienne, en particulier au XX<sup>e</sup> siècle, sans qu'on puisse toujours l'examiner en des lieux textuels précis. Et puis, surtout, la question du caractère historique du transcendantal souffre parfois d'une ambiguïté, que l'on pourrait

3 Voir, par exemple, l'article d'Antoine Grandjean dans ce volume, « “Pour ainsi dire un système de l'épigénèse de la raison pure”. Des catégories comme “premiers principes *a priori* spontanément pensés” », *infra*, p. 127-151, ainsi que *id.*, *Métaphysiques de l'expérience. Empirisme et philosophie transcendantale selon Kant*, Paris, Vrin, 2022.

tenter de lever en distinguant nettement la question du transcendantal et celle de l'*a priori*. Il y a là un parti pris qu'on pourrait considérer comme excessivement rigide, et qui pourrait être discuté. Il ne s'agit néanmoins pas de dire que ces deux notions donneraient lieu à des projets philosophiques nécessairement distincts, mais d'essayer de clarifier la question de l'historicisation à partir de cette distinction assez doctrinale, dans l'idée que cela nous permettrait d'aboutir, premièrement, à une *typologie des différentes manières d'historiciser le transcendantal* et, deuxièmement, à une *prise de conscience des choix philosophiques différents* que ces manières de faire impliquent. Que veut dire historiciser le transcendantal ? Et jusqu'où une telle tentative nous entraîne-t-elle ?

Selon les textes et les auteurs en effet, nous avons parfois plutôt affaire à une tentative d'historicisation du transcendantal, et parfois plutôt affaire à une tentative d'historicisation de l'*a priori*. Plutôt que de tenir le terme de transcendantal comme un synonyme de « kantisme » en général, nous tenterons donc de distinguer précisément les choses, en commençant dans un premier temps par revenir sur cette différence, pour examiner les différents sens possibles de l'idée d'historicisation du transcendantal ou de l'*a priori*, puis, en nous engageant dans un examen de l'idée de transcendantal historique et, enfin, dans une analyse de l'idée d'*a priori* historique. Pour terminer, nous esquisserons en conclusion quelques remarques sur les risques qui accompagnent ces tentatives d'historicisation. Précisons encore (il y a là aussi une restriction assez massive, peut-être contestable) que nous nous en tiendrons strictement aux définitions *kantiennes* du transcendantal et de l'*a priori*, laissant donc de côté toutes les tentatives d'identifier en particulier la notion de transcendantal à quelque chose d'un peu différent de ce qu'en a fait Kant<sup>4</sup>.

4 Pour une mise en perspective de cette question, voir Dominique Pradelle, *Par-delà la révolution copernicienne*, Paris, PUF, 2012.

## HISTORICISER LE TRANSCENDANTAL OU HISTORICISER L'A *PRIORI*?

Rappelons d'abord rapidement quelques définitions kantienne : « J'appelle *transcendantale* toute connaissance qui s'occupe en général non pas tant d'objets que de notre mode de connaissance des objets en tant qu'il est possible en général<sup>5</sup> » ; « le terme transcendantal, qui chez moi ne signifie jamais un rapport de notre connaissance aux choses, mais seulement à la *faculté de connaître*<sup>6</sup> ». Le transcendantal désigne donc une méthode philosophique, celle qui fait précéder la connaissance d'une investigation sur les conditions de possibilité de celle-ci, celle qui nous conduit à mettre au jour « la condition universelle sous laquelle seulement des choses peuvent devenir objets de notre connaissance en général<sup>7</sup> ». Kant en parle à la fois comme d'une méthode et comme d'une connaissance, en tant que celle-ci est le produit de la méthode transcendantale.

100

- 5 Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Introduction, VII, B 25 ; trad. fr. Alexandre J.-L. Delamarre & François Marty, *Critique de la raison pure*, dans *Œuvres philosophiques*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », t. I, 1980, p. 777. Conformément à l'usage, nous citons la *Critique de la raison pure* (en indiquant la page de la première (A) et/ou de la deuxième (B) édition, en chiffres arabes. Pour les autres œuvres de Kant, les références renvoient à l'édition de l'Académie de Berlin, *Gesammelte Schriften*, Berlin, 1902 sq., rééd. Berlin, Walter de Gruyter, 1968 sq. (abrégée AK), avec indication du tome en chiffres romains et de la page en chiffres arabes.
- 6 *Id.*, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, dans *Gesammelte Schriften*, éd. Preussische Akademie der Wissenschaften (désormais AK, suivi du tome en chiffres romains et de la page en chiffres arabes), Berlin, de Gruyter, 1902-..., AK IV, 293 ; trad. fr. Jaques Rivelaygue, *Prolégomènes à toute métaphysique future qui voudra se présenter comme science* (désormais *Prolégomènes*), § 13, Rem. III, dans *Œuvres philosophiques*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », t. II, 1985, p. 64. Nous laissons notamment de côté le sens qui est celui de l'« apparence transcendantale », donc de quelque chose qui va au-delà de ce que l'expérience nous permet légitimement d'affirmer – ce que Kant appelle « l'usage transcendantal » d'un concept par opposition à son « usage empirique » (*id.*, *Critique de la raison pure*, B 298 ; trad. fr., p. 972).
- 7 *Id.*, *Kritik der Urteilskraft*, AK V, 181 ; trad. fr. Jean-René Ladmiral, Marc B. de Launay & Jean-Marie Vaysse, *Critique de la faculté de juger*, dans *Œuvres philosophiques*, t. III, Paris, Gallimard, 1986, p. 935-936.

Quant à l'*a priori*, « nous entendrons donc en ce qui suit par connaissances *a priori*, non celles qui ont lieu indépendamment de telle ou telle expérience, mais celles qui sont absolument indépendantes de toute expérience<sup>8</sup> ». Au sens large, *a priori* désigne ce qui n'est pas dérivé de l'expérience. Au sens spécifiquement kantien, *a priori* désigne ce qui n'est pas dérivé de l'expérience mais en constitue la condition nécessaire. Si bien qu'on peut concevoir des formes *a priori* de la sensibilité (conditions de l'expérience qui relèvent de la réceptivité), des concepts et des principes *a priori* (conditions de l'expérience qui relèvent de la spontanéité), mais aussi des jugements et des connaissances *a priori* (qui sont alors conditions de l'expérience dans la mesure où elle engage une démarche scientifique – une science se fonde sur un certain nombre de connaissances *a priori* ou de jugements *a priori* – même s'il y a aussi, quoique sous une forme moins rigoureuse, des jugements *a priori* pour « l'entendement commun<sup>9</sup> »).

Kant souligne lui-même la différence qu'il y a entre *a priori* et transcendantal :

toute connaissance *a priori* ne doit pas être nommée transcendantale (ce qui a trait à la possibilité de la connaissance ou à son usage *a priori*) mais seulement celle par laquelle nous connaissons que et comment certaines représentations (intuitions ou concepts) sont appliquées ou sont possibles uniquement *a priori*. Ainsi, ni l'espace, ni aucune détermination géométrique *a priori* de l'espace ne sont des représentations transcendantales ; la connaissance de l'origine non empirique de ces représentations et la possibilité qu'elles ont de pouvoir tout de même se rapporter *a priori* à des objets de l'expérience peuvent seules être nommées transcendantales. De même, l'usage de l'espace concernant des objets en général serait transcendantal, mais, limité uniquement aux objets des sens, il est nommé empirique<sup>10</sup>.

8 *Id.*, *Kritik der reinen Vernunft*, Introduction, I ; B 2-3 ; trad. fr., p. 758.

9 Voir *ibid.*, Introduction, II. C'est ce qui fait que les propositions *a priori* utilisées par l'entendement commun (du type « tout changement a sa cause ») sont souvent *a priori*, mais non pures (voir Introduction, I).

10 *Ibid.*, Introduction de la Logique transcendantale, A 56/B 80-81 ; trad. fr., p. 816.

L'approche transcendantale nous mène bien à des connaissances *a priori*, c'est-à-dire à des connaissances valables quel que soit le contenu déterminé de l'expérience, quelle que soit la matière de l'intuition, et qui valent donc pour toute expérience possible. Mais toute connaissance *a priori* n'est pas transcendantale. On peut par exemple poser plusieurs questions relatives à l'espace : si l'on pose la question de savoir comment déterminer l'espace, du point de vue de la géométrie, on s'interroge sur les déterminations *a priori* de l'espace, car on se situe antérieurement à toute intuition empirique, mais pas dans une approche transcendantale ; si l'on établit en revanche que l'espace est une forme *a priori* de la sensibilité, qu'il n'est donc pas une représentation tirée de l'expérience, et qu'on montre comment cette représentation non empirique est mise en jeu dans l'expérience, alors on se situe dans une approche transcendantale. L'*a priori* intervient donc dans au moins deux contextes, celui des théories scientifiques, d'une part (comme ici la géométrie), et celui des structures de l'esprit (les formes *a priori* de la sensibilité, les concepts *a priori* de l'entendement) d'autre part, tandis que le transcendantal n'intervient que dans l'investigation philosophique concernant la possibilité de la connaissance, eu égard à toute expérience possible.

Par ailleurs, Kant souligne que la question de la moralité nous fait elle aussi sortir de la sphère transcendantale<sup>11</sup>, bien qu'il soit toujours question d'*a priori* : « quoique les principes suprêmes de la moralité et ses concepts fondamentaux soient des connaissances *a priori*, ils n'appartiennent pas cependant à la philosophie transcendantale [...]. Par suite, la philosophie transcendantale est une philosophie de la raison pure simplement spéculative<sup>12</sup> ». Le transcendantal est ainsi l'approche par laquelle nous mettons au jour les formes et concepts *a priori* qui structurent toute expérience. Quant à l'*a priori*, on pourra distinguer alors trois manières de le faire jouer : (a) pour les représentations de la conscience ordinaire, l'*a priori* structure inconsciemment l'expérience ; (b) pour le scientifique,

11 Sur cette difficulté, voir les travaux (parus et à paraître) de Mai Lequan, depuis l'article « Y a-t-il une morale transcendantale chez Kant ? », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 53, n° 1, 2007, p. 115-139.

12 Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Introduction, VII ; A 14-15/B 28 ; trad. fr., p. 779.

*a priori* est posé consciemment, à la fois parce qu'il y a des représentations *a priori* posées au fondement du travail scientifique (comme l'espace pour le géomètre) et parce que ce travail vise à mettre au jour des connaissances *a priori* concernant un domaine de l'expérience ; c) pour le philosophe adepte de la méthode transcendantale, il s'agit de s'interroger sur le rapport entre nos représentations et nos concepts *a priori*. Par conséquent, si le transcendantal et l'*a priori* ne se recoupent pas exactement, historiciser le transcendantal et historiciser l'*a priori* ne voudront pas dire la même chose, ne nous engageront pas dans la même direction<sup>13</sup>.

Avant d'en arriver là, remarquons que ces deux concepts, du point de vue kantien, supposent d'adopter une perspective anhistorique : le point de vue transcendantal grâce auquel nous nous interrogeons sur les conditions de possibilité de la connaissance, suppose d'examiner la constitution de nos facultés, de comparer nos représentations avec notre pouvoir de connaître<sup>14</sup>, donc de faire abstraction de tout ce qui relève de l'histoire, autrement dit de l'expérience passée, et même de l'expérience présente dans la mesure où elle implique une situation historique déterminée. Avant même les *Progrès de la métaphysique*, les *Prolégomènes* l'ont dit fermement :

Il y a des savants pour qui l'histoire de la philosophie (ancienne aussi bien que moderne) constitue la philosophie elle-même ; ce n'est pas pour eux que sont écrits les présents *Prolégomènes*. Ils devront attendre jusqu'à ce que ceux qui s'efforcent de puiser aux sources de la raison même aient accompli leur tâche, et ce sera alors leur tour d'informer le monde de ce qui s'est passé<sup>15</sup>.

Ce n'est pas en abordant la philosophie par le biais de son histoire, selon Kant, que l'on peut « puiser aux sources de la raison même » : pour ce faire, il faut mettre entre parenthèses la perspective historique.

13 Sur le caractère partiel de la méthode transcendantale telle que mise en jeu dans la *Critique*, et qui fait qu'on a simplement affaire à une « critique transcendantale », voir le point VII de l'Introduction (*ibid.*, B 24 sq. ; trad. fr., p. 777).

14 Voir *ibid.*, l'« Amphibologie des concepts de la réflexion », A 261 / B 317 ; trad. fr., p. 989.

15 *Id.*, *Prolégomènes*, AK IV, 255 ; trad. fr., p. 17.

Mais si l'on sort du point de vue kantien, on peut pourtant concevoir les conditions de possibilité de la connaissance comme liées à une situation historique : car il semble que nos facultés de connaissance dépendent d'un certain état des sociétés humaines, voire de l'évolution de l'humanité comme espèce. Autrement dit, l'approche transcendantale ne semble anhistorique que dans la mesure où elle est liée – comme c'est le cas chez Kant – à une interrogation sur les facultés, et que dans la mesure où elle refuse d'attribuer à l'évolution historique une signification autre qu'empirique<sup>16</sup>. Une philosophie transcendantale est anhistorique dans la mesure où elle conçoit son point de départ dans une analyse de nos facultés de connaissance. La question est alors de savoir si le constat inverse, selon lequel les conditions de possibilité de la connaissance sont historiquement variables, nous maintient dans une perspective transcendantale élargie (auquel cas on pourrait s'interroger sur l'existence de transcendants historiques), ou bien s'il nous fait sortir d'une approche transcendantale (dans cette autre option, nous serions conduits à renverser le principe transcendantal, c'est-à-dire le principe selon lequel nous nous intéressons moins aux objets qu'aux conditions de leur connaissance).

Si l'on prend les choses cette fois-ci du côté de l'*a priori*, on constate également que, du point de vue kantien, l'*a priori* n'est pas historique – puisque ce qui est historique est nécessairement dépendant de l'expérience, tandis que l'*a priori* est par définition indépendant de l'expérience. Est *a priori* ce qui n'est pas soumis à une variabilité : « Nécessité et universalité rigoureuses sont donc des caractéristiques certaines d'une connaissance *a priori*, et sont aussi inséparables<sup>17</sup> ». Pour autant, même chez Kant, l'*a priori* n'est pas synonyme d'éternel,

16 Il y a pourtant au moins une histoire à laquelle Kant accepte de donner une signification autre qu'empirique, bien qu'elle soit présentée sur le mode du « comme si » : celle de l'*Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*. Mais ceci s'explique parce qu'il s'agit d'une tentative de connaissance par transposition analogique des concepts de la raison pratique : c'est en tant qu'il est question de la destination morale de l'homme que l'histoire présente une signification rationnelle, et non pas en tant qu'objet de connaissance.

17 Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Introduction, II ; B 4 ; trad. fr., p. 759.

essentiellement pour deux raisons : (1) d'abord parce que l'*a priori* suppose une genèse, et (2) ensuite parce que les connaissances *a priori*, comme elles sont quelque chose de constitué, de produit par le sujet pensant, se situent dans l'histoire. C'est ce que Kant montre très clairement au sujet de la mathématique et de la physique :

*Mathématique et physique* sont les deux connaissances théoriques de la raison qui ont à déterminer *a priori* leur objet [...]. La *mathématique* [...] en est restée longtemps aux tâtonnements (chez les Égyptiens avant tout), et [...] cette transformation est à attribuer à une *révolution*, que produisit l'heureuse idée d'un seul homme, dans un essai après lequel il n'y avait plus à se tromper sur la voie à suivre, et le chemin sûr d'une science se trouvait ouvert et tracé pour tous les temps et à des distances infinies. [...] [De même, avec Galilée], la physique a été mise d'abord sur le chemin sûr d'une science, alors que pendant des siècles elle n'avait été rien d'autre qu'un pur tâtonnement<sup>18</sup>.

Autrement dit, une connaissance *a priori* est précédée par une histoire, et enclenche elle-même une histoire dont elle est le point de départ<sup>19</sup>.

Ceci nous indique un point important : autant la méthode transcendantale suppose une mise entre parenthèses de toute histoire, autant l'idée d'*a priori*, bien qu'elle désigne quelque chose d'anhistorique au sens où il est indépendant de l'expérience, n'est pas détachée de toute histoire. Historiciser l'*a priori*, après Kant, ce sera donc non pas l'historiciser tout court, mais l'historiciser *davantage ou autrement que Kant ne l'a fait*.

Mais il faut encore préciser la difficulté, car, du point de vue kantien, le transcendantal et l'*a priori* ne sont pas sans rapport l'un à l'autre. La méthode transcendantale est celle qui nous permet de découvrir l'*a priori* comme tel. Elle caractérise la démarche kantienne, qui vise à mettre au jour les conditions *a priori* de la connaissance. Cela étant dit, il ne faut

18 *Ibid.*, Préface à la seconde édition, B X-XIV ; trad. fr., p. 736-738.

19 L'« histoire de la raison pure » dont parle Kant dans la « Théorie transcendantale de la méthode » relève ainsi de l'histoire au premier sens distingué ici : il s'agit de l'histoire des tâtonnements ayant mené à la philosophie transcendantale (il s'agit donc en même temps de l'histoire de la métaphysique, dans sa version non scientifique).

pas confondre la *découverte de l'a priori comme tel* (par quoi on caractérise la démarche transcendantale kantienne) et la *position d'un a priori déterminé*, c'est-à-dire du premier établissement de connaissances *a priori* dans une discipline (par quoi on peut caractériser la démarche de Thalès – ou de celui à qui on donne habituellement ce nom –, la démarche de Galilée, etc.). La *découverte de l'a priori comme tel* n'est pas nécessairement liée à la constitution d'une discipline déterminée, tandis que la *position d'un a priori* est relative à la constitution d'une discipline déterminée. Ce qui introduit le risque de confusion, c'est que Kant se présente à la fois comme celui qui découvre l'*a priori* (donc comme le fondateur de la démarche transcendantale) et comme celui qui pourrait (même si sa réponse est nuancée) établir le premier des connaissances *a priori*, relativement à la métaphysique. De sorte que, dans le cours de la *Critique de la raison pure*, s'entremêlent la question de la constitution d'une discipline déterminée, la métaphysique, et la question des conditions de possibilité de la connaissance en général, indépendamment d'une discipline déterminée.

La question est donc de savoir de quelle démarche il est question, lorsque l'on parle d'*a priori* historique : s'agit-il de concevoir comme historiques les *a priori* relatifs aux différentes disciplines (autrement dit, s'agit-il de s'interroger sur la dépendance de toute discipline à l'égard d'une factualité historique d'un genre particulier, par exemple, en réfléchissant à des actes de fondation historique d'un *a priori* ?), ou s'agit-il plutôt de concevoir l'*a priori comme tel* de manière historique (soit au sens où la découverte de l'*a priori* serait elle aussi dépendante d'une factualité historique, bien que celle-ci ne soit pas fondatrice d'une science au même titre que les autres sciences, soit au sens où il y aurait une histoire de l'*a priori* en général, c'est-à-dire une histoire des conditions de possibilité de l'expérience en général, sans que cette histoire soit réductible au processus de constitution de disciplines scientifiques déterminées et fondées sur de l'*a priori*) ?

Finalement, la question est de savoir ce que l'on met sous le terme d'*a priori* : faut-il lui donner un sens strict, auquel cas l'*a priori* est toujours l'*a priori* d'une certaine science (ce qui permet à une discipline de se constituer comme scientifique), ou faut-il lui donner un sens large, auquel cas l'*a priori* est un ensemble de principes qui gouvernent l'ensemble du savoir, y compris dans ses dimensions non scientifiques ?

Il faudrait sans doute aussi évoquer, pour être complet, l'hypothèse d'une historicisation du *sujet* transcendantal, autrement dit l'historicisation du sujet pensant décrit par la *Critique de la raison pure*, décrit par l'approche transcendantale. Mais il s'agit ici plutôt, nous semble-t-il, d'historicisation de l'*a priori* : car il est question de l'historicisation des structures *a priori* (formes de la sensibilité, concepts et principes de l'entendement) qui déterminent tout sujet pensant. De la sorte, dire que le sujet transcendantal est historique (au sens où les structures *a priori* qui caractérisent le sujet transcendantal sont historiques) ne veut pas nécessairement dire que « le transcendantal » (en tant que méthode ou que niveau d'analyse) serait historique<sup>20</sup>.

## LES VOIES D'UNE HISTORICISATION DU TRANSCENDANTAL

Qu'en est-il d'abord de la tentative d'historiciser le transcendantal ? S'agit-il de dire que nous n'accédons à la connaissance que depuis une situation historique particulière ? Ou que ce n'est que dans un contexte historique déterminé que la démarche transcendantale a été mise au jour par Kant ? Il y aurait là deux points évidents, qui n'impliquent pas nécessairement d'historicité du transcendantal : car que cette connaissance ait été élaborée depuis une situation historique particulière ne veut pas nécessairement dire que cette connaissance elle-même serait variable. Historiciser le transcendantal suppose donc d'aller plus loin, et de considérer que la connaissance de notre rapport à l'objet est historique, que le type particulier de connaissance qu'élabore la philosophie lorsqu'elle se penche sur notre rapport aux objets, abstraction faite de ce que ceux-ci sont de manière déterminée, varie dans l'histoire. Il y a là quelque chose d'étrange : pourquoi la connaissance de notre rapport à l'objet, si l'on fait abstraction de ce qu'est celui-ci, devrait-elle varier ?

20 La délimitation de ce sujet étant d'ailleurs complexe (voir la conclusion de Dominique Pradelle, *Généalogie de la raison*, Paris, PUF, 2013, p. 397-438). – De surcroît, la même remarque peut sans doute être faite pour ce qui est de « l'objet transcendantal = X », c'est-à-dire pour l'ensemble des prédéterminations formelles que nous projetons sur le donné de l'expérience pour y délimiter des objets.

Cela impliquerait deux choses : (a) notre mode de connaissance des objets, notre pouvoir de connaître serait variable historiquement, et ce, abstraction faite des objets que l'on considère ; (b) la connaissance que l'on élabore lorsque l'on réfléchit sur notre pouvoir de connaître serait elle aussi variable historiquement. Autrement dit, il faudrait aujourd'hui reformuler la *Critique de la raison pure*, non seulement en raison de la différence de mode d'expression, mais également en raison d'une différence d'objet : notre mode de connaissance des objets ne serait plus tout à fait le même, les structures de notre pouvoir de connaître ne seraient plus les mêmes. Comment serait-ce possible ? À condition de considérer que celui-ci ne dépend pas essentiellement d'une constitution par principe immuable de nos facultés, mais que notre pouvoir de connaître dépend de conditions sociales et psychologiques déterminées, donc à condition de substituer aux facultés des opérations psychiques toujours dépendantes d'une situation historique donnée.

Cette option philosophique est notamment celle de Habermas, qui, dans *Connaissance et Intérêt*, revendique l'existence d'invariants mi-empiriques mi-transcendants, déterminant notre rapport aux objets de connaissance, doctrine que Habermas qualifie de « pragmatisme transcendantal<sup>21</sup> ». Si la démarche transcendantale prend son point de départ dans le fait de la connaissance scientifique, son premier objectif doit être de rendre compte de la possibilité d'une telle connaissance. Il existe ainsi selon Habermas trois « cadres transcendants », liés à l'existence de trois formes de connaissance scientifique (les sciences empirico-analytiques, les sciences historico-herméneutiques, les sciences critiques), elles-mêmes liées à l'existence de trois « intérêts de la raison » (intérêt technique, intérêt pratique, intérêt émancipatoire) et à l'existence de trois formes d'activité humaine (le travail, l'interaction, l'autoréflexion). Ces intérêts et ces formes d'activité constituent ce que Habermas appelle des « quasi-transcendants » et « définissent [...] l'aspect sous lequel la réalité est

21 Jürgen Habermas, « Nachwort » (1973), dans *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1988, p. 407 ; trad. fr. Gérard Cléménçon & Jean-Marie Brohm, *Connaissance et intérêt*, Paris, Gallimard, 1976, p. 364, rééd. Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1979, p. 411.

objectivée et devient par là même accessible à la connaissance<sup>22</sup> ». Nous n'accédons jamais directement à la réalité, mais nous y accédons toujours par le biais d'une série de médiations, qui constituent la réalité en objet, instituent le rapport que nous entretenons avec elle, et finalement fondent la cognoscibilité de cette réalité. Ce n'est que parce que nous entretenons un rapport technique avec la nature dans le travail, par exemple, ou un rapport pratique aux structures de sens symboliques dans l'interaction, que nous sommes en relation avec quelque chose comme le réel.

Dire, par exemple, que le travail constitue l'activité fondatrice d'un intérêt technique, dans lequel s'enracinent les sciences empirico-analytiques, signifie que le travail n'est pas simplement une donnée empirique et contingente de l'existence humaine, mais qu'il est une condition de notre rapport au monde, une condition de l'objectivité de notre expérience. Il n'y a pas d'objets pour l'homme indépendamment d'un rapport actif et préthéorique au monde. Le travail est à la fois condition de la vie sociale et condition de la connaissance des objets du monde. Comme l'écrit Habermas, « le travail n'est pas seulement une catégorie anthropologique fondamentale, mais en même temps une catégorie de la théorie de la connaissance<sup>23</sup> ». Le travail est à la fois une donnée anthropologique et une « synthèse » de la réalité objective.

Si le travail peut être dit « quasi-transcendantal », c'est parce qu'il constitue une condition invariante de possibilité de l'expérience, mais que cette condition est relative à un sujet qui se constitue progressivement dans l'histoire. Dans le travail, l'homme unifie la matière de l'intuition sensible par l'intermédiaire des catégories de la manipulation technique. L'objet n'est jamais directement donné à la conscience, mais toujours médiatisé par un rapport originaire au monde, par des synthèses au travers desquelles l'espèce humaine se constitue historiquement. Autant les intérêts de connaissance sont invariables, puisqu'ils conditionnent le rapport de l'homme au monde, autant ils peuvent donner lieu à différentes

22 *Id.*, « Einleitung zur Neuausgabe » (1971), dans *Theorie und Praxis*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1988, p. 16 ; trad. fr. Gérard Raulet, *Théorie et pratique*, Paris, Payot, 1975, p. 40, rééd. 2006, p. 42.

23 *Id.*, *Erkenntnis und Interesse*, *op. cit.*, p. 39 ; trad. fr., p. 60, rééd. dans coll. « Tel », p. 65.

formes de synthèses, historiquement variables. De ce fait, la connaissance de notre pouvoir de connaître varie elle aussi, entraînant une adaptation de la méthode transcendantale à l'historicité.

110

Cela étant dit, une telle position philosophique s'expose à bien des difficultés. Il faut en effet s'interroger sur ce en quoi consiste une telle historicité. Qu'est-ce qui fait varier notre rapport aux objets de connaissance ? Deux explications sont possibles : ou bien parce que ce que nous cherchons à connaître évolue, de sorte que nous adapterions notre pouvoir de connaître à ce qu'il s'agit de connaître ; ou bien parce que *nous* évoluons, dans la mesure où l'humanité se complexifie, et où la manière dont nous nous engageons dans la recherche de connaissance dépend de nos tentatives passées, de nos succès et de nos échecs (nos instruments de connaissance sont ceux que nous avons élaborés historiquement). Mais, dans le premier cas, c'est-à-dire dans l'hypothèse d'une variabilité attribuée à ce qu'il s'agit de connaître, hypothèse selon laquelle notre pouvoir de connaître évoluerait parce que les choses que nous tentons de connaître évoluent, nous n'avons plus besoin de transcendantal, et nous retrouvons une position finalement empiriste, qui consiste à dire que les conditions de possibilité de la connaissance sont celles qui résultent de l'expérience que nous faisons. De ce fait, la recherche d'un invariant qui semble impliquée par la démarche transcendantale serait inutile. Dans ce cas, historiciser le transcendantal reviendrait purement et simplement à abandonner le transcendantal.

Dans la seconde hypothèse, c'est-à-dire si l'on considère que notre rapport aux objets évolue parce que nous évoluons, hypothèse selon laquelle la variabilité est attribuée à l'instance connaissante, la difficulté devient de savoir comment nous pouvons évoluer au point que les conditions de la connaissance se transforment et que l'investigation sur les conditions de possibilité de la connaissance devienne historique. Ceci ouvre la voie à deux types de projet philosophique : d'un côté, une tendance naturalisante, qui part du principe que notre rapport aux objets de connaissance dépend de notre évolution en tant qu'espèce, par conséquent que notre pouvoir de connaître est à comprendre à partir d'une adaptation biologique à notre milieu (c'est le projet de l'épistémologie évolutionniste – mais alors il n'est pas sûr que l'on puisse maintenir l'idée de transcendantal, puisque ce sont

des sciences particulières qui tendent à assumer le rôle autrefois joué par la démarche transcendantale –) ; et, d'un autre côté, le projet hégélien.

On peut, en effet, ranger Hegel parmi les tenants d'une historicisation du transcendantal, avec un certain nombre de précautions. Hegel considère bien qu'il faut décrire historiquement les conditions de la connaissance (c'est là un des objectifs de la *Phénoménologie de l'esprit*) et que ce n'est qu'à partir d'une situation historique déterminée qu'un tel projet est possible : « la science [c'est-à-dire le savoir absolu ou savoir pur] n'apparaît pas dans le temps et la réalité effective tant que l'esprit n'est pas parvenu à cette conscience quant à lui-même<sup>24</sup> ». Ce qui a lieu dans l'histoire (du moins une partie de ce qui a lieu) change la donne : les conditions de la connaissance ne sont plus les mêmes avant ou après Descartes, ou avant ou après Newton, ou avant ou après Kant. Non pas simplement au sens où les exigences de la pensée scientifique évoluent, mais au sens où les procédures intellectuelles que nous utilisons se complexifient, de telle sorte que la *Phénoménologie*, en tentant « d'exposer le savoir dans le processus de son apparition phénoménale<sup>25</sup> », retrace aussi « l'histoire de l'acculturation du monde<sup>26</sup> ». Cela étant dit, comment comprendre ce qui fait varier notre rapport aux objets ? Serait-ce parce que nous adaptons les cadres de la connaissance à des objets eux-mêmes variables historiquement ? Ce n'est en tout cas pas la conclusion de Hegel, qui ne conçoit l'historicité qu'en référence à l'esprit, et qui récuse par exemple l'évolution des espèces, au motif que les structures naturelles sont figées, puisque la capacité transformatrice n'est le propre que de l'esprit qui connaît et qui évolue à travers ce processus de connaissance<sup>27</sup>. Il n'y a d'histoire, pour Hegel, que là où il y a des actes de l'esprit qui se transforme au fur et à mesure de ce qu'il accomplit. En d'autres termes, si les conditions de possibilité de la connaissance évoluent historiquement, c'est parce que nous évoluons

24 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, GW 9, 428 ; trad. fr. Jean-Pierre Lefebvre, *Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Flammarion, 2012, p. 644.

25 *Ibid.*, GW 9, 8 ; trad. fr., p. 119.

26 *Ibid.*, GW 9, 25 ; trad. fr., p. 76-77.

27 Ce point est abordé dans Raphaël Authier, *Figures de l'histoire, formes du temps*, Paris, Vrin, 2023, p. 141-162.

historiquement, parce que l'esprit (contrairement à la nature) se caractérise par le dynamisme.

Souvenons-nous des objections avancées par Hegel contre la démarche kantienne, dans l'introduction de la *Phénoménologie de l'esprit* : s'il n'y a pas de sens, selon Hegel, à vouloir décrire les instruments de la connaissance comme s'ils étaient détachables des objets que nous connaissons, ce n'est pas parce que Hegel serait empiriste, parce que les conditions de la connaissance seraient toujours seulement empiriques et naturelles, mais, entre autres raisons, parce que l'analyse des conditions de la connaissance dépend de notre position historique, des « figures déjà déposées par l'esprit<sup>28</sup> ». Si l'individu n'est que ce qu'il se fait, comme le suggère le § 124 des *Principes de la philosophie du droit*, cela vaut aussi de l'esprit : « il n'est que ce qu'il met en œuvre<sup>29</sup> ». À vrai dire, Hegel ne reconnaît que deux sortes d'invariants : l'invariant des structures naturelles, qui selon lui n'évoluent pas, et un unique invariant concernant l'esprit, à savoir la nécessité de se manifester, de se constituer au gré d'une série d'actions.

112

On peut alors historiciser le transcendantal à la fois au sens où notre pouvoir de connaître n'est pas immuable, où les conditions de la connaissance dépendent de notre situation historique, et au sens où la découverte et la formulation de la démarche par laquelle nous étudions notre pouvoir de connaître est elle aussi historique. Il faut néanmoins ajouter une restriction importante : toutes les conditions de la connaissance ne sont pas historiques, car une partie d'entre elles, celles qui relèvent de ce que Hegel appelle l'esprit subjectif, et plus particulièrement de l'anthropologie, ne sont pas encore prises dans le mouvement de transformation qu'est l'histoire, et relèvent encore de la naturalité. Il y a donc des conditions non historiques de la connaissance dans la mesure où une partie des structures de l'esprit maintient celui-ci dans un enracinement naturel. Nous sommes des êtres naturels, y compris au titre d'êtres pensants. En revanche, les conditions qui relèvent de l'esprit

28 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, GW 9, 25 ; trad. fr., p. 76.

29 *Id.*, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 343, GW 14-1, 274 ; trad. fr. Jean-François Kervégan, *Principes de la philosophie du droit*, Paris, PUF, 2013 (rééd.), p. 432.

objectif et de l'esprit absolu sont quant à elles historiques. Si connaître suppose de s'inscrire dans des institutions sociales et politiques, si la science suppose un rapport à l'art, à la religion et à la philosophie, alors la connaissance se déploie différemment selon la place qu'occupent les individus connaissants dans l'histoire de l'esprit. Mais cela veut dire alors que la démarche transcendantale telle qu'exposée par Kant reste dépendante d'une situation historique, et en particulier dépendante (selon Hegel) de l'oblitération de l'historicité qui est accomplie par Kant. Or, qu'est-ce que la démarche transcendantale historicisée ? Qu'est-ce que la tentative de rendre compte de la possibilité de la connaissance une fois qu'on prend acte de cette historicité ? C'est la *Phénoménologie de l'esprit*, cette *autre* tentative de montrer que toute connaissance commence par l'expérience, bien qu'elle ne se réduise pas à l'expérience. Demeure l'idée de rendre compte de la possibilité de la connaissance, mais sans que l'on puisse accomplir ce projet en s'interrogeant sur les *limites* de notre pouvoir de connaître.

Que faut-il en conclure ? Que l'exigence transcendantale demeure (celle de rendre raison de la possibilité de la connaissance), mais que le principe transcendantal (celui qui nous conduit à nous placer en quelque sorte *avant* l'expérience, comme si notre pouvoir de connaître pouvait être décrit pour lui-même, sans qu'intervienne une matière déterminée de l'intuition empirique, et sans qu'interviennent, à *chaque instant*, les résultats des savoirs constitués) est abandonné, et qu'à la démarche critique se trouve substituée la démarche phénoménologique.

Récapitulons : si l'historicisation du transcendantal signifie que les structures de notre pouvoir de connaître sont variables historiquement, toute la difficulté est de savoir pourquoi elles varient. Il semble qu'il y ait alors deux options, également délicates : ou bien elles varient parce que nous adaptons notre pouvoir de connaître à une situation historique toujours différente, mais alors la démarche transcendantale laisse place à une démarche mi-sociologique, mi-anthropologique, que l'on peut baptiser, avec Habermas, de « quasi-transcendantale » ; ou bien elles varient parce qu'elles expriment l'historicité qui est la nôtre, qui est celle de l'esprit, et l'historicité signifie alors, comme chez Hegel, déployer dans l'extériorité les caractéristiques qui sont celles de l'esprit, dans un

processus de complexification constante, mais alors nous abandonnons une large part du projet transcendantal. Il semble en fait que toute tentative d'historicisation du transcendantal revienne en réalité à une sortie du transcendantal.

## L'IDÉE D'UN *A PRIORI* HISTORIQUE

Qu'en est-il en revanche des tentatives d'historicisation de l'*a priori*? Déjà chez Kant, l'*a priori* n'est pas totalement détaché de l'histoire, si l'on considère les moments de fondation des sciences. L'*a priori* est historique au sens où la fondation des sciences est historique, résulte d'une série de tentatives antérieures, et enclenche elle-même une histoire (dans la mesure où Kant conçoit les sciences selon un modèle cumulatif). Mais ici, *a priori* a un sens restrictif: il s'agit des quelques propositions *a priori* fondatrices d'une science. Et l'historicité est elle aussi entendue de façon restrictive: puisque l'on a affaire, d'un côté, à une histoire empirique (les tâtonnements qui précèdent la fondation de la science) et, d'un autre côté, à une histoire rationnelle cumulative (celle de la science), deux formes d'histoires qui ne semblent pas avoir le même sens. De ce fait, il est possible d'envisager trois manières de radicaliser la thèse kantienne.

114

- (a) En estimant que la description kantienne, qui fait de l'*a priori* quelque chose de *découvert dans l'histoire*, ne suffit pas, et qu'il faut dire qu'il n'est pas seulement découvert, mais *produit, institué* dans l'histoire. C'est l'option suivie par Husserl dans *L'origine de la géométrie*.
- (b) En jugeant nécessaire de penser une modification de l'*a priori*, dans la mesure où la fondation d'une science ne se fait pas indépendamment d'une certaine conception du monde, de telle sorte que nos concepts fondamentaux évoluent dans l'histoire. On peut alors être conduit (c'est la voie suivie par Heidegger) à réinscrire l'*a priori* dans une histoire qui l'englobe (en l'occurrence, l'histoire de l'être).
- (c) En considérant que l'*a priori* qu'il s'agit d'historiciser peut être réinscrit dans l'histoire, sans que cette histoire puisse être décrite en elle-même comme une histoire de second ordre (donc sans qu'on puisse en faire quelque chose comme l'histoire de l'être). C'est l'option de Foucault.

Pour formuler les choses de façon plus nette : on peut considérer qu'historiciser l'*a priori* peut vouloir dire que (1) l'*a priori* a une origine historique, autrement dit, qu'il naît dans l'histoire ; (2) qu'il est lui-même pris dans une histoire qui lui est propre, autrement dit, qu'il est intrinsèquement historique ; (3) ou qu'il est pris dans l'histoire tout court, autrement dit qu'il est dans l'histoire, mais une histoire qui n'est pas une autre histoire que celle que nous observons déjà.

Ce que Husserl s'est attaché à montrer, dans *L'origine de la géométrie*, c'est que l'*a priori* naît dans l'histoire :

notre préoccupation doit aller plutôt vers une question en retour sur le sens le plus originaire selon lequel la géométrie est née un jour et, dès lors, est restée présente comme tradition millénaire, [...] ce sens selon lequel, pour la première fois, elle est entrée dans l'histoire<sup>30</sup>.

Les objets géométriques sont à la fois idéaux et produits. L'historicité ne concerne donc pas seulement les choses du monde soumises à la génération et à la corruption naturelles, mais également les objets des sciences. On peut alors parler non seulement d'une histoire de la géométrie comme discipline, mais aussi d'une historicité des objets géométriques, l'historicité étant définie selon deux critères : le fait que la géométrie ait une origine, donc soit apparue à un moment donné, en fonction d'actes fondateurs de cette science, et le fait que ces actes fondateurs aient donné lieu à une tradition qui se soit poursuivie au fil des siècles. Tout en maintenant, avec Kant, qu'une discipline ne peut se constituer comme une science qu'à condition qu'elle contienne de l'*a priori*, il devient possible de comprendre l'enracinement de l'*a priori* dans l'histoire.

De ce fait, historiciser l'*a priori* ne revient pas à le considérer comme empirique (les objets géométriques restent bien des objets idéaux), mais à rendre raison de l'*a priori* comme d'un produit, en l'occurrence, produit à partir d'une subjectivité créatrice : « manifestement, la géométrie doit donc être née à partir d'un *premier* acquis, d'activités créatrices

30 Edmund Husserl, *Der Ursprung der Geometrie*, Hua VI, 366 ; trad. fr. Jacques Derrida, *L'Origine de la géométrie*, Paris, PUF, 1962, p. 175.

premières<sup>31</sup> ». Il s'agit pour Husserl de comprendre le geste de fondation de la géométrie, dans la mesure où il a été répété, et continue d'être répété à chaque fois que l'on s'inscrit dans la « tradition » que constitue la géométrie. Derrida a parfaitement souligné en quoi cette analyse franchissait un pas supplémentaire par rapport à celle de Kant :

cette intuition husserlienne, en ce qui concerne les objets idéaux des mathématiques, est absolument constituante et créatrice : les objets ou objectités qu'elle vise *n'existaient pas avant* elle ; et cet « *avant* » de l'objectité idéale marque plus que la veille chronologique d'un fait : une préhistoire transcendante. Dans la révélation kantienne, au contraire, le premier géomètre prend simplement conscience qu'il suffit à son activité de mathématicien de demeurer dans l'intériorité d'un concept qu'il *possède déjà*<sup>32</sup>.

De sorte que nous n'avions affaire chez Kant, selon Derrida, qu'à une « histoire idéale [...], l'histoire d'une opération et non d'une fondation<sup>33</sup> ». L'*a priori* kantien, en lui-même, « ne saurait avoir d'histoire parce qu'il n'est pas, en tant que tel, produit et fondé par l'acte d'un sujet concret<sup>34</sup> ». Cela étant dit, chez Husserl, on a affaire à une autre forme d'histoire idéale, à une « histoire transcendante » plutôt qu'à une histoire effective. L'option husserlienne est donc celle d'une histoire transcendante plutôt que celle d'une historicisation du transcendantal ou d'un transcendantal historique. C'est l'histoire prise dans sa condition de possibilité, et plus particulièrement l'historicité des sciences prise dans sa condition de possibilité : celle d'actes fondateurs. Cela ne veut donc pas dire que l'*a priori* serait chez Husserl variable, car comme chez Kant, l'*a priori* ne joue son rôle que dans la mesure où il constitue une base stable :

il ne s'agit pas seulement d'un mouvement procédant sans cesse d'acquis en acquis, mais d'une synthèse continue en laquelle tous les acquis persistent dans leur valeur, forment tous une totalité, de telle sorte qu'en chaque

31 *Ibid.*, Hua VI, 367 ; trad. fr., p. 177.

32 Jacques Derrida, introduction à *ibid.*, p. 23.

33 *Ibid.*

34 *Ibid.*, p. 24.

présent l'acquis total est, pourrait-on dire, prémisse totale pour les acquis de l'étape suivante<sup>35</sup>.

En ce sens, l'*a priori* n'est pas soumis à l'histoire une fois qu'il est constitué, mais il naît dans l'histoire, il ne peut être détaché de celle-ci, et il rend possible le déploiement d'une science dans l'histoire (de même qu'il rend possible l'histoire comme *Historie*, c'est-à-dire comme regard rétrospectif sur une tradition dont on hérite). Comme le résume Husserl : « La science, et en particulier la géométrie, avec un tel sens d'être, doit avoir eu un commencement historique, et ce sens lui-même une origine dans un acte producteur<sup>36</sup> ». L'*a priori* est donc historique à la fois au sens où il prend sa source dans l'histoire, et où il joue le rôle d'*a priori* de l'histoire (du regard historien) et d'*a priori* de l'historicité (donc du rapport de toute conscience à ce qui constitue pour elle une tradition<sup>37</sup>).

Si historicisation il y a, celle-ci reste néanmoins limitée. Car les objets géométriques ont beau trouver leur origine dans l'histoire, ils continuent d'exister de manière, dit Husserl, « supratemporelle » :

elle [la géométrie] a depuis sa proto-fondation une existence spécifique supra-temporelle et accessible, comme nous en avons la certitude, à tous les hommes et en premier lieu aux mathématiciens réels et possibles de tous les peuples, de tous les siècles, et ce sous toutes ses formes particulières. Et toutes les formes produites à nouveau par quiconque sur le fondement des formes prédonnées endossent aussitôt la même objectivité. [...] Le théorème de Pythagore, toute la géométrie n'existent qu'une seule fois, si souvent et même en quelque langue qu'ils puissent être exprimés<sup>38</sup>.

De la sorte, l'*a priori* est historique seulement au sens où il prend sa source dans l'histoire. En lui-même, il est supratemporel. Que l'*a priori* commence dans l'expérience ne veut pas dire qu'il serait lui-même *dans* l'expérience.

35 *Ibid.*, Hua VI, 367 ; trad. fr., p. 177.

36 *Ibid.* ; trad. fr., p. 177-178.

37 Voir *ibid.*, Hua VI, 380-381 ; trad. fr., p. 204.

38 *Ibid.*, Hua VI, 367-368 ; trad. fr., p. 179.

Une historicisation plus radicale de l'*a priori* est accomplie par Heidegger : plus radicale à la fois parce que l'*a priori* devient désormais pris dans une histoire, et parce qu'il ne s'agit plus seulement d'historiciser l'*a priori* d'une discipline scientifique. L'*a priori* est désormais historique d'abord au sens où l'*a priori* d'une certaine science varie en fonction de l'histoire de la métaphysique : une science ne se fonde pas toujours sur les mêmes présuppositions fondamentales. On peut au contraire retracer l'histoire d'une science, non simplement dans son évolution doctrinale et technique, mais aussi dans l'évolution de ses présuppositions ontologiques fondamentales : « la science s'appuie sur un double fondement : 1) sur l'expérience du travail, c'est-à-dire sur l'orientation et le genre de maîtrise et d'utilisation de l'étant ; 2) sur la métaphysique, c'est-à-dire sur le projet du savoir fondamental de l'être, d'après lequel l'étant s'édifie dans l'ordre du savoir<sup>39</sup> ». Heidegger renverse quasiment le schéma de Husserl : car il ne considère plus que l'*a priori* prenne son origine dans l'histoire (au sens de l'histoire des sociétés que nous retraçons à partir de témoignages).

L'*a priori* trouve au contraire son origine dans une forme d'histoire qui n'est plus l'histoire au sens courant du terme, mais l'histoire de l'être : chaque forme variable d'*a priori* trouve son origine dans l'ajointement à chaque fois différent de l'être et de l'étant. De ce fait, l'*a priori* est historique au sens où il se trouve pris dans l'histoire de l'être – et c'est pour cela qu'il varie. En réalité donc, l'entendement scientifique ne travaille pas toujours à partir des mêmes catégories, et il ne suffit pas de dire que ces catégories ont été produites à un moment donné de l'histoire. Car ces catégories ne se figent pas une fois qu'elles ont été produites, mais évoluent selon un rythme lent qui est celui de l'histoire de l'être. Une science travaille, à une époque donnée, à partir d'une certaine configuration du savoir, selon une certaine compréhension de l'être : « Les corps [par exemple] sont seulement ce comme quoi ils se *montrent* dans le domaine du projet. [...] La manière dont ils se montrent est prescrite par le projet ; celui-ci [...] pose d'avance les conditions auxquelles la nature doit répondre de

39 Martin Heidegger, *Die Frage nach dem Ding*, GA 41, 66 ; trad. fr. Jean Reboul et Jacques Taminiaux, *Qu'est-ce qu'une chose ?*, Paris, Gallimard, 1971, p. 77.

telle et telle manière<sup>40</sup> ». L'histoire des sciences ainsi considérée laisse apparaître la scansion des époques de l'histoire de la métaphysique. La conception de Heidegger opère ainsi une historicisation bien plus nette de l'*a priori*, et nous permet par ailleurs d'éviter une conception peut-être trop continuiste ou trop cumulative de l'histoire des sciences<sup>41</sup>.

Cette historicisation ne concerne cependant pas simplement l'*a priori* au sens des *a priori* des disciplines scientifiques. Ce qui s'inscrit dans l'histoire de l'être, ce ne sont pas simplement les propositions fondatrices des sciences, mais ce sont aussi les catégories qui structurent toute conscience. Cela se voit bien dans la lecture heideggérienne de Kant : ce que Kant renvoyait à la constitution de nos facultés renvoie finalement à l'histoire de l'être. L'histoire de l'être est ainsi l'arrière-plan inaperçu par Kant lui-même de la théorie kantienne. Et le passage du sujet transcendantal au *Dasein* se fait assez largement par la réinscription du premier dans une histoire qui n'est pas réductible à ce qu'il constitue. L'*a priori* est ainsi historique au sens où ce que l'on comprend de l'*a priori*, pour toute connaissance, engage implicitement une compréhension variable de l'être et de ses rapports avec l'étant. Il en va bien ainsi, selon Heidegger, lorsque Kant décrit les structures *a priori* de l'expérience que sont les formes de la sensibilité et les concepts et principes de l'entendement. Le fait que Kant les ait décrits ainsi renvoie à une certaine époque de l'histoire de l'être<sup>42</sup>.

À première vue, la notion d'*a priori* historique telle qu'elle est littéralement employée par Foucault reste très proche de la conception heideggérienne. En analysant par exemple la discipline que fut l'histoire naturelle, Foucault parle

d'une disposition fondamentale du savoir qui ordonne la connaissance des êtres à la possibilité de les représenter dans un système de noms. Sans doute,

<sup>40</sup> *Ibid.*, GA 41, 93 ; trad. fr., p. 104.

<sup>41</sup> Voir les travaux de Dominique Pradelle dans *Généalogie de la raison*, op. cit.

<sup>42</sup> Voir également Martin Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique* (trad. fr. Walter Biemel et Alphonse de Waelhens, Paris, Gallimard, 1981), *Interprétation phénoménologique de la Critique de la raison pure* (trad. fr. Emmanuel Martineau, Paris, Gallimard, 1982), « La thèse de Kant sur l'être » (dans *Questions I*, trad. fr. Walter Biemel, Henry Corbin, Roger Munier & Alphonse de Waelhens, Paris, 1976).

il y eut, dans cette région que nous appelons maintenant la vie, bien d'autres recherches que les efforts de classification, bien d'autres analyses que celle des identités et des différences. Mais toutes reposaient sur une sorte d'*a priori* historique qui les autorisait en leur dispersion, en leurs projets singuliers et divergents, qui rendait également possibles tous les débats d'opinions dont elles étaient le lieu. [...] Cet *a priori*, c'est ce qui, à une époque donnée, découpe dans l'expérience un champ de savoir possible, définit le mode d'être des objets qui y apparaissent, arme le regard quotidien de pouvoirs théoriques, et définit les conditions dans lesquelles on peut tenir sur les choses un discours reconnu pour vrai<sup>43</sup>.

120

L'*a priori* désigne alors l'ensemble des présuppositions qui ouvre un champ de savoir, qui donne un sens à un certain nombre d'énoncés, comme le dira plus clairement encore *L'Archéologie du savoir* : « j'entends désigner par là un *a priori* qui serait non pas condition de validité pour des jugements, mais condition de réalité pour des énoncés<sup>44</sup> ».

43 Michel Foucault, *Les Mots et les choses*, dans *Œuvres*, Paris, Gallimard, 2015, t. I, p. 1211-1212; voir également la préface, p. 1042 et p. 1045.

44 *Id.*, *Archéologie du savoir*, dans *Œuvres*, Paris, Gallimard, 2015, t. II, p. 136. – Nous tentons ici de prolonger les analyses suivantes : Béatrice Han, « L'*a priori* historique selon Michel Foucault : difficultés archéologiques », dans Emmanuel da Silva (dir.), *Lectures de Michel Foucault*, Lyon, ENS Éditions, 2003, p. 23-38; Jean-François Courtine, « Foucault, lecteur de Husserl : l'*a priori* historique et le quasi-transcendantal », *Giornale di Metafisica*, vol. 29, n° 1, 2007, p. 211-232; Luca Paltrinieri, « L'archéologie comme anti-phénoménologie : l'*a priori* historique », dans *L'Expérience du concept. Michel Foucault entre épistémologie et histoire*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2012, p. 120-137; Wouter Goris, « L'*a priori* historique chez Husserl et Foucault », trad. fr. Julien Farges, *Philosophie*, vol. 123, n° 4, 2014, p. 3-27 et vol. 125, n° 2, 2015, p. 22-43. – Nous laissons par ailleurs de côté une question pourtant importante, celle de l'évolution de Foucault, qui a d'abord défendu l'idée d'un « transcendantal historique », dans un mémoire de maîtrise consacré à Hegel, sous la direction de Jean Hyppolite (sur ce point, voir le chap. 6 de Jean-Baptiste Vuillerod, *La Naissance de l'anti-hégélianisme : Louis Althusser et Michel Foucault, lecteurs de Hegel*, Lyon, ENS Éditions, 2022, p. 227-260), puis s'est acheminé vers l'idée d'un « *a priori* historique », comme dans *Les Mots et les choses*. Il y a probablement là, non seulement un des signes du rapport compliqué que Foucault entretient à Hegel, mais aussi un indice de la conscience

Mais il y a des différences importantes, à commencer par le fait qu'il n'y a pas, chez Foucault, d'équivalent d'une histoire de l'être. Autrement dit, l'histoire des configurations du savoir, telle que *Les Mots et les choses* la retracent, n'est pas reconduite à une histoire plus fondamentale. Il n'y a pas d'arrière-plan, ou du moins Foucault se sent-il dans l'impossibilité de le décrire. En tout cas, telle est sa position dans *Les Mots et les choses*. Car un peu plus tard, dans sa leçon inaugurale au Collège de France, Foucault esquissera l'hypothèse d'une histoire de la volonté de vérité :

les grandes mutations scientifiques peuvent peut-être se lire aussi comme l'apparition de formes nouvelles dans la volonté de vérité. [...] Tout se passe comme si, à partir du grand partage platonicien, la volonté de vérité avait sa propre histoire, qui n'est pas celle des vérités contraignantes : histoire des plans d'objet à connaître, histoire des fonctions et positions du sujet connaissant, histoire des investissements matériels, techniques, instrumentaux de la connaissance<sup>45</sup>.

Bien qu'inspirée de Nietzsche, cette expression doit jouer le rôle de substitut à l'histoire de l'être heideggerienne. Il n'est cependant pas sûr que Foucault ait été parfaitement convaincu par cette hypothèse. Quoi qu'il en soit, si l'on en reste à la perspective des *Mots et les choses*, cela voudrait dire que l'*a priori* est historique au sens où il varie historiquement, mais pas au sens où il prendrait place dans une histoire jusqu'alors inaperçue. L'histoire de l'*a priori* n'est pas différente de l'histoire empirique à laquelle Foucault fait incessamment référence : « cet *a priori* n'échappe pas à l'historicité [...]. L'*a priori* des positivités n'est pas seulement le système d'une dispersion temporelle ; il est lui-même un ensemble transformable<sup>46</sup> ». Autrement dit, l'*a priori* est historique au sens où il naît dans l'histoire, comme chez Husserl : mais pour Foucault, cela a pour conséquence de le soumettre à une variation.

---

qu'avait Foucault de la difficulté de maintenir jusqu'au bout l'idée de « transcendantal historique ».

45 Michel Foucault, *L'Ordre du discours*, dans *Œuvres, op. cit.*, t. II, p. 232.

46 *Id.*, *L'Archéologie du savoir*, dans *Œuvres, op. cit.*, t. II, p. 137.

Cette remarque entraîne néanmoins une difficulté majeure : comment peut-on considérer l'*a priori* comme dans l'histoire sans abolir par là son statut d'*a priori* ? Comment l'*a priori* pourrait-il être situé dans l'expérience ? Historiciser l'*a priori* comme le fait Foucault, ne serait-ce pas briser la frontière entre l'*a priori* et l'*a posteriori* ? Foucault estime que non. Un passage important de la préface des *Mots et les choses* en témoigne :

Les codes fondamentaux d'une culture – ceux qui régissent son langage, ses schémas perceptifs, ses échanges, ses techniques, ses valeurs, la hiérarchie de ses pratiques – fixent d'entrée de jeu pour chaque homme les ordres empiriques auxquels il aura affaire et dans lesquels il se retrouvera. À l'autre extrémité de la pensée, des théories scientifiques ou des interprétations de philosophes expliquent pourquoi il y a en général un ordre, à quelle loi générale il obéit, quel principe peut en rendre compte, pour quelle raison c'est plutôt cet ordre-ci qui est établi et non pas tel autre. Mais entre ces deux régions si distantes, règne un domaine qui, pour avoir surtout un rôle d'intermédiaire, n'en est pas moins fondamental : il est plus confus, plus obscur, moins facile sans doute à analyser. C'est là qu'une culture, se décalant insensiblement des ordres empiriques qui lui sont prescrits par ses codes primaires, instaurant une première distance par rapport à eux, leur fait perdre leur transparence initiale, cesse de se laisser passivement traverser par eux, se déprend de leurs pouvoirs immédiats et invisibles, se libère assez pour constater que ces ordres ne sont peut-être pas les seuls possibles ni les meilleurs ; de sorte qu'elle se trouve devant le fait brut qu'il y a, au-dessus de ses ordres spontanés, des choses qui sont en elles-mêmes ordonnables, qui appartiennent à un certain ordre muet, bref qu'*il y a* de l'ordre. [...]. Si bien que cette région « médiane », dans la mesure où elle manifeste les modes d'être de l'ordre, peut se donner comme la plus fondamentale : antérieure aux mots, aux perceptions et aux gestes qui sont censés alors la traduire avec plus ou moins d'exactitude ou de bonheur<sup>47</sup>.

L'*a priori* ne se situe donc pas à l'arrière-plan de l'expérience, car il est en recomposition selon les mouvements même de l'expérience. Les codes fondamentaux d'une culture se recomposent et, avec eux, les catégories

47 *Id.*, *Les Mots et les choses*, dans *Œuvres*, *op. cit.*, t. I, p. 1040-1042.

fondamentales qui structurent notre entreprise de connaissance. Mais l'*a priori* n'est pas directement dans l'expérience, puisqu'il est ce qui la structure. Toute la difficulté est donc de le situer : c'est pourquoi Foucault parle d'un « domaine intermédiaire », d'un décalage insensible, d'une « région médiane » (médiane car elle ne relève ni de l'empirie, ni de l'idéalité). Foucault tente en quelque sorte d'élaborer une position à mi-chemin de Husserl et de Heidegger : l'*a priori* doit varier historiquement, mais tout en étant produit au sein de l'empirie. Les variations historiques de l'*a priori* dessinent ainsi une histoire qu'on peut comparer à l'histoire de l'être, mais sans ce qui constituait en quelque sorte le « moteur » de l'histoire de l'être heideggérienne. À la place de « l'ouverture » du *Dasein* à l'être, il n'y a plus que « l'expérience nue de l'ordre et de ses modes d'être<sup>48</sup> », qui donne lieu à des *épistémè* plutôt qu'à des époques. L'*a priori* présente ainsi l'avantage d'être rapporté à une histoire bien connue, puisqu'il s'agit de l'histoire de la culture, mais il présente la difficulté d'être, au sein de cette histoire, insituable. De ce fait, l'*a priori* historique redevient descriptible d'un point de vue purement *formel*, du moins si on le comprend comme *a priori* des discours tenus sur les choses : c'est là le projet de *L'Archéologie du savoir*, qui concrétise en quelque sorte l'idée d'une « expérience nue » de l'ordre et de ses modes d'être.

Il faut enfin ajouter un point important, qui n'apparaît clairement que dans *L'Archéologie du savoir*<sup>49</sup> : en parlant d'*a priori* historique, Foucault veut indiquer ce qui rend possible des *discours*, et non des théories. D'ailleurs, Foucault ne semble pas remettre en cause l'existence d'« *a priori* formels dont la juridiction s'étend sans contingence<sup>50</sup> ». Il ne faudrait donc pas comprendre ces analyses comme une confrontation directe avec Kant ou avec Husserl. Foucault le dit clairement : « L'*a priori* formel et l'*a priori* historique ne sont ni de même niveau ni de même nature :

48 *Ibid.*, p. 1042.

49 Sur la différence entre l'*a priori* dans *Les Mots et les choses* et dans *L'Archéologie du savoir*, voir le livre important de Béatrice Han, *L'Ontologie manquée de Michel Foucault*, Grenoble, J. Millon, 1998.

50 Michel Foucault, *L'Archéologie du savoir*, dans *Œuvres, op. cit.*, t. II, p. 137.

s'ils se croisent, c'est qu'ils occupent deux dimensions différentes<sup>51</sup> ». Si Foucault qualifie l'*a priori* d'historique, c'est en parlant de l'*a priori* des champs de discours, et non des *a priori* formels. En d'autres termes, tout *a priori* n'est pas historique. Ou plus exactement, il conviendrait de distinguer deux formes d'historicité : l'historicité de l'*a priori* formel, qui est à peu près telle que Husserl l'a décrite, et l'historicité de l'*a priori* historique. Le premier est historique au sens d'une tradition, parce qu'il est produit dans l'histoire. Le second varie, il est historique au sens d'une variation, parce qu'il est tout entier dans l'histoire.

\*  
\* \*

124

Que peut-on conclure de ce parcours ? D'abord peut-être une typologie des formes possibles de l'historicisation du transcendantal. Il apparaît en effet qu'on peut historiciser le transcendantal sans nécessairement historiciser l'*a priori*, c'est-à-dire historiciser l'analyse par laquelle on rend compte des conditions de possibilité de la connaissance, tout en maintenant l'idée de structures invariantes de l'expérience. C'est en ce sens qu'on peut comprendre les projets de Habermas, voire de Hegel. Et il apparaît qu'on peut, inversement, historiciser l'*a priori* sans nécessairement historiciser le transcendantal, c'est-à-dire considérer comme variables les structures de l'expérience, sans considérer que l'analyse par laquelle on établit les conditions de possibilité de l'expérience soit historique (d'où le projet de Husserl). Et l'on peut aussi tenter d'historiciser à la fois le transcendantal et l'*a priori*, comme se le proposent Heidegger et Foucault, c'est-à-dire considérer à la fois que les structures de l'expérience sont variables historiquement et que l'analyse par laquelle on les met au jour est, elle aussi, dépendante de la situation historique.

Deux difficultés se posent néanmoins dans tous ces cas : premièrement, il n'est pas évident qu'on puisse maintenir l'idée même de transcendantal. Les exemples de Habermas et de Hegel laissent même penser qu'une

---

51 *Ibid.* Un examen du débat entre M. Foucault et G. Preti complèterait utilement cette analyse, voir Michel Foucault, *Dits et écrits*, Paris, Gallimard, 1994, t. II, p. 369-380.

historicisation du transcendantal nous conduit à un abandon au moins partiel du projet transcendantal tel que Kant l'avait défini. Et, deuxièmement, il n'est pas évident de rendre compte de l'historicité que l'on veut mettre au jour : soit on prend cette historicité comme un fait ininterrogé (comme Habermas), soit on l'attribue à l'esprit (comme Hegel), soit on la réduit à cette dimension ouverte dans le cadre d'une tradition (comme le fait Husserl), soit on établit une historicité de second ordre (comme Heidegger avec l'histoire de l'être), soit on l'identifie à une pure variation (comme le fait Foucault).

L'historicisation du transcendantal (ou de l'*a priori*) constitue alors une décision théorique coûteuse. Elle se paie cher, et c'est pourquoi le kantisme, dans sa version anhistorique, continue de constituer un recours philosophique. La question est finalement de savoir dans quelle mesure nous avons besoin du transcendantal, comme méthode. Quel besoin avons-nous de rendre compte de la possibilité de l'expérience ? Ce besoin est sans doute indiscutable pour ce qui est de la connaissance scientifique : il nous faut évaluer les prétentions de la connaissance scientifique. Sur ce point, une réflexion sur les conditions de possibilité de la connaissance scientifique et sur le corpus de connaissances *a priori* fondatrices de chaque science semble incontournable. Mais en avons-nous besoin lorsqu'il est question de la connaissance non scientifique ? Doit-il y avoir une connaissance qui s'occupe moins des objets que de nos concepts *a priori* des objets ? Oui, sans doute : mais il est moins sûr qu'elle puisse le faire indépendamment d'une analyse des savoirs constitués, du monde historique et des langues naturelles. Ou, dit autrement, qu'elle puisse le faire si elle prend l'*a priori* comme simplement découvert comme condition nécessaire. Maintenir la dimension de l'*a priori* suppose sans doute de rendre raison de la production de l'*a priori*. Mais il n'est alors pas sûr qu'on puisse décrire de la même manière la production de l'*a priori* relatif à une discipline scientifique et des structures *a priori* de l'entendement commun.



« POUR AINSI DIRE UN SYSTÈME  
DE L'ÉPIGENÈSE DE LA RAISON PURE » :  
DES CATÉGORIES COMME « PREMIERS PRINCIPES  
A PRIORI SPONTANÉMENT PENSÉS »

*Antoine Grandjean*

127

LES LIMITES DU TRANSCENDANTAL • SUP • 2023

Le texte du § 27 de la « Doctrine transcendantale des éléments » dans la seconde édition de la *Critique de la raison pure*, c'est-à-dire celui qui clôt la déduction transcendantale des catégories dans sa version de 1787, texte dont cet article est un commentaire<sup>1</sup>, est d'un intérêt décisif, et cela à trois titres au moins :

- Ce texte est d'abord intéressant *dans son objet* : Kant y esquisse en effet un propos singulier, parce qu'il s'agit de cerner la position *génétique* engagée par l'élucidation *critique* de la dimension catégoriale de notre connaissance. La question qu'il pose est de savoir quel est le corrélat génétique de la thèse transcendantale qui constitue le nerf de la déduction des catégories, à savoir celle de la possibilisation catégoriale de l'objectivité des objets de l'expérience. En termes kantien, la question, aussi originale que décisive, est ici celle de l'identité de la « physiologie de la raison pure » qui s'impose à l'horizon de la critique de cette dernière. Nous développerons dans un premier temps cette spécificité *thématique* du texte.

---

1 Conformément à l'usage, nous citons la *Critique de la raison pure* en indiquant la page de la première (A) et/ou de la deuxième (B) édition, en chiffres arabes. Les citations que nous donnons ensuite sans référence sont tirées de ce § 27 (B 165-168). Pour les autres œuvres de Kant, les références vont à l'édition de l'Académie de Berlin (*Gesammelte Schriften*, Berlin, 1902 *sq.*, rééd. Berlin, Walter de Gruyter, 1968 *sq.*), abrégée Ak., avec indication du tome en chiffres romains et de la page en chiffres arabes. Toutes les traductions sont les nôtres.

- Ce texte est ensuite décisif *quant à la thèse* qu'il soutient concernant cette question génétique : Kant y défend « pour ainsi dire un système de l'épigenèse de la raison pure [*gleichsam ein System der Epigenesis der reinen Vernunft*] », selon lequel les catégories doivent être comprises comme des « premiers principes *a priori* de notre connaissance *spontanément pensés* [*selbstgedachte*] ». Nous expliciterons la signification de ce motif dans le troisième temps de cet article.
- C'est enfin l'établissement de cette position kantienne et sa *forme* qui doivent retenir l'attention, et nous y consacrerons le deuxième temps de cette contribution. De fait, la position épigénétique s'impose selon Kant à la faveur d'une double exclusion, dont la forme est remarquable : Kant commence par construire une alternative pour établir négativement la nécessité de l'épigénétique de la raison pure, au gré de la réfutation de sa contradictoire empiriste, disqualifiée ici comme « une sorte de *generatio aequivoca* » ; la nécessité de l'épigenèse est ainsi établie de façon apagogique, et plus précisément *par l'absurde* ; mais parce qu'un tel établissement indirect et négatif n'est logiquement rigoureux que pour autant que l'on est en présence de deux contradictoires, Kant entreprend ensuite de prouver que l'opposition entre épigénétique et empirisme constitue bien une alternative, et pour ce faire il lui faut réfuter derechef, à savoir cette fois réfuter qu'il y ait une tierce possibilité crédible, qu'incarnerait un innéisme de l'*a priori* constitutif d'un « *système de la préformation* de la raison pure ».

Les trois temps de cet article viseront donc à prendre la mesure de ceci : si le propos critique n'est pas proprement génétique, il *impose* toutefois une position génétique ; cette position génétique se définit comme une épigénétique de la raison pure, laquelle défend la thèse d'une *autoproduction* des formes pures élémentaires de l'entendement au gré de la mise en œuvre de ce dernier ; enfin, cette épigénétique s'impose faute de concurrent crédible, car l'apriorité des catégories fait que leur genèse empirique serait absurde, tandis qu'un scepticisme négateur de la possibilité de l'expérience serait la conséquence nécessaire mais intenable d'un innéisme du catégorial. Or nous verrons que de telles considérations ouvrent un horizon original concernant le motif des limites du transcendantal, en tant que ce dernier impose d'être considéré en sa radicale événementialité.

## CRITIQUE ET PHYSIOLOGIE

Le nerf de la déduction transcendantale des catégories consiste dans la mise en évidence de leur caractère possibilisant eu égard à l'expérience : les concepts purs élémentaires *valent* de tout objet possible de l'expérience *puisque'ils sont les conditions* logiques de cette expérience hors de laquelle ces objets, idéalisme transcendantal oblige, ne sont rien. Ce point, et avec lui la déduction comme telle, est acquis à l'issue du § 26, et Kant pourra encore présenter une épure de l'argument dans le passage qui, *après* le § 27 proprement dit, s'identifie comme « Concept ramassé de cette déduction [*Kürzer Begriff dieser Deduktion*]<sup>2</sup> ». Quant au § 27 lui-même, comme son titre l'indique, il entreprend d'identifier le « résultat [*Resultat*] de cette déduction des concepts de l'entendement », et par « résultat » il faut bien entendre *ce qui résulte* de ladite déduction. Or cette *résultante* de la déduction est double, voire triple, et non pas simple, comme on pourrait avoir tendance à le penser : cette résultante comporte, d'abord et bien sûr, une dimension *critique*, que tout lecteur de Kant a immédiatement en tête, et qui est énoncée dans le premier alinéa du texte ; mais la déduction a également une conséquence *génétique*, dont Kant juge qu'elle n'est en rien négligeable, comme on le voit au fait qu'il lui consacre les deux alinéas suivant, soit la plus grande partie du paragraphe ; la déduction a enfin une conséquence *métaphysique*, qui est soulignée dans une note célèbre appelée à la fin du premier alinéa.

Dans le § 27, Kant commence donc par tirer la conséquence critique de la déduction transcendantale, conséquence qui constitue l'envers de la validation des catégories par la mise en évidence de la possibilisation catégoriale de l'expérience : la validation (objective des catégories) par

2 Comme l'indique Dieter Henrich, il s'agit d'une ressaie synthétique de l'argument relevant d'un authentique argumentaire, tel que les auteurs de « *Deduktionschriften* » juridiques les joignaient à leur déduction. Voir Dieter Henrich, « Kant's Notion of a Deduction and the Methodological Background of the first Critique », dans Eckart Förster (dir.), *Kant's Transcendental Deductions*, Stanford, Stanford UP, 1989, p. 34. D. Henrich renvoie à Pütter (qui a par ailleurs rédigé avec Achenwall le texte dont Kant se sert comme manuel pour ses cours de philosophie du droit) et à son « *Kürzer Begriff der Zedwitz Sache* ».

la possibilisation (catégoriale de l'expérience) implique la restriction de leur validité à la sphère du possible : l'expérience dont les catégories sont les conditions logiques de possibilité est le champ exclusif de toute connaissance catégoriale possible. De fait, si les catégories valent nécessairement de tous les objets d'une expérience possible, c'est parce qu'elles sont les conditions logiques de leur forme d'objet. Mais les conditions logiques de l'objectivité des objets ne sont pas productrices des objets eux-mêmes, c'est-à-dire que la performance cognitive des catégories est astreinte à la donation intuitive d'un contenu, donation intuitive qui, pour un être fini, signifie réception, c'est-à-dire sensibilité. La connaissance, qui est nécessairement catégoriale, n'est donc jamais que celle d'un objet sensible, donné dans une intuition empirique. La connaissance catégoriale, c'est-à-dire aussi bien la seule connaissance qui soit possible pour nous, est celle d'objets d'une expérience possible.

Cette restriction thématique du connaissable à l'expérimentable est aussi décisive qu'elle est bien connue. Mais le point intéressant est que Kant, ici, ne s'y attarde pas. C'est que Kant n'a pas besoin de s'y attarder, car ce résultat a déjà été longuement explicité aux § 22 et 23. Ce dont on peut penser que c'était la conséquence majeure de la déduction, à savoir sa conséquence critique, n'est donc pas le cœur du paragraphe qui entend en expliciter le « résultat ». Plutôt que de s'y attarder à nouveau, Kant s'emploie, après qu'il a énoncé cette restriction thématique sous une forme très ramassée, à indiquer *ce qu'il ne faut pas en conclure*. À la rapide indication de la résultante thématique-critique de la déduction succède alors une double indication de ce qui ne constitue pas à son tour une conséquence de cette résultante thématique-critique, c'est-à-dire l'introduction, sur un mode négatif et médiat, de deux conséquences *positives* de la déduction : Kant présente ce que la résultante thématique-critique de la déduction n'implique pas et, corrigeant une double erreur d'interprétation, il introduit négativement une double résultante positive de la déduction.

La première correction intervient dans la célèbre note appelée à la fin du premier alinéa : il s'agit de dire que la restriction de la performance cognitive des catégories à la détermination d'un objet empiriquement donné ne signifie pas un bornage de la pensée par le sensible. De la

résultante immanentiste de la déduction en matière de connaissance, il ne faut pas conclure à une saturation du pensable par le sensible et à une réduction du suprasensible au fictif. Telle est la résultante *métaphysique* positive de la déduction : si les catégories sont les conditions logiques de toute pensée d'un objet pour nous, la pensée qu'elle conditionne n'est pas comme telle tributaire de la donation intuitive hors de laquelle les catégories ne peuvent prétendre déterminer un objet. Bref, la pensée excède la connaissance, le pensable déborde le sensible, ce qui ouvre la voie d'un régime de pensée hors vérité qui soit sensé par-delà le vrai et le faux, et donc la possibilité d'une métaphysique insigne, fondée sur et appelée par l'usage pratique de la raison pure. Cette deuxième résultante de la déduction, qui est introduite comme la négation d'une conséquence anti-métaphysique qui serait tirée trop vite de la résultante thématique-critique, est ici rejetée en note, malgré son caractère décisif. C'est que, là encore, l'homonymie du penser et du connaître a déjà été soulignée au § 22<sup>3</sup>. Comme il le fait également dans la Préface (14<sup>e</sup> alinéa et note<sup>4</sup>), Kant se contente ici de l'accentuer autrement, pour marquer l'ouverture métaphysique qu'elle recèle : l'écart entre la pensée et la connaissance n'est plus convoqué pour marquer l'*insuffisance* épistémique de la première, mais pour souligner son *indépendance* à l'égard des conditions de sa performance cognitive et donc le potentiel *excès* du rationnellement sensé sur l'intellectuellement su.

C'est dès lors à une seconde correction, *i. e.* à une troisième résultante de la déduction, qu'est consacré le reste du corps du § 27, c'est-à-dire sa plus grande partie, ce qui suffit à marquer son importance. Il s'agit cette fois pour Kant de marquer quelle conséquence *génétique* il convient de ne pas tirer de la résultante thématique-critique de la déduction : « Mais cette connaissance, qui est simplement restreinte aux objets de l'expérience, n'est pas pour cela entièrement empruntée à l'expérience ». Le motif est souvent désactivé à force de passer pour bien connu, ce qui le condamne, comme l'écrit Hegel, à demeurer mal connu. La conséquence qu'il convient de ne pas tirer de la résultante thématique-critique de la déduction

3 Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 146.

4 *Ibid.*, B XXVI.

est celle qui conclurait du thématique au génétique. Une telle inférence du champ de pertinence au lieu de provenance, typique de l'empirisme<sup>5</sup>, n'est pas nécessaire. Mieux, elle est ici exclue, puisque la déduction métaphysique des catégories a établi l'apriorité des formes élémentaires de la pensée, tout comme les expositions métaphysiques de l'espace et du temps avaient établi l'apriorité des formes de l'intuition : « au contraire, pour ce qui est des intuitions pures aussi bien que des concepts purs d'entendement, il s'agit d'éléments de la connaissance qui se trouvent en nous *a priori* ».

132

Le registre de discours dont relève l'inférence qui est ici refusée peut être déterminé, dans les termes qui sont utilisés par Kant dans certaines de ses leçons de métaphysique, comme une « physiologie de la raison pure ». Dans les *Leçons de métaphysique Mrongovius*, Kant distingue en effet trois types de discours : la « critique de la raison pure », le « système de la science » et la « physiologie de la raison pure<sup>6</sup> ». La première, qui est présentée comme métaphysiquement décisive, affronte « la *quaestio juris* » de savoir « jusqu'où s'étend l'usage de la connaissance par raison pure, de quel droit nous nous en servons ». Le « système de la science » consiste dans la recension et l'explicitation ordonnée de tous les concepts *a priori*, et la Critique en est la propédeutique nécessaire, Wolff ayant commis l'erreur de vouloir l'élaborer sans en passer par elle. Enfin, la « physiologie de la raison pure », c'est-à-dire « l'enquête [*Nachforschung*] portant sur l'origine des concepts », est une « étude [*Betrachtung*] de la nature de la raison » qui « constitue proprement une partie de la psychologie<sup>7</sup> » et qui pose, « comme disent les juristes, une *quaestio facti* » : « comment la raison engendre [*erzeugt*] en nous des concepts de l'entendement ? ». Dans les termes de la *Critique de la raison pure* cette fois, l'enquête dont il

5 Nous nous permettons de renvoyer sur ce point à Antoine Grandjean, *Métaphysiques de l'expérience. Empirisme et philosophie transcendante selon Kant*, Paris, Vrin, 2022, p. 143 sq.

6 Immanuel Kant, *Vorlesungen über Metaphysik Mrongovius* (1782-1783), Ak. XXIX, 763 sq.

7 Sur ce point, voir aussi *id.*, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* (désormais *Prolegomena*), Ak. IV, 304.

s'agit alors est celle qui entend produire une « dérivation physiologique [*physiologische Ableitung*] », consistant dans « l'explication de la *possession* [*die Erklärung des Besitzes*] d'une connaissance pure<sup>8</sup> ».

Or ce qui fonde l'intérêt décisif du § 27 est que Kant ne se contente pas d'y récuser une inférence indue, qui consisterait à tirer des conclusions génétiques d'un propos dont le registre est tout autre. C'est-à-dire que l'erreur qu'il dénonce ne condamne pas le propos génétique comme tel, mais seulement une thèse génétique déterminée, à laquelle il s'agit donc d'en substituer une autre. Kant ne joue pas ici la Critique contre la genèse, il joue une genèse contre une autre, en tentant de formuler *la position génétique que la Critique impose*. Ce qui s'atteste ici, c'est le fait que si le propos critique n'est certes pas un propos génétique, la Critique n'est toutefois pas un propos génétiquement innocent, parce qu'elle rend nécessaire une prise de position en la matière. Pour le dire autrement, si les *Leçons de métaphysique* évoquent, en matière de physiologie de la raison pure, dont elles notent qu'elle « peut être bien menée [*artig*] » (comme le § 13 de la *Critique* souligne qu'elle « possède sans nul doute une grande utilité »), Locke, présenté comme le successeur d'Aristote, et Leibniz, présenté en continuateur de Platon, cette opposition entre une physiologie empiriste et une physiologie innéiste ne sature pas le champ des possibles et marque bien plutôt en creux la place qu'occuperait une physiologie de la raison pure préalablement renseignée par la Critique. C'est cette physiologie postcritique de la raison pure qui est identifiée dans la suite du § 27, sous le titre de « système de l'épigénèse de la raison pure ».

## L'ÉTABLISSEMENT INDIRECT DU PARADIGME ÉPIGÉNÉTIQUE : LA DOUBLE RÉFUTATION

La suite du texte établit la nécessité d'adopter le paradigme d'une épigénétique de la raison pure, en deux temps qui sont tous deux négatifs et indirects, c'est-à-dire de forme apagogique.

8 *Id.*, *Kritik der reinen Vernunft*, A 87/B 119.

Kant commence par mettre en place une alternative, au sein de laquelle il oppose, comme deux contradictoires, épigénétique de la raison pure, d'une part, et empirisme catégorial, d'autre part, l'absurdité de ce dernier valant dès lors validité de la première.

134 L'alternative concerne la manière dont on peut « penser un accord *nécessaire* de l'expérience avec les concepts de ses [*i. e.* de l'expérience] objets ». Rappelons que « l'expérience » est définie au début du texte comme « connaissance empirique », c'est-à-dire comme « connaissance dont l'objet est donné » *i. e.* reçu. Ce qui est en question, c'est donc la possibilité de penser génétiquement la nécessité de l'accord entre la connaissance d'un objet reçu et les concepts dans lesquels nous pensons les objets susceptibles de donner lieu à une telle connaissance. La question pourrait sembler confuse, car ce motif d'un accord de *la connaissance* d'un objet avec le *concept* de l'objet de cette connaissance peut paraître étrange : on pourrait s'attendre à ce qu'il soit question de l'accord entre la connaissance et l'objet, ou entre l'objet et son concept, mais on pourrait être perturbé par le fait que l'accord intervient ici entre la connaissance et le concept, c'est-à-dire entre deux termes qui semblent être du même côté du rapport dans lequel se dit classiquement le problème de la connaissance.

C'est que tout porte ici sur la *modalité* de l'accord en question, dont Kant souligne qu'il est « *nécessaire* ». Ce qu'il s'agit de se demander, c'est comment penser génétiquement ce dont la déduction a établi que c'est le cas, à savoir qu'il est *impossible* que les concepts dans lesquels nous pensons les objets de l'expérience, et dont la déduction vient de montrer qu'il s'agit des catégories, soient jamais pris en défaut par la connaissance que nous sommes susceptibles de prendre des objets à la faveur de leur réception. Assurément, après la déduction, on sait que l'expérience que nous avons des objets est nécessairement conforme à la détermination catégoriale de ces objets : il est impossible que l'expérience démente jamais la détermination catégoriale de l'objectivité ; ou encore, toute expérience est nécessairement la confirmation de la détermination catégoriale de l'objectivité.

Or, au sujet de cette impossibilité d'un démenti empirique de la détermination catégoriale de l'objectivité, on se trouve selon Kant face à une alternative stricte sur le plan génétique : « il n'y a que deux voies [*nur zwei Wege*] ». Car, d'après Kant, la nécessité de l'accord entre nos concepts et l'expérience n'est pensable qu'en termes de *possibilisation* d'un terme par l'autre, possibilisation qui change de *signification* quand elle change d'*orientation*.

De fait, la possibilisation, s'il s'agit de la possibilisation des concepts par l'expérience, reçoit un sens *empirico-causal* et désigne le fait que la réception d'un objet affectant notre sensibilité produit une représentation intellectuelle de ce qui la cause, ce qui confère un fondement étiologique, typique d'un empirisme réaliste, à la nécessité de l'accord en question. Telle est la première voie évoquée par Kant, à savoir la voie empiriste, selon laquelle « l'expérience rend possibles ces concepts ».

La relation de possibilisation reçoit une tout autre signification si elle s'exerce en sens inverse, c'est-à-dire si l'on adopte l'autre voie, selon laquelle « ces concepts rendent possible l'expérience ». Cette voie est la voie copernicienne, qui confère à la possibilisation son sens non plus empirico-causal mais proprement *transcendental* : si l'expérience, c'est-à-dire la connaissance d'un quelconque objet donné, est rendue possible, en sa dimension logique, par les catégories elles-mêmes, et ce parce que ces fonctions de synthèse sont comptables de l'objectivité des objets eux-mêmes, alors il est clair que l'expérience ne saurait prendre en défaut la pensée catégoriale : l'expérience est catégoriale ou n'est pas.

Ce sens transcendantal de la possibilisation est assurément bien connu, puisque son invention coïncide avec celle de la solution de la question critique elle-même, telle qu'on la trouve formulée dans la *Lettre à Marcus Herz* du 21 février 1772. Mais ce motif décisif reçoit ici une inflexion tout à fait remarquable, puisqu'il devient lui-même *fécond d'un point de vue génétique* : que les catégories rendent l'expérience possible, ce que nous savions déjà, cela a des conséquences génétiques concernant les catégories elles-mêmes, ce qui, cette fois, ne semblait pas avoir été dit. La thèse critique transcendantale de la possibilisation catégoriale de l'expérience aurait une contrepartie physiologique en matière de genèse du catégorial.

Au premier abord, ce corrélat génétique du transcendantalisme ne semble toutefois pas immédiatement explicité dans le texte du § 27, car on ne voit pas d'emblée en quoi le fait que « ces concepts rendent possible l'expérience », ou encore ceci « que les catégories contiennent en effet, quant à l'entendement, les fondements de la possibilité de toute expérience en général », pourrait constituer une quelconque thèse génétique positive. Or nous allons voir que cette détermination positive de la thèse génétique que Kant soutient au sujet des catégories se précise au gré de l'exclusion successive des deux paradigmes concurrents, au point que sa signification s'éclaire rétrospectivement.

136

L'alternative empirico-transcendantale mise en place, Kant peut en effet établir la légitimité du corrélat génétique de la voie transcendantale, encore relativement indéterminé, par réfutation de son opposé : la fausseté d'une proposition implique la vérité de sa contradictoire. Or la voie empirico-causale est nécessairement fautive là où il s'agit de représentations *a priori*, c'est-à-dire pour les catégories aussi bien que pour les formes de l'intuition pure : « La première voie ne peut être empruntée concernant les catégories (non plus que concernant l'intuition sensible pure) ; car elles sont des concepts *a priori*, et partant indépendantes de l'expérience ». L'apriorité des catégories étant donnée depuis leur « déduction métaphysique », leur genèse empirique serait strictement absurde, puisqu'elle consisterait à faire de ce qui est indépendant de l'expérience un effet de l'expérience, à faire de l'expérience la source de ce qui ne dépend pas d'elle, à affirmer que les catégories qui précèdent l'expérience sont « puisées à l'expérience ». Et Kant d'introduire alors l'analogie biologique qui, dans tout le texte, lui sert à penser les divers paradigmes génétiques considérés : au sujet des catégories (comme des intuitions), « l'assignation d'une origine empirique serait ici une sorte de *generatio aequivoca* », c'est-à-dire l'affirmation d'un processus d'engendrement qui engagerait une différence de genre entre le géniteur et l'engendré, comparable à celui qu'évoque la position qui prétend faire surgir l'organique de l'inorganique, ce qui est une chose « absurde [*ungereimt*]<sup>9</sup> ». Pareille position serait soit une réduction du pur à l'empirique, réduction intenable après que la « déduction

9 *Id.*, *Kritik der Urteilskraft*, § 80, Ak. V, 419.

métaphysique » des catégories a légitimé leur prétention à l'apriorité, soit un discours creux et inconséquent alléguant un saut qualitatif strictement contradictoire.

Sachant qu'il n'y a que deux voies qui soient possibles pour penser l'accord entre la connaissance empirique et nos concepts, sachant en outre désormais que la voie empirico-causale est une impasse concernant les catégories, « il ne reste par conséquent que la seconde voie », c'est-à-dire la voie génético-transcendantale, qui est à son tour spécifiée selon une analogie biologique, mais, nous l'avons dit, sans que sa dimension proprement génétique soit immédiatement déterminée davantage : « que les catégories contiennent, quant à l'entendement, les fondements de la possibilité de toute expérience en général », voilà qui constituerait « pour ainsi dire un système de l'épigenèse de la raison pure [*gleichsam ein System der Epigenesis der reinen Vernunft*] ». Pour l'instant, Kant s'en tient là, et pour ce qui est d'une détermination supplémentaire de la possibilisation catégoriale de l'expérience, il renvoie au schématisme et au système des principes, ce qui, en première apparence du moins, ne semble pas directement concerner la question de la genèse des catégories elles-mêmes. Là encore, il convient d'être patient, ce qui demeure dans un premier temps relativement indéterminé étant voué à s'éclairer au gré des deux exclusions successives des paradigmes concurrents.

#### LE TIERS EXCLU : UN INNÉISME CATÉGORIAL INTENABLE

L'établissement indirect et négatif de l'épigénétique de la raison pure, sous la forme de la réfutation par l'absurde d'un empirisme catégorial, n'est toutefois concluant que si ces deux paradigmes sont d'authentiques contradictoires, composant pour cela une véritable alternative. Or c'est ce qu'il faut encore établir, puisque jusqu'ici Kant n'a fait que l'affirmer : l'alternative a été traitée comme opératoire avant d'avoir été légitimée. D'où un second temps argumentatif, qui consiste à établir que tout tiers est effectivement exclu ici. Second temps qui est de rechef négatif, puisqu'il s'agit pour Kant de falsifier la tierce possibilité que d'aucuns prétendraient alléguer contre l'alternative précédente, à savoir ce tiers que serait un innéisme catégorial.

Il faut en effet répondre à l'objection que ne manquerait pas de susciter la construction précédente : empirisme catégorial et épigénétique de la raison pure sont-ils bien des contradictoires ? Une troisième voie n'est-elle pas pensable, qui soit « une voie intermédiaire [*einen Mittelweg*] », et non pas intermédiaire au sens où elle fournirait une sorte de compromis, mais intermédiaire *au sens logique*, parce qu'elle permettrait de requalifier les deux prétendus contradictoires en de simples contraires, la fausseté de l'un ne permettant dès lors en rien de conclure à la vérité de l'autre, puisque deux contraires sont susceptibles de s'avérer faux tous les deux ? La stratégie de l'objecteur serait en effet d'alléguer qu'empirisme catégorial et épigénétique de la raison pure ne s'opposent que sur fond d'acceptation commune d'une thèse qui est fautive, la fausseté de cette condition impliquant la fausseté des deux opposés qui s'adosent à elle. Or la thèse partagée par l'empirisme catégorial et l'épigénétique de la raison pure est la thèse *acquisitionniste* : les catégories auraient à être acquises, et leur acquisition serait pensable selon deux voies opposées. Selon l'objecteur, on aurait là deux déclinaisons opposées d'une même voie acquisitionniste elle-même fautive.

De fait, la tierce possibilité alléguée serait celle d'un innéisme catégorial, innéisme qui en général n'est pas tant pour Kant une thèse psychologique<sup>10</sup> qu'une thèse *théologique*<sup>11</sup>, l'équation du donné et du causé impliquant

10 La critique kantienne de l'innéité n'est pas similaire à celle que développe Locke. Cette critique lockienne relève de divers registres, mais son cœur est une thèse *psychologique* – en l'occurrence fondamentalement cartésienne – quant à l'identité, pour tout ce qui touche à l'esprit, de l'immanence et de l'apparaître, ou de la présence *dans* et de la présence à : être dans l'entendement, c'est être perçu, de sorte que rien ne saurait être dans l'esprit avant de lui apparaître actuellement. Cf. John Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, I, 2, 5, éd. Nidditch, Oxford, Clarendon Press, 1979.

11 Dans tous les cas, innéité signifie, selon Kant, divinité du fondement, qu'il s'agisse, chez Platon, d'une innéité par *participation* à l'entendement divin oubliée puis remémorée, le malebranchisme étant lu comme un platonisme sans l'oubli, ou d'une innéité par *implantation* divine chez Leibniz et Crusius, chez lequel on aboutirait dès lors à une détermination conséquente de la pensée comme révélation. Sur ce point, voir la *Lettre à Herz* du 21 février 1772 (Ak. X, 131), les diverses *Leçons sur la métaphysique* (L1, Ak. XXVIII, 232 sq. ;

que ce qui *est* toujours déjà « en nous dès le début de notre existence » devrait être considéré comme un *effet* de la cause de cette existence elle-même, le toujours déjà donné se comprenant dès lors comme créé, le donné à l'origine comme un don de l'Origine : les catégories « implantées en nous » seraient « par notre créateur ». Et cet innéisme catégoriel impliquerait une thèse subsidiaire, afin de rendre raison de la conformité de l'expérience avec ces catégories, conformité depuis laquelle, on l'a vu, il s'agit de prendre une position génétique au sujet de ces concepts. L'accord en question serait en l'occurrence compris sous le même horizon théologico-causal que celui qui gouvernerait le fait de la structuration catégoriale de notre pensée, et serait déterminé comme une harmonie préétablie<sup>12</sup> : les catégories seraient « arrangée par notre créateur de façon à ce que leur usage concorde exactement avec les lois de la nature selon lesquelles l'expérience suit son cours ». « La voie intermédiaire alléguée »

---

*Volckmann*, Ak. XXVIII, 372 ; *von Schön*, Ak. XXVIII, 467 sq. ; *Mrongovius*, Ak. XXIX, 760 sq. ; *K3*, Ak. XXIX, 959), ainsi que les *Réflexions* 4275 (Ak. XVII, 492) et 4893 (Ak. XVIII, 21). Sur le sens théologique que Kant donne à l'innéité, voir Michael Oberhausen, *Das neue Apriori. Kants Lehre von « einer ursprünglichen Erwerbung » apriorischer Vorstellungen*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1997, p. 76 sq. Cette interprétation théologique de l'innéité pouvait en tout état de cause se réclamer de Leibniz. Voir par exemple Gottfried Wilhelm Leibniz, *Nouveaux Essais sur l'entendement humain* (désormais *Nouveaux Essais*), Préface, dans *Philosophischen Schriften*, éd. Carl Immanuel Gehardt (désormais GP), Hildesheim/New York, Olms, 1978 (rééd.), t. V, p. 42 : « l'âme contient originairement les principes de plusieurs notions et doctrines que les objets réveillent seulement dans les occasions, comme je le crois avec Platon et même avec l'école et avec tous ceux qui prennent dans cette signification le passage de St Paul (Rom. 2, 15) où il marque que la loi de Dieu est écrite dans les cœurs ». Voir aussi *ibid.*, IV, 11, 14, GP V, 429 : en Dieu se trouve « l'original des idées et des vérités qui sont gravées dans nos âmes ».

<sup>12</sup> Là encore, la corrélation entre innéisme et harmonie préétablie pouvait s'autoriser de Leibniz. Cf. *id.*, *De ipsa natura*, § 10, GP IV, 510 et *id.*, *Essais de théodicée*, Préface, GP VI, 41. Nous ne pensons donc pas, comme Günter Zöllner, que « l'identification du "système de la préformation de la raison pure" et de Leibniz est dépourvue de support textuel » (Günter Zöllner, « Kant on the Generation of Metaphysical Knowledge », dans Hariolf Oberer & Gerhard Seel (dir.), *Kant. Analysen – Probleme – Kritik*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1988, p. 78).

serait donc celle d'un innéisme catégorial *harmonique*, et si « quelqu'un » pouvait se mettre en tête de le proposer, il s'agirait assurément d'un disciple de Leibniz ou de Crusius<sup>13</sup>, auxquels Kant attribue régulièrement une telle proposition. Dit dans les termes de l'analogie biologique, et Kant aurait pu ici se prévaloir de Leibniz lui-même, qui déterminait l'innéité comme « préformation<sup>14</sup> », il s'agirait d'« une sorte de *système de la préformation* de la raison pure » : les catégories seraient données en germe avec et dans notre faculté de penser, et leur développement ne serait que leur désenveloppement, le même Dieu qui les a toujours déjà disposées en nous ayant aussi bien toujours déjà harmonisé les choses et nos pensées.

140 À l'encontre d'une telle position, Kant avance ici deux raisons, dont l'une est explicitement présentée comme moins décisive que la seconde.

La première attaque l'innéisme catégorial harmonique *en tant qu'innéisme* : « d'une telle hypothèse on ne voit jamais la fin, aussi loin que l'on puisse pousser la supposition de dispositions prédéterminées à des jugements futurs ». Comme l'indiquent les *Prolégomènes*<sup>15</sup>, Kant veut dire qu'une fois l'hypothèse innéiste acceptée comme une hypothèse *locale*, censée rendre compte de l'*indépendance* eu égard à l'expérience qui fait le sens de l'apriorité dans les termes de la *précédence d'une donation* eu égard à toute réception, on se trouve dans l'incapacité de fournir aucun critère pour repérer ceux de nos concepts qui sont innés et ceux qui sont adventices : une fois que l'on a fait droit à l'inné, il devient impossible de le circonscrire, la totalité de la pensée risquant d'y verser. L'inné est un trou noir et, invoqué pour tenter de comprendre l'apriorité

13 Voir en particulier *Lettre à Herz* du 21 février 1772, Ak. X, 131; *Réflexion* 4446, Ak. XVII, 554; *Réflexion* 4473, Ak. XVII, 564; *Prolegomena*, Ak. IV, 319; *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (désormais *Naturwissenschaft*), Ak. IV, 476.

14 Voir Gottfried Wilhelm Leibniz, *Nouveaux Essais*, I, 1, 11, GP V, 77, Paris, GF-Flammarion, 1990, p. 64. Sur la conception leibnizienne de la préformation biologique, voir par exemple *id.*, *Considérations sur les principes de vie et les natures plastiques*, GP VI, 539 sq.; *Lettre à Lady Masham* du 10 mai 1705, GP III, 368; *Lettre à Bourguet* du 22 mars 1714, GP III, 565.

15 *Prolegomena*, § 36, Ak. IV, 319; voir aussi *Réflexion* 4893 (Ak. XVIII, 21).

comme une prédonation, il conduit au fond à effacer toute distinction nette entre l'*a priori* et l'empirique, jusqu'à exténuation tendancielle du second. La conception leibnizienne de l'idée en général aussi bien que la thèse cartésienne tardive selon laquelle « il n'est rien dans nos idées qui ne soit inné à l'esprit<sup>16</sup> », pourraient valoir confirmation historique de l'affirmation kantienne : le prix de l'innéité de l'*a priori*, ce serait au fond le devenir inassignable de l'empirique et donc, par contrecoup, l'effacement de la spécificité de l'*a priori* lui-même que l'inné prétendait dire.

Mais là n'est pas, selon le § 27, le point « décisif ». Ce qui l'est tient précisément à la *modalité* de l'accord entre l'expérience et les concepts *a priori*, dont nous avons vu que Kant prenait soin de souligner, en continuité avec le gain de la déduction, qu'il devait être *nécessaire*. C'est selon Kant cette nécessité de l'accord entre l'expérience et les catégories qui disparaîtrait dans l'hypothèse innéiste, et c'est pourquoi cette hypothèse *n'en était d'emblée pas une*, ce qui justifie la présentation initiale de l'opposition entre empirisme catégorial et épigénétique de la raison pure comme une alternative. La justification de cette alternative, et donc la confirmation de l'épigenèse comme unique voie génétique possible concernant les catégories, consiste donc dans la réfutation de l'innéisme *harmonique* par sa conséquence *modale*. C'est à cela que procède Kant dans la suite du texte, lorsqu'il entreprend de manifester la nécessaire conséquence sceptique radicale de l'innéisme théologique. Dits en termes historiques : Hume serait la vérité de Leibniz, ce qui réfute l'innéisme du second, puisque le scepticisme du premier est lui-même intenable après la déduction dont il nie la conclusion. Kant venait de l'écrire un an plus tôt dans la préface des *Principes métaphysiques de la science de la nature* :

cette [harmonie préétablie] n'est pas équivalente à cette nécessité objective qui caractérise les concepts purs de l'entendement (et les principes de leur application aux phénomènes), par exemple dans le concept de la cause en connexion avec l'effet, mais tout demeure une conjonction simplement

16 René Descartes, *Notae in programma*, éd. Charles Adam & Paul Tannery (désormais AT), Paris, Vrin, 1996, AT VIII, 359.

subjectivement nécessaire, mais objectivement simplement contingente, exactement comme Hume l'entend, lorsqu'il dit d'elle qu'elle est une simple illusion procédant de l'habitude<sup>17</sup>.

Kant l'expose ici à nouveau : « dans un tel cas », *i. e.* si les formes *a priori* de notre pensée en même temps que leur accord avec les objets étaient des effets divins, alors « manquerait aux catégories la *nécessité* qui appartient essentiellement à leur concept ». Ici, il faut prendre garde au fait que la *nécessité* qui ferait défaut aux catégories dans cette hypothèse innéiste serait la *nécessité qu'elles disent, énoncent, ou pensent*, et non la *nécessité* dans laquelle nous sommes *de* penser catégorialement. C'est-à-dire que la *nécessité* en question est la *nécessité catégoriale*, et non la *nécessité* des catégories elles-mêmes, dont Kant souligne ailleurs qu'elle est précisément impossible à affirmer<sup>18</sup>. Ce qui est en jeu, c'est donc *la nécessité de la synthèse* à laquelle les catégories confèrent à chaque fois leur unité, par laquelle il est possible de passer de la simple association subjective à la détermination d'un objet.

142

17 *Naturwissenschaft*, Ak. IV, 474 sq. La critique de l'harmonie préétablie vise bien Leibniz, et non Hume, contrairement à ce que croit Günter Zöller (« Kant on the Generation of Metaphysical Knowledge », art. cit., p. 76), précédé par Hans Werner Ingensiep (« Die biologischen Analogien und die erkenntnistheoretischen Alternativen in Kants Kritik der reinen Vernunft B § 27 », *Kant-Studien*, n° 85, 1994, p. 390) et suivi par Catherine Malabou (*Avant demain. Épigenèse et rationalité*, Paris, PUF, 2014, p. 38 sq.). Que la critique de l'harmonie voisine avec la référence à Hume, cela ne signifie pas que la première vise le second, et que Kant pense ici au texte de la section V de *Enquiry concerning Human Understanding* (partie II, § 21), dans lequel Hume affirme qu'il y a « une sorte d'harmonie préétablie entre le cours de la nature et la succession de nos idées ». Kant veut dire que la conception harmonique de la corrélation sujet/objet (Leibniz et Crusius), implique la contingence de la liaison des représentations (Hume), de sorte que la prétendue fondation théologique de notre connaissance sous la forme d'un innéisme harmonique implique la vérité du scepticisme, c'est-à-dire qu'elle est « un remède qui serait bien pire que le mal » (Immanuel Kant, *Naturwissenschaft*, Ak. IV, 475).

18 Voir Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 145 sq.; *Lettre à Herz* du 26 mai 1789, Ak. XI, 51.

C'est ce que montre ensuite l'exemple qui est pris par Kant, à savoir celui du « concept de cause » : ce dernier « énonce la nécessité d'un résultat sous une condition présupposée ». Or penser l'accord entre nos concepts *a priori* et leurs objets sur un mode harmonique, c'est-à-dire causal et externe plutôt que transcendantal, c'est falsifier cette nécessité que les catégories ont pour être d'énoncer, et donc falsifier les catégories elles-mêmes : « le concept de cause [...] serait faux ». De fait, à la nécessité objective de la liaison entre deux événements serait substituée la nécessité subjective d'une association entre deux représentations, nécessité qui serait elle-même empirique et contingente (« une arbitraire nécessité subjective implantée en nous de lier certaines représentations empiriques d'après une telle règle de la relation »), puisqu'elle ne serait elle-même rien d'autre qu'un fait (causé par Dieu dans l'hypothèse harmonico-innéiste) : la nécessité causale disparaîtrait au profit d'une nécessité causée dont la vérité serait la contingence ; la pensée causale ne serait plus qu'une pensée causée, et à ce titre falsifiée dans ses prétentions à l'objectivité. Le concept de cause ne dirait rien de ce qu'il pense mais seulement de celui qui pense, à savoir qu'il ne peut pas penser autrement que causalement, sans que cela ne dise rien de l'objet, dont il se trouverait seulement que Dieu aurait fait qu'il se comporte comme je le pense (dans l'hypothèse harmonico-innéiste) : « Je ne pourrais dire : l'effet est lié à la cause dans l'objet (c'est-à-dire nécessairement), mais seulement que je suis fait de telle manière que je ne peux penser ces représentations autrement que dans une telle connexion ». L'innéité harmonique du concept de cause ferait de la pensée causale des faits une simple pensée de fait, causée au même titre que les autres faits. Déterminer l'apriorité par l'innéité, c'est donc la faire déchoir en une sorte d'empiricité métaphysique, en même temps qu'adosser l'entendement lui-même à une passivité originaire, et la vérité paradoxale de cette présomptueuse archifondation théologique de notre connaissance serait sa falsification intrinsèque<sup>19</sup>.

19 On comprend donc que Kant écrive que « dire qu'un être supérieur a déjà sagement disposé en nous [...] concepts et principes, c'est conduire toute philosophie à la ruine [*alle Philosophie zu Grunde richten*] » (*id.*, *Réflexion* 4473, Ak. XVII, 564).

Or c'est là « exactement ce que le sceptique désire au plus haut point », et c'est pourquoi Hume serait la vérité de Leibniz. Avec l'innéisme, c'est notre « discernement [*Einsicht*] », c'est-à-dire toute connaissance rationnelle au sens d'*a priori*<sup>20</sup>, qui s'en trouverait nié et réduit au rang de « pure apparence », dans l'annulation de toute « validité objective de nos jugements ». L'innéisme harmonique condamne notre pensée à ne pouvoir jamais s'assurer définitivement qu'elle énonce quelque chose d'un objet, c'est-à-dire qu'elle constitue proprement la pensée *de quelque chose*. En lieu et place de la validité objective, dont la révolution copernicienne a précisément montré qu'elle *consiste* dans la liaison nécessaire, et par conséquent universelle *a parte objecti* comme *a parte subjecti*, des représentations – « dans l'objet [c'est-à-dire nécessairement] » –, il n'y aurait plus qu'une nécessité subjective « dont il faut qu'elle soit sentie », c'est-à-dire dont la marque exclusive est le sentiment d'une contrainte psychologique (le sentiment d'une transition nécessaire de l'imagination, pour parler comme Hume). Or un tel fait psychologique n'est jamais qu'un fait, comme tel contingent, toujours exposé à la possibilité sans recours de sa négation : « il ne manquerait d'ailleurs pas de gens qui ne reconnaîtraient pas pour eux-mêmes cette nécessité subjective », et cette négation serait définitive, puisqu'il n'y aurait aucun sens à « entrer dans une dispute avec quiconque sur ce qui repose seulement sur la manière dont son sujet est organisé », c'est-à-dire à lui reprocher de ne pas sentir comme moi, c'est-à-dire de n'être pas moi, au sens empirique de mon identité psycho-physique. Avec l'objectivité sombrerait l'intersubjectivité, au profit d'une pluralité de subjectivités insulaires. Le sens commun, au sens du § 40 de la troisième *Critique*, s'en trouverait détruit, puisque prétendre penser en se mettant à la place de tout autre signifierait alors prétendre l'expulser violemment de la place que définit l'irréductiblement subjectif en lui. La vérité de l'innéisme théologique est l'assomption sceptique du fait brut d'une pluralité monadique sans monadologie.

20 Voir *id.*, *Logik*, Ak. IX, 65. Dans les *Leçons de logique Pölitz* (Ak. XXIV, 539) et *Dohna-Wundlacken* (Ak. XXIV, 730), l'*Einsicht* est définie plus précisément comme connaissance rationnelle du fondement (*Grund*), c'est-à-dire connaissance causale. Dans notre texte, c'est le sens plus général de la connaissance *a priori* qui est concerné.

## « DES PREMIERS PRINCIPES SPONTANÉMENT PENSÉS » : DE L'ÉPIGÉNÈSE COMME AUTO-PRODUCTION

Une fois élucidés les deux temps successifs de l'établissement négatif du paradigme épigénétique, il est possible d'en apprécier la signification positive. Or un « système de l'épigénèse de la raison pure » affirme que les catégories sont « des premiers principes *a priori* de notre connaissance *spontanément pensés* [*selbstgedachte*] », c'est-à-dire que ces formes logiques pures élémentaires sont *engendrées activement*.

*Engendrées*, les catégories le sont au sens où elles ne sont pas prédonnées, puisque nous venons de voir que l'*a priori* ne saurait être compris comme inné : l'*a priori*, catégorial autant qu'intuitif, partage avec l'empirique le fait de devoir être acquis. Dans l'expression « épigénèse de la raison pure », le génitif doit ainsi d'abord être entendu au sens objectif, la raison pure, c'est-à-dire ici la conceptualité *a priori*, étant l'engendré<sup>21</sup>. Mais engendrées, les catégories le sont *activement*, puisqu'elles sont des principes « *spontanément pensés* ». C'est-à-dire qu'il faut adjoindre au sens primairement objectif du génitif son sens subjectif : le système de l'épigénèse de la raison pure est celui qui soutient que la raison pure *s'engendre elle-même*. La spontanéité dont il est question ici est celle de l'entendement dont les catégories sont les formes. L'épigénèse de la raison pure signifie donc que les formes de la pensée adviennent au gré du penser comme acte, que penser produit les formes de la pensée, ou encore que l'entendement s'informe en un sens radical au gré de sa mise en œuvre, puisque les formes qui sont les siennes naissent de sa performance qu'elles ne précèdent en rien, elles qui ne sont rien d'autres que des fonctions

21 Nous sommes sur ce point en désaccord avec Günter Zöller (« Kant on the Generation of Metaphysical Knowledge », art. cit., p. 85 sq.). C. Malabou a raison d'y voir le motif d'un engendrement de la raison même, mais parle alors d'un sens subjectif du génitif (Catherine Malabou, *Avant demain. Épigenèse et rationalité op. cit.*, p. 68 sq.) alors qu'il s'agit de son sens objectif. H.J. de Vleeschauwer est l'un des premiers à avoir soutenu, à raison, que le motif d'une « épigénèse de la raison pure » engageait une thèse proprement génétique concernant l'*a priori* intellectuel (Herman Jean de Vleeschauwer, *La Déduction transcendantale dans l'œuvre de Kant*, New York/London, Garland, 1976, t. II, p. 270).

d'unification dont toute la consistance est opératoire : l'épigenèse est une genèse dans l'usage<sup>22</sup>.

Cette événementialité pragmatique du catégoriel, dont l'être est d'advenir au gré de sa mobilisation, explique une singularité du texte que nous avons soulignée plus haut, à savoir le fait que l'épigenèse, avant que d'être explicitée par l'autoproduction, soit strictement *identifiée* à la voie transcendantale, au point que sa dimension génétique pouvait ne pas apparaître clairement : si la forme de la *genèse des catégories* était dite à partir de la *possibilisation* de l'expérience *par* les catégories, si la *genèse du catégoriel* s'explicitait en termes de *possibilisation catégoriale* de l'expérience, c'est qu'en fait *les deux se confondent en acte*, quand bien même il s'agit de deux aspects distincts du même processus<sup>23</sup> ; les catégories sont engendrées *dans*

- 
- 22 Voir Immanuel Kant, *Réflexion* 4275, Ak. XVII, 492 : « Crusius explique les principes réels de la raison selon le *systema præformationis* (à partir de *principiis* subjectifs); Locke, comme Aristote, selon l'*influxus physicus*; Platon et Malebranche à partir de l'*intuitus intellectualis*; et nous selon l'épigenèse, à partir de l'usage des lois naturelles de la raison » (« *aus dem Gebrauch* » explicite, en apposition, « *nach der epigenesis* »). Voir aussi *Vorlesungen über Metaphysik Mrongovius*, Ak. XXIX, 763 : « tous les concepts sont *acquisiti*, mais tous ne le sont pas des sens, car nous en possédons aussi un grand nombre de par l'usage pur de la raison ».
- 23 Pour autant, la thèse épigénétique concerne comme telle la seule genèse des catégories, et non leur accord avec les objets. Nous sommes sur ce point en désaccord avec Günter Zöller (« Kant on the Generation of Metaphysical Knowledge », art. cit., p. 75 sq.), dont la lecture nous semble généralement grevée par l'écrasement des deux problématiques, liées mais distinctes, de l'origine des catégories et de leur référence objective. J. Wubnig pense à tort que la question porte sur la constitution catégoriale de l'expérience, et non sur les catégories elles-mêmes (Judy Wubnig, « The Epigenesis of Pure Reason. A Note on the *Critique of Pure Reason*, B sec. 27, 165-167 », *Kant-Studien*, n° 60, 1969, p. 151), tandis que A. C. Genova juge que les « produits "épigénétiques" sont des objets de connaissance » (A. C. Genova, « Kant's Epigenesis of Pure Reason », *Kant-Studien*, vol. 65, n° 3, 1974, p. 270). Dans son « Épigenèse de la raison pure et analogies biologiques », de manière assez surprenante, François Duchesneau n'évoque au fond jamais la question de la genèse des catégories elles-mêmes (François Duchesneau, « Épigenèse de la raison pure et analogies biologiques », dans François Duchesneau, Guy Lafrance & Claude Piché (dir.), *Kant actuel. Hommage à Pierre Laberge*, Montréal/Paris, Bellarmin/Vrin, 2000, p. 233-256). Catherine Malabou semble penser

la mise en œuvre de l'entendement, comme ce qui à chaque fois *informe son acte* de synthèse de multiple intuitif en lui conférant son unité nécessaire. La possibilisation catégoriale de l'expérience est, considérée en acte, l'élément de l'advenir spontané des catégories ; *l'acquisition* de l'*a priori* catégorial advient à *l'occasion* de la *constitution* subjective de l'expérience elle-même. Et c'est pourquoi le renvoi à l'« Analytique des principes », qui pouvait sembler décalé, ne l'est en rien : la production des catégories *coïncide* avec la législation de la nature à laquelle elles donnent lieu sous forme schématisée. Génétiquement, les catégories ne précèdent ni leur schématisation ni les principes qui les contiennent, quand bien même cet élément de leur advenir n'épuise pas leur sens, comme on l'a vu plus haut avec le rappel de l'excès de la pensée sur la connaissance.

Or, et l'on trouve ce motif sous la plume de Kant à partir de 1771<sup>24</sup>, un *advenir spontané* de formes que la pensée tire de *sa performance même* pouvait bien se dire analogiquement en termes épigénétiques, c'est-à-dire selon un paradigme que Kant adopte lui-même au sujet de l'organique, et qu'il avait rencontré dès le début des années 1760 chez Maupertuis et chez Buffon, comme il a pu le lire chez Caspar Friedrich Wolff et plus tard (dans les années 1780) chez Blumenbach. L'épigenèse dénote en effet une croissance de l'embryon par différenciation progressive des cellules de base, telle qu'elle soit une *création de formes* et non le simple désenveloppement d'un prédonné<sup>25</sup>, une *production* et non une simple éduction<sup>26</sup>, croissance qui signifie un surgissement de nouveauté et manifeste une *créativité* vitale fondamentale. Le système de l'épigenèse défend donc *l'événementialité du catégorial*, lequel ne précède pas l'acte de la pensée qu'il structure

---

que l'épigenèse concerne indifféremment les catégories et leur accord avec leurs objets, ou en tout cas elle ne distingue aucunement les deux questions (*Avant demain. Épigenèse et rationalité, op. cit.*).

24 Voir Immanuel Kant, *Réflexions* 4275 (Ak. XVII, 492), 4446 (Ak. XVII, 554), 4859 (Ak. XVIII, 12) et 5637 (Ak. XVIII, 275).

25 Cf. *id.*, *Kritik der Urteilskraft*, § 81, Ak. V, 424 : l'épigenèse est un mode d'explication qui « considère la nature [...], pour ce qui est de la reproduction, comme engendrant par elle-même [*selbst hervorbringend*], et non simplement comme développant [*nicht bloß als entwickelnd*] ».

26 *Ibid.*, Ak. V, 423. Voir aussi *Réflexion* 4851, Ak. XVIII, 8 ; *id.*, *Vorlesung über Metaphysik* K3, Ak. XXIX, 1031.

mais surgit, en son opérativité structurante, de la performance de cette spontanéité pensante.

Pareille spontanéité créative ne saurait toutefois signifier une inventivité débridée, puisqu'il s'agit d'engendrer les formes élémentaires qui sont *universellement* et *nécessairement* celles de notre pensée. Mais c'est précisément ce que la conception kantienne de l'épigenèse n'implique pas, comme on peut le voir dans les textes qui mobilisent et explicitent le concept biologique. En 1785, dans sa recension des *Idées pour une philosophie de l'histoire de l'humanité* de Herder, Kant récuse le motif d'une spontanéité plastique absolue de la force formatrice, qui, d'une part, serait bien en peine d'expliquer les constantes spécifiques et, d'autre part, reposerait sur un hylozoïsme (une doctrine affirmant que la matière elle-même est vivante, c'est-à-dire douée de spontanéité) que Kant constamment refuse, au motif qu'il serait la négation du principe d'inertie et donc de toute physique véritable<sup>27</sup>. Kant soutient que l'épigenèse n'advient jamais indépendamment de la prédonation de certains germes (*Keime*) ou *dispositions originaires* (*ursprüngliche Anlagen*), qui ne doivent toutefois pas être conçus comme des *bourgeons* (*Knospen*), c'est-à-dire comme des formes *données en germes*, ce qui nous ferait rechuter dans l'innéisme, mais comme des *limites* ou des *restrictions* (*Einschränkungen*), c'est-à-dire comme des *contraintes* s'exerçant sur le procès d'invention des formes. Il existe donc des germes prédonnés, qui ne sont pas les formes en germes, mais dénotent la *prescription* d'un certain type, définitivement fixe, d'*information spontanée*<sup>28</sup>, ou encore la nécessité de ce qui n'en demeure pas moins intégralement à produire. Ainsi la *Critique de la faculté de juger* explique-t-elle que le système de l'épigenèse est aussi bien un système de la « préformation générique<sup>29</sup> », la limitation de la productivité formelle de la force formatrice (le germe) étant à chaque fois

27 Cf. *id.*, *Naturwissenschaft*, Ak. IV, 544; *Kritik der Urteilskraft*, Ak. V, 374 et 394; *Opus postumum*, Ak. XXII, 481; *Vorlesungen über Metaphysik* L1, Ak. XXVIII, 275 et K2, Ak. XXVIII, 765.

28 Cf. *id.*, *Recensionen von J. G. Herders « Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit »*, Ak. VIII, 62 sq. Sur l'absence de libre plasticité des créations de la nature, voir aussi *id.*, *Über den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie*, Ak. VIII, 165 sq.

29 *Id.*, *Kritik der Urteilskraft*, § 81, Ak. V, 423: le système de l'épigenèse n'est pas l'antithèse du préformationnisme comme tel; il s'oppose, comme

donnée avec l'espèce<sup>30</sup>. Il s'agit toutefois d'une préformation sans contenu, qui signifie seulement la fixité d'une *contrainte d'in-formation*, ou encore la simple *raison d'une dynamique réglée d'invention*<sup>31</sup>. C'est l'analogie de cette *prescription spécifique* que représentent les « premiers germes et dispositions [*ersten Keimen und Anlagen*]<sup>32</sup> » dont Kant écrit que c'est

---

système de la préformation exclusivement générique, à la doctrine de la préformation individuelle.

- 30 En ce sens, on peut dire avec Günter Zöllner que l'épigénétisme kantien s'adosse à une manière de « préformationnisme minimal » (Günter Zöllner, « Kant on the Generation of Metaphysical Knowledge », art. cit., p. 89). On ne le peut toutefois qu'à condition de préciser que ce préformationnisme minimal ne désigne aucune préférence *des formes* elles-mêmes, mais seulement celle d'une *contrainte*, appelée à *régler la productivité* formelle. Comme l'écrit Jennifer Mensch, Kant ne reconnaît de prédisposition innée de l'esprit que sous la forme d'une « prédisposition à la génération active » (Jennifer Mensch, *Kant's Organicism. Epigenesis and the Development of Critical Philosophy*, Chicago/London, University of Chicago Press, 2013, p. 108). Par ailleurs, cet innéisme ou ce préformationnisme minimal n'expose *en rien* Kant à la conséquence sceptique qu'il oppose à la doctrine de la préformation, contrairement à ce que soutiennent Günter Zöllner (« From Innate to A priori. Kant's Radical Transformation of a Cartesian-Leibnizian Legacy », *The Monist*, n° 72, 1989, p. 232) et Catherine Malabou (*Avant demain. Épigenèse et rationalité*, op. cit., p. 100). De fait, si les catégories adviennent à même l'acte de constitution logique de l'objectivité empirique, le fait qu'elles soient fondées dans la nature de notre entendement ne leur confère aucune consistance en-deçà de leur rapport à des objets auxquels cela aurait dès lors un sens de les confronter, comme deux pôles indépendants ajustés du dehors. C'est tout le prix de la voie transcendantale : le destin (et l'éventuelle modalisation métaphysique) des catégories et des objets est strictement le même.
- 31 Voir Immanuel Kant, *Von den verschiedenen Racen der Menschen*, Ak. II, 434 : « germes » et « dispositions naturelles » désignent seulement « les raisons d'un développement déterminé qui se trouvent dans la nature d'un corps organique », c'est-à-dire « une capacité déterminée à l'avance [...] de produire peu à peu [*eine vorher bestimmte Fähigkeit [...] hervorzubringen*] » telle ou telle forme, ou tel ou tel rapport.
- 32 *Id.*, *Kritik der reinen Vernunft*, A 66/B 91. Contrairement à ce qu'affirme Jennifer Mensch (*Kant's Organicism*, op. cit., p. 136), les germes en question ne sont pas les jugements, à partir desquels certes Kant *repère* les catégories, mais sans que celles-ci ne *procèdent* de ceux-là. S'il existe un lien généalogique entre le transcendantal et le logique, entre les catégories et les jugements étudiés par la logique formelle, il est inverse.

à partir d'eux que sont « développés », « à l'occasion de l'expérience », les concepts purs, ce développement, qui n'est pas un désenveloppement mais un véritable surgissement, dénotant toutefois un surgissement nécessaire, l'événementialité du transcendantal n'impliquant donc en rien sa plasticité, c'est-à-dire son historicité entendue comme possibilité de son altération, mais l'excluant bien plutôt, contrairement à ce que Catherine Malabou a tenté d'en tirer dans son ouvrage fort stimulant<sup>33</sup>.

\*

150

En conclusion, on peut dire que le « système de l'épigenèse de la raison pure » défendu par Kant est celui qui conçoit l'*advenir de l'a priori* comme sa *production spontanée* mais *non indéterminée*. Le motif d'une épigénétique de la raison pure est celui par lequel Kant adosse l'événementialité *du transcendantal* logique à une *inventivité réglée*. L'*a priori* conceptuel surgit au gré d'une libre création qui ne doit toutefois pas être comprise comme la mise en œuvre d'une créativité arbitraire. Cette événementialité du catégorial est en outre son événementialité *pragmatique transcendantale*, puisque les catégories adviennent au gré de leur œuvre de possibilisation de l'expérience.

Cette revendication épigénétique s'inscrit plus largement dans la revendication d'un acquisitionnisme de l'*a priori*, que Kant fait sien dès les années 1760 et dont la *Réponse à Eberhard* souligne qu'il est *intégral*<sup>34</sup> : l'épigenèse du catégorial est une espèce de ce que Kant, recourant cette fois à une analogie juridique, qualifiera alors d'« acquisition originaire [*ursprüngliche Erwerbung*] (*acquisitio originaria*)<sup>35</sup> », pour désigner ce qui

33 Sur le sens général et les conséquences de ce paradigme épigénétique, nous nous permettons à nouveau de renvoyer à Antoine Grandjean, *Métaphysiques de l'expérience*, *op. cit.*, p. 230 sq.

34 Immanuel Kant, *Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll*, Ak. VIII, 221 : « La Critique ne permet absolument aucune représentation implantée par création ou innée. Elle les tient toutes, qu'elles appartiennent à l'intuition ou aux concepts d'entendement, pour *acquises* ».

35 *Ibid.* Voir aussi *id.*, *Vorlesungen über Metaphysik Dohna*, Ak. XXVIII, 619 et K3, Ak. XXIX, 952. Si Kant n'utilise l'analogie juridique de l'acquisition originaire qu'à compter des années 1790 (au cours desquelles il travaille

constitue une acquisition sans emprunt<sup>36</sup>, une appropriation sans transfert de propriété, ce qui vaut particulièrement ici, où l'on a affaire à ce qui ne précède pas le procès de son appropriation. À côté de l'épigenèse de la raison pure, acquisition originaire spontanée des structures qui informent la spontanéité intellectuelle, il faut donc faire droit à l'acquisition originaire passive des formes qui structurent notre intuition. Dans les deux cas, il s'agit d'imposer une conception, révolutionnaire, de l'*a priori acquis*.

On soulignera enfin que cet *a priori* acquis, spontanément ou passivement, du fait de l'élément pragmatique de son acquisition, devra être compris comme un *a priori empiriquement occasionné*, au sens où il s'agit d'un *a priori pro-voqué*, dont l'advenir ne peut être compris que comme une *réponse* à une sollicitation par l'empirique : c'est, partout et toujours, la donation sensible et empirique du multiple qui donne lieu à l'événement de ce dont la signification est de l'informer, quand bien même il s'agit des « premiers principes *a priori* de notre connaissance ».

---

à élaborer une pensée systématique du droit), il soutient la thèse de l'acquisition de l'*a priori* dès les années 1760.

36 Voir *id.*, *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, § 10, Ak. VI, 258. Comme l'indique Michael Oberhausen (*Das neue Apriori, op. cit.*, p. 124 sq.), le concept vient de Grotius (*De jure belli ac pacis*, L. II, chap. 3, 1625, p. 154) et devient au XVIII<sup>e</sup> siècle un *topos* du droit naturel.



TROISIÈME PARTIE

Les limites  
épistémologiques  
du transcendantal



# FONDER LA MATHÉMATISATION DE LA NATURE : ABDUCTION OU ANALYSE TRANSCENDANTALE ?

*Julien Tricard*

## LE *FACTUM* DE LA MATHÉMATISATION

Depuis la révolution du XVII<sup>e</sup> siècle, les scientifiques appliquent les mathématiques aux phénomènes naturels et, comme Galilée, supposent que l'« immense livre » de la nature « est écrit en langage mathématique, et [que] ses caractères sont des triangles, des cercles et autres figures géométriques<sup>1</sup> ». Mais la mathématisation de la nature n'est pas qu'un fait historique. Cette étude part du présupposé qu'elle est aussi un fait *problématique*, dont l'effectivité n'est pas contestable, mais dont la possibilité ne va pas de soi et qui appelle quelque chose comme une explication<sup>2</sup>. Pour limiter le périmètre de notre étude, nous ne traiterons que de la mathématisation à son niveau minimal et fondamental, à savoir

- 1 Galileo Galilei, *Il Saggiatore* (1623), trad. fr. Christiane Chauviré, *L'Essayeur*, Paris, Les Belles Lettres, 1980, p. 141.
- 2 On pourrait ici nous opposer que l'« efficacité » (*effectiveness*) des mathématiques en sciences, et surtout en physique, n'a pas ce caractère « insensé » (*unreasonable*) que lui prêtait le physicien Eugene Wigner, dans « The Unreasonable Effectiveness of Mathematics in the Natural Sciences », *Communications in Pure and Applied Mathematics*, vol. 13, n° 1, 1960, p. 1-14. Il nous faudrait, en réponse, montrer que rien ne destine les phénomènes à se laisser traduire en figures et en nombres aussi bien qu'ils le font et, plus généralement, que la possibilité d'appliquer à la nature des concepts formels et abstraits produits par l'esprit humain n'a rien d'évident. Toutefois, supposons ici que l'application des mathématiques à la nature est un *factum* problématique, et qu'il est légitime d'interroger ce qui l'explique ou fonde sa possibilité.

la quantification des phénomènes naturels par la mesure. La physique commence en général par la construction de grandeurs, c'est-à-dire de concepts empiriques et quantitatifs, comme la durée, la distance spatiale, la masse, etc. Ces grandeurs correspondent à des opérations de mesure, par lesquelles des nombres, associés à des unités dans des échelles, sont appliqués aux objets de l'expérience. On suppose que ces objets, comme les corps matériels, possèdent des propriétés mesurables, comme leurs masses, qu'il est possible de mesurer, c'est-à-dire de traduire en nombres. Supposons donc que la quantification est un *factum* historique et problématique qui demande qu'on l'explique, ou que l'on fonde sa possibilité.

156

À partir de ce *factum*, notre objectif est d'interroger le type d'analyse et de raisonnement qu'il est légitime, en philosophie, de lui appliquer pour comprendre ou expliquer la mesurabilité des objets, et le genre de conclusion que l'on peut en tirer. Nous considérerons plus précisément l'alternative suivante : ou bien il s'agit de proposer une explication *physique* de la mesurabilité des objets, qui rapporte l'application des concepts quantitatifs à celle de concepts physiques non quantitatifs, ou bien il s'agit de proposer une analyse non empirique, mais *transcendantale* de la mesurabilité.

Dans le premier cas, on confiera à une théorie physique le soin de nous expliquer pourquoi les objets sont mesurables, et l'explication ne sort pas du périmètre des sciences empiriques. On avancera, par exemple, que la masse des corps peut être mesurée *parce que* les corps, en tant que massifs, possèdent les caractéristiques physiques adéquates – qu'ils peuvent, nous le verrons, être ordonnés et structurés par des opérations spécifiques, de telle façon que leurs masses peuvent être représentées par des échelles de nombres. Il reviendra alors à une hypothèse de nature physique d'expliquer leur mesurabilité. Cette hypothèse se présentera comme une explication du succès effectif de la mesure, et pourra donc être inférée selon un raisonnement de type *abductif*. L'hypothèse sera tenue pour vraie en tant qu'elle apporte une bonne explication du fait incontestable de la quantification des phénomènes. Nous parlerons alors d'une solution « physico-abductive » au problème de la quantification.

Dans le second cas, on considèrera que la mesurabilité des objets empiriques appelle une analyse qui, partant de ce fait, remonte aux principes non empiriques mais *a priori* qui le rendent possible. Cette

solution sera dite « transcendantale », selon la signification kantienne du terme, parce qu'elle suivra une méthode d'analyse régressive, qui partira d'un fait donné pour remonter au principe qui le conditionne *a priori*, et empruntera un chemin de preuve par lequel ce principe *a priori* sera inféré comme la condition nécessaire de possibilité de ce qui est donné<sup>3</sup>.

Dans ce qui suit, nous défendrons la thèse selon laquelle le problème de la quantification de la nature appelle une solution de type transcendantal. Nous ne formulerons pas pleinement cette solution, mais nous montrerons que, pour rendre compte de la quantification des phénomènes, il est légitime et nécessaire de formuler des propositions *a priori* qui énoncent les conditions de possibilité de l'applicabilité des objets mathématiques – ici, des structures numériques – à la nature.

Pour y parvenir, nous emprunterons librement à Kant deux outils d'analyse précieux. Le premier est un critère de légitimation de la recherche transcendantale, en fonction duquel elle peut être préférée à une explication de type physique. Le second est un motif philosophique assez local, mais néanmoins récurrent dans son œuvre. Il s'agit de l'argument des objets symétriques « non congruents ». L'application de ces deux outils nous permettra de défendre la possibilité et la nécessité d'une solution transcendantale au problème de la quantification métrique.

Précisons que, malgré ces emprunts, cette étude ne portera pas sur la réponse kantienne à la question de la mathématisation. Il n'est pas même évident qu'elle se pose, chez Kant, indépendamment du problème général de la connaissance mathématique. Cela tient à sa conception des mathématiques comme connaissances *a priori* par construction de concepts dans l'intuition. Si, comme Kant le soutient dans l'« Esthétique transcendantale », les conditions formelles de notre rapport sensible aux objets, c'est-à-dire l'espace et le temps, sont en même temps les *media* purs dans lesquels se construisent les objets mathématiques, le problème de l'applicabilité est aussitôt posé. Les mathématiques constituent

3 Pour une analyse complète des significations kantienne et non kantienne du terme *transcendantal*, nous renvoyons au chapitre de Raphaël Authier, « L'idée d'un transcendantal historique a-t-elle un sens ? », dans le présent volume, p. 97.

par elles-mêmes leur droit à s'appliquer aux objets donnés empiriquement dans l'intuition<sup>4</sup>. Il reste que, si la possibilité d'une application des catégories mathématiques aux phénomènes n'a pas à être déduite, il faudrait encore se demander par quel principe ou schème elle opère. Mais nous ne parlerons pas non plus des « Axiomes de l'intuition » et de « ce principe transcendantal de la mathématique des phénomènes » selon lequel « toutes les intuitions sont des grandeurs extensives » et qui « rend la mathématique pure applicable dans toute sa précision à des objets de l'expérience<sup>5</sup> ».

Une première raison d'ignorer cette solution kantienne au problème de l'applicabilité est évidemment le fait que, en voulant prouver certains principes mathématiques *a priori*, Kant prouve pour ainsi dire trop. En particulier, la forme spatiale de notre intuition sensible détermine chez lui la grandeur des objets de façon euclidienne, c'est-à-dire selon une géométrie trop spécifique<sup>6</sup>. Ensuite et surtout, cette solution kantienne détermine à l'avance la nécessité d'une analyse transcendantale, alors que nous supposons au contraire que sa légitimité n'est pas évidente. Cela tient peut-être au fait que, pour Kant, l'application des mathématiques à la nature est une « construction » des « objets naturels » comme possibles, et que les principes qui la gouvernent appartiennent nécessairement à la « partie pure » et *a priori* d'une science de la nature<sup>7</sup>. Ces principes sont donc d'emblée conçus comme synthétiques et *a priori*. La preuve de leur

4 On pourra, sur ce point, se référer à Frank Pierobon, *Kant et les mathématiques*, Paris, Vrin, 2003, p. 3.

5 Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure* (désormais *CRP*), « Analytique transcendantale », A 165/B 206, trad. fr. Alexandre J.;-L. Delamarre et François Marty, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1980, p. 905. Pour une étude détaillée des rapports entre l'« Analytique des principes » et l'« Esthétique transcendantale » concernant le problème de l'application des mathématiques aux phénomènes, on se référera à Jules Vuillemin, *Physique et métaphysique kantienne*, Paris, PUF, 1955, première partie.

6 Pour une analyse précise de ce problème, nous renvoyons au chapitre de Jean-Baptiste Fournier, « Helmholtz : reformatages et limites empiristes du transcendantal », dans ce même volume.

7 Emmanuel Kant, *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature*, Préface, trad. fr. Jean Gibelin, Paris, Vrin, 1990, p. 11.

validité doit donc emprunter la voie transcendantale plutôt que la voie empirique. Or, depuis Kant, c'est peu de dire que l'articulation entre mathématiques et physique est devenue un problème philosophique en soi, et il n'est plus du tout évident que le fondement de la mathématisation de la nature soit de nature *synthétique et a priori*<sup>8</sup>. Il nous faut donc envisager le problème de la façon suivante, qui sera notre manière d'interroger « les limites du transcendantal » : pour rendre compte de la possibilité de quantifier les phénomènes par la mesure, pourquoi faudrait-il choisir la voie transcendantale plutôt que la voie empirique ?

Dans la suite, nous commencerons par présenter les deux outils kantien qui nous permettront de défendre une analyse transcendantale de la quantification. Ensuite, nous exposerons une approche contemporaine qui offre de la mesurabilité une explication physique. Cette théorie de la quantification et de la mesure nous servira d'adversaire, et nous finirons par montrer, en mobilisant les outils kantien, que nous devons lui préférer une analyse transcendantale.

## LE CRITÈRE DE LÉGITIMATION D'UNE ANALYSE TRANSCENDANTALE

Le premier outil kantien nous fournit un critère pour légitimer une analyse transcendantale de la mesurabilité. Dans la « Discipline de la raison pure par rapport aux hypothèses », Kant pose en effet la question suivante : lorsque nous faisons face à un phénomène donné, qu'il s'agit d'expliquer, faut-il s'en tenir à des principes d'explication empiriques, c'est-à-dire à des lois ou principes qui relient des concepts physiques ? Ou avons-nous le droit de recourir à ce qu'il appelle des « hypothèses transcendantales », c'est-à-dire à des propositions synthétiques et *a priori* qui impliquent des concepts non empiriques ? C'est très exactement la question qui nous préoccupe : quelle est la discipline à laquelle il faut nous

8 Voir, par exemple, Michael Friedman, « Philosophie, physique et fondements de la géométrie », dans Jacques Bouveresse (dir.), *Mathématiques et expérience. L'empirisme logique à l'épreuve (1918-1940)*, Paris, Odile Jacob, 2008, p. 303-322.

astreindre pour ne pas verser trop vite dans le transcendantal et rester dans le périmètre d'exercice de la science empirique ?

#### LA DISCIPLINE DE LA RAISON FACE AUX HYPOTHÈSES TRANSCENDANTALES

160

Évidemment, l'intention principale de Kant dans ce passage est de réfréner les élans de la raison, qui tend spontanément à formuler des propositions cosmologiques pour « expliquer des phénomènes donnés<sup>9</sup> ». Or, « on ne peut employer d'autres choses et d'autres principes d'explication que ceux qui ont été mis en liaison avec les choses et les fondements donnés, suivant les lois déjà connues des phénomènes<sup>10</sup> ». Au contraire, une « hypothèse transcendantale, dans laquelle une simple idée de la raison servirait à expliquer les choses de la nature<sup>11</sup> », ne saurait valoir comme principe légitime d'explication. Ces hypothèses transcendantales impliquent des idées de la raison et prétendent se rapporter à des objets transcendants (Dieu, l'âme, le monde) pour expliquer les phénomènes, et s'illusionnent sur leur pouvoir explicatif réel. Veut-on expliquer pourquoi, par exemple, de l'ordre et de la finalité apparaissent dans la nature ? Il faut alors chercher des lois et des causes physiques, et non quelque hypothèse « hyper-physique » comme l'existence d'un Dieu horloger qui aurait conçu et fabriqué les créatures, « en partie parce que la raison, loin d'être avancée par là, interrompt bien plutôt tout le développement de son usage, et en partie parce que cette licence finirait par lui faire perdre tous les fruits du travail de son propre sol, c'est-à-dire de l'expérience<sup>12</sup> ». En limitant ainsi la raison pure dans son usage, il s'agit, d'une part, de discipliner la raison, qui ne doit pas se croire capable de produire des connaissances *a priori* par concepts et, d'autre part, il faut la contraindre à fructifier sur son propre sol, celui de l'expérience. Plutôt que de chercher un contentement facile, mais sans valeur dans la métaphysique, la raison recueillera ainsi tous les fruits de

---

9 Emmanuel Kant, *CRP*, A 772/B 800; trad. cit., p. 1341.

10 *Ibid.*

11 *Ibid.*

12 *Ibid.*

son dur labeur par l'acquisition de connaissances scientifiques. C'est un point qu'il nous faut lire comme un avertissement pour notre présent projet. Il faut toujours préférer, là où elle est possible, une explication scientifique à une analyse transcendantale qui prétendrait lier *a priori* des concepts.

Si toutefois l'on se souvient de l'« Analytique transcendantale », on sait aussi que Kant admet comme légitimes des inférences vers *certaines* hypothèses transcendantales bien précises. Ce sont les « principes » qui gouvernent l'application des catégories de l'entendement à la synthèse des phénomènes, et fondent ainsi l'objectivité des sciences empiriques. Par exemple, un jugement synthétique *a priori* comme « tout ce qui arrive a sa cause » est une hypothèse parfaitement recevable, dont la validité garantit l'usage objectif de la catégorie de « causalité » dans la méthode expérimentale. Il y a bien évidemment une différence de nature entre cette hypothèse-là et l'hypothèse d'un Dieu horloger. Le principe de causalité, contrairement à une hypothèse de la raison spéculative, ne prétend pas se rapporter à des objets transcendants, mais à la possibilité des objets dans l'expérience. Le concept de causalité n'est pas empirique, mais n'est pas non plus vide de signification, puisqu'il exprime la forme causale *a priori* de la synthèse des phénomènes dans l'expérience. Et Kant s'emploie à le prouver dans l'« Analytique des principes » en montrant que, sans lui, l'ordre temporel de succession qui s'atteste dans l'expérience serait impossible – nous y reviendrons.

Il reste que cette différence entre les hypothèses transcendantales *de la raison*, qu'il faut bannir, et celles *de l'entendement*, qu'il est légitime de chercher à prouver à partir de la possibilité de l'expérience, ne nous est d'aucun secours. Nous cherchons quel critère nous autorise à inférer, pour expliquer certains traits de l'expérience, une hypothèse transcendantale plutôt qu'une hypothèse purement physique. Or, dans le cas du principe de causalité, cette question ne se pose pas aux yeux de Kant. Tel qu'il en hérite, ce principe n'est pas empirique et ne peut être qu'*a priori*. Tout l'effort de Kant, lorsqu'il réfléchit à la légitimité de sa preuve, est de le distinguer d'une spéculation de la raison pure en montrant son attache à l'expérience possible. La question serait tout autre si l'on se demandait d'abord si la « causalité », comme fondement

explicatif de l'ordre et de la direction du temps, est vraiment un concept *a priori* plutôt qu'empirique<sup>13</sup>.

Nous revenons donc à notre question initiale : face à un phénomène donné, comment décider du recours légitime à une hypothèse transcendantale plutôt qu'empirique ? Puisque les deux relèvent d'un genre inférentiel commun, l'inférence hypothétique, il nous faut remonter à ce genre et nous demander comment les deux types de preuves, empirique et transcendantale, se spécifient.

#### LES FORMES DE L'INFÉRENCE HYPOTHÉTIQUE

162

Kant appelle « hypothèse » une proposition qui « est rattachée, comme principe d'explication, à ce qui est effectivement donné et qui par conséquent est certain<sup>14</sup> ». Formuler une hypothèse H, c'est inventer un principe explicatif pour un objet effectivement donné O, de telle sorte que H et O se trouvent dans un rapport conditionnel d'antécédent à conséquent. Ce rapport est la forme de ce que Kant appelle, dans la *Logique*, un « jugement hypothétique<sup>15</sup> », et que nous symbolisons aujourd'hui par le connecteur d'implication : «  $H \rightarrow O$  ». Si nous cherchons un principe, empirique ou transcendantal, qui explique ou fournit le fondement d'un fait comme la mesurabilité des objets de l'expérience, c'est donc bien une hypothèse que nous visons.

Ensuite, dans quelle forme d'inférence les hypothèses sont-elles impliquées ? Kant appelle « syllogisme hypothétique » un raisonnement dont la prémisse principale est un jugement hypothétique et qui en infère une conclusion selon deux modes logiquement valides. Si une seconde prémisse pose l'antécédent H, on peut conclure directement et par *modus ponens* au conséquent O. Lorsqu'une seconde prémisse nie le conséquent,

13 Certaines théories physiques – comme la thermodynamique et la physique statistique – conçoivent la direction du temps comme un phénomène *émergent*, à partir des processus matériels microscopiques. La « causalité » ne désigne alors plus un fondement *a priori*, mais un fondement *physique* de l'irréversibilité temporelle.

14 Emmanuel Kant, *CRP*, A 770/B 798 ; trad. cit., p. 1339.

15 *Id.*, *Logique*, § 25, trad. fr. Louis Guillermit, Paris, Vrin, 1966, p. 115.

on peut conclure indirectement et par *modus tollens* à la négation de l'antécédent. Les conclusions de ces deux formes de raisonnement sont apodictiquement certaines :

<p>(1) <i>Modus ponens</i> :</p> $\frac{H \rightarrow O \quad H}{O}$	<p>(2) <i>Modus tollens</i> :</p> $\frac{H \rightarrow O \quad \text{non-O}}{\text{non-H}}$
--	---

Par ailleurs, Kant distingue deux types de preuve, ostensive et directe, ou bien apagogique et indirecte. Une preuve ostensive part d'un principe et montre qu'une conséquence en découle nécessairement. Ce type de preuve s'accorde bien avec la forme directe du *modus ponens* : « H entraîne O, or H, donc O ». La preuve ostensive « allie tout à la fois la conviction de la vérité et l'intelligence des sources de cette vérité<sup>16</sup> », parce qu'elle nous rend à la fois certains de la vérité de O, et conscients de la raison H pour laquelle O est nécessairement vrai.

Une preuve apagogique fait le chemin inverse. Elle part du conséquent O pour remonter au principe ou à l'hypothèse H. Puisque l'inférence hypothétique que nous cherchons doit conclure à l'hypothèse H, c'est-à-dire à la vérité de l'antécédent, elle ne peut apparemment relever que du type apagogique de preuve. Quelles en sont ses formes logiques ?

Le *modus tollens*, d'abord, en est une forme parfaitement valide. Utilisé en mathématiques, il permet de prouver indirectement la vérité d'un théorème H en montrant que sa négation implique contradiction avec le fait O par ailleurs bien établi :

$$\frac{\text{Non-H} \rightarrow \text{non-O} \quad O}{H}$$

Dans les sciences empiriques, il est parfaitement valide de prouver par *modus tollens* la fausseté d'une hypothèse explicative. Une hypothèse est réfutée si l'une de ses conséquences observables est contredite par les faits.

16 *Id.*, CRP, A 789/B 817; trad. cit., p. 1354.

Mais à certaines conditions bien particulières, on peut également en tirer la vérité d'une autre<sup>17</sup>.

Étrangement, à côté de ce mode négatif de preuve indirecte, Kant admet un mode positif, une sorte de preuve apagogique par *modus ponens* qui suivrait le schéma suivant :

$$\begin{array}{l}
 (4) \text{ Ponens apagogique :} \\
 H \rightarrow O \\
 \hline
 O \\
 \hline
 H
 \end{array}$$

Kant sait très bien que ce raisonnement n'est pas valide d'un strict point de vue logique, car « d'un principe faux on peut conclure des conséquences vraies<sup>18</sup> ». Mais il ajoute que si « l'ensemble de toutes les conséquences qu'on peut conclure d'un principe déterminé<sup>19</sup> » sont vérifiées, alors on peut inférer la vérité du principe avec « une certitude apodictique<sup>20</sup> ». Dans la « Discipline », Kant affirme également que le *modus ponens* « ne serait permis que si toutes les conséquences possibles en étaient vraies<sup>21</sup> ». Kant admet donc comme valide le raisonnement suivant : «  $H \rightarrow (O_1 \& O_2 \& \dots \& O_n)$ , or ces conséquences épuisent intégralement le principe H et sont toutes vérifiées, donc H ». D'un strict point de vue logique, cette forme n'est pas plus valide que la précédente, car il reste possible que  $O_1 \& \dots \& O_n$  soient toutes vraies et que H soit

17 Pour tirer, de la réfutation empirique de H par *modus tollens*, la validation symétrique d'une seconde hypothèse H', il faut que H' soit équivalente à non-H; autrement dit, il faut que l'on soit certain que H et H' sont deux hypothèses explicatives mutuellement exclusives et surtout globalement exhaustives. Le raisonnement prend alors la forme de ce que Kant appelle un « syllogisme disjonctif » (Kant, *Logique*, § 78, trad. cit., p. 141). Mais énumérer toutes les hypothèses possibles est extrêmement difficile, sinon impossible; et la plupart du temps, H et H' peuvent être toutes les deux fausses, comme dans les « antinomies mathématiques ». C'est également le problème soulevé par Pierre Duhem contre l'*experimentum crucis*, voir *La Théorie physique. Son objet, sa structure*, Paris, Vrin, 2007, p. 263.

18 Emmanuel Kant, *Logique*, Introduction VII, trad. cit., p. 57.

19 *Ibid.*

20 *Ibid.*, p. 95.

21 *Id.*, CRP, A 790/B 818; trad. cit., p. 1354.

fausse. Kant justifie néanmoins cette règle d'inférence en avançant dans la *Logique* que « s'il y avait quelque chose de faux dans la connaissance [c'est-à-dire le principe explicatif], il devrait se trouver également une conséquence fautive<sup>22</sup> » et, dans la « Discipline », que si l'intégralité des conséquences sont vérifiées, « alors il n'y a qu'un unique fondement possible, qui, par suite, est aussi le vrai<sup>23</sup> ». Sur le plan logique, Kant admet ici une équivalence entre un principe explicatif déterminé et la conjonction complète de ses conséquences empiriques possibles, de telle sorte qu'ils s'impliquent l'un l'autre : «  $H \leftrightarrow (O_1 \& \dots \& O_n)$  ». Sur un plan épistémologique, Kant appelle « intégralité qualitative » du principe d'explication le fait que la série entière de ses conséquences l'épuise et le détermine suffisamment<sup>24</sup>. Dans un vocabulaire contemporain, cela revient à nier toute sous-détermination forte des théories : si H et H' sont deux principes distincts d'explication des mêmes phénomènes, alors il existe au moins une expérience possible qui permet de les départager.

Néanmoins, ce *modus ponens* apagogique est peu praticable, « parce qu'il est au-dessus de nos forces d'apercevoir toutes les conséquences possibles d'une proposition admise, quelle qu'elle soit<sup>25</sup> ». Dans les sciences empiriques, nous ne pouvons en vérifier qu'une portion souvent réduite. Kant admet alors que l'on puisse prouver l'hypothèse indirectement, par confirmation progressive, à mesure qu'augmente la somme de ses conséquences vérifiées. Sans pouvoir atteindre une certitude apodictique, « la probabilité d'une hypothèse peut croître et être élevée au rang d'un analogue de certitude, lorsque toutes les conséquences que nous avons jusqu'alors rencontrées se laissent expliquer à partir du principe supposé<sup>26</sup> ». Ce raisonnement est conçu par Kant comme une induction par analogie : « si toutes les conséquences que l'on a jamais cherchées s'accordent bien avec un principe admis, toutes les autres conséquences possibles s'accorderont aussi avec lui<sup>27</sup> ». Dans sa forme, il s'identifie à ce qu'il est convenu d'appeler,

22 *Id.*, *Logique*, Introduction VII, trad. cit., p. 57.

23 *Id.*, *CRP*, A 790/B 818; trad. cit., p. 1354.

24 *Ibid.*, B 115; trad. cit., p. 841.

25 *Ibid.*, A 790/B 818; trad. cit., p. 1354.

26 *Id.*, *Logique*, Introduction X, trad. cit., p. 95.

27 *Id.*, *CRP*, A 790/B 818; trad. cit., p. 1355.

depuis Peirce, une « abduction », c'est-à-dire l'inférence d'une hypothèse à titre d'explication de phénomènes donnés. Dans une abduction, plus la somme des conséquences vérifiées s'accroît, plus il est probable que soit vraie l'hypothèse qui les explique aussi bien.

Nous avons trouvé la forme légitime que prend l'inférence d'une hypothèse physique à partir de ce qu'elle explique. L'hypothèse est prouvée indirectement, par ses effets, selon le *modus ponens* abductif. La question que nous devons nous poser maintenant est de savoir par quoi l'inférence *légitime* d'une hypothèse transcendantale s'en distingue, et quelle est sa forme.

#### LA PREUVE DES HYPOTHÈSES TRANSCENDANTALES

La forme des preuves des principes transcendants pose un problème qui est bien connu des commentateurs. Tout montre que les inférences transcendantales sont apagogiques. Pourtant, Kant interdit explicitement aux preuves de la raison pure d'appartenir au type apagogique.

D'un côté, les textes sont en effet nombreux où Kant semble donner à ces preuves la forme du *modus tollens*, c'est-à-dire du mode négatif du raisonnement apagogique. Dans l'« Analytique des principes » comme dans la « Discipline de la raison pure quant à ses preuves », Kant formule ainsi la preuve du principe de causalité : « elle montre que l'expérience même [...] serait impossible sans une telle liaison<sup>28</sup> » nécessaire des mêmes causes et des mêmes effets. La preuve suivrait donc la forme (3), où H est l'hypothèse du principe de causalité et O l'énoncé qui affirme la possibilité de l'expérience. La vérité du principe serait donc inférée négativement, par la réfutation d'une conséquence de sa négation sur l'expérience possible.

Ensuite, il faut affirmer avec Antoine Grandjean que le mode de probation apagogique convient essentiellement à la preuve du transcendantal, qui doit être une opération indirecte de « désenfouissement » de la condition à partir du conditionné<sup>29</sup>. Il est par exemple impossible de dériver

28 *Ibid.*, A783/B811; trad. cit., p. 1349.

29 Voir Antoine Grandjean, *Critique et réflexion. Essai sur le discours kantien*, chap. II, Paris, Vrin, 2009, p. 138 sq.

directement et *more geometrico* du concept de « ce qui se produit » le concept d'une cause, et la connexion nécessaire se prouve « toujours seulement de manière indirecte par le rapport de ces concepts à quelque chose d'entièrement contingent, à savoir l'expérience possible », et les principes transcendantsaux « peuvent sans doute être apodictiquement certains, mais en soi (directement) ils ne peuvent pas même être connus *a priori*<sup>30</sup> ». Au moment d'inférer une hypothèse transcendantale, la situation est donc assez proche de celle des scientifiques qui veulent inférer une hypothèse physique. Dans l'incapacité de la démontrer à partir d'un fondement absolument premier, il faut l'atteindre par ses effets : « la vraie raison qui fait que l'on emploie les preuves apagogiques dans diverses sciences est que, quand les principes dont une certaine connaissance doit être dérivée sont trop variés ou trop profondément cachés, on cherche si l'on ne pourrait pas l'atteindre par les conséquences<sup>31</sup> ».

Pourtant, Kant édicte comme une « règle propre de la raison pure » que « ses preuves ne doivent jamais être apagogiques mais toujours ostensives<sup>32</sup> », et cette règle s'applique aussi aux preuves transcendantales. Elle est d'abord justifiée par une exigence d'intelligibilité. À la différence de la preuve ostensive, l'apagogique « peut bien produire la certitude mais non la compréhension de la vérité considérée au point de vue de l'enchaînement qui la relie aux fondements de sa possibilité<sup>33</sup> ». Elle nous rend apodictiquement certains que H est vrai mais elle ne rend pas intelligible ce qui dans H explique et fonde O. Ensuite, l'interdiction du mode apagogique vient du risque de « subreption » qui lui est inhérent. Parce qu'il n'atteint la vérité de H que par la fausseté de non-H, il suppose que « les propositions soient opposées de façon *contradictoire* et *diamétraliter*<sup>34</sup> », de telle sorte qu'il leur est *impossible* d'être vraies comme d'être fausses en même temps. Or, avec les hypothèses de la raison pure, le risque est omniprésent que deux propositions ne se contredisent diamétralement que « sous une condition subjective », et qu'il ne

30 Emmanuel Kant, *CRP*, A 737/B 765; trad. cit., p. 1315.

31 *Ibid.*, A790/B818; trad. cit., p. 1354.

32 *Ibid.*

33 *Ibid.*

34 *Id.*, *Logique*, Introduction IX, trad. cit., p. 80.

soit pas vrai « que de la fausseté de l'une on puisse conclure à la vérité de l'autre<sup>35</sup> ». C'est ce mécanisme de subreption qui engendre les illusions dialectiques des antinomies de la raison pure.

En quoi les inférences hypothétiques transcendantales, qui sont si manifestement apagogiques, pourraient-elles échapper à cette interdiction ? Kant se contredit-il au sein même de la méthodologie de la raison pure ? Résoudre ce problème dépasse les ambitions de cette étude, où notre but n'est que de comprendre ce qui commande de choisir une inférence transcendantale plutôt qu'une inférence physico-abductive, malgré leur proximité formelle. Nous nous contentons donc de *suggérer* une solution au problème, sans la défendre autrement que par sa cohérence interne, et dans l'unique mesure où elle nous fournira le critère recherché.

168

#### UNE PREUVE TRANSCENDANTALE PAR *MODUS PONENS* APAGOGIQUE

Nous suggérons que, à côté des nombreux passages où Kant formule les preuves des principes transcendants sous la forme négative du *modus tollens*, il envisage également qu'elles prennent la forme positive (4) du *ponens* apagogique. Une hypothèse transcendantale H serait inférée en tant qu'elle fournit le fondement du fait O. Il s'agit de prouver H à partir de ses conséquences, et donc le *modus ponens* reste ici la forme d'une inférence apagogique : il remonte du conditionné au principe qui le conditionne. Nos raisons pour le suggérer sont les suivantes.

Premièrement, les raisons pour lesquelles Kant refuse le type apagogique de preuve ne concernent manifestement que son mode négatif, c'est-à-dire le *tollens*. D'abord, le risque de subreption est entièrement attaché au rapport logique de négation par lequel on prouve la vérité de H par la réfutation de non-H. Il ne concerne donc en rien le mode apagogique *positif*, qui s'appuie sur une relation de confirmation entre certains faits donnés et l'hypothèse qui les explique. Ensuite, l'exigence d'intelligibilité explicative que ne satisfait pas le *tollens* est évidemment satisfaite dans le cas d'un *ponens*, où l'hypothèse est inférée à titre de principe *explicatif* du fait donné. Si, « en ce qui concerne les propositions synthétiques, il ne

---

35 *Id.*, CRP, A 791/B 819; trad. cit., p. 1355.

peut être permis [à la raison] de justifier ses assertions par la réfutation du contraire<sup>36</sup> », peut-elle y est-elle autorisée par le mode apagogique positif?

Deuxièmement, on pourrait objecter à cette suggestion qu'elle condamne l'inférence transcendantale à n'atteindre qu'un résultat probable. Alors qu'elle vise une certitude apodictique, elle se trouverait ravalée au rang des inductions physiques. Mais c'est oublier que Kant nous a donné la condition à laquelle un *ponens* apagogique peut conclure en toute nécessité : si *toutes* les conséquences possibles du principe hypothétique peuvent être vérifiées. Nous suggérons que cette condition, qui ne peut être remplie dans une enquête empirique, peut l'être dans une analyse transcendantale des conditions de possibilité d'un fait donné. Alors que les conséquences d'une théorie physique ne peuvent pas être intégralement calculées ni vérifiées, la conséquence d'un principe synthétique *a priori* de l'entendement semble unique : c'est la possibilité de l'expérience tout court. C'est, plus exactement, la possibilité d'une certaine forme bien déterminée de synthèse phénoménale. Par exemple, le principe de causalité fonde la succession des phénomènes dans le temps selon un ordre irréversible. Or, que cette synthèse soit *possible en général* s'atteste suffisamment par *l'effectivité* d'un seul exemple, comme la dérive d'un navire le long d'un fleuve qui se donne à nous par une succession de représentations sensibles temporellement irréversibles.

Il faut se rappeler que selon cette condition d'« intégralité qualitative », lorsque l'intégralité des conséquences est vérifiée, « alors il n'y a *qu'une unique fondement* possible, qui, par suite, est aussi le vrai<sup>37</sup> ». S'il est possible de vérifier l'intégralité des conséquences O d'un principe *a priori* H, vérifier O revient à établir H. La question est ici de savoir si le fait conditionné, ici l'expérience possible, détermine suffisamment et à lui seul le principe qui doit le conditionner : «  $O \rightarrow H$  », de telle façon qu'on puisse affirmer, entre l'un et l'autre, une double implication : «  $H \leftrightarrow O$  ». Du point de vue logique, notre solution donne à l'inférence transcendantale la forme suivante :

36 *Ibid.*, A792/B820; trad. cit., p. 1356.

37 *Ibid.*, p. 1354 (nous soulignons).

$$\frac{H \leftrightarrow O}{O} \\ H$$

et du point de la connaissance transcendantale elle-même, notre solution réclame que, de O à H, une analyse *directe* soit menée, qui remonte du fait conditionné au principe qui le rend possible.

Troisièmement, cette analyse directe s'atteste en certains passages de l'« Analytique des principes » où, à côté de paragraphes où la preuve d'un principe semble présentée sur le mode négatif du *tollens*, Kant part des synthèses que présente l'expérience pour remonter à leur condition de possibilité. Si l'on regarde de près la seconde analogie de l'expérience et la preuve du principe de causalité, on remarque que Kant y effectue *plusieurs fois* sa preuve, sous des angles et en des directions différents. Avant de la formuler sous une forme clairement négative (non-H  $\rightarrow$  non-O<sup>38</sup>), Kant dérive patiemment, de la description positive d'un ordre déterminé dans la succession des perceptions (le bateau qui descend le fleuve), la nécessité pour que cela soit possible qu'une règle détermine cet ordre comme irréversible, puis que cette règle rapporte tout événement à un événement qui le précède et le détermine<sup>39</sup>. Cette analyse de l'expérience en sa possibilité générale, à partir d'un seul exemple, nous semble tout entière orientée dans le but d'établir la vérité d'une prémisse du type « O  $\rightarrow$  H » (et donc « H  $\leftrightarrow$  O »).

Enfin, toutes les fois que Kant emploie une tournure négative dans le texte d'une preuve, peut-être est-il en train de justifier un conditionnel négatif comme « non-H  $\rightarrow$  non-O », qui servira de prémisse à un *modus tollens*, comme on l'interprète ordinairement. Mais peut-être fait-il tout autre chose : appliquer et vérifier la condition d'« intégralité qualitative » du *modus ponens* apagogique, selon laquelle « s'il y avait quelque chose de faux dans la connaissance [c'est-à-dire le principe explicatif], il devrait se trouver également une conséquence fautive<sup>40</sup> ». Dans le second cas, en montrant que l'expérience serait impossible sans le principe, Kant vérifie

38 « Que l'on suppose qu'il n'y ait, avant un événement, rien que celui-ci dût suivre selon une règle, [...] nous n'aurions de cette manière qu'un jeu de représentations » (*ibid.*, p. 236, nous soulignons les négations).

39 Voir *ibid.*, p. 234 sq.

40 *Id.*, *Logique*, Introduction VII, trad. cit., p. 57.

alors seulement que ce principe est bien l'unique fondement possible du fondé, c'est-à-dire la possibilité de l'expérience, et ouvre ainsi la voie à un *modus ponens* apagogique concluant apodictivement<sup>41</sup>.

On nous reprochera peut-être de proposer une reconstruction de la preuve transcendantale qui s'apparente en réalité à un *modus ponens* direct, qui partirait d'une analyse de l'expérience possible O pour en tirer directement une preuve de H: «  $O \rightarrow H$ , or O, donc H ». Ce raisonnement, nous dirait-on, est ostensif, ce qui contredit le caractère apagogique de la preuve du transcendantal. Il reste que nous ne pensons pas que Kant le jugerait ostensif et véritablement « direct », dans la mesure où ces termes renvoient aussi à un ordre de progression du fondement vers ce qu'il fonde. En remontant de O à H par analyse des conditions de possibilité, on a conscience de remonter du conditionné au fondement qui le conditionne, et la proposition ainsi prouvée « s'appelle un *principe* et non un *théorème*, bien qu'elle doive être démontrée, parce qu'elle a cette propriété particulière de rendre tout d'abord possible le fondement même de sa preuve, c'est-à-dire l'expérience, et qu'elle doit toujours y être présupposée<sup>42</sup> ».

#### VERS LE TRANSCENDANTAL : UN CRITÈRE DE LÉGITIMATION

Nous nous posons la question de savoir ce qui, face à un fait donné, légitimait d'en inférer une hypothèse transcendantale qui rend compte de sa possibilité, plutôt qu'une hypothèse physico-abductive qui l'explique par des concepts seulement empiriques. Des suggestions qui précèdent, nous tirons les conclusions suivantes. Premièrement, les deux inférences ont essentiellement la même forme logique. Elles remontent d'un fait à un principe hypothétique qui le fonde ou l'explique, selon un mode apagogique indirect. Deuxièmement, les deux se distinguent évidemment par leur destination, car elles aboutissent soit à un principe *a priori*, soit à une explication physique. Enfin et surtout, nous pouvons maintenant

41 Du reste, puisque « non-H  $\rightarrow$  non-O » est logiquement équivalent à «  $O \rightarrow H$  », et sachant par ailleurs que «  $H \rightarrow O$  » (le principe fonde ce qu'il conditionne), montrer « non-H  $\rightarrow$  non-O » revient à montrer «  $H \leftrightarrow O$  ».

42 Emmanuel Kant, *CRP*, A 737/B 765; trad. cit., p. 1315-1316.

dégager un critère de choix entre les deux inférences *selon la nature de leurs points de départ*.

Le propre de la forme apagogique, commune aux deux inférences, est de n'être véritablement concluante qu'en supposant donnée la série entière et régulière des conséquences du principe inféré. Dans le champ empirique, il faut donc supposer que la totalité des conséquences empiriques d'un principe soit vérifiée et qu'une régularité universelle soit donnée, pour remonter ensuite vers le principe qui l'explique. Une inférence abductive *pure* présuppose donc le résultat d'une généralisation préalable. Or, il nous est impossible de vérifier la totalité des conséquences d'un principe, et la série régulière des faits à expliquer ne peut être atteinte que par induction. C'est pourquoi l'inférence abductive n'est jamais pure, mais toujours mêlée d'induction et d'analogie<sup>43</sup>. L'abduction, pour être concluante, exigerait de partir d'un fait donné comme *général*, déjà constitué comme une loi empirique. Mais on ne peut en réalité partir que de faits irrémédiablement particuliers, dont on n'est jamais certain qu'une loi les gouverne. Ainsi l'abduction physique est par nature incertaine, car le fait dont elle part est incertain, encore mal constitué. Elle doit toujours et en même temps induire à mesure qu'elle abduit, c'est-à-dire progressivement *constituer* le fait général qu'elle *suppose* pourtant, pour en inférer l'explication.

En revanche, l'inférence transcendantale peut partir de la totalité donnée de ses conséquences, car celles-là ne consistent qu'en la possibilité d'une forme de synthèse phénoménale, sans la médiation d'une généralisation inductive. Dans la preuve du principe de causalité, un simple exemple, le phénomène d'un bateau qui dérive le long d'un fleuve est un point de départ suffisant pour l'inférence, parce que le phénomène récapitule, malgré sa particularité, la possibilité d'avoir une expérience dans le temps *en général*. Même si l'attention se porte sur un cas particulier, ce qu'on y analyse est la possibilité de la synthèse temporelle en général.

Cela constitue notre critère de légitimation : nous pouvons avoir recours à une inférence transcendantale plutôt qu'à un raisonnement empirico-abductif lorsque le fait *abductans* vaut immédiatement et non problématiquement, car sa valeur de fait général n'est pas supposée,

---

43 *Ibid.*, A790/B819; trad. cit., p. 1355.

comme le résultat d'une induction non atteinte, mais déjà enveloppée dans sa particularité, et peut y être décelée par analyse. Nous verrons que c'est le cas de chacune de nos mesures particulières, ce qui permettra de légitimer l'analyse transcendantale de leurs conditions de possibilité.

## LE PARADOXE DE LA CHIRALITÉ

Le second outil que nous empruntons à Kant sera plus simple à exposer. On le trouve dans le paradoxe des « objets non congruents » (ou chiraux), qui apparaît de façon récurrente dans l'œuvre de Kant. La reconstruction que nous en proposons est orientée, car elle vise à en extraire ce qui nous intéresse et nous sera utile pour la suite.

Le paradoxe se présente ainsi : considérez deux objets, comme votre main droite et votre main gauche. Ces deux objets sont susceptibles de la même et identique description, car ils satisfont exactement les mêmes prédicats, tant pour ce qui concerne leur forme, c'est-à-dire les rapports entre leurs parties, que leur taille. Indiscernables conceptuellement, ils devraient donc être géométriquement identiques, c'est-à-dire superposables. Leur identité devrait s'attester par leur congruence, c'est-à-dire l'existence d'une transformation dans l'espace qui permet de les superposer parfaitement. Or, il n'existe aucune combinaison de translations et de rotations qui permette de les rendre ainsi identiques. Leur non-congruence implique, selon Kant, qu'il y ait entre eux une différence qui est bien réelle, mais qui n'est pas conceptuelle. Ils sont *deux* et non *uns*, tout en étant indiscernables : c'est donc que leur différence est irréductible à l'ordre entre leurs parties. C'est une différence purement mathématique, en l'occurrence l'opposition de leur orientation dans l'espace, qui est plus fondamentale que les différences conceptuelles.

Selon les occurrences de ce paradoxe dans l'œuvre de Kant, la visée de l'argument change avec le contexte argumentatif. Dans la *Dissertation de 1770* comme dans les *Prolégomènes*<sup>44</sup>, l'argument permet de montrer

44 Voir *id.*, *Dissertation de 1770*, § 15, C, trad. fr. Arnaud Pelletier, Paris, Vrin, 2007 et *id.*, *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, § 13, trad. fr. Louis Guillermit, Paris, Vrin, 2001.

que l'espace, dans lequel les objets sont sentis et expérimentés, n'est pas réductible aux concepts de l'entendement, mais est bien plutôt une forme *a priori* de la sensibilité. Les propriétés spatiales et géométriques des objets sont des déterminations non pas conceptuelles, mais intuitives : elles caractérisent ce qui se donne à nous dans l'intuition comme existant.

Dans l'opuscule précritique *Du premier fondement de la différence des régions dans l'espace*, le paradoxe vise la conception leibnizienne de l'espace. Contre la théorie newtonienne d'un espace mathématique absolu dans lequel les corps sont situés et mus, Leibniz concevait l'espace physique comme le système de relations (ordre de coexistence) entre les corps, dont l'espace mathématique n'est qu'une idéalisation. Cette thèse leibnizienne a une conséquence très forte sur les conditions d'identité et de différence spatiales. Pour qu'un corps ou un système de corps change spatialement, il faut que se modifie l'ordre entre ses parties. Si, au contraire, un système de corps subit des transformations géométriques qui préservent l'ordre de ses parties, ces transformations sont seulement idéales et ne font rigoureusement aucune différence réelle. C'est une instance de la loi leibnizienne de l'identité des indiscernables : deux situations spatiales qui sont formellement indiscernables, au sens où elles sont caractérisées par les mêmes structures de relations, sont une seule et identique situation.

Or, dans l'esprit de Kant, les objets chiraux sont un cas de différence spatiale qui n'est pas réductible à une différence formelle et conceptuelle. Si la loi leibnizienne s'appliquait bien aux objets spatiaux, alors nos deux mains, qui sont indiscernables sur le plan des relations entre leurs parties, devraient être identiques et superposables. Mais elles ne le sont pas. Il existe donc entre elles une différence purement géométrique qui est irréductible à une différence de déterminations conceptuelles. Aucun prédicat d'ordre et de relation ne permettrait d'en faire des descriptions différentes, et pourtant elles sont différentes. Dans la période précritique, Kant entend montrer que l'opposition réelle entre objets chiraux suppose que ces objets soient rapportés à un espace mathématique absolu, et défendre ainsi la conception newtonienne de l'espace.

L'usage kantien de cet argument peut sembler problématique. Comme le signale Louis Couturat, « du même fait [Kant] a conclu d'abord à la réalité, puis à l'idéalité de l'espace. Cela fait présumer que, dans les deux

cas ou tout au moins dans l'un d'eux, l'argument n'est pas probant<sup>45</sup> ». Mai Lequan, avec d'autres commentateurs, souligne au contraire la continuité entre les deux contextes, précritique et critique, en montrant que « dès 1768, Kant pose le nerf de l'argument futur » où le paradoxe des incongruents révèle l'espace comme intuition pure : « l'espace ouvert par la chiralité est déjà un indice de l'idéalisme transcendantal<sup>46</sup> ». L'espace mathématique des newtoniens serait déjà prêt à son interprétation idéaliste.

En suivant cette ligne interprétative, nous pouvons également abstraire ce qu'il y a de commun aux deux contextes. Dans un cas comme dans l'autre, il s'agit de montrer (1) que certaines différences mathématiques ne sont pas conceptuelles et ne procèdent pas de déterminations d'entendement, et (2) qu'il faut rapporter *a priori* ces différences mathématiques à un *medium* de déterminations réelles, qui les conditionne et les rend possibles. Expliquons successivement ces deux points.

Dans le cas des objets chiraux, la différence mathématique exhibée est l'opposition de la droite et de la gauche. C'est, pour Kant, une différence géométrique qui ne se réduit à aucune différence formelle dans l'ordre qualitatif entre les parties des objets. On pourrait traduire cette différence géométrique, sans trahir le cas, en une différence arithmétique entre les nombres positifs et les nombres négatifs<sup>47</sup>. C'est pourquoi ce que Kant appelle l'« opposition réelle », dans *l'Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeurs négatives*, est susceptible du même traitement. Par exemple, l'opposition entre une charge électrique négative *-e* et une

45 Louis Couturat, *Les Principes des mathématiques. Avec un appendice sur la philosophie des mathématiques de Kant*, Paris, Félix Alcan, 1905, rééd. Paris, A. Blanchard, 1980, p. 293.

46 Mai Lequan, « 1768 : le paradoxe des incongruents et l'intuitivité de l'espace », dans Luc Langlois (dir.), *Années 1747-1781. Kant avant la Critique de la raison pure*, Paris, Vrin, 2009, p. 157-169.

47 C'est du reste ce que propose Couturat, qui veut montrer par là que la différence d'orientation dans l'espace peut être décrite *conceptuellement*, étant supposé que l'arithmétique serait, à la différence de la géométrie, réductible à une théorie purement formelle et détachée de toute intuition de l'espace. Voir Louis Couturat, *Les Principes des mathématiques*, *op. cit.*, p. 293. Or, pour Kant, l'opposition arithmétique entre le positif et le négatif est, comme l'opposition géométrique, irréductible à des déterminations conceptuelles.

charge positive  $+e$ , qui se rencontrent et s'annulent, ne se réduit pas à une opposition logique, car l'une n'est pas la *négation* de l'autre. Mais elle est une opposition réelle qui produit un résultat existant et déterminable, à savoir une charge nulle. Par extension, nous appelons « symétrie » toute différence entre deux objets telle que l'un est la transformation mathématique de l'autre et que cette transformation préserve leurs caractéristiques logiques et formelles. En ce sens, une symétrie est une différence mathématique qui n'est réductible à aucune différence formelle.

176 Ce point sera crucial dans l'usage que nous ferons de l'analyse kantienne dans le cas de la quantification des phénomènes. Évidemment, le genre de différence que nous y décèlerons ne sera pas celui de l'opposition. Les quantités mesurées ne sont pas toujours caractérisées par l'opposition du positif et du négatif ; par exemple, les masses des corps sont toutes positives. Mais, pour exprimer la chose dans toute sa généralité, nous appellerons « quantitative » la forme d'une diversité phénoménale qui se caractérise par sa symétrie, dans le sens que nous venons de définir. Sera dite quantitative une diversité de déterminations phénoménales qui viole la loi de l'entendement leibnizien, car elle exhibe une pluralité de situations formellement indiscernables mais quantitativement différentes.

En quoi, cependant, une diversité quantitative nécessiterait-elle un fondement *a priori* dans un espace réel, et non idéal comme le pensait Leibniz ? C'est là le cœur de l'argument kantien, et il faut bien s'entendre sur les termes. « Réel » ne désigne pas ici la réalité métaphysique d'un espace newtonien, mais seulement le caractère de la réalité empirique des phénomènes. Nous parlons donc d'un « espace réel » comme d'une condition de détermination et de distinction des phénomènes. De même, nier que cet espace soit « idéal » signifie simplement lui refuser un statut d'idéalisation géométrique, réductible à des concepts d'ordre et de relations – et sera compatible, si on le souhaite, avec un idéalisme transcendantal. Ce que montre Kant, alors, c'est qu'une diversité purement quantitative, comme la différence entre objets chiraux, suppose nécessairement un *medium* de déterminations réelles, qu'on appellera « espace ». Un espace réel est la condition de possibilité des phénomènes symétriques, et seules les mathématiques nous permettent de décrire leur diversité réelle et non logique.

Nous avons maintenant à notre disposition deux critères qui nous permettent de défendre une analyse transcendantale des conditions de possibilité de la quantification des phénomènes par la mesure. Le premier critère la rend légitime, et le second la désigne comme nécessaire. Si nous pouvons montrer que tout phénomène quantitatif, c'est-à-dire tout résultat d'une mesure bien fondée, remplit ces deux conditions, nous en concluons que l'analyse des conditions de la mesure peut et doit être transcendantale.

Mais, avant d'en venir à cela, il nous faut encore présenter l'approche de la mesure contre laquelle notre argument se dirige. Elle s'appuie sur les résultats formels de la « théorie représentationnelle » de la mesure – dont on comprendra bientôt l'affinité avec la conception leibnizienne de l'espace –, et elle propose une solution physique et abductive au problème de la quantification.

## LA THÉORIE REPRÉSENTATIONNELLE DE LA MESURE

Sur le plan historique, la théorie représentationnelle s'enracine dans les travaux de Helmholtz et Hölder sur les fondements axiomatiques de la mesure<sup>48</sup>. Elle a été thématifiée comme telle par le physicien Norman Campbell<sup>49</sup>, avant d'être développée d'une façon systématique par Patrick Suppes, David Krantz, Duncan Luce et Amos Tversky<sup>50</sup>.

48 Voir Hermann von Helmholtz, « Zählen und Messen, erkenntnistheoretisch betrachtet », dans *Philosophische Aufsätze: Eduard Zeller zu seinem fünfzigjährigen Doctorjubiläum gewidmet*, Leipzig, Fues' Verlag, 1887, p. 17-52; trad. fr. Jean-Baptiste Fournier, « Dénombrer et mesurer, d'un point de vue épistémologique », dans Hermann von Helmholtz, *Théorie de la connaissance*, Paris, Vrin, 2022, p. 101-143; Otto Hölder, « Die Axiome der Quantität und die Lehre vom Mass », dans *Berichte über die Verhandlungen der Königlich Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig, Mathematisch-Physikalische Classe*, n°53, 1901, p. 1-64.

49 Norman Robert Campbell, *Physics: the Elements*, Cambridge, CUP, 1920.

50 Patrick Suppes, *Studies in the Methodology and Philosophy of Science*, Dordrecht, D. Reidel, 1969; David Krantz, Duncan Luce, Patrick Suppes & Amos Tversky, *Foundations of Measurement*, New York, Academic Press, 1971, t. I.

Présentons-la rapidement, avant de voir comment on peut l'utiliser pour expliquer la quantification et le succès de nos pratiques de mesure.

Lorsqu'on mesure la dureté ou la masse d'un objet, on lui associe une place sur une échelle de mesure, qui est une structure de nombres, la plupart du temps associée à une unité conventionnelle. Soit, par exemple, ce dictionnaire dont on dit que sa masse est de 3 kg. On sait qu'en raison de la conventionalité de l'étalon, c'est-à-dire de l'objet qu'on choisit comme point de comparaison et auquel on attribue le nombre « 1 », le nombre « 3 » en lui-même n'a pas de signification objective. Il n'y a rien d'objectivement « triadique » dans la masse du livre. Mais, comme place dans l'échelle, ce nombre est porteur d'informations. Par exemple, « 3 » est trois fois plus grand que « 1 », et est égal à «  $2 + 1$  ». L'échelle nous dit donc que le livre est trois fois plus massif que l'objet servant d'étalon, et que sa masse est identique aux masses de ces livres de 2 kg et de 1 kg prises ensemble. La question qu'affronte la théorie représentationnelle est la suivante : à quelle(s) condition(s) ces informations numériques, portées par la place que l'objet occupe, sont-elles dotées d'une signification objective, et ne sont pas des illusions générées par l'artefact de représentation ?

178

Cette théorie nous apprend qu'une échelle de mesure peut *représenter* objectivement un ensemble d'objets à la condition que ces objets puissent être ordonnés et structurés d'une manière adéquate. Une échelle de mesure est construite en deux étapes. Il faut d'abord établir des relations entre les objets mesurés grâce à des opérations concrètes. C'est l'étape qualitative, qui aboutit à la construction d'une structure empirique d'objets. La seconde étape est l'utilisation des nombres pour représenter cette structure empirique. C'est l'étape de quantification, qui s'appuie sur la similitude entre la structure numérique et la structure empirique, et détermine ainsi ce qui, dans la première, représente objectivement certains aspects de la seconde. La théorie représentationnelle aboutit ainsi à une conception de la mesure comme traduction quantitative d'une réalité empirique fondamentalement qualitative.

Prenons deux exemples. Soit d'abord l'échelle de Mohs qui mesure la dureté  $d$  des matériaux. On définit d'abord une opération concrète  $R$  qui permet d'ordonner les matériaux selon leur dureté relative : un matériau  $a$

est plus dur qu'un matériau  $b$  – ce qu'on notera «  $aRb$  » – s'il le raye, au lieu d'être rayé par lui. Cette opération permet d'ordonner tous les matériaux disponibles. Ensuite, pour représenter cet ordre de façon numérique, on choisit une échelle de nombres naturels (typiquement, de 1 à 10) et attribue à chaque  $x$  matériau testé une place  $\varphi_d(x)$  dans l'échelle, de telle sorte que pour toute paire de matériaux  $a$  et  $b$ , si  $aRb$ , alors  $\varphi_d(a) < \varphi_d(b)$ . Dans ce cas, qui est un exemple d'échelle *ordinaire*, les relations d'ordre «  $<$  » entre les places de l'échelle reflètent objectivement les relations d'ordre  $R$  entre les matériaux mesurés, mais sont les seules informations objectives portées par l'échelle. Par exemple, le gypse et le diamant occupent les places « 2 » et « 10 » sur l'échelle de Mohs, mais cela ne signifie pas que le second est « cinq fois plus dur » que le premier, car cette relation entre nombres ne reflète aucune relation construite dans la structure empirique.

Prenons maintenant l'exemple d'une échelle plus riche, comme l'échelle de mesure de la masse en « kg ». On définit sur l'ensemble des corps massifs – dans la mesure où ils sont manipulables – les relations suivantes. On dira d'abord que le corps  $a$  est « moins massif que » le corps  $b$  (ou «  $a <_m b$  ») si, posés sur les deux plateaux d'une balance, le premier monte et le second descend. Cette opération de comparaison permet de construire un ordre entre les corps selon leurs masses. On peut, par la même occasion, définir une relation d'équivalence «  $\sim$  » telle que deux corps  $a$  et  $b$  sont dans la relation «  $a \sim b$  » lorsque les deux plateaux sont à l'équilibre. Enfin, si une opération de concaténation «  $\circ$  » signifie placer deux corps  $a$  et  $b$  sur le même plateau, on peut définir une relation  $C$  à trois termes telle que  $C(a,b,c)$  si et seulement si «  $a \circ b \sim c$  » : la concaténation des corps  $a$  et  $b$  équilibre le corps  $c$ . Ces opérations construisent entre les corps massifs une structure bien plus riche que l'ordre de dureté entre les matériaux. Elle peut donc être objectivement représentée par une structure numérique plus riche également. Typiquement, on prend les nombres réels positifs munis de l'addition, et l'on attribue à chaque corps  $x$  la mesure de sa masse  $\varphi_m(x)$  de telle sorte que pour tout  $a$ ,  $b$  et  $c$ , si  $a <_m b$ , alors  $\varphi_m(a) < \varphi_m(b)$ , et si  $C(a,b,c)$ , alors  $\varphi_m(a) + \varphi_m(b) = \varphi_m(c)$ . Dans une telle échelle, qui est non seulement ordinaire, mais surtout *additive*, l'écart entre les nombres représentant des masses est maintenant significatif : il représente à son tour une masse dans un rapport d'addition avec d'autres.

Ainsi, la théorie représentationnelle rend compte de l'objectivité des échelles de mesure d'une façon structuraliste. Une échelle est une *structure numérique*  $S_N$  qui n'est objectivement significative que dans la mesure où elle reflète la *structure empirique*  $S_E$  entre objets, définie par des opérations concrètes. Autrement dit, nous pouvons utiliser l'arithmétique pour représenter les états d'objets physiques, car la structure des nombres représente adéquatement la structure qualitative des relations empiriques entre ces objets.

180

Notons enfin que le terme « représentation » a ici deux sens distincts et complémentaires. En un premier sens, épistémologique, on se sert des nombres comme images quantitatives des phénomènes, et tout l'intérêt de cette substitution vient de la précision, de l'efficacité d'expression et de calcul du langage numérique. La représentation des phénomènes signifie, *grosso modo*, leur traduction quantitative. Ensuite, cette représentation est objective, c'est-à-dire ne perd aucune information importante sur ce qu'elle représente, ni n'ajoute aucune information trompeuse, à la condition que l'échelle  $S_N$  soit une « représentation » de  $S_E$  en un sens mathématique précis : c'est-à-dire qu'il existe de  $S_E$  vers  $S_N$  une fonction  $\varphi$  que les mathématiciens appellent « isomorphisme », qui associe un à un les éléments des deux ensembles de telle sorte que la structure de  $S_N$  reflète bien celle de  $S_E$ . Ces résultats formels, sur le plan de la fondation logique de la mesure, sont suffisants pour l'activité scientifique. La version que nous en avons donnée est simplifiée, et l'on peut imaginer la riche variété de choses que la théorie représentationnelle peut nous dire sur les différentes échelles de mesure.

Néanmoins, sur le plan philosophique, le problème de la mesurabilité est seulement déplacé. La théorie nous apprend qu'une échelle numérique reflète, à certaines conditions formelles, la structure de relations qualitatives que des opérations imposent aux objets mesurés. Si le mystère d'une efficacité magique des nombres est dissipé par l'analyse structuraliste, tout repose maintenant sur la possibilité de construire les structures empiriques  $S_E$  entre objets. Le problème devient donc celui de savoir *ce qui permet* la définition des *bonnes* relations qualitatives entre les objets mesurés.

## LA SOLUTION PHYSIQUE-ABDUCTIVE

Nous avons vu que ces relations sont construites par des opérations concrètes de comparaison et/ou de concaténation. Or, ces opérations suivent des règles générales, par exemple : « *toutes les fois que* l'on pose le corps  $a$  sur un plateau d'une balance et le corps  $b$  sur l'autre, si le premier plateau monte et que le second descend, alors le corps  $a$  est "moins massif que" le corps  $b$  :  $a <_m b$  » et « *toutes les fois que* deux corps concaténés  $a$  et  $b$  équilibrent un troisième  $c$ , alors la masse de  $a^{\circ}b$  est identique à la masse de  $c$  :  $a^{\circ}b \sim c$  ». La question qui se pose maintenant est celle de savoir si ces règles sont universellement valides et vaudront pour *tous les objets* du domaine mesuré. Évidemment, il ne peut s'agir, dans aucune entreprise concrète de mesure, de le vérifier. Il faut bien plutôt *présupposer* qu'en suivant rigoureusement ces règles de construction, on parviendra à construire une structure empirique  $S_E$  propre à être représentée par une structure numérique  $S_N$ .

Rien ne nous garantit par exemple que les corps dont nous mesurerons demain la masse à l'aide de la même balance satisfassent les mêmes axiomes d'additivité. On pourra nous répondre que le fonctionnement normal de l'instrument implique des lois stables, qui vaudront demain comme aujourd'hui. Mais on admettra donc que la construction d'une échelle de mesure enveloppe bien des hypothèses générales, d'ordre nomologique. Rien ne nous garantit non plus que des corps très massifs, comme des planètes ou des galaxies, qui sortent évidemment du périmètre des objets que l'on peut placer sur les plateaux d'une balance, obéissent aux mêmes règles d'addition. Il faudra trouver des moyens indirects pour mesurer leurs masses, comme la déviation qu'elles font subir aux rayons lumineux qui passent à proximité. La remarque précédente vaut à nouveau : cette opération de mesure implique une théorie de la gravitation. Surtout, nous mesurons maintenant la masse à l'aide d'un second instrument différent du premier, et la question se pose de savoir si ce que mesure celui-ci (la « masse par déviation gravitationnelle ») est bien la même chose que ce que mesurait celui-là (la « masse des balances »). Il faudra tout bonnement le présupposer ou l'appuyer sur des connaissances d'arrière-plan, qui sont de nature nomologique.

La solution proposée par l'approche représentationnelle est donc foncièrement hypothétique. Elle suppose toujours certaines hypothèses générales et les résultats d'inductions préalables, selon lesquelles toutes les fois qu'on appliquera les règles définies, c'est la même et adéquate structure d'objets empiriques qu'on découvrira. C'est pourquoi nous nous tournons maintenant vers une interprétation proprement philosophique de la théorie représentationnelle, qui propose une solution complète au problème de la mesurabilité.

182

Cette solution, qui a été soutenue par exemple par Chris Swoyer ou Brent Mundy<sup>51</sup>, vient assez naturellement à l'esprit. Pour garantir qu'un ensemble de règles opératives de mesure *construisent* une structure adéquate sur tous les objets d'un domaine mesuré, il suffit de postuler que ces opérations *découvrent* une structure empirique qui existe déjà, et que les objets mesurés se tiennent dans les bonnes relations qualitatives. Par exemple, on fera l'hypothèse que l'ensemble de tous les corps est, *en effet*, correctement structuré du point de vue de leurs masses, ce qui explique que les règles que l'on suit pour construire certaines relations fonctionnent à tous les coups. Elles découvrent en réalité des relations qui sont déjà là.

On peut aboutir à cette solution par une seconde voie. On nous dit que les échelles de nombres sont applicables aux objets de l'expérience en raison d'une similarité structurelle, établie par une relation d'isomorphisme. Or, à parler rigoureusement, un isomorphisme est une fonction mathématique, qui ne peut donc relier que deux modèles, et non un modèle mathématique à la réalité. Ce qui est « représenté », au sens mathématique du terme, par une échelle numérique, n'est donc pas le domaine d'objets en tant que tel, mais un modèle qualitatif de ce domaine<sup>52</sup>. Ce modèle décrit un nombre en général infini d'objets, placés dans certaines relations, de telle sorte que les axiomes de mesurabilité voulus y sont satisfaits<sup>53</sup>. Il correspond donc à une théorie physique du domaine d'objets, et pour résoudre le problème

---

51 Chris Swoyer, « Structural Representation and Surrogative Reasoning », *Synthese*, vol. 87, n° 3, 1991, p. 449-508; Brent Mundy, « The metaphysics of quantity », *Philosophical Studies*, vol. 51, n° 1, 1987, p. 29-54.

52 Chris Swoyer, « Structural Representation and Surrogative Reasoning », art. cit., p. 457.

53 *Ibid.*, p. 501.

de la mesurabilité d'une quantité  $X$ , il faut donc affirmer que ce modèle est une représentation vraie du domaine de la quantité  $X$ .

C'est donc ici une solution *physique* au problème de la mesurabilité. Elle demande en effet de formuler, pour chaque grandeur  $X$  (la masse, la charge, etc.), une théorie qui porte sur tous les objets du domaine d'une propriété physique (être massif, être chargé, etc.) et postule qu'ils sont en effet structurés de telle façon qu'ils satisfont les axiomes de mesurabilités requis pour cette grandeur (des propriétés d'ordre, d'additivité, etc.). Ce qui fonde la quantification de  $X$  et garantit le succès empirique de nos mesures n'est rien d'autre que l'existence de ce que décrit une théorie physique de  $X$ .

C'est aussi une solution *abductive*, en raison du mode d'inférence qui permet de l'atteindre. La théorie de la quantité  $X$  explique le fait que toutes nos opérations de mesure qui suivent certaines règles ont, jusqu'ici, permis de construire des échelles empiriquement valides. Par exemple, à chaque fois qu'on additionnait deux corps de 1 et 2 kg, on obtenait un corps de 3 kg. Jusqu'ici, l'axiome d'additivité a été respecté. Ce succès empirique de nos pratiques de mesure est expliqué par la théorie selon laquelle les corps massifs forment une structure additive. La théorie de la quantité  $X$  peut donc être inférée à titre de meilleure explication du fait donné : nous pouvons la tenir pour vraie car elle explique le succès empirique de nos pratiques de mesure.

Ce qui a été développé ici dans le cas de la mesure peut être transposé, *mutatis mutandis*, à la mathématisation de la nature en général. Comme l'écrit Swoyer, « la meilleure explication du fait qu'une théorie mathématique s'applique aux phénomènes concrets est le fait qu'elle possède de nombreuses caractéristiques structurelles communes avec ces phénomènes<sup>54</sup>. La raison pour laquelle les mathématiques sont applicables aux objets empiriques est que ces objets sont qualitativement structurés de telle manière qu'on peut les décrire mathématiquement. Par conséquent, la solution générale au problème de la mathématisation appartiendrait à la science physique elle-même, dans la mesure où celle-ci peut inférer abductivement des hypothèses théoriques pour expliquer des phénomènes.

---

54 *Ibid.*, p. 451.

## VERS UNE ANALYSE TRANSCENDANTALE DU FONDEMENT DE LA MESURE

184

Nous nous retrouvons donc, pour rendre compte du succès de la quantification des phénomènes, dans la situation que Kant envisageait dans la « Discipline de la raison pure » : pourquoi n'acceptons-nous pas cette explication physique de la mesurabilité des objets ? En quoi une analyse transcendantale serait-elle légitime et devrait être préférée à cette solution abductive ? En appliquant les deux critères découverts chez Kant, montrons d'abord que l'inférence d'une hypothèse transcendantale est, en l'occurrence, possible et légitime, puis qu'elle est rendue nécessaire par le caractère quantitatif de la diversité métrique, en exhibant un cas analogue à celui des objets chiraux.

### LA MESURABILITÉ EN GÉNÉRAL D'UNE GRANDEUR EST CONSTITUTIVE DE CHAQUE MESURE

Face à un fait donné, dont il faut rendre compte, pourquoi ne pas s'en tenir à une explication physique ? Pourquoi se lancer dans une analyse transcendantale de ses conditions de possibilité ? On se rappelle le critère que nous avons dégagé, et qui porte sur le statut du phénomène duquel part l'inférence hypothétique. Il faut d'en tenir à une inférence physico-abductive lorsque le fait à expliquer reste problématique dans sa généralité, et que l'abduction s'appuie en réalité sur une généralisation inductive par nature hypothétique. C'est la marque d'un fait qui n'est *qu'empirique* : nous ne savons pas s'il répond à quelque nécessité ni s'il y a quelque chose qui l'explique et le fonde. Nous devons le supposer pour remonter, par abduction, à son principe explicatif. Si, au contraire, le phénomène dont on veut rendre compte implique, malgré sa particularité, la possibilité d'une synthèse phénoménale *en général*, si l'on peut se rapporter *in concreto* à ses caractères universels d'objectivité, il se présente alors à nous comme étant conditionné par un principe *a priori*. Dans ce cas, l'inférence transcendantale, qui remonte à ce principe, est légitime.

Pour nous, les phénomènes dont nous partons sont les résultats des mesures scientifiques. C'est, à chaque mesure, l'attribution à un objet

empirique d'une place déterminée dans une échelle numérique. Ces mesures ne peuvent être tenues pour objectives qu'en supposant que le domaine empirique entier possède une structure qualitative adéquate. La question que nous devons donc nous poser est la suivante : cette supposition, qui fonde l'objectivité métrique, n'est-elle que le résultat d'une induction préalable, ou bien est-elle enveloppée et impliquée dans chaque mesure particulière ?

On mesure, par exemple, la masse en kg d'un corps, auquel on attribue le nombre « 3 » parce qu'il équilibre sur une balance la concaténation de trois corps de 1 kg. Ce phénomène particulier d'additivité qualitative entre les quatre objets vérifie, pour eux, l'existence de la relation adéquate. Mais, si l'on suppose que ce fait relationnel n'est qu'un phénomène particulier et contingent, gros lui-même d'aucune généralité, alors c'est seulement l'*accumulation* de faits de cette nature qui constitue le succès empirique de nos procédures de mesure. La mesurabilité des corps selon leur masse, comme possibilité à fonder, n'est atteinte qu'à l'horizon d'une généralisation de nature inductive. On peut, dès maintenant, proposer une explication physique de ce succès, et postuler une structure relationnelle de tous les corps. Mais ce qu'expliquera cette théorie, c'est le fait *hypothétique* que les masses sont mesurables et que les corps sont universellement additifs. C'est la solution physico-abductive, telle que nous l'avons caractérisée à partir des analyses kantienne, et qui se caractérise par son point de départ, à savoir un fait particulier insuffisant pour déclencher une abduction, s'il n'est pas déjà mêlé d'induction.

Contre cela, nous affirmons que l'objectivité métrique n'est pas un horizon inductif incertain, mais est impliquée dans chaque mesure particulière. Chaque attribution métrique implique la possibilité de construire l'échelle de mesure toute entière, et donc la mesurabilité de tous les autres objets du même domaine. Autrement dit, la mesurabilité d'une grandeur en général est constitutive de chaque mesure particulière. Comment le montrer ?

Il faut pour cela s'appuyer sur le caractère absolument conventionnel du choix de l'étalon de mesure, et sur le fait que la possibilité de changer d'étalon tout en préservant l'objectivité des mesures est inscrite dans chaque résultat de mesure. Lorsque la masse d'un corps est « 3 kg »,

le nombre déterminé « 3 » ne signifie rien en lui-même, car il est relatif au choix d'attribuer conventionnellement à un autre corps (le « kilogramme-étalon ») le nombre « 1 ». Si la mesure « 3 kg » possède néanmoins une signification objective, c'est qu'il est toujours possible de choisir d'autres objets comme étalons, et que les différents résultats de mesure auraient alors *la même* signification. On pourrait choisir la livre-étalon, dont la masse valait « 2,2 kg » dans l'ancienne échelle et vaut maintenant « 1 lb ». L'objet de « 3 kg » mesure maintenant « 6,6 lb ». Mais ce rééchelonnage n'entame pas l'objectivité des résultats qui, tous numériquement différents, ont la même signification. La signification objective d'une mesure est *invariante* à travers des changements d'échelles admissibles. Pour la masse, qui est une grandeur additive, les changements possibles sont mathématiquement déterminés comme des transformations du type  $\varphi'_m(x) = \alpha \cdot \varphi_m(x)$ , avec  $\alpha > 0$ . Toute échelle de la masse  $\varphi_m$  peut être ainsi transformée en une échelle  $\varphi'_m$  équivalente par multiplication uniforme qui préserve tous les rapports additifs. Ainsi, toute mesure de masse est objectivement signifiante *modulo* ce changement d'étalon.

Or, puisque l'étalon est conventionnel, il n'existe pas d'objet privilégié et n'importe quel corps doit, en principe, pouvoir servir d'étalon. Le corps de « 3 kg », pour que sa mesure soit objectivement significative, ne doit donc pas seulement être dans une relation additive adéquate avec le seul kilogramme-étalon, mais également avec tous les autres corps. Par extension, cela implique que l'entière du domaine doit être mesurable. La possibilité de mesurer l'ensemble du domaine est donc constitutive de l'objectivité de chaque mesure particulière. La conventionalité de l'étalon agit donc, dans chaque mesure donnée, comme un opérateur de généralisation immédiate : si cette mesure est objective, c'est que l'ensemble des étalons possibles, c'est-à-dire le domaine entier, est mesurable.

Nous pouvons donc appliquer le critère de légitimation d'une analyse transcendantale. Puisque l'objectivité de nos mesures n'est pas l'horizon empirique incertain d'une généralisation inductive, mais la modalité constitutive de chaque mesure particulière, nous pouvons supposer qu'elle se fonde sur un principe non empirique, mais *a priori*. Nous pouvons légitimement nous mettre à la recherche d'un principe transcendantal qui fonde la possibilité de la mesure.

Montrons maintenant qu'en lançant cette recherche nous devons avoir en ligne de mire le statut transcendantal de l'espace mathématique. Pour cela, utilisons le second outil kantien, que nous avons dégagé à partir du paradoxe des objets chiraux.

La solution physico-abductive expliquait la possibilité de la mesure en postulant des structures qualitatives sur les domaines mesurés, qui satisfont certains axiomes formels. La quantification des phénomènes est fondée sur une hypothèse qui n'engage ainsi que des relations qualitatives et, pour ainsi dire, le « quantitatif » n'est qu'une représentation numérique du « physique ». On s'aperçoit que cette thèse a une très grande affinité avec la théorie leibnizienne de l'espace comme ordre de coexistence des corps, car il s'agit dans les deux cas de fonder le quantitatif sur une structure purement qualitative. Il ne faut donc pas s'étonner qu'un argument qui fonctionne contre l'une puisse être transposé, *mutatis mutandis*, contre l'autre. Nous pouvons, comme Kant, montrer qu'il existe des situations qui sont différentes du point de vue *métrique*, quoiqu'indiscernables sur le plan structurel. Comme la symétrie chirale entre l'orientation à gauche et l'orientation à droite, il existe une transformation symétrique analogue dans le cas des échelles de mesure : il s'agit tout simplement de la multiplication par une constante<sup>55</sup>.

Imaginons que, soudainement et sans continuité, les masses de tous les corps de l'univers doublent. C'est une transformation réelle, un événement cosmique qui affecte uniformément tous les corps. L'objet qui servait d'étalon pour le kilogramme a maintenant une masse de 2 kg, et celui de 3 kg en fait maintenant 6, etc. Pourtant, l'ensemble de leurs relations sont conservées, et le second est toujours trois fois plus massif que

55 Cette restriction aux transformations multiplicatives ne vaut que pour les échelles additives. Les « échelles d'intervalle », comme celles de la température, ne sont pas additives : elles comportent moins d'informations objectives, et donc le groupe des transformations admises est plus vaste :  $\phi \circ m(x) = \alpha \cdot \phi m(x) + \beta$ , avec  $\alpha, \beta > 0$ . Pour les échelles ordinales, n'importe quelle transformation par une fonction monotone croissante préserve l'ordre entre leurs places et leur conserve leur signification objective.

le premier. C'est pourquoi, après l'événement, nous ne détectons rien dans nos mesures : notre balance continue de nous indiquer que l'objet mesuré a une masse de « 3 kg ». Si la théorie physique relationnelle était vraie, et que la seule garantie de l'objectivité de nos mesures est l'existence d'une structure de relations définies sur les objets mesurés, alors l'invariance de nos mesures impliquerait l'identité entre les deux situations. Le doublement des masses, totalement indiscernable, ne distinguerait pas deux situations différentes, mais serait un non-événement. Si aucun changement n'est détecté, c'est qu'il n'y a pas de changement réel.

Pourtant, ce sont bel et bien deux situations différentes, et le changement est réel. En quoi est-il discernable ? Nous pourrions dire, en bons kantians, qu'il s'atteste dans l'intuition : si nous soupesions maintenant le même objet, nous sentirions que son poids a augmenté ; et, plus fondamentalement, nous sentirions la pesanteur accrue de notre propre corps, qui attesterait bien de l'augmentation de sa masse. Nos jambes seraient plus lourdes, chaque mouvement plus difficile et, allongés sur un lit, nous nous sentirions plus enfoncés dans le matelas, avant que le doublement des masses ne s'attestât par des effets gravitationnels cataclysmiques. La Lune s'écraserait rapidement contre la Terre, beaucoup de systèmes stellaires s'effondreraient, l'univers entier entrerait peut-être en contraction. Ce scénario apocalyptique nous indique manifestement qu'une différence purement quantitative, par cette transformation des masses, est possible qui ne serait pas réductible à une différence formelle de relations, car elle serait indétectable dans nos mesures relatives.

Exactement comme dans le cas des objets chiraux, cette différence non conceptuelle ne peut être rapportée à aucune différence empirico-formelle impliquant les objets mesurés, qui conservent la même structure. Il s'agit d'une diversité phénoménale qui viole la loi de l'entendement leibnizien en ce qu'elle nous présente une pluralité de situations formellement indiscernables, mais déterminées différemment. Nous appelons « quantitative » cette forme d'une diversité phénoménale qui se caractérise par une telle symétrie, c'est-à-dire une différence non conceptuelle de déterminations. Comme l'analysait Kant, cette diversité purement quantitative suppose donc un *medium* de déterminations réelles et non logiques, qu'on peut appeler « espace » par analogie avec l'espace

au sens classique, c'est-à-dire le *medium* à trois dimensions qui fonde la détermination des longueurs. Comme l'« espace spatial », qui est la condition de possibilité de déterminations quantitativement différentes d'objets pourtant conceptuellement identiques, l'« espace de la masse » est atteint comme la condition de possibilité des changements symétriques dans cette grandeur. Il faut rapporter cette différence entre deux situations symétriques à un espace mathématique des masses, qui est le *medium a priori* dans lequel les masses différentes se déterminent réellement et non seulement conceptuellement (ou qualitativement). Le doublement de toutes les masses peut alors être conçu comme un déplacement déterminé de l'ensemble des corps dans cet espace. Il faut donc attribuer à cet espace de déterminations quantitatives, représenté mathématiquement par une échelle numérique, un caractère *a priori* et fondamental – ou comme dirait un kantien, le statut d'idéalité constitutive de l'expérience.

#### VERS L'ESPACE QUANTITATIF, FONDEMENT *A PRIORI* DE LA MESURABILITÉ

Nous cherchons, depuis le début de ce travail, le fondement susceptible d'expliquer ou de rendre possible le fait de la mesurabilité : comment rendre compte de la possibilité, qui s'atteste jusqu'ici dans nos pratiques de mesure, d'utiliser les nombres pour représenter les états quantitatifs déterminés des objets dans l'expérience ? De cette étude, menée grâce à l'emploi d'outils kantien, ressortent deux résultats.

Se dessine d'abord la silhouette encore floue de ce fondement : il sera contenu dans un principe synthétique et *a priori* qui affirme l'existence, pour chaque quantité mesurable fondamentale (la masse, la charge, etc.), d'un espace réel, c'est-à-dire non idéalisé par l'imagination mathématique, qui est la condition de détermination des différences quantitatives ; ou, si l'on préfère, il s'agira d'un principe qui affirme la validité de certaines formes mathématiques de synthèse du divers phénoménal, et que nous exprimons sous la forme des échelles numériques.

Mais, surtout, l'intérêt de cette étude aura peut-être été de déterminer ce fondement, et son statut *a priori*, comme l'horizon d'une analyse et d'une preuve qui peuvent et doivent être transcendantales. Nous avons

montré que le statut des faits métriques eux-mêmes, c'est-à-dire l'objectivité des résultats de mesure, impliquait que son fondement ne soit pas à chercher dans une explication physique, atteinte par une forme d'inférence empirique – ce mélange d'induction et d'abduction que Kant concevait comme une généralisation par analogie. L'objectivité de chaque résultat de mesure particulier, loin de s'ajouter patiemment aux autres, implique au contraire la mesurabilité de tout le domaine quantitatif en général. Comme « fait donné » dont part l'inférence hypothétique, la mesure n'a donc pas le statut d'un simple fait empirique : elle est un fait qui, dans sa signification objective toujours particulière, enveloppe toujours une possibilité générale. Cela commande, à nos yeux, une analyse transcendantale qui remonte du conditionné à ce qui le rend *a priori* possible, et légitime une preuve transcendantale de ce principe explicatif.

Montrer que la quantification et, derrière elle, la mathématisation de la nature en général, réclament des analyses et solutions de type transcendantal est évidemment une thèse forte qui demanderait d'être autrement mieux défendue que par nos deux petits outils. Mais le critère de légitimation d'une inférence transcendantale, ainsi que l'argument des objets ou situation symétriques, ont tout de même le mérite de cibler les deux positions qui caractérisent les grands négateurs du synthétique *a priori*. Pour les premiers empiristes logiques, les principes susceptibles de fonder la mathématisation des phénomènes devaient se résoudre en propositions empiriques, énonçant un pur contenu factuel, ou bien en objets et théorèmes formels, purement analytiques. L'enjeu est donc, pour qui veut lutter contre cette annulation du transcendantal dans le domaine du fondement de la connaissance scientifique, de défaire cette partition entre l'empirique et le formel. C'est, nous l'espérons, ce que permettent de faire nos deux outils : l'un en légitimant la recherche de principes synthétiques et *a priori* à partir des faits eux-mêmes et pour rendre compte du succès de nos pratiques de mesure, l'autre en nécessitant un fondement *a priori*, mais non formel, pour les différences de détermination quantitative.

REFORMATAGES ET LIMITES EMPIRISTES  
DU TRANSCENDANTAL DANS LA PHILOSOPHIE  
DE LA CONNAISSANCE DE HERMANN VON HELMHOLTZ

*Jean-Baptiste Fournier*

191

LES LIMITES DE L'INTUITION  
ET LES LIMITES DU TRANSCENDANTAL

La réflexion de Hermann von Helmholtz sur les limites du transcendantal trouve son ancrage dans une limite bien connue de l'« Esthétique transcendantale » kantienne, laquelle tient à la difficulté, pour le modèle kantien de l'espace, à prendre en compte les géométries non euclidiennes dont le développement occupe les décennies qui suivent la publication de la *Critique*. Ainsi, dans l'« Exposition métaphysique du concept d'espace », Kant affirme que « l'espace n'est pas un concept discursif », mais une intuition, à savoir la forme pure de l'intuition externe<sup>1</sup>. Si, donc, la géométrie trouve son fondement dans l'espace, c'est en tant que ce dernier est *donné* avant toute expérience, et non pas en tant qu'il peut être construit ou édifié de manière discursive ou démonstrative. Cette thèse est essentielle pour le projet transcendantal : il faut, pour donner à la géométrie un fondement solide, qu'il n'y ait aucun écart entre l'espace tel qu'il nous est donné avant toute expérience – l'espace en tant que pure forme de la phénoménalité externe – et l'espace dans lequel se

LES LIMITES DU TRANSCENDANTAL • SUP • 2023

1 Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, éd. Jens Timmermann, Hamburg, Meiner, 1998, A 23/B 38 ; trad. fr. Alexandre J.-L. Delamarre & François Marty, *Critique de la raison pure*, dans *Œuvres philosophiques*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », t. I, 1980, p. 785.

meut et opère la géométrie. Les opérations du géomètre ne reçoivent leur validité qu'en s'appuyant sur ce fond de donation et, pour Kant, dans les limites définies par la donation pré-empirique de l'espace. En d'autres termes, la philosophie transcendantale, dans son acception kantienne, n'accordera de validité *a priori* qu'aux propositions géométriques qui pourront être directement fondées dans la structure de l'espace tel qu'il se donne avant toute expérience, mais aussi avant toute élaboration conceptuelle. Il faudra, en particulier, que les axiomes trouvent dans cet espace pré-empirique un fondement direct.

192

Or, c'est très précisément à ces quelques thèses cardinales de la philosophie transcendantale que les géométries non euclidiennes, et en particulier les travaux de Riemann<sup>2</sup>, semblent infliger une contradiction décisive. C'est tout d'abord la nature même de l'espace qui se trouve remise en question : les propositions *a priori* de la géométrie ne reposent pas en effet sur quelque intuition originaire de l'espace, mais, au contraire, précisément sur un *concept* d'espace, lui-même dérivé d'un autre concept, celui de multiplicité *n*-dimensionnelle. Or quel peut être, en régime transcendantal kantien, le statut d'un tel concept ? Il faudrait que son droit à s'appliquer à l'expérience puisse être « déduit », donc qu'une intuition de l'espace puisse lui correspondre *a priori*. Or, entre le concept analytique d'espace et l'intuition, un abîme s'est ouvert, qui met en danger la philosophie transcendantale même, dont le projet n'était autre que de fonder la géométrie telle qu'elle s'était constituée comme science *a priori*. Or, seules deux possibilités semblent à première vue demeurer. La première consiste à maintenir le caractère déterminé (quant au nombre de ses dimensions et quant aux axiomes qui s'y appliquent) de l'espace intuitif afin de garantir l'apriorité de la géométrie euclidienne, et considérer *ipso facto* que les concepts issus des géométries non euclidiennes et, les couronnant toutes, le concept analytique d'espace ne seraient que des « concepts

---

2 Bernhard Riemann, « Über die Hypothesen, welche der Geometrie zu Grunde liegen », Habilitationsschrift du 10 juin 1854, publiée à titre posthume dans le t. XIII des *Abhandlungen der königliche Gesellschaft zu Göttingen*, 1867 ; trad. fr. Léonce Laugel, « Sur les hypothèses qui servent de fondement à la géométrie », dans *Œuvres mathématiques*, Paris, Gauthier-Villars, 1898, rééd. Paris, J. Gabay, 1992, p. 280-299.

vides sans objet » ou de purs *entes rationes*<sup>3</sup>, pour reprendre la formule de Kant dans l'« Amphibologie des concepts de la réflexion ». Mais ce serait alors reconnaître l'échec de la philosophie transcendantale à fournir un fondement à la géométrie dans son ensemble ou, au contraire, accorder à la philosophie transcendantale une capacité à déterminer directement les objets de la science, à s'immiscer dans le travail scientifique et à entrer en conflit avec ses résultats – un pas, contraire à l'esprit même de la *Critique*, que n'hésiteront pas à franchir certains kantien orthodoxes, tel Albrecht Krause qui, s'opposant à Helmholtz, refusera d'accorder aux géométries non euclidiennes le même statut et le même degré de scientificité qu'à la géométrie euclidienne<sup>4</sup>.

La deuxième voie consiste, non pas à interroger la légitimité du concept analytique d'espace ou des géométries non euclidiennes, dont il pose la possibilité et qu'il place sur le même plan que la géométrie euclidienne, mais à élever jusqu'à lui l'espace que Kant reconnaissait comme la forme pure de l'intuition externe. En d'autres termes, pour sauver le transcendantal des contradictions dans lesquelles le placent les géométries non euclidiennes, il s'agira de déterminer l'étendue et les limites de l'intuition pure de l'espace. Or, la description de cette dernière se heurte à une difficulté intimement liée à la double fonction transcendantale qu'elle est censée remplir. L'exposition kantienne de l'intuition de l'espace au début de l'« Esthétique transcendantale » est en effet traversée par une profonde ambiguïté entre, d'un côté, ce que l'on pourrait appeler la recherche quasi phénoménologique d'une intuition véritablement originaire et débarrassée de toute détermination par l'entendement, et, de l'autre, la recherche proprement transcendantale d'une fondation directe des axiomes géométriques.

Cette ambiguïté se cristallisera dans l'opposition entre l'interprétation heideggerienne de la *Critique de la raison pure* et la lecture de Hermann Cohen et des néokantien de Marbourg, Heidegger insistant sur le caractère de pure auto-affection de la « *syndosis* » par laquelle l'espace

3 Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, op. cit., A 348291/B; trad. fr., p. 1011.

4 Albrecht Krause, *Kant und Helmholtz*, Lahr, Schauenburg, 1878.

est appréhendé avant toute « *synthesis*<sup>5</sup> », les seconds mettant au premier plan l'influence de l'exposition transcendantale du concept d'espace sur son exposition métaphysique<sup>6</sup>. Le sens de l'esthétique transcendantale semble se jouer dans cette alternative à partir de laquelle bifurquent plusieurs voies de la philosophie transcendantale : soit l'intuition *a priori* de l'espace est investie d'une structure suffisamment déterminée pour donner aux axiomes de la géométrie (c'est-à-dire, en l'occurrence, les axiomes euclidiens) un fondement dans une évidence immédiate, auquel cas se pose la question de la légitimité et du caractère seulement relatif de cette limitation, soit on reconnaît à l'intuition *a priori* de l'espace une véritable pureté en la débarrassant de toute limitation axiomatique, ce qui permet d'atteindre un sol véritablement absolu de donation de l'espace, mais au prix de la perte de la fondation directe des axiomes – lesquels perdraient alors leur dimension transcendantale.

On peut reconnaître à Helmholtz le mérite d'avoir été le premier à poser ces deux problèmes (celui du rapport entre le concept d'espace et l'intuition ainsi que celui de la nature et des limites de l'intuition pure de l'espace) en les articulant l'un à l'autre. Conscient des difficultés posées par le concept riemannien d'espace à la pensée transcendantale kantienne, Helmholtz en revient à l'intuition de l'espace afin de montrer que celle-ci peut tout à fait servir de fondement à la géométrie et conserver ainsi sa fonction transcendantale sans devoir être investie d'une structure axiomatique, dont il faudra chercher la source dans des données empiriques. Encore faut-il bien distinguer les deux problèmes dont le lien devra être construit ultérieurement :

Eu égard aux controverses menées ces dernières années sur la question : *les axiomes de la géométrie sont-ils des propositions transcendantales ou empiriques ?*, je voudrais souligner tout d'abord que cette question doit être

5 Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, dans *Gesamtausgabe*, II. Abteilung : *Vorlesungen 1919-1944*, t. 25, Frankfurt, Klostermann, 1995, p. 135 ; trad. fr. Emmanuel Martineau, *Interprétation phénoménologique de la « Critique de la raison pure » de Kant*, Paris, Gallimard, 1982, p. 137.

6 Hermann Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, Berlin, Dümmler, 1885, voir p. 240-244.

totallement séparée de celle discutée en premier lieu : l'espace en général est-il ou n'est-il pas une forme transcendante de l'intuition<sup>7</sup> ?

La thèse de Helmholtz tient alors en une formule, qu'il nous incombe cependant d'expliquer : « L'espace peut être transcendantal sans que les axiomes le soient<sup>8</sup> ». Pour sauver le modèle transcendantal et lui permettre de fonder, non seulement la géométrie euclidienne, mais la géométrie telle que la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle l'aura développée, il faut explorer ses limites et en particulier repousser la frontière qui sépare l'empirique et le transcendantal, en conférant un statut transcendantal à la physique ou à la physiologie, et en repensant l'articulation des phénomènes et des choses en soi. C'est au fil directeur de la question de l'intuition de l'espace que nous suivrons le raisonnement de Helmholtz en commençant par sa critique de l'exposition kantienne de l'intuition de l'espace comme condition transcendante des phénomènes externes.

## DÉPASSEMENT D'EUCLIDE ET DE KANT SUR LE TERRAIN DE L'INTUITION

Dans son article de 1868 intitulé « Über den Ursprung und die Bedeutung der geometrischen Axiome », Helmholtz s'attaque aux limites du système kantien de manière indirecte, à travers une critique de l'axiomatique euclidienne<sup>9</sup>. La critique helmholtzienne semble reposer ici sur un diagnostic portant aussi bien sur les limites du transcendantal

- 7 Hermann von Helmholtz, « Über die Tatsachen, die der Geometrie zugrunde liegen », dans *Schriften zur Erkenntnistheorie*, Berlin, Springer, 1921, p. 38-55; trad. fr. Jean-Baptiste Fournier, « Des faits qui sont au fondement de la géométrie », dans Hermann von Helmholtz, *Théorie de la connaissance*, Paris, Vrin, 2022, p. 69-99.
- 8 *Id.*, « Die Tatsachen in der Wahrnehmung », dans *Schriften zur Erkenntnistheorie*, *op. cit.*, p. 140; trad. fr. Christophe Bouriau, « Les faits dans la perception », dans *Théorie de la connaissance*, *op. cit.*, p. 197.
- 9 *Id.*, « Über den Ursprung und die Bedeutung der geometrischen Axiome », dans *Schriften zur Erkenntnistheorie*, *op. cit.*, p. 1-23; trad. fr. Jean-Baptiste Fournier, « De l'origine et de la signification des axiomes géométriques », dans *Théorie de la connaissance*, *op. cit.*, p. 31-68.

kantien que sur la méthode euclidienne. Concernant la méthode d'Euclide, la critique est bien connue :

La difficulté majeure dans ces recherches est, et a toujours été, que [...] des données de l'expérience de tous les jours viennent bien trop facilement s'immiscer, avec l'apparence de nécessités de pensée, dans le développement logique des concepts. Il est tout particulièrement difficile, en suivant cette méthode, d'avoir partout l'évidence que dans aucune des étapes nécessaires à la démonstration on n'a utilisé, involontairement ou inconsciemment, des données très générales de l'expérience que la possibilité d'effectuer certaines étapes de l'opération nous a déjà enseignées en pratique<sup>10</sup>.

196

Le problème de la méthode d'Euclide tient en d'autres termes à la notion même d'évidence qu'elle mobilise ainsi qu'à l'ambiguïté qui y est attachée. En théorie, la nécessité des axiomes se manifeste par l'impossibilité de penser autrement que ce qu'ils stipulent, par exemple l'impossibilité de penser qu'un tout soit plus petit que sa partie, ou l'impossibilité de concevoir deux points par lesquels aucune ligne droite ne passerait, ou encore un point par lequel aucune parallèle à une droite donnée ne pourrait passer.

L'existence, chez Euclide, d'une distinction entre axiomes et postulats et la porosité de la frontière entre ces deux types de principes mettent cependant en cause leur nécessité. En effet, les axiomes sont censés être des notions communes qui ne peuvent être pensées autrement (dans n'importe quel contexte et quel que soit l'objet considéré) et qui sont la condition de possibilité de toute connaissance en général (au moins de toute connaissance portant sur la quantité), tandis que les postulats sont des demandes propres à une science particulière, comme ici la géométrie, et qui ne sont pas nécessaires en eux-mêmes, puisque leur contradictoire peut éventuellement être pensée, mais qu'il est nécessaire d'admettre pour le bien de la construction<sup>11</sup>. Reste que la frontière entre la nécessité de pensée et l'exigence pour la construction demeure très floue, comme

---

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 4; trad. fr., p. 36.

<sup>11</sup> Francis Wolff, « Les principes de la science chez Aristote et Euclide », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 105, n° 3, 2000, p. 329-362.

le montre la difficulté à classer certains principes parmi les axiomes ou les postulats : la méthode d'Euclide s'appuyant systématiquement sur la construction, il est inévitable que les nécessités en vue de la construction y puissent être prises pour des nécessités de pensée, et qu'ainsi, comme le remarque Helmholtz, des données de l'expérience s'immiscent dans le raisonnement.

Or, le même constat semble cependant valoir aussi pour Kant. Si Kant « n'a pas été assez critique dans sa critique<sup>12</sup> », c'est précisément parce qu'il admet à la fois – et comme si ces deux nécessités étaient de même type ou de même niveau – que l'espace est la condition de possibilité de tous les phénomènes externes *et* qu'il possède une structure déterminée dont les axiomes d'Euclide décrivent les contours. Toute critique de l'évidence des axiomes d'Euclide vaudra donc également comme une critique de l'« Esthétique transcendantale » kantienne, puisque celle-ci s'appuie aussi sur le critère de la *nécessité de pensée* (*Denknotwendigkeit*).

Encore faudrait-il distinguer deux usages de cette méthode, et conséquemment deux niveaux de la thèse transcendantale. (1) La première méthode est celle qui permet de poser en général l'espace comme condition de possibilité de tout phénomène externe *et* de la géométrie comme science *a priori*. On notera que Kant ne la qualifie pas de « déduction transcendantale », cette dernière méthode ne pouvant valoir que pour les concepts, mais d'« exposition transcendantale » : la nécessité d'une intuition pure de l'espace ne peut pas être déduite mais simplement constatée, mais elle n'en demeure pas moins atteinte par la reconnaissance de l'*impossibilité de penser* l'existence d'une science *a priori* de l'espace autrement qu'en la supposant. (2) La seconde, plus diffuse et moins clairement définie, est celle par laquelle est reconnue la tridimensionnalité de cet espace ainsi que l'axiomatique qui en détermine la structure. Au niveau de l'« Esthétique transcendantale », certes, on ne pourra pas parler d'une axiomatique à proprement parler, puisqu'il ne peut s'y agir déjà de géométrie, mais seulement d'une intuition pure de l'espace ; mais il est nécessaire, pour fonder la nécessité de la géométrie et des axiomes

12 Hermann von Helmholtz, « Die Tatsachen in der Wahrnehmung », art. cit., p. 152 ; trad. fr., p. 214.

d'Euclide, que l'espace de l'exposition transcendantale soit déjà investi de certaines déterminations sur la base desquelles l'axiomatique euclidienne pourra être déployée. En d'autres termes, le même argument qui valait pour la reconnaissance de la nécessité de l'intuition de l'espace en général comme condition de possibilité des phénomènes externes semble valoir pour la reconnaissance de la nécessité de lui conférer une certaine structure qui vaudrait comme condition de possibilité du caractère *a priori* des axiomes d'Euclide. C'est donc, en dernière instance, parce qu'il semble impossible de se *représenter* un espace qui n'obéirait pas à ces axiomes que l'espace de l'intuition est reconnu comme étant tridimensionnel et euclidien.

198

C'est à ce second niveau de l'analyse kantienne qu'intervient la critique de Helmholtz : s'il s'avérait possible de montrer que certains espaces non euclidiens étaient également intuitionnables, alors cela éliminerait toute prétention à conférer un statut transcendantal aux seuls axiomes d'Euclide. Or, telle est précisément la thèse de Helmholtz : notre intuition n'est euclidienne qu'en vertu de facteurs empiriques, lesquels sont, comme nous le verrons plus tard, la constitution particulière de nos organes, l'habitude de se représenter le monde d'une certaine manière et, enfin, certaines connaissances particulières concernant le comportement de certains objets physiques. En dehors de ces critères, qui n'ont plus rien de transcendantal au sens kantien, les axiomes d'Euclide ne sont donc doués d'aucune nécessité, en tout cas au niveau de la pure intuition de l'espace, et il semble au contraire parfaitement possible de se représenter l'espace sous de tout autres formes. La séparation des deux niveaux de fondation transcendantale de la géométrie dans l'intuition de l'espace (intuition de l'espace en général et intuition d'un espace structuré ou axiomatisé) repose donc sur la possibilité d'élaborer une véritable intuition des espaces non euclidiens.

Bien sûr, une telle intuition doit être pensée en un sens nouveau, que Helmholtz précise dans un passage crucial de la conférence sur « Les faits dans la perception ». Les « espaces mathématiques<sup>13</sup> » ne peuvent évidemment pas faire l'objet d'une intuition au sens de ce que Helmholtz

---

13 Il s'agit des espaces non euclidiens.

nomme « le vieux concept d'intuition<sup>14</sup> », dont Kant, tout comme Euclide, serait encore tributaire. Dans cette entente traditionnelle, on reconnaîtrait « quelque chose comme donné par intuition seulement si sa représentation vient à la conscience en même temps que l'impression sensible, sans réflexion et sans effort », de sorte que « ce qui manque à [l'intuition des espaces non euclidiens], c'est cette facilité, cette rapidité, cette évidence éclair avec laquelle nous percevons par exemple la forme d'une pièce dans laquelle nous entrons pour la première fois, la disposition et la forme des objets qui s'y trouvent, etc.<sup>15</sup> ». La recherche de cette pseudo-évidence, dont on a vu les potentiels dangers ou la dimension égarante puisque la force de l'habitude peut y faire passer des données de l'expérience pour des données nécessaires, doit être abandonnée au profit d'une intuition *construite*, médiatisée par une élaboration scientifique :

Comme preuve de l'intuitionsabilité je demande seulement que l'on soit capable d'indiquer précisément et sans ambiguïté, pour chaque sorte d'observation, les impressions sensorielles naissantes, en utilisant si nécessaire la connaissance scientifique de leurs lois, d'où résulterait que la chose en question ou la relation à l'intuitionner serait effectivement disponible. La tâche consistant à se représenter les relations spatiales dans les espaces métamathématiques exige, de fait, quelque exercice dans la compréhension des méthodes analytiques, des constructions perspectives et des phénomènes optiques<sup>16</sup>.

Aussi, au moins dans l'article de 1868, la méthode de Helmholtz pour montrer l'intuitivité des espaces non euclidiens est-elle une méthode *analogique*, fondée sur la fameuse fiction des « animaux plats » et assez semblable à celle qu'utilisent les mathématiciens pour rendre représentables, quoiqu'indirectement, les objets à 4 dimensions comme l'hypersphère ou le Tesseract. En effet, la seule véritable limite de notre pouvoir d'intuition ne tient pas à autre chose, selon Helmholtz, qu'au

14 Hermann von Helmholtz, « Die Tatsachen in der Wahrnehmung », art. cit., p. 123 ; trad. fr., p. 171.

15 *Ibid.*

16 *Ibid.*

nombre limité de dimensions selon lesquelles nous pouvons nous représenter l'espace (il pourrait bien y avoir là, d'ailleurs, une limite forte de la délimitation helmholtzienne du transcendantal). Notre esprit, limité à trois dimensions, est donc incapable de se représenter un point de vue d'où la courbure de l'espace tridimensionnel pourrait nous être intuitive : car « voir » la courbure de l'espace impliquerait de se situer à l'extérieur de lui, donc dans une quatrième dimension que nous ne pouvons pas même imaginer<sup>17</sup>. Nous pouvons, par contre, très bien nous représenter ce que signifie la courbure d'un espace bidimensionnel, puisqu'il nous suffit d'imaginer la distorsion d'un plan « enroulé » autour d'une sphère ou adhérent à une coquille d'œuf, ou encore à l'intérieur d'un anneau d'amarrage, pour nous rendre intuitives les courbures respectivement positives et négatives des espaces sphériques et pseudo-sphériques<sup>18</sup>.

Or la fiction des animaux plats, ces êtres de surface, doués de seulement deux dimensions, vivant à la surface d'un plan et incapables de saisir quoique ce soit en dehors de ce plan, permet très précisément de nous représenter ce que pourrait signifier pour nous qu'avoir ce point de vue extérieur sur notre espace tridimensionnel. En effet, si les êtres de surface ne peuvent sortir de cette immanence absolue ou de cette adhérence à leur plan, et si donc ils sont incapables de mesurer intuitivement la courbure de leur plan, *nous*, êtres vivant dans un espace tridimensionnel, sommes parfaitement capables de le faire. Nous pouvons rendre *intuitive* la notion pourtant formelle et précisément *inintuitive* de courbure d'un espace, en nous représentant le geste qui consisterait à courber cet espace autour d'un objet solide.

Apparaissent alors deux types de distorsions, celles précisément qui n'affectent pas la structure euclidienne des objets, comme celle qui consisterait à enrouler le plan autour d'un cône ou d'un cylindre, et celles

17 Rappelons cependant que la notion de mesure de courbure évite précisément d'avoir à « intégrer » les espaces courbes de dimension  $n$  dans des espaces de dimension  $n + 1$ . C'est donc seulement lorsqu'il est question de leur intuitionnabilité que la question du passage à la dimension  $n + 1$  peut éventuellement se poser.

18 Voir la note 25 de Moritz Schlick dans Hermann von Helmholtz, *Théorie de la connaissance*, op. cit., p. 48.

qui modifient la structure même de l'espace, comme lorsque le plan se trouve appliqué à une sphère. Au contraire, la distorsion de la surface plane en une surface sphérique affecterait le comportement géométrique des objets. Ainsi, dans un espace plat, « Si les êtres de ce type vivaient sur un plan infini, alors leur géométrie serait exactement notre planimétrie<sup>19</sup> », au sens où ils attribueraient aux entités spatiales à deux dimensions les mêmes propriétés que nous leur attribuons et qui reposent ultimement sur les axiomes d'Euclide. À l'inverse, des êtres de surface habitant sur la surface d'une sphère formeraient une géométrie très différente : ils ne pourraient pas identifier la ligne « la plus droite » et la ligne « la plus courte », posséderaient des droites qui se recoupent aux extrémités, et ne connaîtraient pas la notion de parallèle. En outre :

Ils affirmeraient que deux lignes droites quelconques, si on les prolonge suffisamment, finissent par se couper non en un point, mais en deux. La somme des angles d'un triangle serait plus grande que celle de deux droits, et grandirait à mesure qu'augmenterait la surface du triangle. Ils ne posséderaient donc pas le concept géométrique de similarité de forme entre une grosse et une petite figure du même type, puisque les angles d'un grand triangle seraient nécessairement différents de ceux d'un plus petit triangle. Leur espace serait certes illimité, mais s'avérerait fini, ou devrait au moins être représenté comme tel<sup>20</sup>.

Aussi des êtres qui auraient les mêmes capacités de pensée que nous, donc les mêmes catégories et surtout la même faculté d'appréhender les phénomènes dans l'espace et dans le temps, ne posséderaient aucunement les mêmes axiomes que nous. En d'autres termes, l'intuition « pure » de l'espace, sur laquelle étaient censés reposer les axiomes d'Euclide, diffère non seulement selon les « facultés » du sujet considéré, mais également selon les structures objectives de la réalité dans laquelle ce dernier vit. D'où un constat profondément empiriste, et pourtant seulement provisoire, selon lequel « des êtres dont les capacités intellectuelles

19 Hermann von Helmholtz, « Über den Ursprung und die Bedeutung der geometrischen Axiome », art. cit., p. 6 ; trad. fr., p. 39.

20 *Ibid.*

seraient comparables aux nôtres admettront des axiomes géométriques très différents selon l'espace dans lequel ils vivent. »

Un déplacement important est donc accompli par rapport au schéma kantien : les axiomes de la géométrie ne semblent plus fondés sur la « forme pure de l'intuition sensible », laquelle serait en réalité parfaitement compatible avec toute forme de géométrie, mais *sur l'expérience elle-même*. Ce déplacement prend même la forme d'un « renversement » – renversement anti-copernicien d'un autre type que celui revendiqué par Husserl<sup>21</sup>, car résolument empiriste, mais qui, comme lui, pourrait être lu comme une tentative de rendre à la réalité le pouvoir de structuration des choses et de possibilisation de l'expérience. Car, qu'est-ce qui détermine alors la structure et les propriétés spatiales de cette expérience, sinon ce qu'il faudrait bien appeler un espace « en soi », lequel serait par définition inaccessible au sujet percevant ?

202

C'est très précisément ce vers quoi semble tendre l'image des animaux plats : eux vivent sur un plan dans lequel des configurations géométriques déterminées apparaissent, sur la base desquelles ils constituent une géométrie qui leur apparaît comme « nécessaire » eu égard aux propriétés qui semblent être pour eux celles de leur intuition sensible. Mais où ces propriétés sont-elles véritablement *fondées*, sinon dans la mesure de courbure de leur espace, laquelle n'est pas perceptible de manière immanente ou inhérente à leur espace bidimensionnel, mais bien *de l'extérieur*, d'un point de vue qui leur est par définition inaccessible, c'est-à-dire du point de vue du spectateur qui serait capable de se représenter un espace tridimensionnel, et donc de voir leur « monde » de l'extérieur ? Or quel peut être pour les êtres de surface le statut d'un tel point de vue extérieur sur leur monde, sinon celui, transcendantal, qui prétendrait expliquer les phénomènes depuis leur origine extra-phénoménale ? Afin de rendre intuitives les géométries non euclidiennes, n'avons-nous pas été conduits à perdre la fonction transcendantale de la forme pure de l'intuition sensible, et n'avons-nous pas été reconduits vers une fondation précritique naïve de la

---

21 Voir à ce sujet Dominique Pradelle, *Par-delà la révolution copernicienne*, Paris, PUF, 2012, p. 169.

géométrie dans un espace absolu qui serait le véritable « *Ursprung* » des axiomes géométriques ?

En d'autres termes, la mise au jour par Helmholtz d'une limite de la philosophie transcendantale kantienne conduit-elle à la construction de ce qu'on pourrait appeler un empirisme transcendantal ou au retour à un empirisme précritique, dans lequel précisément la fondation de la géométrie comme science *a priori* posait problème ? La réponse à cette question dépend de notre capacité, à partir du constat qu'il ne peut y avoir d'axiomatique transcendantale – c'est-à-dire que l'intuition pure de l'espace est suffisamment indéterminée pour qu'aucun système d'axiome ne puisse y être directement fondé –, à rendre compte de la manière dont les axiomes d'Euclide peuvent être fondés, de manière indirecte donc, sur l'intuition pure qui seule posséderait alors un statut transcendantal. Si nous n'y parvenons pas, alors l'explosion des limites axiomatiques de l'esthétique transcendantale kantienne aura eu pour effet la perte de la dimension transcendantale de l'espace en général.

## LE NIVEAU DE TRANSCENDANTALITÉ DES AXIOMES

La conséquence du dédoublement de la fonction transcendantale de l'espace, à savoir de la déconnexion de l'intuition pure de l'espace de toute détermination axiomatique, est qu'il devient nécessaire de trouver ailleurs que dans la forme pure de l'intuition la source ultime de la validité des axiomes. Deux méthodes semblent à ce stade possibles pour construire l'espace euclidien à partir de la pure intuition de l'espace : une méthode purement géométrique et une méthode dans laquelle géométrie et physique devront se compléter. D'un côté, donc, une méthode où le transcendantal se trouverait dépassé du côté de sa frontière avec l'analytique ; d'un autre côté, une méthode où se trouvera brouillée sa frontière avec l'empirique.

La première méthode correspond aux yeux de Helmholtz à l'entreprise riemanienne, qu'il interprète comme une tentative de construire l'espace à proprement parler, et en particulier notre espace tridimensionnel euclidien, à partir du concept général de multiplicité à plusieurs dimensions :

Mon premier objectif était alors, comme pour Riemann, de rechercher quelles propriétés de l'espace appartiennent à toute multiplicité dépendant de plusieurs variables, se superposant de manière continue les unes sur les autres, et dont les différences sont toutes quantitativement comparables les unes avec les autres ; et au contraire, quelles propriétés ne sont pas déterminées par ce caractère général, mais relèvent d'une particularité de l'espace<sup>22</sup>.

204

Dans un article intitulé « Über die Tatsachen, die der Geometrie zugrunde liegen », Helmholtz reconnaît à Riemann le mérite d'avoir formulé les propriétés générales de l'espace, à savoir : (1) qu'une multiplicité doit être considérée comme  $n$ -dimensionnelle si, en elle, un élément donné (le lieu) peut être déterminé par la détermination de  $n$  grandeurs (coordonnées) différentes ; (2) que toute ligne, indépendamment de son lieu et de sa direction, doit pouvoir être comparée à toute autre ligne ; et (3) que l'élément de longueur d'une ligne serait égal à la racine carrée d'une fonction homogène du second degré des différentiels des coordonnées.

L'objectif de Helmholtz est alors de montrer que cette dernière hypothèse peut en réalité être dérivée d'une propriété plus générale, à savoir que des systèmes de points fixes, c'est-à-dire des entités bornées à  $n$  dimensions de grandeur finie, doivent pouvoir se déplacer n'importe où sans dilatation pour qu'une multiplicité donnée puisse être définie comme proprement spatiale :

Mes propres travaux se distinguent de ceux de Riemann par la recherche plus précise que j'ai menée sur l'influence de cette dernière restriction (permettant de distinguer l'espace effectif des autres multiplicités étendues plusieurs fois) sur la fondation de la proposition qui constitue la clé de voûte de toute la recherche, à savoir que le carré de l'élément linéaire est une fonction homogène de second degré des différentiels des coordonnées. On peut montrer que, si l'on accepte dès le départ la condition selon laquelle on peut mouvoir, de manière inconditionnellement libre et sans modification

22 Hermann von Helmholtz, « Über die Tatsachen, die der Geometrie zugrunde liegen », dans *Schriften zur Erkenntnistheorie*, Berlin, Springer, 1921, p. 39 ; trad. fr. Jean-Baptiste Fournier, « Des faits qui sont au fondement de la géométrie », dans *Théorie de la connaissance, op. cit.*, p. 72.

de forme, des figures fixes en elles-mêmes dans n'importe quelle partie de l'espace, alors on peut dériver l'hypothèse initiale de Riemann comme conséquence d'assomptions bien moins restreintes<sup>23</sup>.

Plus précisément, cette condition très générale se décline en quatre postulats qui sont ceux qu'il est nécessaire d'admettre si l'on reconnaît que la géométrie repose sur la notion de congruence :

Mon point de départ était que toute mesure originaire de l'espace repose sur l'observation de la congruence [...]. Mais on ne pourrait pas parler de congruence si des corps fixes ou des systèmes de points ne pouvaient se déplacer les uns sur les autres sans changer de forme, et si la congruence de deux grandeurs spatiales n'était pas un fait indépendant de tous les mouvements. J'ai donc présupposé dès le départ la possibilité d'une mesure de l'espace par constatation d'une congruence et je me suis engagé dans la tâche de rechercher la forme analytique la plus générale d'une multiplicité étendue plusieurs fois dans laquelle ce type de mouvement serait possible<sup>24</sup>.

De là les quatre postulats suivants :

1. L'espace à  $n$  dimensions est une multiplicité étendue  $n$  fois, c'est-à-dire que l'unité la plus déterminée en lui, le point, peut être déterminée par la mesure d'un nombre  $n$  de grandeurs quelconques (ou coordonnées) variant de manière continue et indépendamment les unes des autres. Tout mouvement d'un point est donc lié à la variation continue d'au moins une des coordonnées<sup>25</sup>.
2. Il faut supposer l'existence de corps « fixes en eux-mêmes », c'est-à-dire tels qu'ils puissent entrer en mouvement sans que les points qui les composent se déplacent les uns par rapport aux autres. Si la géométrie repose sur le constat de congruence, de tels corps en sont la condition nécessaire puisque l'égalité des grandeurs spatiales ne peut être établie que par le déplacement de tels corps sur les différentes figures (ou distances) comparées. La définition de ces corps doit être

23 *Ibid.*, p. 40; trad. fr., p. 73.

24 *Ibid.*

25 *Ibid.*, p. 41; trad. fr., p. 74-75.

indépendante de tout système de mesure particulier, et prend donc la forme suivante : « entre les  $2n$  coordonnées de chaque paire de points qui appartiennent à un corps fixe en lui-même, il existe une équation indépendante du mouvement de ce dernier qui est la même pour toutes les paires de points congruentes<sup>26</sup> ».

3. Pour que ces mesures – et avec elles, la géométrie – soient possibles, on doit présupposer la liberté totale du mouvement des corps fixes, c'est-à-dire que ces derniers puissent se déplacer « de manière continue » vers n'importe quel lieu, et plus précisément que chacun de leurs points puisse se déplacer vers « le lieu occupé par n'importe quel autre point dans la mesure où il n'est pas limité par les équations qui existent entre lui et les autres points du système auquel il appartient<sup>27</sup> ».
4. Enfin, outre les mouvements de translation, il faut admettre la possibilité d'une rotation permettant le retour exact à la position d'origine, mais sans qu'un demi-tour soit nécessaire. On peut ainsi distinguer l'espace à proprement parler des espaces analogiques ou métaphoriques : par exemple, si le son peut être représenté spatialement, et si on considère deux des axes de cet espace, comme l'intensité et la hauteur, cet espace permet différents types de mouvements d'un point à un autre, mais aucun mouvement comparable à une rotation. Ainsi, pour revenir à une position déterminée par un mouvement continu, un point devrait nécessairement emprunter à nouveau, et à l'envers, le chemin emprunté pour s'en éloigner. En d'autres termes :

Nous devons encore exposer une propriété de l'espace qui est analogue à la monodromie des fonctions d'une grandeur complexe et qui s'exprime ainsi : deux corps congruents sont toujours congruents après que l'un d'eux a accompli une rotation complète autour d'un axe de rotation. La rotation se caractérise analytiquement par le fait qu'un certain nombre de points du corps mu conservent leurs coordonnées pendant le mouvement, et *l'inverse* du mouvement par le fait que tous les complexes de valeurs des coordonnées qui ont précédemment été parcourues de manière continue sont également

---

26 *Ibid.*, p. 41 ; trad. fr., p. 76.

27 *Ibid.*, p. 42 ; trad. fr., p. 77-78.

toutes parcourues dans l'autre sens. Nous pouvons exprimer l'état de choses en question de la manière suivante : *si un corps fixe entre en rotation sur  $n-1$  de ses points, et si on choisit ces points de telle sorte que leur position ne dépende que d'une seule variable indépendante, alors la rotation sans retour en arrière finit par revenir à la position initiale, à partir de laquelle elle avait commencé*<sup>28</sup>.

Sans rentrer dans le détail de l'analyse de Helmholtz et des longs développements qu'il consacre à la définition mathématique de la rotation, nous pouvons remarquer qu'elle semble recevoir une fonction transcendante, si bien qu'il paraîtrait possible de la substituer à l'esthétique transcendante kantienne. En effet, les postulats mis au jour par Helmholtz doivent permettre de fonder la géométrie comme science *a priori* en déterminant le niveau de détermination qu'il est nécessaire de conférer à notre intuition (laquelle peut atteindre non seulement des espaces non euclidiens, mais également des structures d'ordre d'un tout autre type que l'espace à proprement parler) pour qu'elle puisse nous fournir un espace qui soit à la fois suffisamment déterminé pour être un véritable espace et suffisamment général pour admettre différents systèmes d'axiomes.

Les recherches de Riemann ainsi que les miennes prises ensemble montrent donc que les postulats formulés ci-dessus, en lien avec les deux propositions suivantes : V. que l'espace a trois dimensions, VI. que l'espace s'étend à l'infini, donnent donc les fondements suffisants pour le développement de la doctrine de l'espace<sup>29</sup>.

Pour être la condition transcendante de la possibilité de la géométrie, notre intuition « pure » doit donc être complétée, non plus par des axiomes qui en dériveraient directement ou qui seraient directement fondés en elle, mais par des postulats qui viendraient la limiter par décision – et qui recevraient eux-mêmes ainsi une valeur transcendante, en tant qu'ils seraient nécessaires pour isoler, à partir de l'intuition, quelque chose comme un espace pour la géométrie.

28 *Ibid.*, p. 42-43; trad. fr., p. 80.

29 *Ibid.*, p. 54-55; trad. fr., p. 99.

Or, il apparaît assez rapidement, dans l'analyse de Helmholtz, que pour déterminer les axiomes valant pour l'espace réel, ces postulats ne suffisent pas, et qu'il sera nécessaire d'introduire aussi, au sein donc de la fondation transcendantale de la géométrie, des considérations d'ordre physique. Le critère de détermination de l'espace n'étant autre pour Helmholtz que la possibilité pour des corps fixes d'accomplir certains mouvements (dont la rotation sans retour en arrière et avec retour à la position d'origine sans dilatation ni contraction des dimensions), il devient nécessaire de disposer d'un critère pour déterminer si des objets « fixes en eux-mêmes » peuvent être isolés dans l'espace réel. Ainsi, pour être transcendantale, en tant que fondatrice de la géométrie comme science *a priori*, cette détermination n'en est pas moins fondée sur des données empiriques :

Aussi dois-je souligner le fait que la possibilité même du système de nos mesures de l'espace dépend, comme cela ressort clairement de ces découvertes, de l'existence de corps naturels correspondant assez précisément au concept de corps fixe tel que nous l'avons construit<sup>30</sup>.

En d'autres termes, la condition de possibilité de la géométrie comme science *a priori* de l'espace réel n'est pas la seule intuition pure de l'espace, fût-elle suffisamment générale et détachée de toute surdétermination axiomatique, mais cette dernière doit pouvoir être complétée par des déterminations physiques.

C'est là la conclusion à laquelle aboutit Helmholtz dans « De l'origine et de la signification des axiomes géométriques » : la fondation de la géométrie doit être transcendantale précisément parce qu'elle ne peut pas être formelle, au sens où elle ne peut reposer sur la seule analyse de l'espace en général, puisque la détermination purement formelle du concept d'espace n'est pas suffisante pour garantir l'applicabilité des axiomes à l'espace réel. L'analyse de Helmholtz fait apparaître la nécessité de se référer à des systèmes de points fixes, lesquels ne peuvent être déterminés que depuis un point de vue extérieur à la géométrie – point de vue qui reçoit alors *de facto* une dimension transcendantale et qui exige que soient

30 *Ibid.*, p. 55 ; trad. fr., p. 99.

prises en compte les propriétés mécaniques de la matière. La géométrie trouve donc son fondement dans une science particulière, la physique, qui, dans cette mesure et dans cette mesure seulement, acquiert un statut transcendantal.

La raison en est que les propriétés de l'espace ne peuvent être déterminées à l'intérieur de lui de manière strictement géométrique, puisque les instruments de mesure utilisés pour déterminer ces propriétés subissent eux-mêmes les déformations qu'ils sont censés mesurer, tant que leur définition reste purement géométrique et ne prend pas encore en compte leurs propriétés mécaniques. La fiction des animaux plats peut ici encore servir d'illustration : si ces êtres de surface vivaient à la surface d'un œuf et s'y déplaçaient, ils ne pourraient pas mesurer la variation des propriétés géométriques de cette surface, puisqu'eux-mêmes et les instruments de mesure qu'ils utiliseraient subiraient exactement la même déformation que les entités spatiales dont ils souhaiteraient déterminer la déformation. L'instrument de mesure modifié continuerait à prendre les mêmes mesures, s'il pouvait subir autant de déformations que l'espace qu'il mesure – ce qui est nécessairement le cas si sa définition comme « objet fixe en lui-même » demeure purement géométrique et exclut par principe les propriétés physiques de ces objets :

Afin d'illustrer cette idée, je rappellerai au lecteur que si toutes les dimensions linéaires d'un corps donné étaient diminuées par exemple de moitié ou au contraire dédoublées en même temps et dans les mêmes proportions que celles de mon propre corps, nous ne pourrions pour ainsi dire pas nous apercevoir du changement, étant donné notre mode d'intuition spatiale. Ce serait également le cas si la contraction ou la dilatation était différente dans différentes directions, en supposant que notre propre corps se modifierait dans la même proportion, voire en supposant qu'un corps en rotation subirait à chaque tour dans toutes ses dimensions un certain niveau de dilatation (celui-ci étant déterminé par sa position), mais sans ressentir la moindre résistance physique<sup>31</sup>.

31 *Id.*, « Über den Ursprung und die Bedeutung der geometrischen Axiome », art. cit., p. 18-19; trad. fr., p. 58.

Il en irait exactement du même si l'on s'intéressait aux déformations du monde dans un miroir convexe : les instruments de mesure se déformant exactement comme les objets mesurés continueraient à prendre les mêmes mesures, rendant impossible la détermination objective des déformations subies par les objets, et rendant donc indécidable la question de savoir lequel, du monde du miroir ou du monde extérieur à lui, est effectivement déformé :

L'image d'un homme mesurant avec une règle une ligne droite sur le miroir, rétrécira d'autant plus que l'original s'éloigne, mais avec sa règle de plus en plus petite, l'homme du reflet mesurera exactement le même nombre de centimètres que l'homme de la réalité ; d'une manière générale, toutes les mesures géométriques de lignes ou d'angles obtenues au moyen d'instruments aux dimensions modifiées dans l'image du miroir, seront exactement les mêmes que celles obtenues dans le monde extérieur avec les instruments réels. [...] Bref, je ne vois pas comment les hommes du miroir pourraient découvrir que ce qu'ils prennent pour des corps ne sont pas des corps solides et que leurs expériences ne sont pas de bonnes illustrations de la vérité des axiomes d'Euclide<sup>32</sup>.

Tout comme l'instrument de mesure, le corps (*Leib*) mesurant et constituant faisant partie du monde qu'il mesure et constitue, n'a donc en apparence aucune prise sur les propriétés réelles de l'espace, lesquelles ne sont donc plus aucunement fondées sur l'intuition, mais sur une construction qui pourrait bien être strictement arbitraire. Il est donc vital, pour sauver l'objectivité de notre géométrie de ce relativisme, et donc accomplir la dimension proprement transcendante de la *Critique*, de découvrir un *point archimédien* à partir duquel pourra être regagnée la détermination objective de la structure de l'espace.

Ainsi, pour Helmholtz, ce sont les propriétés *mécaniques* des corps « fixes » qui garantissent leur fixité et constituent donc, pour ainsi dire, le point archimédien transcendantal. Car si la distorsion d'un corps ne pose aucun problème du point de vue géométrique, et ne génère aucune

32 *Ibid.*, p. 19 ; trad. fr., p. 59.

incohérence dans l'intuition de l'espace, elle se heurte au contraire à la résistance mécanique des corps solides, seule garantie de la fixité de l'instrument de mesure, lequel reçoit ici une fonction constitutive de l'espace réel. Helmholtz semble donc ici retrouver, au point culminant de son raisonnement, la référence classique de l'empirisme à la *solidité* des corps comme garantie de l'objectivité.

Mais, en réalité, l'enjeu de l'argument de Helmholtz est plus profond, puisqu'il s'agit d'élaborer une géométrie physique, laquelle reposerait non seulement sur l'intuition pure de l'espace et sur les postulats qui permettent de la circonscrire, mais également sur des constats empiriques sur le comportement physique des objets. « Les axiomes géométriques, affirme-t-il, ne concernent donc pas seulement les rapports dans l'espace, mais en même temps aussi le comportement mécanique de nos corps solides dans leurs mouvements<sup>33</sup> ». La spécificité de Helmholtz, dans le champ de l'*Erkenntnistheorie* du XIX<sup>e</sup> siècle, est cependant de ne pas faire de ce constat un cheval de Troie destiné à faire tomber l'édifice transcendantal, mais au contraire de chercher à étendre la fonction de condition transcendantale à certaines propriétés physiques. Plus encore : il s'agit de sauver la pensée transcendantale d'une incohérence dans laquelle la géométrie analytique ne peut que la faire sombrer :

On peut d'ailleurs présenter le concept d'un objet géométrique solide comme un concept transcendantal, qui serait formé indépendamment de toute expérience effective et auquel celle-ci n'aurait pas nécessairement besoin de correspondre, pas plus que « nos » corps dans la nature ne correspondent *de facto* purement et sans déformation aux concepts abstraits que nous formons par induction à partir d'eux. En prenant le concept de solidité ainsi formé comme un pur idéal, un kantien strict pourrait certainement considérer les axiomes géométriques comme des propositions, données *a priori* grâce à une intuition transcendantale – propositions qui ne pourraient être ni confirmées ni infirmées par l'expérience, car il faudrait d'abord trancher la question de savoir s'il faut considérer les corps de la nature comme des corps solides. Il faudrait

33 *Ibid.*, p. 23; trad. fr., p. 66.

alors affirmer que selon cette conception, les axiomes de la géométrie ne seraient pas des propositions synthétiques au sens kantien. En effet, celles-ci n'énonceraient rien d'autre que ce qui découlerait analytiquement du concept d'un objet géométrique nécessairement fixe pour la mesure, étant donné qu'on ne peut reconnaître comme objets fixes que ceux qui satisfont les axiomes<sup>34</sup>.

Telle est en effet la conséquence de la définition analytique de l'espace et de l'intuition qui peut y être attachée : le rapport à l'espace réel semble perdu et avec lui, toute la fonction transcendante de l'intuition de l'espace. Pour l'éviter, il faut reconnaître, non sans paradoxe, une fonction transcendante à des données physiques ou, si l'on préfère, à des connaissances empiriques :

212

Cependant, si nous ajoutons aux axiomes géométriques également les propositions relatives aux propriétés mécaniques des corps naturels – ne fût-ce que la loi d'inertie, ou encore la loi selon laquelle les propriétés mécaniques et physiques d'un corps ne dépendent pas, toutes choses égales par ailleurs, du lieu où il se trouve –, alors le système de propositions comporte un contenu effectif qui peut être confirmé ou infirmé par l'expérience, et qui donc peut aussi être obtenu par expérience<sup>35</sup>.

En lieu et place de l'intuition pure de l'espace kantienne, nous trouvons donc deux niveaux de fondation transcendante de la géométrie et, avec elle, du sens externe : une intuition véritablement pure (quoique construite) détachée de toute détermination axiomatique (selon laquelle donc l'espace peut être transcendantal sans que les axiomes le soient) et un nouveau concept transcendantal : celui de solidité comme corrélat objectif du concept géométrique de fixité.

---

34 *Ibid.*, p. 24 ; trad. fr., p. 67.

35 *Ibid.*

## POINTS ARCHIMÉDIENS TRANSCENDANTAUX

On peut cependant remarquer que la critique du caractère « pur » de l'intuition de l'espace comme condition transcendante des axiomes géométriques ne se limite pas à la réflexion de Helmholtz sur les corps fixes, mais imprègne de nombreux aspects de sa philosophie et semble caractériser de manière très générale sa position dans le champ de la philosophie transcendante. Si l'intuition pure de l'espace a été désaxiomatisée, il faut *en général* découvrir un point archimédien grâce auquel des axiomes pourront être attribués à cet espace, regagnant ainsi la fonction transcendante qu'ils avaient perdue au niveau de la pure intuition. Cependant, si du côté objectif les objets considérés comme fixes en vertu de leurs propriétés physiques reçoivent une fonction transcendante et rendent possible la détermination des axiomes géométriques valant pour l'espace physique, de même, du côté subjectif, les sensations kinesthésiques semblent jouer un rôle similaire. C'est dans son article sur « Les faits dans la perception » que Helmholtz développe l'exploration de ces *limites subjectives* du transcendantal.

Quel est, du côté subjectif, la caractéristique commune à toutes les sensations que nous recevons de nos sens externes ? Quelle est, en d'autres termes, la forme la plus générale de l'intuition de l'espace, non plus de l'espace objectif, mais de l'espace tel que nous le vivons au sein même de nos sensations ?

Supposons que nous demandions s'il existe un caractère commun, perceptible dans la sensation immédiate, par lequel se caractérise pour nous toute perception relative aux objets dans l'espace : nous trouvons un tel caractère dans cette circonstance que le mouvement de notre corps nous place dans d'autres relations spatiales aux objets perçus, et change ainsi également l'impression qu'ils font sur nous<sup>36</sup>.

36 *Id.*, « Die Tatsachen in der Wahrnehmung », art. cit., p. 116 ; trad. fr., p. 156.

Sans revenir sur le parallèle assez saisissant entre ces analyses et celles développées par Husserl dans le cours sur l'espace de 1907<sup>37</sup>, je rappellerai simplement que ce dernier texte peut apparaître comme complémentaire des analyses de Helmholtz, puisque Husserl précise un point que Helmholtz ne développe pas, mais qui est impliqué dans ce constat : que chacun des mouvements différents que nous pouvons accomplir nous présente une structure spatiale différente, laquelle pourrait servir de fondement à des axiomatiques fort différentes.

Ce que nous obtenons en donnant des impulsions à nos nerfs moteurs, ce n'est donc pas une structure spatiale déterminée mais l'espace dans toute sa pureté, à savoir comme *ce qui est affecté* lorsque j'accomplis certains mouvements.

214

Lorsque nous donnons des impulsions de ce genre (tourner le regard, bouger les mains, aller et venir), nous découvrons que les sensations appartenant à certains cercles de qualités peuvent être modifiées. D'autres états psychiques dont nous sommes conscients (souvenirs, intentions, souhaits, humeurs) peuvent tout à fait ne pas l'être. Ainsi, une différence radicale entre les premiers et les seconds est-elle posée dans la perception immédiate. *Nous appelons spatiale la relation que nous modifions de cette façon immédiate par les impulsions de notre volonté*<sup>38</sup>.

Les sensations kinesthésiques sont donc la source subjective de l'intuition la plus générale de l'espace, à savoir de la distinction entre l'interne et l'externe, sans qu'il soit nécessaire que cette intuition soit investie d'une quelconque détermination axiomatique. Or Helmholtz, que l'on sera libre de suivre ou non sur ce point, affirme la dimension *transcendantale* d'une telle intuition.

---

37 Voir à ce sujet Jean-Baptiste Fournier, « Quel espace pour l'expérience ? Helmholtz, Husserl et la possibilité d'une fondation empirique de la géométrie », dans Dominique Pradelle & Julien Farges (dir.), *Husserl. La phénoménologie et les fondements des sciences*, Paris, Hermann, 2019, p. 173-192.

38 Hermann von Helmholtz, « Die Tatsachen in der Wahrnehmung », art. cit., p. 117 ; trad. fr., p. 157.

Son argument est le suivant : (1) tout d'abord, cette intuition pure de l'espace est *a priori*, dans la mesure où, comme le dirait Husserl dans *les Méditations cartésiennes*, elle est directement fondée dans un « *Ich kann* », à savoir dans la possibilité d'effectuer certains actes et non dans l'expérience qui résulterait de l'effectuation de ces actes. L'espace serait ainsi une « forme donnée de l'intuition, *fournie avant toute expérience*<sup>39</sup> », dans la mesure où il ne s'agit pas d'affirmer qu'il serait fondé sur certaines impulsions motrices volontaires particulières que nous apprendrions à effectuer au cours de notre expérience, mais sur la pure et simple *possibilité* de telles impulsions volontaires *en général*, « dont la capacité mentale et physique doit nous être donnée par notre organisation avant que nous puissions avoir l'intuition spatiale<sup>40</sup> ». (2) Enfin, cette intuition *a priori* est en outre *transcendantale*, car elle est la condition nécessaire de la perception des objets externes comme externes. Moritz Schlick, dans ses notes critiques aux textes de philosophie de la connaissance de Helmholtz publiés à l'occasion du centenaire de sa naissance, reproche souvent à Helmholtz de rabattre la notion de transcendantal sur celle d'*a priori*<sup>41</sup>. Il nous semble au contraire essentiel d'insister sur la précision de la lecture helmholtzienne du transcendantal : l'espace ainsi entendu, à savoir la pure intuition de la possibilité de modifier certaines qualités des objets par l'innervation de certains de nos nerfs, « apparaît comme la forme *nécessaire* de l'intuition externe, précisément parce que nous comprenons comme monde extérieur ce que nous percevons comme déterminé spatialement » – l'adverbe « spatialement » ne renvoyant pas ici à l'espace au sens commun du terme, ni à un espace investi de propriétés déterminées exprimées dans un système d'axiomes particulier, mais à ce qui se trouve modifié, quoique d'une manière inanticipable, par l'innervation de certains de nos nerfs. Le sens externe se trouve donc délimité *a priori*, et « ce qui n'a pas de relation spatiale perceptible »

39 *Ibid.*; trad. fr., p. 159.

40 *Ibid.*

41 Voir par exemple la note 6 de Moritz Schlick dans Hermann von Helmholtz, *Théorie de la connaissance, op. cit.*, p. 150.

(non pas donc au sens d'une relation spatiale déterminée par un système d'axiomes, mais au sens de la forme générale de la modifiabilité à travers le mouvement impulsé à mon corps) est *ipso facto* considéré comme « le monde de l'intuition interne, comme le monde de la conscience de soi<sup>42</sup> ».

C'est donc dans le mouvement du corps qu'il faut chercher, du côté subjectif, la condition transcendantale ultime de l'espace, et donc de la géométrie. Reste donc, pour donner toute sa cohérence à la conception helmholtzienne de l'espace comme condition transcendantale du sens externe et fondement de la géométrie, à s'interroger sur le lien qui unit les deux points archimédiens transcendantsaux que sont, objectivement, les objets solides correspondant aux objets définis géométriquement comme fixes en eux-mêmes, et, subjectivement, mon corps comme source des impulsions nerveuses et de la mise en mouvement des sensations. Or, sur ce point, le texte de Helmholtz demeure allusif et ne laisse guère de place qu'à l'extrapolation. Plutôt que de s'y aventurer, nous pouvons citer un texte de Carnap de 1924 intitulé « *Drei dimensionalität des Raumes und Kausalität*<sup>43</sup> », dans lequel celui qui n'appartenait pas encore au Cercle de Vienne élabore ce qui pourrait être une solution. Selon Carnap, nous pouvons distinguer deux sens de l'expérience : l'expérience de premier ordre correspondant à la manière dont nos sens sont effectivement affectés par les choses extérieures, et l'expérience de second ordre, dans laquelle intervient un processus de construction ou de reconstruction et à travers laquelle les choses nous sont données de manière structurée<sup>44</sup>. Ainsi, pour nous en tenir à l'espace visuel, nous pouvons distinguer l'espace de premier ordre correspondant à l'espace bidimensionnel formé par l'image rétinienne du monde, et

42 Hermann von Helmholtz, « Die Tatsachen in der Wahrnehmung », art. cit., p. 117; trad. fr., p. 158.

43 Rudolf Carnap, « Dreidimensionalität des Raumes und Kausalität. Eine Untersuchung über den logischen Zusammenhang zweier Fiktionen », *Annalen der Philosophie*, n° IV, 1924, p. 105-130; repr. avec une trad. angl. dans *The Collected Works of Rudolf Carnap*, t. 1 : *Early Writings*, éd. André W. Carus et al., Oxford, OUP, 2019.

44 *Ibid.*, p. 105.

l'espace de second ordre correspondant à l'espace tridimensionnel euclidien dans lequel nous élaborons notre connaissance du monde et dans lequel semble se dérouler notre expérience quotidienne. Ce dernier espace demeure cependant une « fiction » au sens technique, c'est-à-dire une *construction* à partir des données brutes de l'expérience primaire. Cette fiction repose, d'un côté, sur des critères *physiques* relatifs au comportement des objets et à leurs déplacements dans l'espace et, d'un autre côté, sur des critères *subjectifs* tels que le fonctionnement de nos organes sensoriels ou notre capacité à nous mouvoir dans l'espace (mouvement difficilement compatible avec certaines formes d'espace).

Aussi faut-il distinguer, comme chez Helmholtz, deux niveaux de la spatialité. Mais le point important est qu'au niveau de l'expérience primaire, les sensations sont certes ordonnées dans l'espace, mais dans un espace qui, précisément, ne possède encore aucune structure axiomatique déterminée, les axiomes n'étant valables qu'au niveau de l'expérience de second ordre. La différence entre Carnap et Helmholtz tient alors au fait que Carnap dispose d'un outil mathématique permettant de résoudre ce problème : la topologie. L'espace de l'expérience primaire est un espace topologique à deux dimensions, sur lequel est fondée toute construction d'espaces à trois dimensions, que ceux-ci soient euclidiens ou non euclidiens.

Il est délicat d'appliquer telle quelle cette solution au problème de Helmholtz pour des raisons chronologiques évidentes, mais elle semble au moins prolonger la voie ouverte par l'exploration helmholtzienne des limites du transcendantal en distinguant une intuition pure de l'espace qui serait seulement topologique (mais néanmoins spatiale) d'une intuition d'un espace métrique assorti d'un système d'axiomes, pour assurer à la fois la pureté et le caractère absolument premier de la donation de l'espace *et* son caractère fondateur pour la géométrie. En d'autres termes, pour paraphraser Helmholtz, l'intuition purement topologique de l'espace pourrait être transcendantale sans que les axiomes le soient.

## LE PROBLÈME DE L'ACCÈS ET L'IDÉE D'UN RÉALISME TRANSCENDANTAL

Cette distinction, fondatrice d'une nouvelle voie pour la philosophie transcendantale, entre deux niveaux de l'intuition de l'espace, ouvre cependant sur un problème plus large : celui de l'articulation du réel et du transcendantal, ainsi que sur la délimitation du domaine de pertinence de la philosophie transcendantale.

218 Pour reprendre la formule de Jocelyn Benoist, la conséquence de la philosophie transcendantale n'est autre que la formulation du « problème de l'accès », à savoir de l'idée que l'accès à la réalité nous est interdit ou doit au moins être gagné<sup>45</sup>. Le problème de l'accès repose sur l'incapacité où nous sommes d'exercer une prise sur les conditions subjectives de notre perception et de notre connaissance, et de saisir ainsi le type de modification qu'elles impriment sur les choses en soi. Il faudrait, ici encore, un point archimédien grâce auquel nous pourrions regagner l'accès perdu aux choses en soi, ou nous rendre compte que cet accès n'avait en réalité jamais été perdu. Or, de ce point de vue, les points archimédiens transcendantsaux qu'étaient pour nous les corps fixes et les sensations kinesthésiques semblent insuffisants puisqu'ils permettaient d'établir le lien entre l'intuition pure de l'espace et les phénomènes mais pas – ou en tout cas pas directement – le lien entre les phénomènes et la réalité. Le transcendantal peut-il, en d'autres termes, outrepasser ses propres limites ?

La conférence sur « Les faits dans la perception », en rupture franche avec de nombreux interdits kantien, semble fournir deux prises de ce type sur les choses en soi, l'une subjective, l'autre objective. Le premier accès que nous pouvons avoir sur les choses en soi, même s'il s'avèrera finalement insuffisant, repose sur la prise que la physiologie peut nous donner sur la manière dont nos sens reçoivent des informations du monde extérieur. Je ne développerai pas ce point car, loin de dépasser les limites de la philosophie transcendantale, la doctrine helmholtzienne semble ici plutôt

---

45 Voir Jocelyn Benoist, « Mythe du donné, mythe de la pensée », *Études Philosophiques*, 2012/4, p. 515-531.

en revenir à un empirisme précritique : la découverte du mécanisme de la sensation relèverait de la pure science *a posteriori* et ne pourrait prétendre constituer une sortie véritable du problème transcendantal de l'accès. C'est sur le plan objectif que l'exposé de Helmholtz s'avère le plus riche. Helmholtz commence par remarquer la difficulté qu'il y a, pour rendre compte de notre perception des choses extérieures, à distinguer ce qui, dans la sensation, relève de la subjectivité et ce qui peut être considéré comme objectif et constitue l'objet de la science. En effet, même la perception de l'espace n'est jamais pour nous *pure*, mais se trouve toujours mêlée à des « qualités de sensation<sup>46</sup> » : il n'y a pas d'espace pour nous qui ne serait ni visuel, ni sonore, ni tactile, mais il y a toujours un espace visuel coloré, un espace sonore se donnant dans la variation des timbres, des durées, des hauteurs, etc.

Il faut donc distinguer, dans la sensation, ce qui relève de la *modalité* de la sensation (laquelle se ramènera en définitif aux différents sens) de ce qui relève des *différences de qualité* :

On rencontre deux niveaux distincts de différence entre les différentes sortes de sensations. La différence la plus profondément décisive est celle entre les sensations qui relèvent de sens différents, comme celle entre le bleu, le sucré, le chaud, l'aigu. Je me suis permis de nommer cela une différence dans la *modalité* de la sensation. Elle est décisive au point d'exclure toute transition de l'une à l'autre, tout rapport de plus grande ou de moindre ressemblance. Par exemple, on ne peut absolument pas demander si le sucré ressemble davantage au bleu ou au rouge. En revanche, la seconde sorte de différence (la moins décisive) est celle entre différentes sensations du même sens : je restreins le terme *différence de qualité* à cette seule différence. Fichte rassemble ces qualités d'un même sens sous le terme « cercle de qualités », et sous le terme « différence des cercles de qualités » ce que je viens de nommer une différence de modalité. À l'intérieur de chacun de ces cercles la transition et la comparaison sont possibles. Du bleu nous pouvons passer au rouge écarlate par le violet et le rouge carmin, etc.<sup>47</sup>.

46 Hermann von Helmholtz, « Die Tatsachen in der Wahrnehmung », art. cit., p. 120 ; trad. fr., p. 165.

47 *Ibid.*, p. 113 ; trad. fr., p. 151.

Les différentes modalités de sensation demeurent donc strictement incommensurables les unes avec les autres : on ne peut pas comparer un son et une couleur, sinon de manière purement métaphorique ; on ne peut donc pas non plus inclure par exemple l'espace sonore dans l'espace visuel, puisque nous avons là deux univers perceptifs différents, dans ce qui, à ce stade, semble être une version radicalisée de l'idéalisme, où chaque sens véhiculerait un monde, un espace (et un espace disposant d'une structure propre), des objets propres et sans lien avec les objets des autres sens. Le but de Helmholtz n'est cependant aucunement d'en rester à cet idéalisme radical, mais au contraire d'utiliser cette incommensurabilité pour renouer le lien entre le phénomène et la chose en soi, braver ainsi l'interdit kantien et ouvrir la voie vers un au-delà de la révolution copernicienne. En effet, la distinction entre modalité et qualité de sensation indique la possibilité de mettre pour ainsi dire entre parenthèses la question de la modalité des sensations pour ne plus s'intéresser qu'aux *différences de qualité* : ainsi, une vibration (perceptible par le toucher) et un son (perceptible par l'ouïe) n'ont strictement rien en commun ; mais une augmentation de la vibration (donc une différence de qualité au sein de la sensation tactile) correspond exactement à une augmentation de la hauteur du son ou de son intensité (donc à une différence de qualité sonore). Ainsi, que les sens soient incommensurables les uns aux autres n'empêche pas que nous ayons toujours la possibilité de percevoir, à même nos sensations, des constantes, des lois – ce que Helmholtz appelle « *Gesetzmässigkeit* », à savoir la régularité en tant qu'elle signale quelque chose comme une légalité, ce qu'il y a, en d'autres termes, de « nomologique » dans les phénomènes. On ne peut donc pas percevoir les choses en soi au sens où nous ne percevons jamais rien en dehors des modalités de nos perceptions, mais on peut tout de même découvrir les *lois* des choses en soi dans le constat de régularités au sein des cercles de qualité :

De même que, d'une part, chaque nerf sensoriel excité par les influences les plus diverses ne donne toujours que des sensations relevant du cercle de qualité qui lui est propre, de même, d'autre part, les mêmes influences externes produisent, quand elles affectent les nerfs sensoriels différents, les types les plus variés de sensations, celles-ci relevant toujours du cercle de

qualités du nerf concerné. Les mêmes vibrations de l'éther que l'œil ressent comme lumière, la peau les ressent comme chaleur. Les mêmes vibrations de l'air que la peau ressent comme un tremblement, l'oreille les ressent comme son<sup>48</sup>.

Ainsi, la régularité nous donne pour ainsi dire une prise sur le réel, par-delà le caractère relatif et déterminé des formes subjectives de notre perception et de la configuration spécifique de nos organes sensoriels. Nous sommes clairement sortis des limites du transcendantal. Reste à savoir si, dans ce profond reformatage, nous l'avons perdu.

En un sens, cette conclusion est inévitable, si l'on admet que la fonction originelle de la philosophie transcendantale était d'établir le droit de la connaissance des phénomènes au prix de l'inaccessibilité des choses en soi. On sait cependant que tel n'est pas le sens que lui confère Husserl, ni d'ailleurs Wittgenstein dans les propositions du *Tractatus* dans lesquels le transcendantal est défini par analogie avec l'œil en tant qu'il constitue à la fois les limites et la condition de possibilité du champ visuel<sup>49</sup>. Plutôt que de dire comme Helmholtz que « Kant n'a pas été assez critique dans sa critique », nous pourrions plutôt dire qu'obnubilé par le problème de l'accès, il n'a pas été assez critique là où il fallait l'être. En réalité, le problème de l'accès n'est pas le vrai problème (ce n'est d'ailleurs même pas un problème), car le fait que notre représentation du monde soit médiatisée par la forme subjective de notre sensibilité n'enlève rien à ce qui constitue le seul intérêt de la science : l'accès aux lois et aux structures formelles de l'objectivité, lesquelles sont en réalité toujours accessibles à travers les variations au sein des cercles de qualités que nous fournissent nos sens, et ce quelles que soient par ailleurs les modifications qu'ils imposent aux choses en soi en les phénoménalisant.

À ce niveau, le point de vue transcendantal ne nous enlève pas tout accès aux choses en soi. Avoir reconnu que l'espace était la forme pure de notre subjectivité, que nous n'avions accès au réel que par l'intermédiaire de nos

48 *Ibid.*; trad. fr., p. 151-152.

49 Voir à ce sujet l'article d'Élise Marrou dans le présent volume, p. 261-303.

sens, nous ôte certes la possibilité de considérer que les choses en soi sont semblables à ce qu'elles nous paraissent être, de sorte que les phénomènes ne peuvent être compris comme des images de la réalité ; mais c'est bien le réel qui, par l'intermédiaire de signes, se présente à nous dans la régularité des phénomènes. L'accès transcendantal au réel, en d'autres termes, doit être et ne peut être que nomologique.

Mais un point est essentiel : si un tel accès à la réalité est possible, c'est que l'intuition pure de l'espace que nous avons placée comme condition de possibilité de tous les phénomènes externes n'impose pas en elle-même aux phénomènes qui nous apparaissent dans l'espace une structure déterminée. Si nous pouvons remonter à une intuition de l'espace qui serait débarrassée du système d'axiomes dans lequel Kant l'avait enfermée, alors nous pouvons en un sens déjà sortir de la relativité de notre mode de perception, des limites de notre esprit. Nous pouvons atteindre une structure spatiale (et entendons par là : *proprement* spatiale) désubjectivée et à travers laquelle, comme vers une asymptote, nous pouvons tendre vers ce qui pourrait bien être l'espace des choses en soi. Pour hérétique qu'elle soit, cette hypothèse n'en constitue pas moins une voie possible pour la philosophie transcendantale. Aussi le reformatage helmholtzien du transcendantal prendrait-il la forme d'un déplacement : derrière notre intuition spatiale dont on admettra qu'elle est euclidienne, nous disposons d'une intuition plus fondamentale, la plus indéterminée possible, et c'est cette dernière intuition qui constitue la forme pure de l'intuition externe. Il ne s'agirait cependant pas de confondre ce niveau de transcendantalité avec celui que Heidegger saisit, à l'arrière-plan de l'« Esthétique transcendantale kantienne », comme ce qui se donne dans une « *syndosis* » pure<sup>50</sup> : l'intuition pure de l'espace au sens de Helmholtz ne nous est précisément pas immédiatement accessible, car nous ne pouvons l'obtenir que médiatement, en dénudant l'espace de toutes ses déterminations, ce qui ne peut se faire qu'en s'appuyant sur les développements discursifs de la géométrie. Cette intuition n'en est pas moins le fondement transcendantal ultime des axiomes géométriques,

---

50 Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reine Vernunft*, op. cit., p. 135 ; trad. fr., p. 137.

puisque ceux-ci sont déterminés à partir de deux sources : cette intuition et des points archimédiens transcendants que sont les propriétés physiques de certains objets et les possibilités kinesthésiques de mon corps.

A-t-on donc accès à l'espace des choses en soi ? Pas directement, puisque l'espace constitue la forme des cercles de qualités relevant de notre intuition externe et ne peut donc pas se donner de manière différenciée, donc dans les différences de qualités qui seules constituent notre accès aux choses en soi. Encore est-il possible, en revenant à l'intuition pure de l'espace qui est transcendantale sans que les axiomes le soient, de limiter au maximum l'influence de la forme particulière de notre subjectivité sur la forme spatiale des phénomènes. Si les choses en soi ont un espace, ce dernier constitue donc la limite vers laquelle notre effort pour atteindre une intuition pure de l'espace tend asymptotiquement.



# LA CONSTITUTION DES IDÉALITÉS MATHÉMATIQUES EST-ELLE TRANSCENDANTALE ?

*Dominique Pradelle*

## IDÉALITÉS MATHÉMATIQUES ET LIMITES DU TRANSCENDANTAL

225

LES LIMITES DU TRANSCENDANTAL • SUP • 2023

Dans le droit fil des réflexions menées dans nos deux récents ouvrages<sup>1</sup>, nous traiterons ici de questions centrales de la phénoménologie transcendantale : il s'agira de voir de quelle manière le problème de la constitution des objets idéaux de la mathématique peut amener à infléchir certaines démarches ou à mettre en question certaines thèses fondamentales de la phénoménologie.

Notre propos s'articulera en deux temps. Dans le premier, nous partirons de problèmes fondamentaux qui paraissent inhérents à la méthode phénoménologique sur son seul versant transcendantal ou constitutif – donc la phénoménologie husserlienne – ; puis nous tâcherons de développer ce que le paradigme des idéalités mathématiques permet de tracer comme voie en phénoménologie transcendantale, et ce qu'il impose comme infléchissement ou modification de thèses ou de manières de procéder propres à la phénoménologie transcendantale husserlienne.

---

1 Dominique Pradelle, *Intuition et idéalités. Phénoménologie des objets mathématiques*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 2020 ; *id.*, *Être et genèse des idéalités. Un ciel sans éternité*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 2023.

## LA TRIPLE LIMITE DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE TRANSCENDANTALE : RÉFLEXIVITÉ, LANGAGE ET HISTORICITÉ

On peut tout d'abord s'arrêter sur deux problèmes essentiels qui se posent en phénoménologie husserlienne.

Le premier est celui de la *réflexion transcendantale* ou de la réflexivité, ou encore de ce que Husserl appelle « immanence réelle<sup>2</sup> » des vécus.

Rappelons que le champ de phénomènes qui est propre à la phénoménologie est rendu accessible par la réflexion transcendantale, laquelle permet de diriger un regard de nature spéculaire sur les vécus de la conscience. Par cette conversion du regard, la conscience transforme en objets thématiques ses propres vécus, et en particulier ses propres *actes*. Deuxièmement, et conformément à ce qu'était la thèse brentanienne de l'évidence absolue des données psychiques (les « phénomènes psychiques<sup>3</sup> »), chez Husserl, les vécus réduits, purifiés par la réduction phénoménologique, sont « réellement immanents<sup>4</sup> » ou immanents au sens réel, c'est-à-dire absolument donnés dans l'acte de perception et inclus dans l'acte de perception réflexive (immanents au sens étroit<sup>5</sup>) ou inclus dans le même flux de vécus que cet acte de perception (immanents

226

- 2 Voir Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Erstes Buch* (abrégé « Ideen I »), éd. Karl Schuhmann, Hua III/1, Den Haag, M. Nijhoff, 1976, § 42, p. 87; trad. fr. Jean-François Lavigne, *Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 2018, p. 125.
- 3 Franz Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkte* (1874), Livre II, chap. I, § 6, Hamburg, Meiner, 1973, p. 128: « outre son objet particulier, la perception interne a encore un autre caractère distinctif, l'évidence immédiate, indubitable [...], la perception interne est la seule qui soit d'une évidence immédiate » (*id.*, *Psychologie du point de vue empirique*, trad. fr. Maurice de Gandillac rév. Jean-François Courtine, Paris, Vrin, 2008, p. 104).
- 4 Edmund Husserl, *Ideen I*, *op. cit.*, § 42, p. 87; trad. fr., p. 125.
- 5 *Id.*, *Die Idee der Phänomenologie, II: Vorlesung*, Den Haag, M. Nijhoff, 1973 (2<sup>e</sup> éd.), Hua II, 30-31 et 35; trad. fr. Alexandre Lowit, *L'Idée de la phénoménologie*, Paris, PUF, 1970, p. 53-54 et p. 59-60; *id.*, *Ideen I, op. cit.*, § 38, p. 78-79; trad. fr., p. 112-113.

au sens large<sup>6</sup>) ; à ce titre, les vécus ne sont pas donnés « par esquisses [*durch Abschattungen*] », mais d'un seul coup et sans reste<sup>7</sup>.

Aussi la réflexion est-elle l'opérateur fondamental qui permet de se rendre accessible et de thématiser les vécus de la conscience. On connaît la critique de fond énoncée par Natorp dans son compte rendu des *Ideen I*<sup>8</sup> : contrairement à la thèse de Husserl, Natorp affirme qu'au même titre que les objets mondains, les vécus, les données de la conscience ou les actes présentent un caractère transcendant. En d'autres termes, on ne saurait faire droit à cette différence fondamentale que fait Husserl entre les objets mondains, qui seraient transcendants et donnés par esquisses, et les vécus qui seraient immanents, contenus dans le flux de la conscience – et qui, à ce titre, seraient donnés absolument et sans reste. Au contraire, les données de la conscience, vécus et actes ont également un caractère transcendant et, en tant que tels, doivent être méthodiquement reconstruits ou restitués par une méthode régressive et indirecte, comme le veut Kant.

Husserl prend au sérieux cette critique, de telle sorte qu'au § 9 des *Méditations cartésiennes*, il opère la distinction entre données « apodictiques » et données « adéquates », données absolument nécessaires et données complètes<sup>9</sup>. Tardivement, donc, Husserl affirme que les vécus réduits sont certes absolument donnés – au sens où ils font l'objet d'une donnée apodictique, que ne saurait entamer la possibilité du contraire –, mais qu'ils ne sont pas pour autant donnés de façon complète, si bien que les vécus, tout comme les objets transcendants, possèdent eux aussi une structure d'horizon, et qu'on trouve dans leur donation

6 *Ideen I*, *op. cit.*, § 38, p. 78 ; trad. fr., p. 112.

7 *Ibid.*, § 3, p. 14 ; trad. fr., p. 26.

8 Paul Natorp, « Husserls *Ideen zu einer reinen Phänomenologie* », *Die Geisteswissenschaften* n° 1, 1914, p. 420-426 et p. 448-451, puis *id.*, *Logos*, n° VII, 1917-1918, p. 224-246 (ici citée) ; trad. fr. Julien Servois, « Les *Idees directrices pour une phénoménologie* de Husserl », *Philosophie* n° 74, 2002, p. 15-39, notamment p. 233-234 et p. 236 ; trad. fr., p. 25-26 et p. 28 ; *cf. id.*, *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*, Leipzig/Berlin, Teubner, 1910, p. 16 sq.

9 Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge* (abrégé *Cartesianische Meditationen*), éd. Stephan Strasser, Den Haag, M. Nijhoff, 1973, Hua I, § 9, p. 61 ; trad. fr. Marc de Launay (dir.), *Méditations cartésiennes et [les] Conférences de Paris*, Paris, PUF, 1994, p. 65.

une opposition entre *Kern* (noyau) et *Feld* (champ)<sup>10</sup>. Aussi peut-on se demander : qu'en est-il alors des caractères d'immanence réelle et d'accessibilité immédiate des vécus réduits ? Une fois dit tout cela, peut-on maintenir qu'ils sont accessibles immédiatement grâce au seul exercice de la réduction transcendantale ? En particulier, s'agissant des actes de la conscience mathématicienne, cela a-t-il un sens d'affirmer que de tels actes seraient directement ressaisis par la conscience réflexive dans le présent de leur effectuation ? Est-ce bien ce que l'on fait lorsqu'on élucide le mode de constitution des objets mathématiques : à savoir prendre la conscience mathématicienne sur le fait, en train d'effectuer la constitution des objets auxquels elle a affaire ?

228 Le deuxième problème est celui de l'articulation, en phénoménologie transcendantale, du sens et du langage.

En phénoménologie husserlienne vaut en effet un principe fondamental qui énonce que tout étant, tout objet ou toute chose est accessible par la médiation du *sens* qui est prêté ou conféré par la conscience. C'est là une thèse fondamentale de Husserl, énoncée par exemple au § 55 des *Ideen I*, où Husserl affirme que tout objet de la réalité est réductible à « une unité de sens [*Einheit des Sinnes*] », mais qu'aucune unité de sens « n'est en soi ou n'a d'être en soi<sup>11</sup> » : toute unité de sens est constituée par la conscience. De même, au § 129 il écrit que tout objet est visé par la médiation d'un *noème* qui est un sens, sens qui vise une référence<sup>12</sup>. Au § 16 des *Méditations*, Husserl en conclut que le point de départ de la méthode phénoménologique réside dans l'« expérience pure et pour ainsi dire muette [*reine und sozusagen noch stumme Erfahrung*] » qu'il s'agit d'amener à « l'expression adéquate de son sens<sup>13</sup> ». Mais, pour concevoir adéquatement ce concept de sens, il ne faut nullement oublier, quand on dit cela, la thèse fondamentale du § 124 des *Ideen I* – qui a été jadis pointée par Rudolf Bernet et François Rivenc, puis par Jocelyn Benoist, Claude Romano et moi-même, et enfin par Julien Farges

10 *Ibid.*, p. 62 ; trad. fr., p. 66.

11 *Id.*, *Ideen I*, *op. cit.*, § 55, p. 120 ; trad. fr., p. 171.

12 *Ibid.*, § 129, p. 297 ; trad. fr., p. 383-384.

13 *Id.*, *Cartesianische Meditationen*, *op. cit.*, § 16, p. 77 ; trad. fr., p. 83-84.

dans un article récent<sup>14</sup> – : les concepts de *Bedeuten* et de *Bedeutung* (« signifier » et « signification ») ont certes été élargis à toute la sphère des actes objectivants, positionnels ; mais, si ces notions de signifier et de signification ont un rapport initial à la sphère linguistique, à la sphère des significations idéales, il convient cependant ici de neutraliser ce rapport. Et pour neutraliser un tel rapport aux significations idéales, il faut « élargir et modifier adéquatement [*erweitern und modifizieren*]<sup>15</sup> » les concepts du signifier et de la signification. Certes, d'un côté, tout acte de visée et son corrélat intentionnel peuvent, par principe, être exprimés dans la sphère du *logos* ; mais, antérieurement à cette traduction linguistique, l'instauration du sens d'objet (ou du sens objectal) par la conscience a lieu dans la sphère prélinguistique ou infralangagière (*im Vor-ausdrücklichen*), qui est préalable à l'imposition de la forme de la conceptualité ou du concept (*Form des Begrifflichen*)<sup>16</sup>. La conséquence fondamentale en est qu'il s'agit, pour le phénoménologue, de restituer les droits d'une expérience muette, infralinguistique, qui serait encore vierge de tout rapport aux idéalités conceptuelles.

14 Cf. Vincent Descombes, *Grammaire d'objets en tous genres*, Paris, Éditions de Minuit, 1983, p. 55-71 ; Rudolf Bernet, « Le concept de noème », dans *La Vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, Paris, PUF, 1994, p. 65-92, notamment p. 74 ; Jocelyn Benoist, « L'origine du "sens" : phénoménologie et vérité », dans *Autour de Husserl. L'ego et la raison*, Paris, Vrin, 1994, p. 268-320, notamment p. 268 sq. ; François Rivenc, « Husserl avec et contre Frege », *Les Études philosophiques*, n° 1, 1995, p. 13-38, notamment p. 25-32 ; Claude Romano, *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, Paris, Gallimard, 2010, p. 155-174 ; Julien Farges, « Husserl : la phénoménologie comme philosophie du sens », *Philosophie*, n° 155, 2022, p. 18-37, notamment p. 25 sq. Nous avons analysé cette question dans « On the Notion of Sense in Phenomenology : Noematic Sense and Ideal Meaning », *Research in Phenomenology*, n° 46, 2016, p. 184-204 ; *id.*, « Y a-t-il un platonisme phénoménologique ? Primat de l'*idea* et langage de l'expérience encore muette », *Philosophie*, n° 141, 2019, p. 35-62 ; *id.*, « Sur le concept de sens en phénoménologie », dans Dominique Pradelle & Pierre-Jean Renaudie, *Intentionnalité, sens, antipsychologisme. Hommage à Robert Brisart*, Hildesheim, Olms, 2022, p. 53-88.

15 Edmund Husserl, *Ideen I*, *op. cit.*, § 124, p. 285 ; trad. fr., p. 366.

16 *Ibid.*, p. 287 ; trad. fr., p. 369.

Et pourtant, dans des textes des années trente sur le monde et sur le monde environnant figurant dans le tome XXXIX des *Husserliana*, Husserl redonne sa place à la thèse hégélienne selon laquelle toute notre expérience est investie par le langage et les idéalités conceptuelles, lesquelles constituent le milieu dans lequel nous baignons et la médiation nécessaire du rapport entre la conscience et les choses singulières<sup>17</sup> : tardivement, Husserl semble reconnaître que tout étant est appréhendé d'emblée selon son type, et que la typification est effectuée en fonction des notions langagières dont nous disposons. Or, cela nous conduit à la question suivante : cela a-t-il un sens de vouloir régresser vers une forme d'expérience infralangagière de l'étant, vers un domaine d'expérience originaire, non encore contaminé par le rapport aux idéalités ? Cela a-t-il un sens de vouloir régresser vers une telle forme d'expérience muette ? En particulier, dans le champ de la conscience mathématicienne qui est toujours déjà investie dans des activités de théorisation, n'est-ce pas là un vœu pieu ? Le rapport aux idéalités mathématiques n'est-il pas toujours déjà médiatisé par le langage, notamment le langage écrit, lequel est en partie livré par la tradition et en partie réformé, enrichi par de nouveaux actes de théorisation.

La troisième question, essentielle et problématique dans le cadre de l'idéalisme transcendantal de Husserl, c'est le *problème de l'historicité des horizons de sens*, que l'on peut thématiser dans une perspective husserlienne ou heideggérienne.

Chez Husserl, le problème est essentiellement de savoir *quel est l'absolu phénoménologique*. Pour répondre à la question, on peut développer les choses dans deux directions : dans l'ordre de la *ratio cognosciendi*, le fondement ultime est la conscience pure individuelle – la mienne, celle de l'*ego* réfléchissant et accomplissant des actes d'élucidation

17 *Id.*, *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*, éd. Rochus Sowa, Hua XXXIX, Dordrecht, Springer, 2008. Cet aspect a été mis en évidence par Julien Farges dans une thèse de doctorat intitulée « La restitution du monde. Recherches sur les fonctions de la notion de monde de la vie (*Lebenswelt*) dans la phénoménologie de Husserl », soutenue en Sorbonne en février 2011, dont on attend toujours la publication.

phénoménologique, à savoir celle à partir de laquelle je peux pratiquer la réduction et l'analyse constitutive. D'un côté, pourrait-on dire, règne donc en phénoménologie un *principe de centration égoïque*. Mais, en revanche, dans l'ordre de la *ratio essendi*, de la raison d'être, le fondement ultime est cette fois l'intersubjectivité transcendantale, et non plus l'*ego* transcendantal, et cette intersubjectivité transcendantale prend une triple forme : premièrement, celle des unités culturelles effectives (c'est l'intersubjectivité culturelle), deuxièmement, celle des générations historiques successives (intersubjectivité historique ou générationnelle), et, enfin, celle de l'intersubjectivité indéfiniment ouverte, l'intersubjectivité idéale, peut-être anthropologique ou supra-humaine. Cette distinction entre la *ratio cognoscendi* et la *ratio essendi* (et entre l'absolu phénoménologique comme *ego* transcendantal singulier et intersubjectivité transcendantale) ruine l'objection réaliste formulée, par exemple, par Quentin Meillassoux<sup>18</sup> contre ce qui serait la prétendue « pensée corrélationniste » de Husserl, qui limiterait l'extension de l'étant effectif à ce qui est accessible à une conscience individuelle. Cette objection réaliste est l'argument de « l'ancestralité », à savoir qu'il existe des choses et des états du monde qui m'ont précédé, voire ont précédé toute conscience humaine en général<sup>19</sup>. La réponse de Husserl serait précisément de dire que ces choses et ces états du monde qui m'ont précédé ou bien sont le corrélat d'intersubjectivités générationnelles passées, ou bien ont précédé toute génération humaine ; mais, méthodiquement, ces entités – et tel est, sur le plan méthodique, le point de vue de la centration égoïque – ne me sont accessibles qu'au travers de traces, de vestiges, de documents historiques, etc.<sup>20</sup>. Or, la conséquence essentielle de cela est

18 Quentin Meillassoux, *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*, Paris, Éditions du Seuil, 2006, p. 19.

19 *Ibid.*, p. 13-38.

20 Edmund Husserl, « Höhere Konstitutionsstufen. Apperzeptive Erweiterungen der generativ konstituierten geschichtlichen Lebenswelt: die Welt der Tiere und die vorgeschichtliche Naturwelt » [Niveaux supérieurs de la constitution. Élargissements aperceptifs du monde de la vie historique constitué de façon générative : le monde des animaux et le monde naturel préhistorique], dans *id.*, *Die Lebenswelt*, Beilage XLVII, Text Nr. 44, Hua XXXIX, p. 512-513 ; trad. fr. Emmanuel Alloa, « Monde

que la conscience individuelle a toujours affaire à une *Umwelt* investie d'historicité où la sphère des significations culturelles déborde largement l'activité constituante de l'*ego* singulier – où cette sphère apparaît à ce dernier comme un domaine préconstitué qu'il a à se réapproprier. En particulier dans la sphère des mathématiques, l'exigence fondamentale qui illustre ce point est celle de la « réactivation » (*Reaktivierung*) dont parle Husserl dans *L'Origine de la géométrie*, qui n'est autre que la reconstitution active d'idéalités qui ont à la fois été déposées et recouvertes dans des documents écrits<sup>21</sup>. Une large part de la constitution dite active se réduit donc en fait à une simple réappropriation, reprise ou réactivation de significations idéales sédimentées.

232

Or on trouve quelque chose d'un peu équivalent chez Heidegger lorsque, au § 6 de *Sein und Zeit*, il affirme que le *Dasein* est toujours déjà pris dans une interprétation déterminée du sens de l'être<sup>22</sup> et, ultérieurement, que cette interprétation lui est livrée par la tradition, appartient à une certaine époque de l'histoire de la métaphysique et a elle-même sa provenance historique dans les époques antérieures de la métaphysique – par conséquent, dans le déploiement historique du destin métaphysique de la pensée occidentale. C'est pourquoi le projet d'ontologie fondamentale, déployé à partir du sol de l'existence humaine ou de l'analytique existentielle, doit se dépasser – et c'est exactement ce qui se produit dans le passage du premier au second Heidegger – vers une méditation de la logique propre à l'engendrement historique des interprétations du sens de l'être. L'idée de

---

humain, monde animal, monde préhistorique », *Philosophie*, n° 131, 2016, p. 22-23 ; cf. Michel Bitbol, *Maintenant la finitude*, Paris, Flammarion, 2019, qui offre une discussion approfondie du réalisme spéculatif, et *id.*, « Le réel en dépit du réalisme », *Philosophiques*, vol. 47, n° 2, 2020, p. 471-492 ; Dominique Pradelle, *Être et genèse des idéalités*, *op. cit.*, p. 460-469.

21 Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, *op. cit.*, § 40, et *id.*, *Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie als intentionalhistorisches Problem*, éd. Walter Biemel, Den Haag, Nijhoff, 1976, Hua VI, p. 152 et p. 371-372 ; trad. fr. Gérard Granel, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, Gallimard, 1976, p. 170, et trad. fr. Jacques Derrida, *L'Origine de la géométrie*, Paris, PUF, 1962, p. 186-187.

22 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1927, § 6, p. 20 ; trad. fr. Emmanuel Martineau, *Être et temps*, Paris, Authentica, 1985, p. 38.

Heidegger correspond alors *mutatis mutandis* à la thèse husserlienne : tout rapport à l'étant est enveloppé par cette double appartenance à un domaine plus vaste où le *Dasein* est destitué de sa fonction de fondement, de sol, d'*intellectus agens* ou de sa spontanéité productrice. Dans l'ordre de la science, cela donne l'aperçu suivant : toute activité scientifique se déroule conformément à un « projet du savoir fondamental de l'être [*Entwurf des Grundwissens von Sein*]<sup>23</sup> » ou une « position fondamentale » (*Grundstellung*) vis-à-vis des choses et de l'être en général<sup>24</sup>. Ainsi tout acte de théorisation prend-il place sur fond de projet d'objectivation ; or le projet d'objectivation porte l'empreinte d'une interprétation époquale du sens d'être de l'étant, si bien qu'il n'y a pas de science métaphysiquement neutre, simplement fondée sur des données empiriques et soustraite à toute précompréhension du sens de l'être. La tâche de la phénoménologie est alors d'inspecter et d'élucider ces positions fondamentales, ces *Grundstellungen* du *Dasein* historial – d'élucider ces projets époquaux du savoir et de l'objectivation, et de tenter de comprendre la nature des « mouvements de fond » (*Grundbewegungen*) et des « mutations » (*Wandlungen*) ou « bouleversements » (*Umwälzungen*) qui scandent l'histoire de la métaphysique<sup>25</sup>.

## LA RÉFLEXIVITÉ DE LA CONSCIENCE MATHÉMATICIENNE

Ces problèmes fondamentaux constituent la trame sur fond dont il nous incombe d'interroger le paradigme des idéalités mathématiques en phénoménologie. Il ne s'agit pas ici, comme nous l'avons fait dans *Intuition et idéalités*, d'exposer en détail des questions techniques de phénoménologie des mathématiques, mais de montrer comment le

23 *Ibid.*, *Die Frage nach der Ding* [1962], Tübingen, Niemeyer, 1987 (3<sup>e</sup> éd.), II, § V, p. 50 ; rééd. Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1984, § 18, GA 41, p. 66 ; trad. fr. Olivier Reboul et Jacques Taminiaux, *Qu'est-ce qu'une chose ?*, Paris, Gallimard, 1971, p. 77.

24 *Ibid.*, I, § X et XII, p. 33 et p. 38, II, § V et V.b et d, p. 50, 58 et 63 ; GA 41, § 10, 12, 18, 18b et 18d, p. 42, 49, 66, 76 et 83 ; trad. fr., p. 53, 60, 77, 87 et 94.

25 *Ibid.*, I, § X, p. 33, II, § V.c-d, p. 61-62 ; GA 41, § 10, p. 42, et § 18c-d, p. 79 et 81 ; trad. fr., p. 53 et p. 91-92.

paradigme offert par la constitution transcendantale des idéalités mathématiques apporte un éclairage sur les problèmes précédemment posés au sujet de la constitution transcendantale en général.

Tout d'abord, concernant le problème de la réflexion transcendantale posé par la critique de Natorp, remarquons qu'en phénoménologie des mathématiques, si l'on se règle sur le canon de la méthode husserlienne, il s'agirait en quelque sorte de surprendre la conscience mathématicienne sur le vif, dans son effectuation d'actes de constitution des objets mathématiques, puis d'élucider réflexivement la nature de ces actes. Le modèle d'une telle élucidation réflexive est fourni par la constitution d'un ensemble d'objets<sup>26</sup>. La constitution d'un ensemble repose sur la considération d'une pluralité d'objets passivement prédonnés (comme le troupeau de moutons de Bergson aperçu depuis un train<sup>27</sup>) et sur un acte de « rassemblement collectif [*collectives Zusammennehmen*]<sup>28</sup> », à savoir un acte de rassemblement par colligation de ces objets multiples. Puis interviennent les actes de la spontanéité productrice (*erzeugende Spontaneität*, selon l'expression de Husserl dans les *Ideen I*<sup>29</sup>) qui constituent ou engendrent l'ensemble comme une objectivité de degré supérieur. Ces actes de la spontanéité productrice sont ici une synthèse polythétique (c'est-à-dire effectuant une pluralité de thèses) de la conjonction : ceci et ceci, et ceci, et ceci – une synthèse *multiradiale*, à plusieurs rayons intentionnels. Enfin, l'ultime étape de la constitution

234

- 
- 26 On trouvera de telles analyses dans plusieurs textes de Husserl : par ex. dans les *Ideen I*, *op. cit.*, § 118-119 (Hua III/1, p. 272-277 ; trad. fr., p. 353-357), dans *Erfahrung und Urteil*, § 61 (éd. Ludwig Landgrebe, Hamburg, Glaassen & Goverts, 1948, puis Hamburg, Meiner, 1999, même pagination, p. 292-296 ; trad. fr. Denise Souche, *Expérience et jugement*, Paris, PUF, 1970, p. 295-299), ainsi que dans des textes équivalents d'*Aktive Synthesis : Aus der Vorlesung « Transzendente Logik » 1920/21*, § 11 et Beil. VIII, éd. Roland Breeur, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 2000, p. 49-51 et p. 98-101 ; trad. fr. Marc Richir, *De la synthèse active*, Grenoble, J. Millon, 2004, p. 71-74 et p. 138-142.
- 27 Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience* [1889], chap. II, éd. Arnaud Bouaniche, Paris, PUF, 2007 (9<sup>e</sup> éd.), p. 57-58 ; éd. Emmanuel Picavet, Paris, GF-Flammarion, 2014, p. 108-109.
- 28 Edmund Husserl, *Ideen I*, *op. cit.*, § 118, p. 274 ; trad. fr., p. 355.
- 29 *Ibid.*, § 122, p. 281 ; trad. fr., p. 362.

n'est autre qu'une conversion par *nominalisation* de cette synthèse polythétique : cette dernière (laquelle vise ceci, puis ceci, et ceci, et encore ceci, etc.) est en effet convertie, par nominalisation, en visée monothétique (à un seul rayon, *uniradiale*) de l'ensemble comme unité ou nouvel objet unitaire ; on passe ainsi de la collection plurale des objets de premier niveau à l'objet « ensemble » par un acte synthétique (la conjonction), puis par nominalisation ou substantification d'un corrélat syntaxique polythétique.

Les conséquences de cette conception sont essentielles.

Premièrement, comme l'affirme clairement Husserl au § 119 des *Ideen I*, cette constitution « ne forge rien de nouveau [*nichts andichtet*]<sup>30</sup> » par rapport à la pluralité d'objets initiale, mais ressaisit ce que donne cette dernière. Vu sous un tel angle, cette constitution syntaxique n'est pas véritablement constitution d'un *nouvel objet*, mais constitution d'un quasi-objet ou *pseudo-objet*, pour parler comme Carnap<sup>31</sup>.

D'autre part, et surtout (et cela est plus sensible dans l'exposé du § 61 d'*Expérience et jugement*<sup>32</sup>), toute constitution d'ensemble est reconductible à des « éléments ultimes de l'ensemble qui ne sont pas eux-mêmes des ensembles [*letzte Mengenglieder, die selbst nicht mehr Mengen sind*]<sup>33</sup> » – à savoir une multiplicité donnée, ou bien d'affections singulières de la réflexivité, ou bien de choses singulières données dans la perception. Ce qui veut dire que la constitution des ensembles comme objets idéaux reposerait en dernière instance sur le sol ultime de la réceptivité sensible.

30 *Ibid.*, § 119, p. 276 ; trad. fr., p. 357.

31 Rudolf Carnap, *Der logische Aufbau der Welt* [1928], Hamburg, Meiner, 1998, § 27, p. 35-37 ; trad. fr. Thierry Rivain, *La Construction logique du monde*, Paris, Vrin, 2002, p. 90-92. Voir à ce sujet nos analyses dans « Ambiguïtés de la constitution : constitution logique vs. transcendantale », dans Julien Farges, Jean-Baptiste Fournier & Dominique Pradelle, *Édifier un monde. Autour de la notion d'Aufbau chez Carnap et en phénoménologie*, Paris, Sorbonne Université Presses, 2021, p. 21-76, notamment p. 67-68.

32 Edmund Husserl, *Erfahrung und Urteil*, *op. cit.*, § 61, p. 292 sq. ; trad. fr., p. 295 sq.

33 *Ibid.*, p. 295 ; trad. fr., p. 298.

Or on peut opposer à cela une remarque essentielle de Cavaillès dans sa thèse sur les *Remarques sur la formation de la théorie abstraite des ensembles* : il évoque une « singularité décisive de l'histoire de la théorie des ensembles, que ces notions, quelques-uns de ses résultats essentiels aient été retrouvés comme involontairement au détour d'une recherche sur les fondements de l'arithmétique<sup>34</sup> ». Autrement dit, il affirme par là que la thématization de l'idéalité « ensemble » dans son abstraction formelle ne se fonde pas sur le niveau des singularités sensibles, d'où elle proviendrait par une sorte de construction directe et formalisante : ce qui a précédé et motivé la thématization de l'entité « ensemble », c'est en réalité le maniement par la pensée d'ensembles *déjà mathématiques* – à savoir les ensembles de nombres, notamment celui des nombres entiers naturels et celui des nombres réels. On peut en effet, quand on considère l'ensemble des nombres, isoler en lui des sous-ensembles de nombres possédant certaines propriétés ; on peut former ensuite de nouveaux ensembles par intersection, réunion, produit, considération d'un ensemble de sous-ensembles, etc. Autrement dit, il y a un ensemble de possibilités opératoires sur les ensembles qui sont déjà maniées sur des ensembles de nombres, c'est-à-dire des entités déjà mathématiques ; elles sont déjà maniées et disponibles avant de pouvoir être *dénaturées*, c'est-à-dire arrachées au domaine proprement arithmétique et thématisées dans leur pureté abstraite<sup>35</sup>. On pourrait de la même manière dire, par exemple, que les notions de finité et d'infinité d'un ensemble sont dégagées par Dedekind sur les ensembles de nombres *avant* de pouvoir être thématisées dans leur généralité, sur des ensembles abstraits<sup>36</sup>.

34 Jean Cavaillès, *Remarques sur la formation abstraite de la théorie des ensembles*, dans *Philosophie mathématique*, Paris, Hermann, 1962, p. 121 ; *id.*, *Œuvres complètes de philosophie des sciences*, Paris, Hermann, 1994, p. 319.

35 Cf. Dominique Pradelle, *Être et genèse des idéalités*, *op. cit.*, chap. VII, p. 217-313.

36 Bernard Bolzano, *Die Paradoxien des Unendlichen*, Hamburg, Meiner, 1975, § 9, p. 6 ; trad. fr. Hourya Benis Sinaceur, *Les Paradoxes de l'infini*, Paris, Seuil, 1993, p. 64, et Introduction de la traductrice, p. 21 ; Richard Dedekind, *Was sind und sollen die Zahlen ?*, § 5, Erklärung 64, dans *Gesammelte Mathematische Werke*, Braunschweig, Vieweg, 1930-1932, t. III, p. 356 ;

D'où la conséquence de ce premier point : à la thèse husserlienne de fondation des idéalités mathématiques sur le sol du sensible, se substitue celle de l'historicité de la constitution catégoriale, ainsi que celle d'une loi générale d'historicisation – à savoir que c'est toujours sur un certain domaine thématique d'idéalités *explicites* que se dégagent des opérations, lois et propriétés qui forment, pour la pensée, un champ d'idéalités implicites. Et ce champ d'idéalités implicites peut alors faire l'objet d'une thématization d'objets d'ordre supérieur, si bien qu'à la méthode de réflexion transcendante sur les actes, prônée par Husserl, se substitue désormais l'analyse historique des contextes de théorisation et du débordement de l'explicite par l'implicite. La constitution catégoriale opère toujours par dénaturation de propriétés et d'opérations qui sont définies au départ sur un champ d'objets particulier – champ d'objets qui sert de « domaine d'apprentissage », pour reprendre la formule de Desanti<sup>37</sup>. Ainsi, le fil conducteur de l'élucidation transcendante est toujours un champ d'idéalités, un contexte théorique situé dans l'histoire. Mais cela implique également que le sujet mathématicien ou mathématisant singulier est toujours l'héritier d'un champ d'objets idéaux et de problèmes déjà constitués et légués par les générations antérieures. Aussi doit-on reconnaître, dans le cas des idéalités mathématiques, un *primat de l'historicité et de l'intersubjectivité transcendante*.

## IDÉALITÉ ET IMMANENCE RÉELLE

La deuxième question portait sur le problème de l'immanence ou de l'adéquation des idées phénoménologiques, ou encore sur l'opposition de la phénoménologie au kantisme ou au néokantisme de Natorp et de Cassirer. On sait que Husserl critique, chez Kant et dans le néokantisme, une méthode qu'il caractérise à la fois comme régressive et constructive : il affirme que Kant ne mène pas d'investigation intuitive directe des actes

trad. fr. Hourya Benis Sinaceur, « Que sont et à quoi servent les nombres ? », dans Richard Dedekind, *La Création des nombres*, Paris, Vrin, 2008, p. 173.

37 Jean-Toussaint Desanti, « La connexion des notions de genèse et de structure en mathématiques » [1965], dans *Mathesis, idéalité et historicité*, éd. David Wittmann, Lyon, ENS Éditions, 2014, p. 131-152, ici p. 138.

de la conscience, mais déploie une méthode de réflexion transcendante en un sens non phénoménologique, spéculaire ; ce qui a lieu chez lui n'est pas une réflexion *de* la conscience, *des* actes de la conscience, mais une réflexion *sur* la conscience. Kant prend son point de départ dans un type de connaissance donnée (les mathématiques euclidiennes, la physique newtonienne), et régresse vers le lieu transcendantal de cette connaissance – à savoir les facultés et les actes subjectifs qui sont nécessaires à l'élaboration de cette connaissance<sup>38</sup>. C'est là une démarche reconstructive indirecte, et l'on connaît la critique husserlienne selon laquelle tous les concepts *a priori* de Kant sont « mythiques », c'est-à-dire fabriqués : ce sont des artefacts conceptuels<sup>39</sup>. Il en va ainsi du concept d'aperception transcendante, tout comme des catégories comme formes nomologiques de l'acte de synthèse, dont la table est fixée par recours au modèle de la table des formes du jugement. Or, à l'opposé de cette démarche indirecte, discursive, reconstructive, il est pour Husserl nécessaire de reconduire tous ces concepts à un sol d'intuitivité : c'est par l'inspection directe de la conscience par elle-même qu'on peut ressaisir réflexivement les actes constitutifs ou synthétiques qui contribuent à la constitution de tel ou tel type d'objets. L'exigence fondamentale est donc de s'installer sur le terrain de la conscience effective d'objets, ou du moins de la conscience possible d'objets, donc sur le terrain de l'accomplissement effectif ou possible des actes constituants. Aussi peut-on dire qu'ici vaut une règle fondamentale qui est la *règle d'effectuabilité des vécus* ou des actes de la conscience. La question que nous invite à poser le cas des idéalités mathématique est donc la suivante : *une telle exigence vaut-elle pour la constitution des objets mathématiques ?*

Historiquement, on peut prendre appui sur un courant empiriste dominant en mathématiques en France au début du XX<sup>e</sup> siècle, représenté

38 Edmund Husserl, *Erste Philosophie*, Beil. XVIII, éd. Rudolf Bøehm, Den Haag, M. Nijhoff, 1956, Hua VII, p. 370-371 : « La méthode régressive [de Kant] part du fait de la science objective et, corrélativement, de l'idée d'une approximation progressive (conçue comme une tâche infinie) d'une objectivité déterminable à l'identique pour tout [sujet] connaissant » (notre traduction).

39 *Id.*, *Krisis, op. cit.*, § 57, Hua VI, p. 203 ; trad. fr., p. 206.

par exemple par Émile Borel dans ses *Leçons sur la théorie des fonctions*<sup>40</sup>, que cite Cavailles dans *Méthode axiomatique et formalisme*<sup>41</sup>. Borel rejette ce qu'il nomme « mathématiques verbales » et « constructions logiques dans lesquelles on jongle avec des symboles auxquels ne correspond aucune intuition »<sup>42</sup>. Borel se réfère à l'opposition kantienne entre l'intuitif et le discursif pour tenter de délimiter, dans les mathématiques, une zone de certitude intuitive où pourrait s'ancrer la pensée mathématique, avec la garantie d'avoir affaire à des objets idéaux effectifs. Il fait alors une triple référence à la suite des entiers naturels, à l'intuition du continu géométrique et aux procédures constructives d'engendrement qui sont normées par une loi de détermination<sup>43</sup>. Ainsi, il existe bien un procédé régulier de construction des entiers par la relation « successeur de », mais il n'existe guère de procédé régulier d'engendrement des nombres réels, ni des ordinaux transfinis de la classe II. D'après Borel, il s'agirait donc, en mathématiques, de se restreindre aux objets jugés « bien définis », parce que correspondant à des actes effectifs ou effectuels par la pensée : il faut donc se limiter aux nombres dits « calculables », c'est-à-dire approximables par une suite de rationnels, aux ensembles énumérables, c'est-à-dire constructibles selon une loi, et aux fonctions calculables, c'est-à-dire calculables pour toute valeur de la variable<sup>44</sup>. Aussi l'exigence d'intuitivité des mathématiques correspond-elle à celle d'effectuabilité des actes.

D'où la question suivante : y a-t-il une telle exigence normative en phénoménologie vis-à-vis des actes constituants ? La phénoménologie requiert-elle des actes constituant les objets qu'ils soient à proprement parler effectuables ? L'exemple cardinal que j'ai donné dans *Intuitions et idéalités* est celui de l'axiome de choix de Zermelo<sup>45</sup>. Soit un ensemble infini de sous-ensembles disjoints. L'axiome postule l'existence de ce

40 Émile Borel, *Leçons sur la théorie des fonctions* [1898], Paris, Gauthier-Villars, 1928 (3<sup>e</sup> éd.), p. 181.

41 Jean Cavailles, *Méthode axiomatique et formalisme*, Paris, Hermann, 1938, p. 6 sq.

42 Émile Borel, *Leçons sur la théorie des fonctions*, op. cit., p. 181.

43 *Ibid.*; Jean Cavailles, *Méthode axiomatique et formalisme*, op. cit., p. 7.

44 Émile Borel, *Leçons sur la théorie des fonctions*, op. cit., p. 160-164; Jean Cavailles, *Méthode axiomatique et formalisme*, op. cit., p. 7-9.

45 Dominique Pradelle, *Intuition et idéalités*, op. cit., p. 373 sq.

qu'on appelle « l'ensemble de choix », c'est-à-dire l'ensemble formé en prélevant dans chaque sous-ensemble un seul élément (qu'on appelle l'élément « distingué »), et ce sans aucune indication d'une procédure de choix<sup>46</sup>. Par exemple, si l'on suppose qu'il existe dans l'univers une infinité de paires de gants, on obtient une infinité de doubletons (les paires de gants), et l'on a bien alors une procédure de choix, puisqu'on peut former un ensemble infini de gants en disant que dans chaque paire on sélectionne le gant gauche ; la procédure de choix étant une procédure régulière qui peut être indéfiniment réitérée, on peut par conséquent supposer que cet ensemble existe. Cependant, si l'on suppose qu'il existe dans l'univers une infinité de paires de chaussettes et qu'on veuille former, de la même manière que pour les gants, un ensemble infini de chaussettes en prélevant dans chaque paire une seule chaussette, et si l'on admet que les chaussettes sont indiscernables, on n'a pas de procédure de choix. L'axiome de choix consiste alors à dire que l'on *peut* former l'ensemble qui, dans chaque paire de chaussettes, prélève une chaussette en l'absence de procédure de choix définie<sup>47</sup>. À cela, Borel oppose l'idée selon laquelle,

- 46 Ernst Zermelo, « Neuer Beweis für die Möglichkeit einer Wohlordnung », *Mathematische Annalen*, n° 65, 1908, § 1, p. 110 ; rééd. dans Gerhard Heinzmann (dir.), *Poincaré, Russell, Zermelo et Peano: Textes sur la discussion des fondements des mathématiques (1906-1912) : des antinomies à la prédicativité*, Paris, A. Blanchard, 1986, p. 161 ; trad. fr. Françoise Longy, « Nouvelle démonstration de la possibilité de bien ordonner », dans Philippe de Rouilhan & François Rivenc, *Logiques et fondements des mathématiques. Une anthologie (1850-1914)*, Paris, Payot, 1992, p. 346 ; *id.*, « Untersuchungen über die Grundlagen der Mengenlehre », *Mathematische Annalen*, n° 65, 1908, § 1, Axiome VI, p. 266, rééd. dans Gerhard Heinzmann (dir.), *Poincaré, Russell, Zermelo et Peano: Textes sur la discussion des fondements des mathématiques (1906-1912)*, *op. cit.*, p. 184 ; trad. fr. Françoise Longy, « Recherches sur les fondements de la théorie des ensembles », dans Philippe de Rouilhan & François Rivenc, *Logiques et fondements des mathématiques*, *op. cit.*, p. 376.
- 47 Nous nous inspirons librement de la présentation donnée par Bertrand Russell dans « On some Difficulties in the Theory of Transfinite Numbers and Order Types », *Proceedings of the London Mathematical Society*, 2<sup>e</sup> série, n° 4, 1907, p. 47-48 ; rééd. dans Gerhard Heinzmann (dir.), *Poincaré, Russell, Zermelo et Peano: Textes sur la discussion des fondements des mathématiques (1906-1912)*, *op. cit.*, p. 72-73.

pour que cet ensemble soit défini, il faudrait qu'il y ait une procédure de détermination effective de l'élément distingué dans chaque sous-ensemble (la chaussette qu'on prélève dans chaque paire), faute de quoi il faudrait supposer l'effectuation d'une suite actuellement infinie de choix arbitraires – ce qui est une absurdité ou une impossibilité<sup>48</sup>. Or cela est-il un argument phénoménologique recevable ? Parler de conscience constituante implique-t-il que les actes de constitution soient des actes effectuels par la conscience singulière ?

Zermelo défend lui-même son principe de constitution de l'axiome de choix en précisant qu'il ne présente pas le principe de choix comme une procédure effective, c'est-à-dire comme un acte de choix effectuel et indéfiniment réitéré, mais que ce principe général de choix a un « caractère purement objectif<sup>49</sup> ». De la même manière, lors d'une controverse entre plusieurs mathématiciens à propos de l'axiome de choix de Zermelo, le mathématicien Jacques Hadamard avait répondu à Borel qu'il fallait faire la différence entre une correspondance ou un choix qui peut être *défini* et un choix qui peut être *décrit*<sup>50</sup>. On ne peut pas ici définir l'opération

- 48 Cf. Émile Borel, « Quelques remarques sur les principes de la théorie des ensembles », *Mathematische Annalen*, n° 60, 1905, p. 194-195, rééd. dans Philippe de Rouilhan et François Rivenc, *Logiques et fondements des mathématiques*, op. cit., p. 294-295 ; de même René Baire, lettre à Jacques Hadamard, et Henri Lebesgue, lettre à Émile Borel, dans « Cinq lettres sur la théorie des ensembles », *Bulletin de la Société mathématique de France*, n° 33, 1905, p. 261-273, rééd. dans Philippe de Rouilhan & François Rivenc, *Logiques et fondements des mathématiques*, op. cit., p. 298 et p. 301 ; cf. Bruno Leclercq, *Intuition et déduction en mathématiques*, Bruxelles, EME, 2014, p. 171 sq.
- 49 Ernst Zermelo, « Neuer Beweis für die Möglichkeit einer Wohlordnung », art. cit., § 1, p. 110 ; rééd. dans Gerhard Heinzmann (dir.), *Poincaré, Russell, Zermelo et Peano : Textes sur la discussion des fondements des mathématiques (1906-1912)*, op. cit., p. 160 ; trad. fr., p. 186.
- 50 Voir Jacques Hadamard, lettre à Émile Borel, dans « Cinq lettres sur la théorie des ensembles », art. cit., rééd. dans Philippe de Rouilhan & François Rivenc, *Logiques et fondements des mathématiques*, op. cit., p. 296 : « il y a entre elles toute la différence, et elle est fondamentale, qui existe entre ce que M. Tannery appelle une correspondance qui peut être définie et une correspondance qui peut être décrite. [...] Tu emploies des correspondances dont tu constates l'existence sans pouvoir cependant les décrire. »

de choix de l'élément distingué dans chaque sous-ensemble, comme si on pouvait effectuer véritablement cet acte, puis le ressaisir par la réflexion : on ne peut que poser, désigner, décrire cet acte dans l'abstraction transfinie. De même quant à la possibilité de bien ordonner un ensemble quelconque (qui fait l'objet du théorème de Zermelo) : il s'agit d'une possibilité idéale, noématique, et non d'une possibilité effective, noétique, c'est-à-dire d'un acte qui serait effectuable par la conscience. Hadamard répond à Borel que la question n'est pas « pouvons-nous bien ordonner tout ensemble ? », mais « peut-on bien ordonner tout ensemble ? » – en général, dans l'abstrait. La possibilité est établie ou démontrée comme possibilité objective ou idéale, et il lui correspond en droit une possibilité subjective. La conséquence qu'il faut en tirer est que les actes de la conscience mathématicienne sont arrachés à toute effectivité, voire à toute effectualité : les actes, comme le dit Husserl dans le cours sur la logique, sont des *Ideen des Denkens*, des « Idées de l'acte de penser<sup>51</sup> » qui correspondent à des possibilités établies par démonstration. Telle est la revanche essentielle du néokantisme sur la phénoménologie.

## L'OBJET COMME FIL CONDUCTEUR TRANSCENDANTAL

Nous terminerons par la question de l'investigation de la structure *ego/cogito/cogitatum* et le problème du fil conducteur transcendantal en phénoménologie constitutive ou constituante – dans le cas des objectivités mathématiques ou de l'élucidation de l'*a priori* constitutif de tels objets.

Au § 21 des *Méditations cartésiennes*, Husserl précise un point essentiel de la méthode d'investigation phénoménologique ou transcendantale.

51 Edmund Husserl, *Logik und allgemeine Erkenntnistheorie* [Logique et théorie générale de la science]. *Vorlesungen 1917/18 mit ergänzenden Texten aus der ersten Fassung 1910/11*, éd. Ursula Panzer, Dordrecht, Kluwer, 1996, Hua XXX, § 18, p. 78 : « La logique n'étudie pas les vécus de pensée en tant que faits de la nature [*nicht Denkerlebnisse als empirische Fakta der Natur*] – ce qui relève de la psychologie –, mais la pensée en tant qu'Idée [*das Denken als Idee*] » (notre traduction); même chose au § 19d, Hua XXX, p. 91.

Dans le titre même (« L'objet intentionnel comme fil conducteur transcendantal » [*Der intentionale Gegenstand als transzendentaler Leitfaden*]<sup>52</sup>), il annonce ce qu'il précise de la façon suivante dans le corps du texte : « le point de départ est nécessairement l'objet qui est à chaque fois donné directement [*geradehin gegebene Gegenstand*] à partir duquel fait retour la réflexion [*zurückgeht*]<sup>53</sup> ». En d'autres termes, la bonne méthode consisterait à partir de l'objet directement donné pour régresser vers la multiplicité des modalités de conscience possibles dans lesquelles l'objet est visé et éventuellement donné lui-même, maintenu dans son identité – et, dans le cas des objets mathématiques, dans son identité omnitemporelle et intersubjective. Malgré tout, la question obvie que l'on se pose aussitôt est la suivante : *quel est* cet objet directement donné, cet objet dont il faudrait partir ? Il va de soi que quand on fait de la phénoménologie, on ne saurait partir simplement des objets présents là, dans l'expérience individuelle (cette bouteille, cette table, cette montre, etc.), mais que, si l'analyse constitutive ou transcendantale veut progresser et se compléter, si elle veut prétendre à une forme de systématisme, elle ne doit pas choisir pour fil conducteur un objet individuel quelconque, mais à chaque fois un *type* d'objets différent.

D'autre part, la progression méthodique dans le choix du type d'objets doit suivre un ordre systématique. Mais quel est cet ordre systématique et comment doit-il être déterminé ? De fait, l'analyse constitutive doit se régler sur l'architectonique des essences ou des structures formelles qui appartiennent par essence à un monde d'expérience possible. Husserl l'affirme au § 22 des *Méditations cartésiennes*<sup>54</sup> et au § 19 des *Ideen* III, où il procède à une « élucidation du matériau conceptuel

52 *Id.*, *Cartesianische Meditationen*, *op. cit.*, § 21, p. 87 ; trad. fr., p. 96 ; *id.*, *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, éd. Paul Janssen, Den Haag, M. Nijhoff, 1974, § 97, p. 275 : « toute espèce d'unité intentionnelle devient le "fil conducteur transcendantal" des "analyses" constitutives » (trad. fr. Suzanne Bachelard, *Logique formelle et logique transcendantale. Essai d'une critique de la raison logique*, Paris, PUF, 1957, p. 357).

53 *Id.*, *Cartesianische Meditationen*, *op. cit.*, § 21, p. 87 ; trad. fr., p. 96.

54 *Ibid.*, § 22, p. 90 ; trad. fr., p. 99-100.

[*Klärung des Begriffsmaterial*]<sup>55</sup> » : parmi les concepts qui sont en général utilisés en phénoménologie et sont susceptibles de servir de fils conducteurs, on trouve premièrement les concepts de la logique formelle (*logisch-formale Begriffe*), à savoir les formes syntaxiques et les catégories de signification (substantives, adjectives, relationnelles) et les catégories ontologiques formelles, c'est-à-dire les formes du quelque chose en général (nombre cardinal, ordinal, ensemble, permutation, corps, anneau, etc.). Deuxièmement, on y trouve les régions matérielles, les concepts suprêmes d'étants concrets de la réalité mondaine (chose matérielle, être vivant, être animé, personne, société, etc.) et les particularisations matérielles, c'est-à-dire les concepts de contenus abstraits ou de couches abstraites qui appartiennent à un objet de telle ou telle région (le son, la couleur, la temporalité, la spatialité, les sentiments, les pulsions, etc.). Tout cela nous donne « l'idée d'un empire d'idées complet, d'un système complet de toutes les essences intuitivement saisissables<sup>56</sup> », et c'est ce système complet qui, pour l'élucidation constituante, doit servir de fil conducteur universel et systématique : à savoir l'ensemble des essences qui appartiennent à la teneur matérielle et formelle d'un monde d'expérience possible.

Reste cependant un problème de méthode : quel est l'*ordre méthodique* à suivre dans cette élucidation transcendante de la constitution de ces types d'objets et de leurs particularisations ? Il y a là, pourrait-on dire, un cartésianisme expressément assumé par Husserl, notamment dans certains passages d'*Expérience et jugement* : la bonne méthode, c'est en effet d'adopter la *règle cartésienne de progression du simple au complexe* ; il est de bonne méthode de partir du simple et de progresser ensuite vers le complexe<sup>57</sup>. Dans le cadre d'*Expérience et jugement*, cela se comprend, dans la mesure où dans le domaine des jugements, on voit bien ce

55 *Id.*, *Ideen III : Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*, éd. Marly Biemel, Den Haag, M. Nijhoff, 1971, Hua V, § 19, p. 96 sq. ; trad. fr. Dorian Tiffeneau, *La Phénoménologie et les fondements des sciences*, Paris, PUF, 1993, p. 116 sq.

56 *Ibid.*, § 19c, Hua V, p. 99 ; trad. fr., p. 119.

57 *Id.*, *Erfahrung und Urteil*, *op. cit.*, § 14, p. 69 : « C'est assurément un précepte de méthode que de commencer, dans de telles analyses, par le plus simple, et de s'élever seulement ensuite au complexe » (trad. fr., p. 75) ; cf. également *ibid.*, § 14, p. 66 et § 80, p. 384 ; trad. fr., p. 75 et p. 388.

que c'est qu'une proposition simple (catégorique et affirmative du type « S est P », « la neige est blanche », « le ciel est bleu ») et ce que sont les modes de complexification possible (composition syntaxique, quantification, modalisation, etc.). Simplement, y a-t-il dans les autres domaines un équivalent de cette distinction entre le simple et le composé ? En particulier, dans le domaine des réalités mondaines et dans le domaine des idéalités mathématiques, existe-t-il un tel équivalent ?

C'est ici qu'intervient une relation d'ordre fondamentale qui nous donne la clef de ce qu'est le passage du simple au complexe – à savoir la relation de *Fundierung*, la fondation entre les strates de sens qui décide de la « stratification » (*Schichtung*) ou du système des couches de sens de l'objectualité mondaine ou idéale : les couches de sens sont *fondées* les unes sur les autres ou les unes dans les autres, et « être fondé » signifie à la fois « présupposer » et « s'édifier sur<sup>58</sup> ». Pour la réalité mondaine, on trouve ainsi d'abord la chose de temps (*res temporalis*), puis la *res extensa*, la *res materialis*, puis la vie, l'animation, la personne, la socialité, les significations culturelles, les objets d'usage, les œuvres d'art<sup>59</sup>. De même, pour l'objectualité mathématique, on constate un tel ordre de fondation ou de stratification des objets. Husserl en présente les strates dans *Logique formelle et logique transcendantale* : au plus bas, la morphologie pure des significations (c'est-à-dire le dégagement des catégories de signification, des formes syntaxiques et des lois de composition, qui permettent d'éviter le non-sens), puis la logique de la non-contradiction, c'est-à-dire de la cohérence et de la conséquence analytique (où on élucide les lois de la non-contradiction ou de la compatibilité analytique, qui préservent cette fois contre le contresens formel), et enfin la logique formelle de la vérité (l'élucidation conjointe des formes consistantes de théories déductives et

58 *Id.*, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908-1914*, C, éd. Ullrich Melle, Dordrecht/Boston/London, Kluwer, 1988, Hua XXVIII, § 3, p. 252, n. 1 : « Fondés [*Fundiert*] en un double sens : s'édifier sur quelque chose [*sich auf etwas bauen*] ; le présupposer comme nécessaire [*es als notwendig voraussetzen*] » (trad. fr. Philippe Ducat, Patrick Lang & Carlos Lobo, *Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur*, Paris, PUF, 2009, p. 334).

59 *Id.*, *Ideen I*, op. cit., § 149, Hua III/1, p. 347-348 ; trad. fr., p. 442-443.

des structures de champs d'objets susceptibles de les satisfaire)<sup>60</sup>. Toute l'analyse constitutive est ainsi dominée par la *méthode des strates* (ou couches de sens) *eidétiques*, et enveloppe plusieurs exigences de méthode : d'abord, *l'exigence de progression de bas en haut (von unten auf)* – il faut commencer par les couches fondatrices et s'élever vers les couches supérieures, suivre l'ordre de fondation<sup>61</sup> – ; deuxièmement, la *loi de centration thématique* sur un seul niveau de constitution – à chaque fois, l'on fait le choix thématique de fixer le regard sur une seule couche et sur son mode de constitution – ; troisièmement, le *principe d'indépendance des strates inférieures* vis-à-vis des couches ou des strates supérieures – ce qui vaut aussi pour les types de constitution correspondants : la constitution d'une strate ou d'un objet inférieur ne dépend pas du mode de constitution des objets des strates supérieures. Enfin, l'on a un *principe de transfert de bas en haut des structures des strates fondatrices* vers les strates fondées ou supérieures qui vaut pour les modes de constitution<sup>62</sup>.

On observe donc en phénoménologie une apparence de pur cartésianisme, c'est-à-dire d'une obéissance stricte à la règle cartésienne du passage du simple au complexe en suivant l'ordre de fondation des couches eidétiques.

Il y a cependant un grain de sable dans cet agencement stratifié, voire plusieurs. Premièrement, il y a en phénoménologie un principe analogue à celui qu'on trouve dans l'herméneutique de Schleiermacher transposée à la méthode des strates : c'est le *principe holistique* de renvoi des parties au tout. Schleiermacher affirme en effet que pour comprendre ce que c'est qu'une œuvre en sa totalité, il faut certes la lire de façon linéaire et

60 *Id.*, *Formale und transzendente Logik*, *op. cit.*, § 13-15, p. 54-61 ; trad. fr., p. 71-79.

61 *Id.*, *Natur und Geist* (1919), *Hua Materialien IV*, p. 142-143 et p. 150 : « Le monde possède sa structure *a priori* stratifiée [*ihren apriorischen Stufenbau*], et il est manifestement nécessaire, dans la recherche phénoménologiquement constitutive, de suivre cette structure telle qu'elle est déterminée du côté ontique [*diesem Aufbau auf ontischer Seite zu folgen*], donc de commencer par le degré le plus bas, puis de suivre l'ordre des strates qui s'édifient les unes sur les autres [*den sich aufstufenden Schichten nachzugehen*] » (notre traduction).

62 Dominique Pradelle, *Être et genèse des idéalités*, *op. cit.*, chap. IX, p. 343-373.

dans le détail, mais qu'à l'inverse on comprend le détail par référence au tout ; aussi la compréhension des parties suppose-t-elle la compréhension du tout, mais inversement la compréhension du tout fait référence à la compréhension des parties<sup>63</sup>.

Il en va de même ici pour la méthode des strates : on peut certes par abstraction se concentrer sur une strate unique et se donner pour projet d'élucider par exemple le mode de constitution de la chose matérielle, ou d'élucider le mode de constitution de ce qu'est un ensemble en mathématiques, mais il ne faut pas oublier que l'élucidation de l'*eidōs* d'une strate renvoie à et présuppose celle de la structure d'ensemble des strates. L'élucidation du tout suppose celle des parties, mais celle des parties renvoie à celle du tout. L'indépendance des strates est surtout un procédé de simplification méthodique, mais il existe en réalité pour chaque strate une structure de renvoi, chacune d'elles étant prélevée par abstraction à l'ensemble des strates qui constituent l'architectonique du monde<sup>64</sup>.

Corrélativement, il existe un principe qui complique encore ce passage du simple au complexe, à savoir le principe d'entrelacement

63 Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, *Hermeneutik, nach den Handschriften neu herausgegeben und eingeleitet von Heinz Kimmerle*, Heidelberg, C. Winter, 1959 ; trad. fr. Christian Berner, *Herméneutique. Pour une logique du discours individuel*, Paris/Lille, Cerf/PUL, 1987 : « La première ébauche de l'herméneutique de 1905 », p. 32, 33 et 53 ; « Les aphorismes sur l'herméneutique de 1809-1810 », p. 67 et 70 ; « L'herméneutique générale de 1809-1810 », § 23, 24 et 27-30, p. 76-78 : « non seulement la compréhension du tout est conditionnée par elle du détail, mais encore, inversement, la compréhension du détail est déterminée par celle du tout » (§ 27, p. 77).

64 Edmund Husserl, *Ideen I*, Ergänzende Texte, Beilage 22, éd. Karl Schuhmann, Den Haag, M. Nijhoff, 1976, Hua III/2, p. 569 : « On peut franchement parler d'une méthode des strates, c'est-à-dire d'une démarche méthodique [*methodisches Vorgehen*] qui prend à chaque fois pour champ de recherches une strate unique [*eine einzige*] – quand bien même elle ne serait détachable que par abstraction [*sei es auch nur durch Abstraktion abzuhebende Schicht*] –, qui en dégage les *concreta* relatifs, en fixe les types, distingue les éléments, les faces, les *intentionalia* qu'ils comportent » (trad. fr. Jean-François Lavigne, dans *Idees directrices I. Textes complémentaires*, op. cit., Appendice 22, p. 532).

eidétique et constitutif des strates. Au § 100 de *Logique formelle et logique transcendante*, Husserl affirme que l'intentionnalité n'est rien qui soit isolé (*Intentionalität ist nichts Isoliertes*)<sup>65</sup>. Et au § 107c, il présente la loi d'entrelacement des catégories d'objets : celles-ci sont « *entrelacées les unes aux autres par essence* [miteinander wesensmäßig verflochten]<sup>66</sup> ». Ainsi, même si toute catégorie d'objet a son mode d'évidence propre, il existe cependant des fonctions qui empiètent sur différents modes d'évidences (*übergreifende Funktionen*<sup>67</sup>), de sorte que ce qui avait été séparé ou isolé par abstraction, donc par nécessité méthodique de procéder pas à pas, s'avère en définitive entrelacé. Il est donc impossible d'isoler les modes d'évidence stratifiés et, en particulier, de scinder radicalement les modes d'évidence inférieurs ou fondateurs des modes d'évidence supérieurs ou fondés : c'est ce que nous appellerons « loi de perspectivisme inversé<sup>68</sup> », c'est-à-dire une loi de perspective procédant de haut en bas, depuis les strates supérieures vers les strates inférieures.

## STRATIFICATION, CONTEXTUALITÉ ET LIMITES DU TRANSCENDANTAL

Pour conclure, quand on considère les strates de la conscience d'objet mathématique, on observe que les modes d'évidence qui caractérisent les strates inférieures, là aussi, se déterminent en fonction de ceux qui appartiennent aux strates supérieures.

Par exemple, un des modes d'évidence essentiel en morphologie pure (la strate la plus basse) consiste à fixer la pensée sur les seules séquences de signes sans considérer le sens ni les objets idéaux correspondants ; c'est la manière de procéder des raisonnements métamathématiques qui portent sur des séquences de signes, mais ces raisonnements correspondent à une

65 *Id.*, *Formale und transzendente Logik*, op. cit., § 100, p. 232 ; trad. fr., p. 350.

66 *Ibid.*, § 107c, p. 254 ; trad. fr., p. 381.

67 *Ibid.*

68 Dominique Pradelle, *Intuitions et idéalités*, op. cit., « Conclusion », p. 485. Ce problème a été repris et approfondi au chap. IX d'*Être et genèse des idéalités*, op. cit., p. 343-373.

focalisation abstraite<sup>69</sup>. Toutefois, cette focalisation correspond à une intentionnalité théorique qui déborde le seul plan des signes. Quand Hilbert demande ainsi de limiter la pensée aux signes, il s'agit en fait pour lui, non de poser une thèse philosophique terministe affirmant que la pensée mathématique n'a pour objets thématiques que les seules séquences de signes, mais d'édicter un principe de méthode qui a pour finalité de sécuriser les théories mathématiques existantes qui portent sur des ensembles d'objets idéaux, et ce en établissant une correspondance entre systèmes de signes et champs des objets : en dépit de la méthode de réduction terministe, les séquences de signes continuent d'avoir une fonction de représentation d'objectivités idéales et de vérités mathématiques valables pour de telles objectivités.

Ainsi, premièrement, loin d'exclure totalement du champ de la pensée mathématique la considération des entités idéales, la fixation méthodique sur les signes continue d'obéir à un impératif de représentation des théories mathématiques antérieures, qu'il s'agit par là de prémunir contre le danger de se référer à des entités fictives ou contradictoires : « Les axiomes et les énoncés démontrables, c'est-à-dire les formules que l'on obtient ainsi [*scil.* par dérivation inférentielle à partir des axiomes] sont les images figurant les pensées qui constituent la mathématique courante traditionnelle [*die Abbilder der Gedanken, die die übliche bisherige*

69 David Hilbert, « Über das Unendliche », *Mathematische Annalen*, n° 95, 1926, p. 171-172 ; trad. fr. Jean Largeault, « Sur l'infini », dans *Logique mathématique*, Paris, A. Colin, 1972, p. 228-229 ; cf. *id.*, « Neubegründung der Mathematik. Erste Mitteilung » (1922), dans *Gesammelte Abhandlungen*, Berlin, Springer, 1935, rééd. New York, Chelsea, 1970, t. III, p. 163 : « *Diese Zahlzeichen [...] haben sonst keinerlei Bedeutung* » (trad. fr. Jean Largeault, « Les fondements des mathématiques. Première communication », dans *Intuitionnisme et théorie de la démonstration*, Paris, Vrin, 1992, p. 117-118) ; *id.*, « Die Grundlagen der Mathematik » (1927), *Abhandlungen aus dem mathematischen Seminar der Hamburgischen Universität*, n° 6, 1928, p. 65-66, rééd. dans *David Hilbert's Lectures on the Foundations of Mathematics and Physics (1891-1933)*, t. 3 : *David Hilbert's Lectures on the Foundations of Arithmetic and Logic (1917-1933)*, éd. William Ewald & Wilfried Sieg, Berlin/Heidelberg, Springer, 2013, p. 922 ; trad. fr. Jean Largeault, « Les fondements des mathématiques », dans *Intuitionnisme...*, *op. cit.*, p. 146. Cf. Dominique Pradelle, *Intuition et idéalités*, *op. cit.*, p. 147 sq.

*Mathematik ausmachen*]<sup>70</sup> » ; la fonction véritable de la formalisation n'est donc pas de limiter la pensée mathématique aux seuls signes, mais d'exhiber la structure déductive purifiée d'une théorie mathématique existante, qui porte bien sur des ensembles d'objets idéaux.

Deuxièmement, si, dans les *Fondements de la géométrie*, Hilbert procède bien à la réduction de toute dénotation objectale des notions fondamentales pour ne définir ces dernières que par l'ensemble des relations posées dans les axiomes, le choix des axiomes n'est cependant nullement arbitraire et ne se réduit guère à un simple jeu symbolique gratuit, selon une image d'Épinal qui a été sinon instituée, du moins véhiculée par Wittgenstein. En effet, loin d'être arbitrairement posé, chacun des cinq groupes d'axiomes posés dans les *Fondements* « exprime certains faits fondamentaux de notre intuition qui s'entre-appartiennent [*drückt gewisse zusammengehörige Grundthatsachen unserer Anschauung aus*]<sup>71</sup> ». Ainsi, l'analyse de l'intuition désigne une analyse conceptuelle qui dégage les concepts élémentaires qui coappartiennent à l'intuition de l'espace tridimensionnel euclidien : entités élémentaires (points, droites, plans) et relations entre ces entités (appartenance, ordre, congruence, parallélisme, relations impliquées dans l'axiome d'Archimède et l'axiome d'intégrité linéaire). Si Hilbert s'attache à définir les premières uniquement par les relations posées dans les axiomes, l'ensemble de ces relations doit exprimer la structure pure qui réside implicitement au fondement de l'intuition de l'espace. Et loin d'être arbitraire, la position des axiomes répond à une intention théorétique précise : mettre en évidence les rapports de dépendance et d'indépendance déductives entre propositions fondamentales de la géométrie. Considérant le travail de théorisation

250

70 David Hilbert, « Die Grundlagen der Mathematik » (1927), art. cit., p. 66, rééd. dans *D. Hilbert's Lectures*, t. 3, *op. cit.*, p. 923 ; trad. fr., p. 147. Cf. Dominique Pradelle, *Intuition et idéalités*, *op. cit.*, p. 158-159.

71 David Hilbert, *Grundlagen der Geometrie*, Leipzig, Teubner, 1899, § 1, p. 4 ; Stuttgart, Teubner, 1962 (9<sup>e</sup> éd.), p. 2 ; trad. fr. de cette dernière édition par Paul Rossier, *Les Fondements de la géométrie*, Paris, Dunod, 1971, réimpr. Paris, J. Gabay, 1997, p. 11 ; texte des leçons dans *D. Hilbert's Lectures on the Foundations of Mathematics and Physics, 1891-1933*, t. 1 : *David Hilbert's Lectures on the Foundations of Geometry, 1891-1902*, éd. Michael Hallett & Ulrich Majer, Berlin/Heidelberg/New York, Springer, 2004, p. 437.

accompli par les générations de géomètres de la tradition (Euclide, Archimède, Riemann, Lobatchevski, Cayley), Hilbert veut dégager les relations de compatibilité et de dépendance relative des différents axiomes ou groupes d'axiomes – et il le fait en trouvant, pour chaque type d'hypothèse, un modèle euclidien supposé valide. Loin d'évacuer toute considération des significations et objets idéaux, l'axiomatisation s'y réfère en permanence, que ce soit par son projet théorique (dégager la pure structure déductive des géométries traditionnelles) ou son procédé méthodique (assignation d'un modèle euclidien supposé doué de validité absolue). Le niveau morphologique se réfère par conséquent aux strates supérieures du sens et de l'objectualité idéales : *perspectivisme inversé*<sup>72</sup> !

De même, pour fixer l'alphabet des signes logiques, il faut définir les règles des connecteurs logiques ; or cela ne saurait se faire qu'en posant un système d'axiomes logiques (Russell) ou en utilisant les tables de vérité (Post). Mais, dans les deux cas, on se réfère toujours aux strates supérieures : à la logique de la conséquence dans le cas de Russell, à la logique de la vérité dans le cas de Post<sup>73</sup>. En outre, en opérant une formalisation radicale des théories, la théorie hilbertienne de la démonstration semble opérer une mécanisation purement calculatoire des procédures inférentielles et n'autoriser aucune considération du sens logique des opérations. Cependant, loin d'évacuer toute référence aux actes inférentiels de l'entendement mathématicien, elle a au contraire pour fin d'en donner une expression formelle adéquate par des types de séquences de signes : tous les axiomes de l'inférence (*Axiome des Schließens*) correspondent en effet à des procédures noétiques traditionnelles de la pensée (*modus ponens*, adjonction d'une hypothèse, suppression d'une hypothèse, échange des hypothèses, règle d'élimination, axiome d'induction)<sup>74</sup>.

72 Cf. Dominique Pradelle, *Intuition et idéalités*, op. cit., p. 159-167.

73 Cf. *ibid.*, p. 184 sq.

74 David Hilbert, « Neubegründung der Mathematik. Erste Mitteilung » (1922), GA III, p. 175 ; trad. fr., p. 129 ; *id.*, « Die logischen Grundlagen der Mathematik », *Mathematische Annalen*, n° 88, 1923, p. 153-154, rééd. dans GA III, p. 180 ; trad. fr. Jean Largeault, dans *Intuitionnisme...*, op. cit., p. 134 ; *id.*, « Über das Unendliche », art. cit., p. 177-178 ; trad. fr., p. 234-235 ; *id.*, « Die Grundlagen der Mathematik » (1927), art. cit., p. 66-67 et p. 76, *id.*, *D. Hilbert's Lectures*, t. 3, op. cit., p. 923-924 et p. 932 ; trad. fr., p. 147 et p. 155.

De même enfin, en logique de la conséquence analytique, on fait en principe abstraction de la vérité pour se borner à montrer la consistance et la complétude formelles des systèmes déductifs<sup>75</sup>. Mais, en vertu des deux théorèmes de Gödel, d'une part, tout système formel consistant et supérieur à l'arithmétique élémentaire contient des propositions non décidables; d'autre part, parmi ces propositions indécidables figure celle qui énonce la cohérence syntaxique du système<sup>76</sup>. On peut certes élaborer des preuves sémantiques de consistance relative en donnant, du système formel dont on veut démontrer la cohérence, un modèle dans l'arithmétique élémentaire (ou la géométrie euclidienne<sup>77</sup>) prise pour référence dont la validité est admise; mais, ce faisant, on présuppose la vérité de l'arithmétique élémentaire (ou de la géométrie euclidienne), ce qui à son tour renvoie à la nécessité de construire une preuve de consistance syntaxique de cette dernière<sup>78</sup>. Or, en vertu du second théorème de Gödel, il est impossible d'élaborer une telle preuve de consistance syntaxique sans utiliser des moyens empruntés à des théories d'ordre supérieur (par exemple, l'induction transfinie de Genzen pour l'arithmétique élémentaire); il est donc impossible de fournir une preuve de cohérence absolue de l'arithmétique élémentaire, et l'on ne peut que référer la validité de cette dernière à des modes d'inférence d'ordre supérieur, utilisés dans des théories plus riches<sup>79</sup>.

75 Edmund Husserl, *Formale und transzendente Logik*, op. cit., § 14, Hua XVII, p. 60; trad. fr., p. 78.

76 Kurt Gödel, « Einige metamathematische Resultate über Entscheidungsdefinitheit und Widerspruchsfreiheit » [Quelques résultats métamathématiques à propos de la complétude et de la non-contradiction], *Anzeiger der Akademie der Wissenschaften in Wien, Mathematisch-naturwissenschaftliche Klasse*, n° 67, 1930, p. 214-215, repris avec trad. angl. en regard: « Some metamathematical results on completeness and consistency », dans *Collected Works*, t. I: *Publications 1929-1936*, New York/Oxford, OUP/Clarendon Press, 1986, p. 140-143.

77 David Hilbert, *Die Grundlagen der Geometrie*, op. cit., chap. II, § 9-12, (1899) p. 18-24, (1930) p. 34-50; trad. fr., p. 53-68. Cf. Dominique Pradelle, *Intuition et idéalités*, op. cit., p. 308-311.

78 Cf. Dominique Pradelle, *Être et genèse des idéalités*, op. cit., p. 389-392.

79 Gerhard Gentzen, « Die Widerspruchsfreiheit der reinen Zahlentheorie », *Mathematische Annalen*, n° 112, 1936, p. 493-565; trad. fr.

Si, enfin, l'on prend l'exemple de l'axiomatisation, cette dernière n'a pas pour seul but d'établir dans le vide de pures formes de théories déductives possibles, comme l'affirme Husserl, mais vise au contraire à purifier une théorie existante pour en dégager la structure déductive – ou pour montrer, comme le fait Hilbert, l'indépendance des axiomes d'une théorie donnée<sup>80</sup>. Loin de se réduire à un jeu formel au niveau de la logique de la conséquence, l'axiomatisation se réfère d'emblée à la strate prétendument supérieure de la vérité des théories mathématiques.

On peut en conclure que si les strates inférieures ont des modes d'évidence qui se réfèrent aux strates supérieures, alors, vu que la strate supérieure de la vérité des théories mathématiques est en perpétuelle évolution historique, les strates inférieures sont elles-mêmes affectées de variabilité historique. Par exemple, concernant les procédures démonstratives, il ne saurait exister de liste complète et codifiée une fois pour toutes de tous les procédés démonstratifs admissibles, mais il faut au contraire reconnaître un processus historique d'invention et de réélaboration constantes de nouvelles procédures qui sont adaptées aux champs d'objets dont il s'agit. L'idée d'une constitution procédant pas à pas et de bas en haut, comme le prescrit la règle cartésienne de passage du simple au complexe, est par conséquent menacée de l'intérieur par l'historicité de la pensée mathématique et de ses champs d'objets.

C'est pourquoi l'on atteint ainsi les *limites du transcendantal* – du moins, du projet de fondation apodictique d'une philosophie comme

---

Jean Largeault, « La non-contradiction de l'arithmétique élémentaire », dans *Intuitionnisme...*, *op. cit.*, p. 288-357. Gentzen en précise les enjeux aux § 2.31 et 2.32, p. 500; trad. fr., p. 294-295: « Une “*démonstration absolue de non-contradiction*” est *impossible* [Ein “*absoluter Widerspruchsfreiheitsbeweis*” ist unmöglich]. Une démonstration de non-contradiction peut seulement *ramener* la rectitude de certains modes d'inférence à celle d'autres modes d'inférence [*lediglich die Richtigkeit gewisser Schlußweisen auf die Richtigkeit anderer Schlußweisen zurückführen*] » (§ 2.31, p. 500; trad. fr., p. 295). Cf. Dominique Pradelle, *Intuition et idéalités*, *op. cit.*, p. 246-250 (sur Gentzen) et p. 251-255 (sur Gödel, Girard, Kruskal et Longo).

80 David Hilbert, *Die Grundlagen der Geometrie*, *op. cit.*, chap. II, § 10, p. 20; trad. fr., p. 56-57.

science rigoureuse, science transcendantale de la conscience et de ses corrélats intentionnels.

Une telle science repose en effet sur trois piliers méthodiques qui permettent d'élucider les modes de constitution transcendantale des divers types d'objets dans la conscience : la réduction phénoménologique, la réflexion transcendantale et l'idéation. La première ouvre l'accès général au champ des vécus purs et absolument donnés ; la seconde permet de thématiser un certain type de vécus intentionnels en le saisissant réflexivement au cours de son effectuation ; la troisième, de purifier le vécu et son corrélat donnés *de facto* pour atteindre l'*eidos* de la corrélation intentionnelle de ce type. Le caractère rigoureux d'une telle science transcendantale demeure donc suspendu à l'absoluité de la réflexion et de l'idéation : il faut, d'une part, qu'un acte effectué par la conscience soit une donnée absolue de la réflexion et, d'autre part, qu'il existe une essence anhistorique d'acte de tel ou tel type.

254

Or, l'exemple de l'axiome du choix de Zermelo nous donne un contre-exemple de la première hypothèse, en désolidarisant la notion d'acte de la conscience vis-à-vis de toute capacité d'effectuation : la possibilité de l'ensemble du choix est admise par Zermelo parce qu'elle se trouve au fondement de la possibilité de bien ordonner un ensemble et d'un ensemble de procédures admises en théorie des ensembles, mais ce, sans que le sujet puisse effectivement construire l'ensemble de choix par une procédure itérative et réglée ; ce qui est premier, ce sont donc les objectités idéales, lesquelles sont postulées pour des raisons intrathéoriques, sans cependant qu'il existe d'acte qui les constitue en propre comme objets intentionnels.

Mais de surcroît, la *possibilité même de l'idéation s'en trouve menacée*.

En effet, le schéma qui se situe au fondement de la constitution transcendantale est simple : dans la structure *ego cogito cogitatum*, l'*ego* vise un  $x$  doué d'un certain sens ontique, et ce sens doit pouvoir se valider grâce aux actes d'évidence qui donnent l'objet lui-même ; on suppose ainsi qu'à chaque type d'objets correspond un mode d'intuition originellement donatrice qu'il s'agit de dégager par l'idéation. Or, c'est précisément un tel noyau (supposé invariant) d'évidence donatrice qui semble ici faire défaut. Prenons en effet l'objet *ensemble* : doivent en principe lui correspondre des configurations de conscience qui visent et donnent comme tel cet

objet de degré supérieur ; pour Husserl, il s'agit de la conjonction et de la nominalisation<sup>81</sup>. Mais que nous montre à cet égard l'exemple de l'ensemble de choix ?

D'une part, que loin qu'on puisse maintenir l'objet ensemble au sein d'un paradigme finitaire, la praxis mathématique se meut la plupart du temps dans l'infini, considérant même divers degrés d'infinité des ensembles ; par conséquent, loin que la constitution d'un ensemble corresponde à un unique type constitutif que l'on pourrait fixer en considérant l'exemple des ensembles finis, il existe au contraire *plusieurs modes de constitution des ensembles* qui apparaissent au cours de l'histoire des mathématiques, ce qui interdit d'en fixer l'essence *sub specie aeternitatis* et astreint au contraire à suivre l'évolution des procédures constitutives. Il en va de même ici que dans le cas des jugements : l'idée selon laquelle le niveau le plus bas offrirait le paradigme structurel qui vaut à n'importe quel niveau (principe d'isomorphisme structurel<sup>82</sup>) s'effondre, pour faire place à la dynamique temporelle et à la métamorphose de modes de constitution situés dans l'histoire et dans une situation mathématique déterminée. Pas plus qu'il n'existe d'unique *eidós* de la constitution des ensembles, il n'existe d'*eidós* de la constitution d'objets mathématiques qui serait défini une fois pour toutes, *ne varietur*.

D'autre part, l'idée d'intuition donatrice de l'objet se dissout ici, pour céder la place à celle de *remplissement catégorial* ou de *procédure d'attestation intrathéorique de l'objet*. L'ensemble de choix n'est en effet nullement *donné* en chair et en os à titre de corrélat d'actes de conscience, puisque les actes donateurs s'avèrent ineffectuables par une conscience réelle. Mais, premièrement, son existence est *exigée*, et ce à titre d'assomption nécessaire comme source de plusieurs propositions mathématiques admises : possibilité de bien ordonner un ensemble bien défini, fait que l'ensemble des parties sommées d'un ensemble soit d'une puissance inférieure ou

81 Edmund Husserl, *Ideen I*, op. cit., § 119, Hua III/1, p. 275-276 ; trad. fr., p. 355-356.

82 Edmund Husserl, *Erfahrung und Urteil*, op. cit., § 13, p. 59-60 : « en disant *jugement*, on désigne une *essence générale* qui, en sa *structure fondamentale*, demeure la même à tous les niveaux d'effectuation logique où elle intervient » (trad. fr., p. 68).

égale à celle de la somme, que les sommes d'ensembles équivalents soient équivalentes à condition que ces ensembles soient disjoints, fait qu'un ensemble dénombrable d'ensembles finis ou dénombrables ait une somme dénombrable<sup>83</sup>. Deuxièmement, son existence *s'atteste* par une sorte de *corroboration inductive*, du fait que l'axiome a ensuite été employé dans divers domaines des mathématiques, et s'avère équivalent à plusieurs propositions valant dans des domaines autres que la seule théorie abstraite des ensembles : théorèmes du bon ordre et de la trichotomie, ensemble de propositions portant sur les propriétés des nombres cardinaux, principes de maximalité dérivant de l'axiome du choix ou du bon ordre<sup>84</sup>. Si, selon le « principe des principes », l'intuition originellement donatrice est la source de légitimité de toute connaissance possible<sup>85</sup>, il existe cependant des domaines où elle doit céder la place au remplissement catégorial, c'est-à-dire à des modes d'attestation relatifs, discursifs et non donateurs de l'objet au sens propre.

Sans doute les notions d'immanence réelle et d'autodonnée en chair et en os doivent-elles être abandonnées.

D'un côté, dans ce domaine les analyses *donnent raison à Natorp contre Husserl, au néokantisme contre la phénoménologie* : car en mathématiques, les vécus constituants ne sont pas absolument donnés, surpris *in statu nascendi*, au moment même de leur effectuation ; ils sont au contraire à reconstruire au fil conducteur des objets et théories mathématiques qui servent d'exemples ; la conscience ne réfléchit donc pas les vécus, mais elle

83 Cf. Ernst Zermelo, « Neuer Beweis für die Möglichkeit einer Wohlordnung », art. cit., § 2, p. 113-114 ; rééd. dans Gerhard Heinzmann (dir.), *Poincaré, Russell, Zermelo et Peano : Textes sur la discussion des fondements des mathématiques (1906-1912)*, op. cit., p. 163-164 ; trad. fr., p. 349-350 ; cf. Dominique Pradelle, *Intuition et idéalités*, op. cit., p. 379-385.

84 Cf. Friedrich M. Hartogs, « Über das Problem der Wohlordnung », *Mathematische Annalen*, n° 76, 1915, p. 438-443 ; Alfred Tarski, « Sur quelques théorèmes équivalents à l'axiome du choix », *Fundamenta Mathematica*, n° 5, 1924, p. 147-154 ; Casimir Kuratowski, « Une méthode d'élimination des nombres transfinites dans les raisonnements mathématiques », *Fundamenta Mathematica*, n° 3, 1922, p. 76-108 ; Jean-Toussaint Desanti, *Les Idéalités mathématiques*, Paris, Éditions du Seuil, 1968, p. 210-212.

85 Edmund Husserl, *Ideen I*, op. cit., § 24, Hua III/1, p. 51 ; trad. fr, p. 71.

réfléchit *sur* les actes de théorisation qui s'avèrent nécessaires à la visée, au maintien et à l'attestation de telle ou telle idéalité mathématique.

De l'autre, elles *donnent raison à la phénoménologie herméneutique contre une phénoménologie purement eidétique*. En effet, loin qu'on puisse dégager une essence invariante et anhistorique de l'activité mathématicienne, cette dernière s'avère au contraire toujours située, ancrée dans une situation théorétique particulière où le croisement des champs d'objets, opérations et méthodes disponibles définissent par avance un certain horizon de problèmes qui appelle la définition de nouveaux objets ; là où Husserl avait cru pouvoir résorber la région du sens dans celle de la donnée absolue, on se meut au contraire irréductiblement dans des régions de sens et l'on ne peut que s'efforcer de comprendre ce qui est en jeu et quelles sont les modalités de mutation. Il en va ici comme en anthropologie, dans son rapport avec le travail ethnologique : s'il y a là des structures universelles, elles ne sauraient être d'emblée données, mais se dessinent en creux ou à l'horizon de la compréhension du particulier, et uniquement à titre d'hypothèses heuristiques.



QUATRIÈME PARTIE

# Les limites historiques du transcendantal



## GRAMMATICAL OU TRANSCENDANTAL ? LE SENS DU POSSIBLE SANS CONDITIONS

*Élise Marrou*

La limite de la langue se montre dans l'impossibilité de décrire le fait qui correspond à une proposition (qui est sa traduction) sans, justement, répéter la proposition. (Nous avons affaire ici à la solution kantienne du problème de la philosophie.)<sup>1</sup>

Dans le cadre de la réflexion commune menée dans ce volume, la pensée de Wittgenstein occupe une place à part, car elle présente cette particularité d'avoir été lue comme une démarche s'inscrivant de plein droit dans la tradition transcendantale et comme l'une des plus radicales entreprises de détranscendantalisation. La position de Wittgenstein à l'égard de « la question transcendantale<sup>2</sup> » n'a dès lors rien d'évident. C'est cette ambivalence prise au sens littéral que nous nous proposons dans la présente contribution de comprendre : comment le *Tractatus* et les *Recherches* ont-ils pu être interprétés l'un et l'autre comme un kantisme réformé de l'intérieur par le *linguistic turn*, et comme une mise en question décisive et définitive de l'approche kantienne ? Nous entrerons d'emblée dans le vif du sujet en examinant les raisons qui pourraient plaider pour une lecture transcendantale du *Tractatus*, avant d'en montrer la faiblesse. Notre ambition n'est toutefois pas seulement critique. Nous tenterons

- 1 Ludwig Wittgenstein, *Remarques mêlées*, trad. fr. G. Granel, Mauvezin, TER, 1984, p. 22.
- 2 Pour reprendre partiellement le titre de l'ouvrage de Jean-Baptiste Fournier, *Carnap et la question transcendantale*, Paris, Vrin, 2021.

d'établir que la voie grammaticale explorée par Wittgenstein dans les *Recherches* fournit dès le début des années trente une relève à la démarche transcendante : l'exigence descriptive telle que Wittgenstein la redéfinit met en œuvre un sens du possible qui est bel et bien distinct d'un recours à des conditions de possibilité de l'expérience.

Une précision s'impose avant de nous immerger dans le *Tractatus* : dans ce parcours, nous nous appuyerons sur trois acceptions du terme « transcendantal » que nous examinerons successivement. La première est celle que Kant donne, dès l'introduction à la première *Critique*, à toute connaissance « qui s'occupe en général non pas tant d'objets que de notre mode de connaissance des objets en tant qu'il est possible en général<sup>3</sup> ». Cette distinction est reprise dans les *Prolégomènes* : « le terme de transcendantal chez moi ne désigne jamais un rapport de notre connaissance aux choses, mais seulement à la *faculté de connaître*<sup>4</sup> ». Kant n'hésite pas à définir le criticisme au § 57 comme « une critique scrupuleuse [qui surveille] les limites de notre raison relativement aussi à son usage empirique et [qui met] un terme à ses prétentions<sup>5</sup> ». La distinction entre scepticisme et criticisme, entre la censure humienne et la critique kantienne, ne permet pas seulement de comprendre, selon les termes de la « Discipline », la distinction entre bornes et limites (là où les limites permettent de dégager le pouvoir de la raison et toutes les connaissances pures *a priori* dont elle est capable, les bornes ne contiennent que des négations), mais celle également qui sépare un usage transcendantal d'un usage transcendant de nos principes (« nos principes qui bornent l'usage de la raison à la seule expérience possible pourraient eux-mêmes devenir *transcendants* et donner les bornes de notre raison pour bornes

3 *Critique de la raison pure*, Introduction, VII, B 25, trad. fr. Alexandre J.-L. Delamarre & François Marty, *Œuvres philosophiques*, t. I, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1980, p. 777.

4 *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, Ak. IV, 293 (*Kants Gesammelte Schriften*, Berlin, 1902 sq., rééd. Berlin, Walter de Gruyter, 1968 sq. [désormais Ak.], avec indication du tome en chiffres romains et de la page en chiffres arabes); trad. fr. Jacques Rivelaygue, *Œuvres philosophiques*, t. II, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1985, p. 64.

5 *Ibid.*, Ak. IV. 351; trad. fr. p. 134.

de la possibilité des choses mêmes<sup>6</sup> ». Il faut garder à l'esprit ces textes célèbres, car ils ont puissamment irrigué l'interprétation transcendantale du *Tractatus*, largement dominante lors de sa première réception.

La seconde déclinaison du transcendantal est celle employée par l'auteur du *Monde comme volonté et représentation*. Schopenhauer a fait subir à la démarche kantienne un certain nombre d'infléchissements décisifs pour interpréter la séquence du *Tractatus* portant sur le solipsisme (TLP, 5.67). Ce second lieu du transcendantal est étroitement lié à « la supériorité » que Wittgenstein accorde à l'éthique<sup>8</sup>. Wittgenstein se réapproprie également un certain héritage du *Monde* à l'œuvre dans deux ouvrages d'Otto Weininger, *Geschlecht und Charakter* et *Über die letzten Dinge*<sup>9</sup>. Le *Monde* apparaît ainsi comme la source de l'une des deux mentions du transcendantal<sup>10</sup> dans le *Tractatus* en 6.421 : « Il est clair que l'éthique ne se laisse pas énoncer, l'éthique est transcendantale (éthique et esthétique sont une seule et même chose) ». Autant sur le

6 *Ibid.*

7 Pour n'en donner qu'un exemple significatif : « On pourrait dire (à la manière de Schopenhauer) : ce n'est pas le monde de la représentation qui est bon ou mauvais, mais le sujet du vouloir. » (*Carnets*, trad. fr. Gilles-Gaston Granger, Paris, Gallimard, 1971, p. 149).

8 Nous citons le *Tractatus* dans la traduction de Gilles-Gaston Granger : *Tractatus logico-philosophicus* [désormais abrégé TLP], Paris, Gallimard, 1993, 6.42 : « C'est pourquoi il ne peut y avoir de propositions éthiques. Les propositions ne peuvent rien exprimer de Supérieur ».

9 Le lecteur pourra se reporter à *Geschlecht und Charakter*, trad. fr. Daniel Renaud, *Sexe et caractère*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1975, p. 134-157 ; ainsi qu'à *Über die letzten Dinge*, trad. fr. Jacques Le Rider, *Des Fins ultimes*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1981, p. 193 : « Réfuter le solipsisme ne serait pas compatible avec l'éthique, pas plus que la possibilité de démontrer l'existence de son propre Moi. Il est donc inclus dans l'idée d'âme que je ne puisse démontrer l'existence ni de ma propre âme, ni de celle d'autrui. Si elle pouvait être dérivée d'autre chose, elle ne serait pas une fin. Il se produit constamment des tentatives de réfutation du solipsisme ; au cours des vingt dernières années, il ne s'en est pas écoulé une, sans que l'on entende parler d'au moins l'une de ses tentatives. On ne comprend manifestement pas l'idée essentielle qui s'exprime dans ces termes : "Le monde est ma représentation". »

10 Rappelons qu'il n'y a que deux occurrences de transcendantal dans le traité, celle que nous avons citée et TLP, 6.13 : « La logique est transcendantale ».

plan propositionnel, Wittgenstein se refuse à distinguer plusieurs types de non-sens, autant dans la dynamique ascendante du *Tractatus*, une distinction se met en place entre un plan strictement propositionnel qui décrit (ou explique) les faits et celui qui concerne la manière dont nous nous approprions ce que nous disons, plan que Wittgenstein désigne comme celui de la valeur et qu' Eli Friedlander nomme dans *Signs of sense*<sup>11</sup> « signifiante ».

Une dernière acception du transcendantal engage enfin une confrontation avec Husserl et Carnap, lorsqu'en février 1929, Wittgenstein s'efforce de restituer les formes de l'expérience qu'il appelle alors primaire, projet phénoménologique qu'il abandonnera pour adopter une méthode grammaticale. C'est ce troisième lieu du transcendantal, moins exploré par les commentateurs de Wittgenstein, qui permet de comprendre comment l'approche grammaticale s'est elle-même définie par cette prise de distance à l'égard du projet phénoménologique initial, celui-là même dans lequel Carnap a également puisé en rédigeant l'*Aufbau*.

## LA LECTURE TRANSCENDANTALE DU *TRACTATUS*

### LES LECTURES KANTIENNES DU *TRACTATUS*

Lorsque nous examinons de plus près l'ambition affichée par l'auteur du *Tractatus* dans la préface de son premier ouvrage, nous trouvons celle de tracer de l'intérieur les limites du pensable, c'est-à-dire de l'exprimable :

Le livre traite des problèmes philosophiques et montre – à ce que je crois – que leur formulation repose sur une mauvaise compréhension de la logique de notre langue. On pourrait résumer en quelque sorte tout le sens du livre en ces termes : tout ce qui proprement peut être dit peut être dit clairement et sur ce dont on ne peut parler, il faut garder le silence. Le livre tracera donc une limite à l'acte de penser – ou plutôt non pas à l'acte de penser, mais à l'expression des pensées : car pour tracer une limite à l'acte de penser,

<sup>11</sup> Eli Friedlander, *Signs of sense: reading Wittgenstein's Tractatus*, Cambridge (MA), Harvard UP, 2001.

nous devrions pouvoir penser les deux côtés de cette limite (nous devrions donc pouvoir penser ce qui ne se laisse pas penser). La limite ne pourra être tracée que dans la langue et ce qui est au-delà de cette limite sera simplement dépourvu de sens<sup>12</sup>.

Si on met en regard les termes de la « Discipline » avec l'ambition affichée ici par l'auteur du *Tractatus*, il est tentant d'y voir un kantisme revu et transformé par le *linguistic turn* : mettre au jour les limites de ce que nous pouvons exprimer avec sens de manière à faire apparaître le reste comme dépourvu de sens. Aussi les premiers lecteurs du *Tractatus* n'ont-ils pas manqué de l'inscrire dans la tradition transcendantale au point de définir son activité clarificatrice comme une forme de criticisme :

La définition la plus simple qu'on puisse donner de la philosophie de Wittgenstein consiste à dire qu'elle est critique au sens kantien. Kant fait une critique de la pensée, et Wittgenstein une critique de l'expression de la pensée. L'entendement humain est un instrument qui a ses limites, et la philosophie doit l'amener à faire retour sur lui-même, à découvrir ses propres limites et à les tracer dans un geste d'humilité tout à fait salutaire<sup>13</sup>.

Peter Hacker défend lui aussi que l'ambition du *Tractatus* est de fournir une critique non de la raison pure, mais du langage. Il n'hésite pas à voir dans le *Tractatus* des *Prolégomènes à la critique d'une métaphysique future* :

A critique is an investigation into the limits of a faculty. [...] The *Tractatus* aimed to clarify the principles for a critique of language and its use. The limits of the thinkable are set in language, determined by the essential nature of representation. What lies beyond those limits cannot be said. The totality of genuine propositions constitutes the thinkable; the totality of true propositions constitutes the whole of "natural science", the sphere

12 TLP, préface, *op. cit.*, traduction légèrement modifiée, p. 31.

13 David Pears, *The False Prison, a study of the development of Wittgenstein's philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 1987; trad. fr. Christiane Chauviré, *La pensée-Wittgenstein*, Paris, Aubier, 1993, p. 15. L'auteur précise toutefois que cette présentation doit être « nuancée » (*ibid.*).

of possible knowledge. In specifying the limits of language, philosophy sets limits to the much disputed sphere of natural science, the sphere of possible knowledge<sup>14</sup>.

On retrouve ici, sous une autre guise, le diagnostic kantien selon lequel la raison humaine a cette destinée particulière d'être accablée par des questions auxquelles elle ne peut répondre. Selon Hacker, le *Tractatus* s'offre comme une radicalisation du projet kantien, plutôt que comme sa simple transposition linguistique. Il souligne en effet que la méthode de Wittgenstein engage de son propre aveu une révolution copernicienne :

266

J'ai été très étonné par certaines de ses déclarations sur ce qui distinguait la philosophie au sens où ce qu'il faisait pouvait être appelé philosophie (c'est ce qu'il appelait philosophie moderne) de ce que l'on avait traditionnellement appelé de ce nom. Selon lui, ce qu'il faisait constituait une discipline nouvelle et non une simple étape dans un développement continu. Il y avait désormais en philosophie un nœud [*kink*] dans le développement de la pensée humaine comparable à ce qui s'était produit lorsque Galilée et ses contemporains avaient inventé la dynamique, une nouvelle méthode avait été découverte, comme cela s'était produit lorsque la chimie s'était émancipée de l'alchimie<sup>15</sup>.

Wittgenstein reprend ici de manière tout à fait délibérée les termes qu'utilisait Kant pour décrire la révolution accomplie par la première *Critique*. Il assume ainsi cette filiation, mais souligne également que le tournant accompli par sa méthode engage une *nouvelle* révolution copernicienne. On peut voir dans le § 108 des *Recherches philosophiques* l'approfondissement de ce tournant copernicien qu'accomplit le second

---

14 Peter Hacker, *Insight and Illusion, Themes in the Philosophy of Wittgenstein*, Third edition, London/New York, Anthem Press, 2021, p. 22-3.

15 George Edward Moore, *Wittgenstein's Lectures, Cambridge 1930-1933: From the Notes of G. E. Moore*, éd. David G. Stern, Brian Rogers & Gabriel Citron, Cambridge, Cambridge University Press, 2016; trad. fr. Jean-Pierre Cometti, *Cours de Wittgenstein, 1930-1933*, Mauvezin, TER, 1997, p. 138.

Wittgenstein : « Nos considérations doivent tourner, mais autour de l'axe de notre besoin véritable<sup>16</sup> ».

En quoi consiste cette révolution accomplie par le *Tractatus*, si on entend la comprendre autrement que dans les termes imagés d'une délimitation interne<sup>17</sup> ? L'enjeu paraît être ici d'isoler ce que nous pouvons dire avec sens selon les indications données en 6.53 :

La méthode correcte consisterait dès lors à ne rien dire que ce qui se laisse dire, à savoir les propositions des sciences de la nature – quelque chose qui, par conséquent, n'a rien à faire avec la philosophie –, puis quand quelqu'un d'autre voudrait dire quelque chose de métaphysique, lui démontrer toujours qu'il a omis de donner, dans ses propositions, une signification à certains signes. Cette méthode serait insatisfaisante pour l'autre – qui n'aurait pas le sentiment que nous lui avons enseigné de la philosophie – mais *ce* serait la seule strictement correcte<sup>18</sup>.

La tâche de clarification de la philosophie se double d'une seconde fonction que Peter Hacker nomme « dialectique<sup>19</sup> ». Le *Tractatus* aurait apporté une réponse définitive aux problèmes de la philosophie en délimitant une fois pour toutes ce que nous pouvons dire avec sens. Délimiter ce qu'on peut concevoir, ce serait assigner aux propositions des conditions pour qu'elles soient pourvues de sens et, par là, assigner au sens lui-même des critères que les propositions métaphysiques, mais également éthiques et esthétiques ne pourraient, pour des raisons de principe, respecter. L'auteur du *Tractatus* dégagerait moins des prétentions de la raison à penser quoi que ce soit que la prétention des propositions à dire quoi que ce soit de sensé. Wittgenstein paraît lui-même reconnaître cette filiation kantienne en s'inscrivant dans la lignée d'une tradition qui

16 Nous citons les *Recherches* dans la traduction d'Élisabeth Rigal *et al.*, Paris, Gallimard, 2004, ici le § 108.

17 TLP, 4.113-4 : « La philosophie délimite le territoire contesté de la science de la nature. Elle doit marquer les frontières du pensable, et partant de l'impensable. Elle doit délimiter l'impensable de l'intérieur par le moyen du pensable. »

18 TLP, 6.53.

19 Peter Hacker, *Insight and Illusion, op. cit.*, p. 24.

ne part pas du *cogito*, mais de « ce que nous savons être tel et tel et de poursuivre en examinant la validité de ce que nous supposons que nous savons<sup>20</sup> ». Par cette formule, Wittgenstein semble ici donner son plein aval à la démarche kantienne. La question porte toutefois sur ce dernier point : le *Tractatus* met-il à l'épreuve de manière réflexive « la validité de ce que nous supposons que nous savons » ? Pour les tenants d'une lecture transcendantale mentionnés jusqu'à présent, la réponse est affirmative : le *Tractatus* met au jour les conditions de possibilité d'un usage sensé du langage.

268

On le voit clairement : l'ambition du *Tractatus* est ici reformulée dans les termes kantien de la « Méthodologie ». Un second argument textuel semble aller dans le sens d'une lecture transcendantale du *Tractatus* : l'opposition constante de Wittgenstein à l'empirisme, aussi bien à l'empirisme classique qu'à l'empirisme de Russell ou à celui – radical – de James. Cette critique virulente de la tradition empiriste, qui se prolongera jusqu'aux derniers écrits, semble par conséquent ancrer définitivement le *Tractatus* dans une tradition kantienne, dont les commentateurs se contentent souvent de souligner qu'il s'agit d'un kantisme revisité par le tournant linguistique, ou d'un néokantisme qui trouvait des avocats, plus récents, en la personne de Peter Strawson ou de John McDowell. Chacun des traits de cette interprétation transcendantale se retrouve dans l'interprétation des *Recherches philosophiques*, la grammaire étant alors caractérisée comme ce qui permet de distinguer les énoncés pourvus de sens de ceux qui en sont dépourvus. La question se pose toutefois de savoir si le *Tractatus*, tout particulièrement en 3.23 : « Requérir la possibilité des signes simples, c'est requérir que le sens soit déterminé<sup>21</sup> », formule les conditions de possibilité pour qu'un énoncé soit pourvu de sens. Est-ce dans un esprit proche que Wittgenstein souligne en 6.13 que la logique

---

20 *Cours de Cambridge 1930-1932*, trad. fr. Élisabeth Rigal, Mauvezin, TER, 2004, p. 83 : « Hume, Descartes et certains autres ont essayé de commencer avec une proposition telle que *Cogito ergo sum* et de produire à partir d'elle d'autres propositions. Kant a désapprouvé cette façon de faire et a commencé par ce que ce que nous savons être tel et tel et il a poursuivi en examinant la validité de ce que nous supposons que nous savons ».

21 TLP, 3.23 (traduction légèrement modifiée).

est transcendantale ? Il semble difficile de soutenir qu'il s'agisse ici d'un argument, d'une fonction ou d'une opération transcendantale, car le régime de la possibilité du *Tractatus* est *a priori*, mais il n'est pas fondateur.

#### DIFFICULTÉS D'UNE LECTURE TRANSCENDANTE DU *TRACTATUS*

La première difficulté massive à laquelle se heurtent les interprétations transcendantales du *Tractatus* est qu'elles paraissent incompatibles avec l'insistance de l'auteur sur le fait qu'« en logique, tout ce qui est possible est aussi permis<sup>22</sup> ». Supposer que Wittgenstein nous livre un critère de démarcation entre les énoncés sensés et les énoncés *unsinnig*, c'est confondre l'ambition de l'auteur du *Tractatus* avec celle des membres du Cercle de Vienne. Cette lecture est avant tout celle de Carnap. En effet, l'auteur de l'*Aufbau* l'a affirmé à plusieurs reprises<sup>23</sup>, il est largement redevable à Wittgenstein et à son *Tractatus* pour l'élaboration de son combat contre la métaphysique. Carnap entend montrer par les moyens de la nouvelle analyse logique que les propositions de la philosophie traditionnelle sont dépourvues de sens : « grâce au développement de la logique moderne, il est devenu possible d'apporter une réponse nouvelle plus précise à la question de la validité et de la légitimité de la métaphysique<sup>24</sup> ». Pour Carnap, Wittgenstein a, en outre, établi que le sens d'un énoncé consiste dans son critère de vérifiabilité. Pour un grand nombre de termes, et pour la plus grande partie de ceux dont la science fait usage, il est possible de donner leur signification par réduction :

22 *Ibid.*, 5.473.

23 Carnap avouait dans son *Intellectual Autobiography, The Philosophy of Rudolf Carnap*, The Library of Living Philosophers, La Salle, Illinois, éd. par P. A. Schilpp, 1963, p. 25 : « Wittgenstein fut peut-être le philosophe qui avec Russell et Frege a eu le plus d'influence sur ma pensée », tandis que Wittgenstein, après avoir accusé Carnap de plagiat, déclara à Schlick : « Je ne peux imaginer que Carnap ait pu se tromper si complètement et si manifestement sur les dernières phrases de mon livre et du même coup sur la conception fondamentale du livre entier. » (Lettre à Schlick, 8 août 1932, dans *Ludwig Wittgenstein, Sein Leben in Bildern und Texten*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1983, (notre traduction, p. 255).

24 Rudolf Carnap, « Le dépassement de la métaphysique », *Manifeste du cercle de Vienne et autres écrits*, éd. Antonia Soulez, Paris, Vrin, 2010, p. 149.

Soit  $a$  un mot quelconque et  $E(a)$  l'énoncé élémentaire dans lequel il figure. La condition nécessaire et suffisante pour que  $a$  ait une signification peut s'énoncer dans chacune des formules suivantes qui disent au fond la même chose :

1. Les critères empiriques de  $a$  sont connus.
2. Est établi de quels énoncés protocolaires  $E(a)$  est déductible.
3. Les conditions de vérité de  $E(a)$  sont établies.
4. La procédure de vérification de  $E(a)$  est connue<sup>25</sup>.

Carnap emprunte au *Tractatus* l'idée selon laquelle la vérité des propositions logiques n'est fondée que sur la structure et la signification de leurs termes, elles sont donc vraies en toutes circonstances. Les énoncés protocolaires, qui feront l'objet d'un débat décisif entre Carnap et Neurath, sont la véritable pierre de touche de la démarcation entre sens et non-sens. Les énoncés métaphysiques sont des énoncés *unsinnig* qui violent les règles de la syntaxe logique. La méthode est donc indissociablement logique et empiriste, dès lors que « dans son usage négatif, elle sert à éradiquer les mots dépourvus de signification, les simili-énoncés dépourvus de sens. Dans son usage positif, elle sert à clarifier les concepts et les énoncés doués de sens pour fonder logiquement la science du réel et la mathématique<sup>26</sup> ». Wittgenstein n'établit toutefois pas dans le *Tractatus* ce que Carnap y a lu : le non-sens de la concaténation n'est pas dû à un emploi *illicite* d'un symbole, mais plutôt au fait que nous avons *échoué* à produire une détermination de sens. La source de la confusion n'est pas dans la suite linguistique elle-même, mais dans notre relation à la suite<sup>27</sup>. Dès le *Tractatus*, la thérapie opère sur la relation que nous entretenons avec nos mots. Il faut dès lors comprendre 6.53 comme creusant un écart avec

25 *Ibid.*, p. 153.

26 Rudolf Carnap, « Le dépassement de la métaphysique », *op. cit.*, p. 167.

27 Les nouvelles lectures, celles de Cora Diamond et James Conant, nous semblent avoir établi d'une manière aussi magistrale que définitive l'écart qui sépare le *Tractatus* de son interprétation positiviste. Nous reprenons ici les termes de Conant dans « *Überwindung der Metaphysik*: Carnap et le premier Wittgenstein », dans Sandra Laugier (dir.), *Carnap et la construction logique du monde*, Paris, Vrin, 2001.

l'interprétation carnapienne, à la lumière de ce que Wittgenstein écrira plus tard dans le *Big Typescript* :

Le philosophe lutte pour trouver le mot qui libère [*das erlösende Wort*]. Le philosophe nous donne le mot qui peut rendre la chose inoffensive. Le choix de nos mots est si important, parce que la difficulté est de coller exactement à la physionomie de la chose. À coup sûr, nous ne pouvons convaincre quelqu'un d'autre d'erreur que s'il reconnaît l'expression que nous avons choisie comme l'expression correcte. Car c'est seulement s'il la reconnaît comme cela qu'elle est l'expression correcte<sup>28</sup>.

En somme, Carnap défend un critère permettant de stigmatiser les énoncés dépourvus de sens et de s'en défaire, tandis que Wittgenstein élabore une méthode qui, en dernier ressort, ne peut être pratiquée que sur et par soi-même.

Il semble enfin difficile de concilier une lecture transcendantale des *Tractatus* avec le rejet d'un « ordre *a priori* des choses<sup>29</sup> ». Or, Wittgenstein, à chaque étape de la séquence 6 qui revient sur l'étendue de l'*a priori*, récuse que l'on puisse étendre à d'autres énoncés que les tautologies une aprioricité comparable à celle de la logique, en examinant successivement le cas de la « méthode dont usent les mathématiques », du statut de la mécanique newtonienne et de la loi de causalité, et enfin de l'induction. Il semble, dès lors, d'autant plus périlleux de maintenir une lecture du *Tractatus* telle que celle proposée par Peter Hacker selon lequel l'harmonie entre la pensée et le monde reposerait sur les opérations d'un sujet transcendantal. On peut certes lire dans les *Carnets* que le sujet est un « présupposé de l'existence du monde<sup>30</sup> », mais, si l'on est attentif à l'analogie entre la relation entre, d'une part, le sujet et le monde et, d'autre part, l'œil et le champ visuel, Wittgenstein souligne que notre champ visuel *ne* présente *pas* de limites définies : le sujet n'apparaît pas dans le

28 Ludwig Wittgenstein, *The Big Typescript*, éd. C. Grant Luckhardt & Maximilian Aue, Oxford, Blackwell, 2005, p. 302.

29 TLP, 5.634

30 *Carnets*, 2 août 1916, *op. cit.*, p. 149.

*Tractatus* comme une instance structurante et constituante. Peter Sullivan<sup>31</sup> a établi que, dans les interprétations transcendantales de Hacker et de Pears, nous avons affaire à ce qu'il nomme *an object-centred view*, où la série des propositions élémentaires est donnée par la série des objets, tandis que le monde et le langage sont dans le *Tractatus* des concepts formels. Cette interprétation du *Tractatus* rejoint le mot d'ordre des nouvelles lectures du *Tractatus* lancée par Cora Diamond et de James Conant, celui de prendre au sérieux 3.03 : c'est bien parce que nous ne saurions « penser illogiquement » qu'il s'agit d'en tirer toutes les conséquences. Conformément cette fois-ci aux cours sur la logique de Kant<sup>32</sup>, la norme de l'adéquation en logique n'est pas fixée par quoi que ce soit d'extérieur à la logique, elle lui est interne. La dimension kantienne à l'œuvre dans le *Tractatus* n'est donc pas la parenté quelque peu scolaire du *Tractatus* avec la « Discipline », mais l'idée selon laquelle la logique porte sur les conditions de la pensée elle-même<sup>33</sup>.

Il faut toutefois examiner brièvement la tentative de loin la plus convaincante d'inscrire le *Tractatus* dans la tradition transcendantale, celle de Gilles Granger. Il a été en effet l'un des premiers à souligner l'importance de ces deux formules « la logique prend soin d'elle-même » et « tout ce qui est possible est permis », mais, selon Granger, c'est l'acte linguistique qui joue ici le rôle d'un acte originaire de la connaissance. Le *Tractatus* serait transcendantal au sens précis qu'il s'agirait de découvrir les conditions *a priori* de toute expression, en mettant l'accent sur les modalités par lesquelles « la forme logique se révèle dans les œuvres

31 Peter Sullivan, « The Truth of Solipsism and Wittgenstein's Rejection of the *a priori* », *European Journal of Philosophy*, vol. 4, n° 2, 1996, p. 195-219. Voir également *Wittgenstein's Tractatus: History and Interpretation*, éd. Michael K. Potter & Peter Sullivan, Oxford, OUP, 2013.

32 E. Kant, *Logique*, trad. fr. Louis Guillermit, Paris, Vrin, p. 12 : « Dans la logique, ce que nous voulons savoir, ce n'est pas comment l'entendement est, comment il pense, comment il a procédé jusqu'ici pour penser, mais bien comment il devrait procéder dans la pensée. Elle doit nous enseigner l'usage correct de l'entendement, c'est-à-dire celui dans lequel il est en accord avec lui-même. »

33 Voir à ce propos la seconde introduction de *L'Esprit réaliste* de Cora Diamond, trad. fr. E. Halais & Jean-Yves Mondon, Paris, PUF, 2004, p. 42 et suivantes.

du langage et que l'analyse permet de percevoir<sup>34</sup> ». Cette lecture transcendante peut être étendue aux *Recherches* dans la mesure où pour Granger, Wittgenstein y examine les conditions de la signification en les rapportant à la diversité possible de ses applications. Ces conditions n'ont pas de rôle fondationnel et permettent de rendre compte de la méthode de Wittgenstein qui est résolument opposée à l'empirisme. L'opérativité transcendante est ici transposée à un examen des usages du langage. Le projet de Granger s'inscrit lui-même dans le sillage de l'ambition philosophique qu'il attribue au premier et au second Wittgenstein : se délivrer de l'*ego* transcendantal et travailler à une philosophie de la connaissance symbolique qui portera sur les rapports entre opération et objet.

Récapitulons le chemin parcouru jusqu'ici : s'interroger sur ce qui distingue les énoncés sensés de ceux qui sont dépourvus de sens ne revient pas à adopter une méthode transcendante au sens où Wittgenstein transposerait la déduction kantienne qui est justificatrice et légitimatrice. On pourrait en revanche qualifier de transcendante la démarche du *Tractatus* en un sens plus faible pour spécifier le statut de la logique qui est bien antérieure en droit à l'expérience. Il faut dès lors redéfinir ce qu'on entend par conditions du sens : à confondre ces conditions avec des critères au sens de Carnap, on retraduit l'ambition du *Tractatus* dans les termes de la « conception scientifique du monde » des membres du cercle de Vienne ; à les redéfinir en un sens opératoire, on obtient une philosophie de la connaissance symbolique telle que Granger l'a élaborée ; si l'on entend enfin par conditions du sens, le réquisit de détermination du sens, le *Tractatus* reste transcendantal, bien qu'en un sens minimal<sup>35</sup>. Selon nous, seule cette dernière acception de « transcendantal » s'applique au

34 Gilles-Gaston Granger, *Invitation à la lecture de Wittgenstein*, Aix-en-Provence, Alinéa, 1990.

35 Sur ce point, le lecteur pourra se reporter aux travaux de Jean-Philippe Narboux, notamment « L'intentionnalité : Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, § 428-465 », dans Sandra Laugier & Christiane Chauviré (dir.), *Lire les Recherches philosophiques de Wittgenstein*, Paris, Vrin, 2006, p. 191-208.

premier ouvrage de Wittgenstein. Son abandon marque le tournant du *Tractatus* aux *Recherches*, sans que le sens n'en devienne pour autant approximatif.

## LE VOULOIR PORTEUR DE L'ÉTHIQUE OU LE SECOND LIEU DU TRANSCENDANTAL

274

Avant d'examiner ce tournant, il nous faut revenir sur la séquence 5.6 du *Tractatus* : la perspective du sujet est exprimée dans des termes empruntés au *Monde comme volonté et comme représentation*, « les frontières de mon langage sont les frontières de mon monde ». Wittgenstein reprend à son compte le dépassement du sujet de la représentation en sujet de la volonté. Il faut ici brièvement rappeler que, pour l'auteur du *Monde*, les rapports qui régissent les phénomènes ne nous apprennent rien quant à leur nature intime. À l'inverse, lorsque nous revenons sur les mouvements de notre corps, nous n'assistons plus en étrangers à ce qui se produit, nous faisons l'expérience de la motivation. Notre corps n'est autre que « notre volonté devenue visible » et nous donne ainsi accès au cœur de la force fondamentale qui régit l'univers. Aussi, selon la célèbre formule du *Monde*, le concept de volonté est-il « le seul parmi tous les autres concepts possibles qui ait son origine *non* dans le phénomène, *non* dans la simple représentation intuitive, mais qui provienne de l'intérieur, de la conscience immédiate de tout un chacun dans lequel ce dernier connaît son propre individu immédiatement d'après son essence, en dehors de toute forme et même de celle de sujet et d'objet puisque, dans le même temps, ici, le connaissant et le connu coïncident<sup>36</sup> ». Schopenhauer souligne que le vouloir n'est pas seulement le cœur intime des phénomènes du corps propre, de l'effort volontaire, mais l'essence intime de la réalité :

Toutes ces choses reconnues différentes dans le seul phénomène mais qui n'en font qu'une d'après leur essence intime, il lui faudra les reconnaître comme ce qu'il connaît de manière immédiate, si intimement et tellement

36 Arthur Schopenhauer, *Le Monde comme volonté et comme représentation*, II, § 22, trad. fr. Christian Sommer, Vincent Stanek & Marianne Dautrey, Paris, Gallimard, 2009, p. 264-265.

mieux que toutes les autres, ce qui, là où cela apparaît le plus clairement, a pour nom volonté<sup>37</sup>.

Pour alimenter la refonte du *cogito* cartésien à laquelle Schopenhauer se livre, du second livre au troisième, puis du troisième au quatrième livre du *Monde*, nous pouvons nous appuyer sur les analyses de Barbara Stiegler<sup>38</sup> qui portent sur la manière dont le monde comme volonté « désigne la face intime du monde dans laquelle la conscience est immédiatement affectée par lui-même ». En « refaisant le *cogito* », Schopenhauer découvre que « l'immédiation est moins le propre de la pensée que de l'affectivité, l'affectivité du corps vivant ». On passe du mouvement du livre II du *Monde*, du *cogito* au *volo* et, dans le livre IV, d'une formulation encore solipsiste ou égoïste du *volo* à l'affect compatissant de l'amour. Ce bref rappel est nécessaire, car Wittgenstein s'est explicitement réapproprié ce dépassement orchestré par Schopenhauer dans le *Monde*. Cet héritage est particulièrement net dans l'écriture des *Carnets* en 1916, où cette remontée d'un sujet de la représentation à un sujet porteur de valeurs est explicite. C'est précisément ce dernier plan que Wittgenstein nomme transcendantal. La supériorité de l'éthique apparaît dès lors directement dirigée contre l'entreprise déontologique kantienne. Cette lecture schopenhauerienne des *Carnets*, développée par Paul Audi, met en évidence la différence qui sépare le vouloir entendu comme condition des valeurs du sens psychologique de la volonté. Dans l'ouverture du *Tractatus*, le monde se présente comme éthiquement neutre, il est *was der Fall ist*. Les valeurs ne surgissent qu'à partir d'une mise en perspective éthique : « Il est clair que l'éthique ne se laisse pas énoncer, l'éthique est transcendantale ». Mais quelle est dès lors l'instance limitative ? Selon Paul Audi, la réponse inlassablement répétée de Wittgenstein est que cela même qui a la capacité de conférer sa limite au monde et de l'arracher en tant que totalité bornée, à ce règne temporel de la présence et de l'absence qui régit constamment l'apparaître des étants intramondains (des faits, des événements), c'est le

37 Arthur Schopenhauer, *Le Monde*, *op. cit.*, II, § 21, p. 261.

38 « Refaire le Cogito », dans Christian Bonnet & Jean Salem (dir.), *La Raison dévoilée*, Paris, Vrin, 2005, p. 63-80.

*logos*, le langage ou plutôt mon langage. On peut dès lors se demander si la limitation du monde n'incombe pas au sujet éthique, reconduit à son affectivité :

Si le bon et le mauvais vouloir changent le monde, ils ne peuvent changer que les frontières du monde, non les faits. Le monde doit pouvoir diminuer ou croître dans son ensemble. En bref, le monde doit alors devenir par là totalement autre. Il doit pouvoir, pour ainsi dire, diminuer ou croître dans son ensemble. Le monde de l'homme heureux est un autre monde que celui de l'homme malheureux<sup>39</sup>.

276 Lorsque Wittgenstein revient dans le *Tractatus* au monde comme totalité, il se réfère au sentiment (*Gefühl*) du monde comme totalité bornée. C'est en ce dernier sens, selon Paul Audi, que le monde de l'homme heureux n'est pas le même que celui de l'homme malheureux. En tant que support de l'éthique, « j'ai à juger le monde, à mesurer les choses », le bien et le mal n'apparaissent que pour le sujet<sup>40</sup>. La différence entre ces deux mondes n'est rien de factuel. Il s'agit de convertir la volonté, de l'état empirique de la volonté à cette perspective transcendantale, et par là, de rendre la vie digne d'être vécue. La supériorité de l'éthique doit être mise en relation avec TLP 5.552 : « L'expérience [*Erfahrung*] dont nous avons besoin pour comprendre la logique, ce n'est pas qu'il y ait tel ou tel état de choses, mais qu'il y ait quelque chose. Et ce n'est pas là une expérience », passage que Paul Audi commente ainsi :

Cette « expérience » se produisant avant toute expérience possible, cette épreuve primordiale, comme on pourrait le dire aussi bien, est celle qui concerne le *quod* et non le *quid*, elle ne regarde ni « l'être-ainsi », ni le « comment (*quomodo*) » de l'être, mais son pur *il y a*. [...] Ainsi le Mystique ne s'ordonne guère autour des raisons de l'existence du monde ; il a bien plutôt partie liée au miracle que constitue cette existence dès lors qu'elle se trouve déconnectée de ses raisons<sup>41</sup>.

---

39 TLP, 6.43.

40 *Carnets*, 2/09/1016, *op. cit.*, p. 153.

41 Paul Audi, *Supériorité de l'éthique*, Paris, Flammarion, 2007, p. 171.

Cette saisie du monde comme totalité limitée est son intuition *sub specie aeterni*, une intuition retraduite en termes de sentiment, d'affectivité plutôt que de vision, visée, regard, intellection directe. La plus grande originalité de l'éthique qui se dégage de l'écriture du *Tractatus* tient, pour Paul Audi, à l'affirmation de l'extratemporalité de la vie, c'est-à-dire à sa non-appartenance à l'univers des faits : « Que la vie soit extratemporelle veut dire qu'elle s'excepte du monde, de tout ce qui est le cas, qu'elle n'est pas de l'ordre d'un événement, mais d'un avènement<sup>42</sup> ». Cette lecture, qui approfondit la portée de l'inspiration schopenhauerienne dans l'élaboration du *Tractatus* et du sens donné au transcendantal, est séduisante. Wittgenstein pourrait en effet reprendre à son propre compte la formule de Kafka : « *du bist die Aufgabe*, tu es le devoir<sup>43</sup> ». Cette seconde acception éthique met à distance le sens strictement kantien du transcendantal, mais ne livre pas encore la clé d'une méthode – grammaticale – qui, en revendiquant son aprioricité, n'est pas fondationnelle. C'est cette difficulté que la dernière étape de notre parcours prend en charge.

## DU TRANSCENDANTAL AU GRAMMATICAL : LE POSSIBLE SANS CONDITION

### LA PHÉNOMÉNOLOGIE GÉNÉRALE D'ERNST MACH

Wittgenstein a explicitement engagé une confrontation entre une démarche transcendantale dans son acception husserlienne et la voie grammaticale qu'il privilégie. Il faut rappeler le rôle joué par Ernst Mach dans l'histoire de la phénoménologie. En effet, l'auteur de *L'Analyse des sensations* lui est si peu étranger qu'en 1928, Husserl se réclame de Mach lorsqu'il présente la science nouvelle qui s'est nommée phénoménologie<sup>44</sup>.

42 *Ibid.*, p. 213.

43 Franz Kafka, « Méditations sur le péché, la souffrance, l'espoir et le vrai chemin », *Préparatifs de noce à la campagne*, trad. fr. Bernard Pautrat, Paris, Payot Rivages, 2001, p. 38.

44 « La science nouvelle se dénomma *Phénoménologie*, parce qu'elle, ou plus exactement sa nouvelle méthode, est née de la radicalisation d'une méthode

Cette nouvelle méthode descriptive, radicalisée par Husserl, s'est d'abord développée sur le terrain de la physique. Or, il est tout à fait remarquable pour notre propos que Wittgenstein inscrive lui aussi la description philosophique dans la lignée de l'usage physique que Mach et Boltzmann ont fait de la méthode dite phénoménologique. Le débat entre les deux physiciens porte sur le choix entre une description qui définit les concepts en termes d'expérience immédiate en les purifiant de tout élément hypothétique (c'est l'exigence méthodologique portée par Ernst Mach qui entend délivrer la description des modélisations mathématiques), tandis que, pour Ludwig Boltzmann, l'auteur de *L'Analyse des sensations* succombe déjà à un mythe du donné. Selon ce dernier, ce ne sont pas seulement les présupposés ontologiques tels que la postulation d'atomes qui introduisent des éléments hypothétiques dans une théorie physique, mais le langage mathématique lui-même. Dans la conférence de 1899 intitulée « Sur l'évolution récente des méthodes en physique théorique », Boltzmann est tout à fait explicite sur ce point :

---

phénoménologique déjà auparavant revendiquée et pratiquée par certains physiciens et certains psychologues. Le sens de cette méthode résidait pour des hommes comme *Mach* et *Hering* dans une réaction contre la théorisation sans fondement qui menaçait les sciences exactes de la nature ; c'était une réaction contre une théorisation dans les constructions conceptuelles non intuitives et dans les spéculations mathématiques, par le biais de laquelle on ne parvenait pas à une clarté compréhensive au sens correct du terme et à la production de théories. » (Edmund Husserl, *Phänomenologische Psychologie*, Hua, IX, p. 302-303 ; notre traduction). Le lecteur pourra également se reporter à l'article « Phénoménologie » de l'*Encyclopedia Britannica* (1927), traduit dans *Psychologie phénoménologique*, Paris, Vrin, 2001, p. 223, dans lequel Husserl décrit la science phénoménologique récente comme « résultant directement de la méthode descriptive de Mach ». Selon Hintikka et Spiegelberg, Wittgenstein aurait eu connaissance des thèses de Husserl suite à ses échanges avec le cercle de Vienne, voir sur ce point « Les errances de F. Waismann », par Brian McGuinness, dans les *Dictées à Friedrich Waismann et pour Moritz Schlick. Années 1930*, éd. Antonia Soulez, Paris, Vrin, 2015, p. 338 : « Menger décrit une intervention de Waismann dans un séminaire de Schlick au cours de laquelle le premier s'était livré à une critique sarcastique d'un article d'un élève de Husserl, Oscar Becker, sur la géométrie ». Pour le statut des jugements synthétiques *a priori*, voir également l'entrée « Anti-Husserl », *Wittgenstein et le Cercle de Vienne*, trad. fr. Gérard Granel, Mauvezin, T.E.R., 1991, p. 67.

Si la phénoménologie croit qu'elle peut représenter [*darstellen*] la nature sans d'aucune façon dépasser l'expérience, je tiens, quant à moi, cette croyance pour une illusion. Aucune équation ne représente un processus avec une exactitude absolue, elle l'idéalise toujours en soulignant les traits communs et en négligeant les différences, elle dépasse par là l'expérience. Que cela soit inévitable, si nous devons avoir une quelconque représentation [*Vorstellung*] qui nous permette de formuler une prédiction dans le futur, dérive de la nature du processus intellectuel lui-même qui consiste à ajouter quelque chose à l'expérience et à créer une image mentale [*geistiges Bild*] qui n'est pas l'expérience et qui, pour cette raison, peut représenter [*darstellen*] plusieurs expériences. Comme Goethe l'affirme, « seule la moitié de notre expérience est expérience ». [...] Par conséquent, la phénoménologie ne devrait pas se vanter de ne pas dépasser l'expérience, mais se contenter de prévenir les excès d'un tel dépassement<sup>45</sup>.

Lorsque Boltzmann se réfère à la phénoménologie, il renvoie à ce débat de méthode entre physiciens. Il note en outre que cette dernière a été comprise selon des degrés divers dont la forme la plus extrême est la phénoménologie mathématique :

Alors que les uns étaient presque enclins à tenir cette opinion pour une mauvaise plaisanterie, les autres tenaient – semble-t-il – que l'unique but poursuivi par la physique était de noter les équations pour chaque série de phénomènes sans recourir à la moindre hypothèse, au moindre modèle [*Veranschaulichung*] ou à une explication mécanique par lesquels le cours des phénomènes puisse être déterminé quantitativement, de telle sorte que la seule tâche de la physique consistait à trouver par essais et erreurs les équations les plus simples qui satisferaient les conditions formelles de l'isotropie, etc., et de les comparer à l'expérience. C'est la forme de phénoménologie la plus extrême que j'appellerai mathématique, alors que la phénoménologie générale [*allgemeine*] cherche à décrire chaque groupe de faits par l'énumération et par un compte-rendu de l'histoire naturelle

45 Ludvig Boltzmann, *Populäre Schriften* [désormais abrégé PS], Vieweg Teubner Verlag, 1979, p. 144 (notre traduction).

de tous les phénomènes qui appartiennent à ce domaine, sans restreindre les moyens employés. Elle renonce toutefois à une conception unifiée de la nature, à une explication mécanique ou à une autre fondation rationnelle. Cette dernière conception est caractérisée par la formule de Mach selon laquelle l'électricité n'est rien que la somme des expériences que nous avons déjà faites et que nous pouvons encore espérer faire dans ce domaine. Ces deux conceptions se proposent la tâche de représenter les phénomènes sans dépasser l'expérience<sup>46</sup>.

280

Boltzmann distingue donc nettement la phénoménologie universelle dont il est le représentant de la phénoménologie mathématique qu'il nomme dans d'autres textes la phénoménologie énergétique. Il faut toutefois préciser que la description de l'expérience par la physique n'est *ni pure ni immédiate* pour le phénoménologue universel qu'est Mach. L'auteur de *L'Analyse des sensations* distingue en effet explicitement « description directe » et « description immédiate<sup>47</sup> ». Il conçoit, d'une part, la description directe comme un point d'aboutissement, plutôt que comme un point de départ. Elle n'est donc pas un principe, mais un horizon, un idéal. Le procès de la recherche consiste à substituer progressivement des descriptions directes aux descriptions indirectes. Si l'on s'appuie d'autre part sur la conférence intitulée « Der Gegensatz zwischen der mechanischen und der phänomenologischen Physik », Mach distingue les moyens de la recherche de ses résultats. Le principe d'économie ne porte pas sur les moyens de la recherche, car il ne s'agit pas en phénoménologie de limiter les moyens imaginatifs de la recherche. Dans *La Connaissance et l'erreur*, Mach y insiste de nouveau : il considère la variation imaginative comme une condition nécessaire de l'expérimentation scientifique. S'il souligne la nécessité de purifier de temps à autre les représentations physiques de leurs éléments hypothétiques, cette mise à l'écart des

---

46 *Ibid.*, p. 141 (notre traduction).

47 Pour éclairer cette distinction, on pourra se reporter à « Über das Prinzip der Vergleichung in der Physik », dans les *Conférences populaires* et à « Der Gegensatz zwischen der mechanischen und der phänomenologischen Physik » dans *Die Principien der Wärmelehre historisch-kritisch entwickelt*, Leipzig, J. A. Barth, 1896.

hypothèses ne constitue nullement une *condition* de la description. Par conséquent, la question qui domine les débats en physique au tournant du siècle reste en effet celle de savoir si « toute notre connaissance nous est directement donnée dans la perception, voire lui est réductible<sup>48</sup> », mais la controverse entre Boltzmann et Mach ne se réduit pas à une alternative exclusive entre la restriction au seul domaine de l'expérience et sa mathématisation, entre la description pure et l'introduction d'hypothèses et de modèles. Mach et Boltzmann, plutôt que d'apporter une réponse opposée à cette question, s'accordent pour la déplacer en refusant d'adopter une position ontologique. La neutralité ontologique qu'ils affichent n'est pas dissociable de leur adhésion à un évolutionnisme *continuiste* : l'*Abbildung* scientifique s'ancre dans la perception, ce qui fait rebondir la difficulté : comment défendre les théories scientifiques de l'objection de subjectivisme ? Si, selon l'expression de Boltzmann, « tous les concepts théoriques ne sont que des conceptions de l'imagination », de quel critère dispose-t-on pour distinguer les modèles scientifiques de pures et simples rêveries ? Pour répondre à cette question, il faut dissocier deux plans : le solipsisme entendu comme idéalisme subjectif est la cible directe des physiciens, tandis que sur le terrain proprement scientifique, le solipsisme se présente plutôt comme ce qui résiste au physicalisme.

Commençons par envisager le premier versant de cette question qui s'inscrit dans le cadre plus général d'une critique féroce de l'idéalisme subjectif. Pour en avoir une première confirmation, il suffit de se reporter au passage fameux reproduit dans le chapitre final de l'*Analyse des sensations* dans lequel Mach fait le récit en première personne de son renoncement à la « monstruosité » du solipsisme :

Quiconque a subi un jour l'influence de Kant adopte un point de vue idéaliste, et il ne peut se débarrasser tout à fait de la pensée de la chose en soi ; il reste chez lui une certaine propension au solipsisme qui se manifeste plus ou moins

48 Jaakko Hintikka, « Ernst Mach at the Crossroads of Twentieth-Century Philosophy », dans Juliet Floyd & Sanford Shieh (dir.), *Future Pasts, The Analytic Tradition in Twentieth-Century Philosophy*, New York, OUP, 2001, p. 83.

clairement. C'est un état que je connais depuis ma première jeunesse, et je le trouve concevable. Le penseur *philosophique* fait du problème du « moi » le problème unique, insoluble, principal, servant de point de départ à tous les autres. C'est ce qui est donné, nous ne pouvons pas aller plus loin. Voilà pourquoi quand les philosophes spéculatifs disent : « Le solipsisme est le seul point de vue conséquent », cela se comprend très bien dans l'aspiration qui est la leur vers un système où la conception du monde est close, intégrale, toute prête [...] Mais qu'un *savant* me dise que le solipsisme est le seul point de vue conséquent, provoque alors ma stupéfaction. [...] Je crois qu'un savant dans cette façon de tourner les choses confond le mode de pensée *philosophique* avec celui des sciences de la nature. Le savant ne cherche pas de vision du monde achevée : il sait d'avance que tout son travail ne peut qu'élargir et approfondir la connaissance. [...] Le savant solipsiste serait semblable à un physicien pour qui le problème fondamental de la réalité serait le thermomètre, parce qu'*aujourd'hui* il n'a pas encore pénétré complètement la question de la dilatation par la chaleur. Le philosophe adepte du solipsisme, au contraire, me semble imiter l'homme qui a perdu l'habitude de se retourner en arrière, parce qu'aussi bien ce qu'il voit ne peut toujours qu'être *devant lui*<sup>49</sup>.

La réaction de Mach s'inscrit dans le contexte d'une réaction épidermique à l'idéalisme qui analyse la façon dont la pensée prend son élan à partir du sol de l'expérience et progressivement se convainc de façon illusoire de son autonomie. Dans cette vague austro-allemande de réfutations du solipsisme, l'aspect le plus surprenant tient toutefois aux précautions par lesquelles elles sont introduites. Les positivistes et les tenants de la « philosophie immanente » partent toujours de la reconnaissance de la force du penchant solipsiste, voire de la rigueur de son raisonnement. Il s'agit pour eux de renverser le jugement courant à l'époque : l'attitude solipsiste est présentée comme un premier palier de la pensée qu'il faut parvenir à surmonter, comme s'il fallait une certaine maturité pour dépasser le stade d'attachement au moi et parvenir à reconnaître le réel et l'expérience pour ce qu'ils sont.

49 *Die Analyse der Empfindungen*, trad. fr. F. Eggers & Jean-Maurice Monnoyer, Chambon, Nîmes, 1996, p. 311-313.

L'usage que Wittgenstein fait du concept de « phénoménologie » prend sa source dans ce même débat portant sur le statut des descriptions en physique. Il l'aborde par le biais de la question du mode de représentation (*Abbildung*) de l'expérience :

Beaucoup de choses portent à croire que la représentation de l'espace visuel par la physique est réellement la plus simple. C'est-à-dire que la physique serait la vraie phénoménologie. Mais à cela on peut objecter : la physique tend à la vérité, c'est-à-dire à la prédiction correcte d'événements, ce que ne fait pas la phénoménologie qui tend au sens plutôt qu'à la vérité. Mais on peut dire : la physique possède un langage, et dans ce langage elle énonce des propositions. Ces propositions peuvent être vraies ou fausses. Elles forment la physique et leur grammaire est la phénoménologie (quel que soit le nom dont on l'affuble). La physique se distingue de la phénoménologie en ce qu'elle entend établir des lois. La phénoménologie n'établit que des possibilités. La phénoménologie serait donc la grammaire de la description des faits sur lesquels la physique construit ses théories<sup>50</sup>.

Wittgenstein reconduit en outre le trait distinctif de la description phénoménologique en physique : elle ne fait usage d'aucun élément hypothétique, alors que le langage physicaliste introduit des hypothèses à des fins pratiques. Il marque toutefois d'emblée une distance avec Mach en distinguant fermement la phénoménologie qui a affaire aux possibilités de la physique. Wittgenstein ne défend pas ici, concernant la physique, une vue très éloignée de celle du *Tractatus*. Wittgenstein soulignait déjà que la physique détermine une forme de description du monde qui ne vaut qu'en vertu de sa fonction unificatrice. Le rapport

50 *Wiener Ausgabe* [désormais abrégé WA], Wien/New York, Springer Verlag, 1994, I, 4-5, MS 105, 1-3 (15 février 1929, notre traduction). Cf. *Wittgenstein et le cercle de Vienne* [désormais abrégé WWK], Mauvezin, TER, 1991, p. 63 : « La physique veut établir des régularités, même si elle est développée complètement, elle ne contient aucune description de la structure des états de choses phénoménologiques. Dans la phénoménologie, il s'agit toujours de la possibilité, c'est-à-dire du sens, non de la vérité et de la fausseté ».

des lois de la nature aux phénomènes n'est pas un rapport d'explication, mais de description. La physique se caractérisait toutefois moins par le conventionnalisme de ses descriptions que par l'opérativité de la construction. Le trait qui sépare irréductiblement la phénoménologie générale de Mach de l'enquête de Wittgenstein est, dès février 1929, sa dimension grammaticale : la phénoménologie se confond avec la « grammaire de la description des faits sur lesquels la physique construit ses théories ». Si l'enquête phénoménologique peut être grammaticale, c'est dans la mesure où elle porte sur les formes logiques de l'expérience qui n'ont que « très peu de ressemblance avec les formes du langage ordinaire<sup>51</sup> ». Wittgenstein recherche par conséquent un langage constitué de signes qui auraient la même multiplicité logique que les espaces sensoriels mis en jeu dans l'expérience et, en tout premier lieu, de l'espace visuel. Il s'agit d'améliorer la notation du *Tractatus* qui visait déjà à exprimer, plutôt qu'à traduire, la logique de la langue masquée par le langage ordinaire<sup>52</sup>. Mais, dans le même temps, cette continuité est des plus paradoxales, dès lors que Wittgenstein pose désormais la priorité d'une analyse préalable des phénomènes : « Or, nous ne pouvons substituer un symbolisme clair à un symbolisme imprécis qu'en examinant les phénomènes que nous souhaitons décrire et en essayant par ce biais de saisir leur multiplicité logique<sup>53</sup> ». Les *Remarques sur la forme logique* mettent en évidence qu'on ne peut résoudre les problèmes logiques sans avoir démêlé les questions d'*application* de la logique elle-même :

Nous ne pouvons parvenir à une analyse correcte qu'au moyen de ce que nous pourrions appeler une recherche logique portant sur les phénomènes eux-mêmes, autrement dit d'une certaine manière *a posteriori* et non en faisant des conjectures sur des possibilités *a priori*. [...] Un fait atomique ne peut être

51 « Some Remarks on Logical Form » [désormais abrégé SRLF], *Proceedings of the Aristotelian Society*, Suppl. vol. 91, 1929, p. 162-171 ; repr. dans *Essays on Wittgenstein's Tractatus*, éd. Irving M. Copi & Robert W. Bread, London, Routledge & Kegan, 1966, p. 32.

52 TLP, 4.002.

53 SRLF, p. 32.

prévu. Et il serait surprenant que les phénomènes réels n'aient rien de plus à nous apprendre quant à leur structure<sup>54</sup>.

Le langage recherché devrait être l'expression directe et impartiale (*sachlich*) des phénomènes du système primaire. Wittgenstein maintient une multiplicité logique interne à chacun des systèmes : ainsi les couleurs n'ont pas la même multiplicité logique que les longueurs. S'il recourt aux données sensorielles, il souligne très tôt que la description de l'espace visuel ne se confond pas avec un espace senti. L'enquête phénoménologique ne porte pas tant sur les données elles-mêmes que sur les espaces de possibilité que chacune d'entre elles forme dont le langage primaire doit exprimer les propriétés structurelles. L'insistance sur les structures logiques de l'expérience évacue la référence à un sujet : « L'espace visuel par essence n'a pas de propriétaire<sup>55</sup> ». Et plus loin : « Ce qui est essentiel, c'est que la représentation [*Darstellung*] de l'espace visuel représente un objet et ne comporte pas d'allusion à un sujet [*keine Andeutung eines Subjekts enthält*]<sup>56</sup> ».

Cette première étape de la recherche phénoménologique de Wittgenstein est toutefois ambivalente, car, à la différence d'une reconstruction purement logique de l'expérience, elle demeure celle d'une phénoménologie au sens fort d'une prise en compte des phénomènes du monde primaire. En effet, Wittgenstein souligne leur primauté épistémologique. Les phénomènes du monde primaire sont donnés dans l'expérience immédiate. En opposant les données du monde primaire présentés comme les « éléments de la connaissance » (*Elemente der Erkenntnis*) aux « choses de la physique » (*Dinge der Physik*), Wittgenstein distingue les phénomènes du monde primaire, ce qui est *réellement* perçu, des objets dont il est question dans les énoncés physicalistes et qui ne sont que des objets construits, inférés. Il n'hésite pas à employer l'expression de

54 *Ibid.*, p. 16-18; voir également WWK, p. 42; trad. fr. *Wittgenstein et le Cercle de Vienne*, *op. cit.*, p. 11.

55 WA, I, 193, 4; PB, § 71, p. 100; trad. fr. p. 97.

56 *Ibid.*, 193, 7.

« choses en soi », assortie, il est vrai, d'une restriction : « Les choses en soi [*die Dinge selbst*] sont peut-être les quatre couleurs élémentaires, l'espace, le temps, et autres choses semblables<sup>57</sup> ». Corrélativement, la langue primaire devrait exprimer « ce que nous savons vraiment, autrement dit, les phénomènes<sup>58</sup> ». La valorisation épistémologique des phénomènes du monde primaire a des implications clairement fondationnalistes qui assignent au langage phénoménal la double tâche de fonder et justifier le langage ordinaire. La phénoménologie recherchée désigne à la fois l'analyse des phénomènes préalable à l'établissement de la notation, et la notation elle-même qui exhibe les relations logiques propres aux phénomènes. D'où la dénomination du philosophe comme *Sprachschöpfer* :

On pourrait toujours formuler un problème philosophique de la façon suivante : peut-on utiliser le symbolisme ? Et les différentes suppositions auxquelles on parvient s'expriment toujours en autant de symbolismes différents. Dans cette mesure, on pourrait nommer le philosophe créateur de langage (*Sprachschöpfer*)<sup>59</sup>.

#### L'IMPASSE DE LA TENTATION PHÉNOMÉNOLOGIQUE

Cependant, la description du système primaire achoppe sur le problème de sa temporalité<sup>60</sup> : Wittgenstein se heurte à la question de la temporalité spécifique à ce système et au problème de son rattachement au second système. Pour réduire la difficulté, Wittgenstein utilise une première parabole qui s'appuie sur la distinction entre les images projetées sur l'écran et la bande filmique. Dans une conversation avec Bouwsma, Wittgenstein reprend cette image pour éclairer le sens du *cogito* cartésien :

Je me le représente toujours comme si on était au cinéma. Vous voyez devant vous l'image sur l'écran, mais derrière vous il y a l'opérateur, et il a une bobine

57 *Ibid.*, 139, 6 ; MS 106, 171, 2 février 1929.

58 WVK, p. 45 ; trad. fr. p. 14.

59 WA, I, 74, 2-3 ; MS 106, 153, 2 février 1929.

60 C'est l'objet de la monographie de Denis Perrin, *Le Flux et l'instant : Wittgenstein aux prises avec le mythe du présent*, Paris, Vrin, 2007.

de ce côté-ci qu'il déroule et une autre de ce côté-là qu'il enroule. Le présent est l'image devant la lumière, mais le futur est encore sur cette bobine-ci prêt à passer, et le passé sur cette bobine-là. Il a déjà été vécu. Maintenant, imaginez qu'il n'y ait que le présent. Il n'y a ni bobine future, ni bobine passée. Et imaginez maintenant quel langage il pourrait y avoir dans une telle situation. On ne pourrait que béer [*gape*] : comme ça [*this*]<sup>61</sup>!

Wittgenstein semble se rallier dans un premier temps à l'hypothèse d'une temporalité spécifique au premier système qu'il ne parvient toutefois pas à caractériser avec précision. Pour figurer la description de l'expérience immédiate, Wittgenstein imagine le modèle suivant :

Supposons que j'aie une mémoire si bonne que je puisse me souvenir de toutes les impressions de mes sens. Rien ne s'oppose dans ce cas à ce que je les décrive. Ce serait une description de la vie. Et pourquoi ne pourrais-je pas éliminer de cette description tout ce qui est hypothétique ? Oui, je pourrais par exemple représenter plastiquement les images visuelles, disons à une échelle réduite, par des figurines de plâtre que je ne modèlerais qu'à la mesure de ce que j'en aurais réellement vu, le reste étant dénoté comme inessentiel par un coloris ou une autre forme d'apprêt. Jusque-là l'affaire irait parfaitement bien. Mais qu'en est-il du temps dont j'ai besoin pour cette représentation ? Je suppose que je serais en mesure d'« écrire » ce langage, de produire cette représentation, aussi vite que le mouvement de mon souvenir. Mais supposons que je relise cette description de bout en bout, n'est-elle pas maintenant hypothétique<sup>62</sup> ?

De ce passage difficile à interpréter, il semble néanmoins que l'on puisse déduire que Wittgenstein utilise la *Darstellung* plastique comme un moyen heuristique de figurer le langage phénoménologique dont le symbolisme permettrait de distinguer l'essentiel (*i.e.* ce qui est réellement perçu) de l'accessoire. Le problème inhérent à l'établissement du langage

61 Wittgenstein *conversations (1949-1951)*, d., éd. par J. L. Craft & Ronald E. Hustwit, Indianapolis, Hackett, 1986, p. 13 ; trad. fr. Layla Raïd, *Conversations de Bouwsma avec Wittgenstein*, Marseille, Agone, 2001, p. 41.  
62 WA, II, 190, 1-3, PB, § 67, p. 97-98 ; trad. fr. p. 94.

phénoménologique est la nécessaire prise en compte du décalage minimal dû au temps requis pour et par sa représentation, si bien que la représentation devrait être indexée non sur l'expérience immédiate, mais sur le souvenir de l'expérience. Le décalage temporel qui transforme selon les termes de Wolfgang Kienzler la « reproduction de ce qui est vu en la fiction du souvenir de la perception<sup>63</sup> » semble rendre la description hypothétique en raison du vérificationnisme adopté par Wittgenstein : la description ne saurait être vérifiée au même instant que ce qui est réellement perçu. Est-ce suffisant pour en conclure à l'impossibilité d'une description immédiate de l'expérience ? Pour résoudre cette aporie, Wittgenstein fait appel à la fiction d'un mécanisme qui livrerait aux organes visuels les images à reproduire :

288

Imaginons-nous une représentation de ce genre : les corps que je vois apparents sont mus par un mécanisme tel qu'ils doivent donner à deux yeux fixés à un emplacement déterminé du modèle les images visuelles à représenter. C'est la place des yeux dans le modèle ainsi que la situation et le mouvement des corps qui déterminent alors l'image visuelle décrite. Il serait par exemple concevable de faire marcher le mécanisme par une manivelle et ainsi de « lire » la description qu'il débite. N'est-il pas clair que ce serait là la description la plus immédiate qui se puisse penser ? Autrement dit, que tout ce qui voudrait être encore plus immédiat devrait forcément cesser d'être une description ? Au lieu d'une description, ce que le mécanisme débiterait alors serait ce son inarticulé par lequel de nombreux auteurs souhaiteraient commencer la philosophie (« Sachant quelque chose de mon savoir, j'ai conscience de quelque chose ») ; or, on ne peut pas commencer avant le commencement<sup>64</sup>.

Quelle est la fonction de cette expérience de pensée plus surprenante encore, qui conduit progressivement Wittgenstein hors du langage ? Comme Kienzler le remarque à juste titre, le mécanisme présente cette

63 Wolfgang Kienzler, *Wittgensteins Wende zu seiner Spätphilosophie (1930-1932). Eine historische und systematische Darstellung*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1997, p. 119.

64 MS 105, 108-114, WA I, p. 191, 2, 6 février 1929; PB, § 67-68.

particularité de n'autoriser une description de l'expérience immédiate qu'en la déréalisant : l'indication du caractère apparent des corps s'oppose dans l'expérience qui précède à ce qui est réellement vu. Le mécanisme ne résout donc pas le problème sous-jacent à la description de l'expérience immédiate, celui de la temporalité du premier système, mais bien plutôt le renforce : « Le langage lui-même appartient au second système. Si je décris un langage, je décris essentiellement quelque chose de physique. Mais comment un langage physique peut-il décrire le phénomène ?<sup>65</sup> ». La difficulté repose sur l'image du donné immédiat comme un flux constant que le langage phénoménologique aurait à charge de fixer et de retenir. La nécessité d'un langage phénoménal est donc tout à la fois appelée et mise en question par le fait que « tout coule » :

Le donné immédiat [*das Unmittelbare*] est pris dans un flux constant [*in ständigem Fluss*]. (Il a en fait la forme d'un courant [*Strom*]). Il est tout à fait clair que si l'on veut dire ici le dernier mot, on accèdera plutôt à la limite du langage qui l'exprime. [...] Les pires erreurs philosophiques apparaissent toujours lorsque l'on veut appliquer notre langage ordinaire, physicaliste, au domaine du donné immédiat<sup>66</sup>.

La réduction du « présent fluant » à la seule réalité conduit à l'impasse que Wittgenstein décrit métaphoriquement comme un marécage ensorcelé dans lequel il se serait embourbé :

C'est comme si j'étais conduit avec le langage phénoménologique dans un marécage ensorcelé, dans lequel tout ce qui est concevable s'évanouissait. [...] Mais de quelle importance peut bien être cette description du phénomène présent ? C'est comme si l'examen de cette question était pour ainsi dire puéril et que nous/je étions tombés dans une impasse. Et pourtant c'est une impasse significative, car tous sont attirés en elle ; comme s'il y avait là à chercher la dernière solution du problème philosophique<sup>67</sup>.

65 WA, I, 191, 4, 6 février 1929.

66 WA, II, 92-93, 8-2 ; MS 107, 159, 11 octobre 1929 ; voir également *Dictée*, *op. cit.*, « Langue phénoménale » (F62), p. 161.

67 WA, I, 192, 1-4 ; MS 105, 116, 6 février 1929 ; notre traduction.

Nul besoin ici de préciser que l'image du marécage renverse ironiquement la dimension fondatrice assignée au phénomène présent. Le philosophe n'a pas à justifier par la saisie de ce qui serait réellement perçu ou de ce qui serait réellement présent l'ordre du langage lui-même :

Le mode de pensée qui nous conduit pour ainsi dire à descendre dans une vallée depuis laquelle aucun chemin ne nous reconduit à l'air libre est la considération du présent comme seul réel. Ce présent en flux constant, ou plutôt en modification constante, ne se laisse pas saisir. Il disparaît avant que nous ayons pensé pouvoir le saisir. Dans cette vallée, nous restons plantés, ensorcelés par un tourbillon de pensées. L'erreur doit être que nous essayons de saisir le présent fluant par la méthode scientifique. Cela doit revenir à vouloir saisir la solidité d'une poutre en l'isolant de cette poutre. À vouloir pour ainsi dire, la distiller de cette poutre. Il faut nous préserver de tenter cette chose impossible par la connaissance que nous proférons des non-sens, lorsque nous utilisons notre langage dans cette entreprise... Mais si l'on dit : il faut que le philosophe descende dans la vallée s'emparer de la réalité pure elle-même et la ramène à la lumière du jour, la réponse est alors que ce faisant, il devrait laisser le langage en arrière et en revenir bredouille. Et pourtant il peut y avoir un langage phénoménologique. (Où celui-ci doit-il s'arrêter<sup>68</sup> ?)

Wittgenstein commence ici à formuler l'impasse où l'a conduit son projet phénoménologique. Les traits de la thérapie grammaticale que l'on retrouvera dans les *Recherches philosophiques* sont ici déjà présents : le caractère métaphysique du premier commencement, ou plus exactement la tentation métaphysique de vouloir toujours revenir en deçà du commencement ; ce commencement est lié à la recherche d'un premier donné pur de tout élément langagier ; enfin, la « dernière solution du problème philosophique » rappelle la préface du *Tractatus* et marque ainsi une prise de distance définitive avec la recherche d'un langage phénoménologique. C'est que Wittgenstein initie en 1931 en particulier

---

68 WA, II, 3, 4/8 ; MS 107, 1-2, 1<sup>er</sup> septembre 1929 ; notre traduction.

dans le MS 113 où l'on assiste à une reprise (*Wiederaufnahme*)<sup>69</sup> critique de son projet phénoménologique :

De quelle importance est alors cette description du phénomène présent qui peut devenir pour nous comme une *idée fixe* ? Que nous souffrions de ce que la description ne peut pas décrire ce qui se déroule pendant la lecture de la description. C'est comme si l'examen de cette question était pour ainsi dire puéril et que nous/je étions tombés dans une impasse. Et pourtant c'est une impasse significative, car tous sont attirés en elle ; comme s'il y avait là à chercher la dernière solution du problème philosophique. C'est comme si on était conduit avec la représentation du phénomène présent dans un marécage enchanté, où tout ce qui est concevable s'évanouissait<sup>70</sup>.

La fonction de la reprise est de mettre en relief l'illusion dont il a été la victime. Ainsi, l'affirmation selon laquelle le phénomène « contient » le temps apparaît désormais comme un non-sens. Le renoncement définitif à l'élaboration d'un langage primaire n'est acquis qu'une fois que Wittgenstein s'avise que la recherche d'une description immédiate de l'expérience immédiate repose sur un privilège indu du présent. En témoigne une autre reprise étroitement apparentée à celle que nous venons de citer :

Langage phénoménologique : la description de la perception sensible sans ajout hypothétique. Si elle existe, il faut que la reproduction [*Abbildung*] par une image peinte ou quelque chose dans ce genre soit une telle description de l'expérience immédiate. Si par exemple nous regardons dans un télescope et que nous dessinons ou peignons la constellation. Imaginons que notre perception sensible soit reproduite de telle façon que dans sa description, on conçoive un modèle qui, depuis un point déterminé, produise cette perception, le modèle pourrait être mis en marche correctement par une manivelle et nous pourrions lire la description en tournant la manivelle. Une approximation en serait une présentation cinématographique. N'est-il pas clair que ce serait là la description la plus immédiate qui se puisse penser ?

69 Sur le sens méthodologique de ce concept, voir Wolfgang Kienzler, *Wittgensteins Wende zu seiner Spätphilosophie (1930-1932)*, op. cit., p. 213 sq.  
70 MS 113, 245, WA, V, 134, 1, 19 Mai 1932.

Autrement dit, tout ce qui voudrait être encore plus immédiat devrait forcément cesser d'être une description ? Au lieu d'une description, ce que le mécanisme débiterait alors serait ce son inarticulé par lequel de nombreux auteurs souhaiteraient commencer la philosophie (« Sachant quelque chose de mon savoir, j'ai conscience de quelque chose » [Driesch]<sup>71</sup>).

#### LE MOTIF DU SON INARTICULÉ : RETOUR À L'*AUFBAU*

292

Le motif du son inarticulé doit-il, dès lors, être compris comme une critique du solipsisme méthodologique de l'*Aufbau* ? La colère, dont Wittgenstein témoigne dans une lettre datée du 20 août 1932 adressée à Schlick, envers ce qu'il nomme le « plagiat » de Carnap dans l'article « Physikalismus », peut apparaître comme une confirmation éclatante de la proximité de leurs deux projets : Wittgenstein précise son accusation par un renvoi à l'emprunt de matériaux tiré du *Tractatus* et des discussions orales qu'il a tenues depuis trois ou quatre ans avec Schlick et Waismann. Il s'étonne d'autant plus que son nom ne soit pas mentionné que Carnap insiste sur l'importance de Neurath dans l'élaboration du physicalisme. Il rappelle également que, lors d'une discussion de Carnap avec Waismann, il avait été question de la définition ostensive telle que Wittgenstein l'entendait. Carnap, enfin, aurait repris la notion de l'hypothèse telle que l'auteur du *Tractatus* l'avait caractérisée.

Plutôt que les chefs d'accusation que Wittgenstein énumère, il nous semble que c'est l'attention portée à la structure logique de l'expérience qui rend le programme phénoménologique de Wittgenstein proche de celui, constructionniste, de Carnap. Nous venons de rappeler que Wittgenstein avait poussé jusqu'à sa limite la prise en charge de la forme logique des phénomènes. Or, les lectures récentes de l'*Aufbau* ont suggéré que le projet carnapien se distinguait profondément du programme russellien de *Our Knowledge of the External World* par son néo-kantisme<sup>72</sup> : loin que

71 WA, V, 133, 2, MS 113, 244/211, 704.

72 Dans *Reconsidering Logical Positivism*, Cambridge, CUP, 1999, Michael Friedman a souligné dans son « *Aufbau* reconsidéré » que l'entreprise

le donné brut fournisse le matériau dont la connaissance objective serait dérivée, le flux primaire de l'expérience est évalué par Carnap à l'aune de sa dimension structurale. Ou pour le dire en d'autres termes, la démarche de constitution ne s'adosse à la phénoménalité que pour en révéler la structure logique. Nous avons vu que la prise en compte de la forme logique des phénomènes conduisait Wittgenstein à soutenir la thèse de l'asubjectivité des données primaires. De même, dans le célèbre §65 de l'*Aufbau*, Carnap précise que le « donné est sans sujet [*subjektlos*]<sup>73</sup> ». L'attention portée aux formes logiques qui structurent l'expérience scelle irréductiblement la distance qui sépare ces deux projets d'une phénoménologie d'inspiration husserlienne : la constitution ne passe pas par la relation à un sujet. Pourtant, Carnap doit lui aussi rendre compte de l'articulation des structures logiques au donné. On peut donc se demander si le structuralisme logique de l'*Aufbau* est si neutre qu'il y paraît<sup>74</sup>, et ce d'autant plus légitimement que Carnap donne à la base primaire est le nom de solipsisme méthodologique :

Les expressions "base autopsychique" et "solipsisme méthodique" ne doivent pas être interprétées comme si on posait au commencement une séparation entre le moi, le *ipse* et les autres sujets ou comme si l'un des sujets empiriques était isolé et déclaré sujet cognitif. Au début, il ne peut être question, ni des autres sujets, ni du moi. Ce n'est qu'à un stade tardif et simultanément qu'ils sont constitués l'un avec l'autre<sup>75</sup>.

Il est d'autant plus improbable que Wittgenstein ait minoré le recours de Carnap au solipsisme méthodologique qu'il se réfère dans les

---

carnapienne doit être rattachée à la tradition kantienne plutôt qu'à l'empirisme britannique et distinguée d'un programme épistémologique. Le lecteur pourra également consulter avec profit l'analyse approfondie d'Alan W. Richardson *Carnap's Construction of the World, The Aufbau and the Emergence of Logical Empiricism*, Cambridge (MA), CUP, 1998.

73 Rudolf Carnap, *Der logische Aufbau der Welt* [désormais abrégé *Aufbau*], § 99, Berlin, Springer, 1928, puis Hamburg, F. Meiner, 1998, trad. fr. Thierry Rivain, *La Construction logique du monde*, Paris, Vrin, 2002, § 65.

74 Jocelyn Benoist, « L'*Aufbau* comme phénoménologie », dans *Carnap et la construction logique du monde*, *op. cit.*, p. 189-218.

75 *Aufbau*, §65, trad. fr., *op. cit.*, p.140.

manuscrits des années trente à celui que Carnap considère comme le père de cette terminologie : Hans Driesch. Il est vrai que Carnap relativise sa primauté méthodologique en soulignant que la base ego-relatée n'en est qu'une parmi d'autres possibles et qu'il ajoute que ce qui distingue l'*Aufbau* d'autres systèmes de philosophie immanente – et en particulier de l'*Ordnungslehre* de Driesch – tient « dans la conception d'un donné sans moi [*ichlos*]<sup>76</sup> ». Pour le Carnap de l'*Aufbau*, le « *sum* ne résulte pas du *cogito* : le “je vis” n'implique pas que je sois mais qu'il y ait un vécu. Le moi n'appartient absolument pas à l'expression du vécu fondamental, il n'est constitué que secondairement<sup>77</sup> ». Il n'en demeure pas moins que la teneur phénoménologique de la constitution témoigne de façon frappante du caractère encore hybride de l'investigation carnapienne. Carnap recourt d'ailleurs à l'*epoché* husserlienne et souligne que les *Erlebnisse* sont acceptés tels qu'ils se donnent :

À l'origine du système de constitution, les vécus doivent être pris comme ils se donnent ; les positions de réalité et d'irréalité qui les accompagnent ne sont pas conservées, mais « mises entre parenthèses » ; on pratique par conséquent la réduction phénoménologique (*epoché*) au sens de Husserl. Il faut définir plus précisément encore le domaine fondamental au sein du psychisme propre, car la qualification de psychique vise aussi le cas échéant l'inconscient. Le domaine fondamental réside seulement dans le conscient au sens large : tous les vécus en font partie, qu'ils soient ou non l'objet d'une réflexion, simultanément ou après coup. C'est pourquoi nous préférons parler du « flux du vécu ». On pourrait aussi qualifier le domaine fondamental de « donné » ; mais il faut alors veiller à ne pas présupposer quelque chose ou quelque un auquel le « donné » soit donné<sup>78</sup>.

Carnap ne situe pas son enquête aux niveaux premiers de la constitution des éléments, mais au niveau de leurs relations fondamentales. Le « structuralisme logique » qu'il adopte se traduit par la primauté de la structure des expériences élémentaires :

76 *Aufbau, Revue de la littérature*, § 65 ; trad. fr. p. 142.

77 *Aufbau*, § 163, « Le problème du Moi » ; trad. fr. p. 270.

78 *Ibid.*, § 64 ; trad. fr. p. 138.

Selon la manière de voir de la théorie de la constitution, on peut présenter les faits ainsi : la suite des vécus est différente pour chaque sujet. Si malgré tout un accord dans la dénomination doit être atteint pour les objets constitués sur la base des vécus, cela ne peut alors avoir lieu en se référant au donné matériel entièrement divergent, mais seulement par la caractérisation formelle des structures d'objet<sup>79</sup>.

On peut toutefois se demander si la construction logique du monde évacue réellement le problème de l'articulation de l'expérience et de la caractérisation formelle des structures d'objet. L'objection d'un solipsisme résiduel ne peut pas être écartée ici d'un revers de main. Si Carnap ne postule pas un moi qui serait donné originairement avec les vécus, il présuppose en revanche la possibilité d'une saisie immédiate qui confère à une classe particulière de vécus un privilège épistémique. Granger soulève une difficulté similaire :

toute la question est alors de savoir si la notion même d'empiricité ne véhicule pas de manière occulte l'opposition intentionnelle à l'objet, qui introduit nécessairement en contrebande la subjectivité. Ainsi la distinction du formel et de l'empirique, dans la mesure où elle intervient dans la constitution même, n'importe-t-elle pas déjà la subjectivité ? S'il en est bien ainsi, il faut admettre que le choix d'une base psychique-propre, qui seule apparemment lui donne sens, n'a donc pas la neutralité souhaitée, cette base n'étant qu'illusoirement *subjektlos*<sup>80</sup>.

Dès le § 2 de l'*Aufbau*, l'entreprise de Carnap est celle d'une reconstruction rationnelle qui n'a rien de génétique. Elle fait l'économie de tout procès purement empirique de la connaissance pour mettre en évidence les conditions de signification de la reconnaissance de tel ou tel objet. Mais à s'en tenir là, la parenté avec une démarche phénoménologique classique tiendrait à la conjonction de l'exigence d'exclusivité du renvoi à

79 *Ibid.*, § 16, p. 15-16, trad. fr. p. 76.

80 Gilles-Gaston Granger, « Le problème de la construction logique du monde », *Revue Internationale de Philosophie*, vol. 37, n° 144-145, 1983, p. 5-36.

l'expérience et du caractère constructif du mode de traitement qui en est donné<sup>81</sup>. La substitution des structures comme donné primaire aux atomes de sensations de l'empirisme classique livre la clé de la solidité objective de l'édifice. En effet, Carnap ne se contente pas d'affirmer que l'*Aufbau* n'est pas passible de l'objection de solipsisme telle qu'elle est traditionnellement adressée à l'empirisme, il présente son structuralisme comme la *réponse* même à l'objection de solipsisme :

C'est seulement parce que l'on reconnaît que la science est par essence science des structures et qu'il y a donc une voie de constitution objective à partir du flux individuel du vécu que la forme de système à base auto-psychique peut être admise. On pourrait expliquer bien des résistances manifestées jusqu'ici à l'égard de la base auto-psychique (et du « solipsisme méthodique ») par la méconnaissance de ce fait et de cette voie ; et peut-être aussi bon nombre d'autres formulations pour le sujet initial de la connaissance [*Ausgangssubjekt*], comme par exemple « sujet transcendantal », « sujet de la théorie de la connaissance », « conscience supra-individuelle », « conscience en général », qui sont peut-être à interpréter comme des expédients provisoires, parce que l'on ne voyait aucune manière de dépasser la subjectivité à partir du psychisme propre, point de départ naturel au sens de l'ordre cognitif des objets<sup>82</sup>.

La capacité définitoire de la caractérisation structurelle est déterminée par Carnap de façon purement extensionnelle, ce qui distingue le projet de constitution carnapien de toute constitution proprement phénoménologique. L'auteur de l'*Aufbau* considère en outre que chaque modalité sensorielle à laquelle est assignée une dimensionalité spécifique est ordonnée par la relation de rappel de ressemblance (§ 78). Les données sensorielles sont donc définies sur la base de « leurs places logiques à l'intérieur d'un seul système de connexions conceptuelles<sup>83</sup> ». Selon Michael Friedman, le holisme carnapien présente d'étroites affinités avec

81 Jocelyn Benoist, « L'*Aufbau* comme phénoménologie », Sandra Laugier (dir.), *Carnap et la construction logique du monde*, Paris, Vrin, 2001, p. 194.

82 *Aufbau*, § 66 ; trad. fr. p. 143.

83 *Ibid.*, p. 98.

l'espace logique dans le *Tractatus* et plus particulièrement avec 5. 526 : « On peut décrire complètement le monde au moyen de propositions complètement généralisées, c'est-à-dire par conséquent sans coordonner par avance aucun nom à un objet déterminé ». Certes, Friedman ajoute que le *Tractatus* n'est pas sujet au même type de difficulté que celle sur laquelle achoppe l'*Aufbau* : la méthode de descriptions définies de façon purement structurelle recourt ultimement aux relations « fondées » (§ 154) qui sont introduites comme des classes des notions logiques primitives : elles sont les relations naturelles, expérimentables (*erlebar*). Cette distinction renforce toutefois les affinités étroites entre le programme carnapien et le projet phénoménologique tel que Wittgenstein le présente en 1929. Ils se rapprochent en effet tant par leur structuralisme logique que par le résidu *phénoménologique* qui le grève encore. Dans une dictée à Schlick plus tardive, Wittgenstein démasque dans la tentation de poser un premier fondement une inquiétude typiquement philosophique et la rend solidaire de la réduction des énoncés à des énoncés de base :

Ainsi sommes-nous habitués à faire taire les inquiétudes de l'esprit en réduisant [*zurückzuführen*] certains énoncés à des énoncés plus fondamentaux. Mais si notre inquiétude vient de l'obscurité qui entoure les rapports grammaticaux dans un domaine de langage donné, nous sommes alors d'une part tentés, en vertu d'une vieille habitude, d'appliquer hors propos le remède de leur réduction [*Zurückführung*] à des énoncés fondamentaux, mais d'autre part, nous sentons bien que nous ne pouvons pas utiliser ici un fondement au sens frustré du mot. Nous aimerions commencer en philosophie par quelque chose qui serait le fondement de tout ce qui vient après, de toute science, sans pour autant se borner à n'être que fondement au sens d'un empilement de briques à la base d'une maison. Nous commettons ici une confusion analogue à celle qui pourrait surgir du fait que nous qualifions de fondement d'une maison, tantôt cette couche de briques sous-jacentes, tantôt la solidité de la maison. Et de ce dilemme surgit un besoin de faire commencer la philosophie comme par un son inarticulé<sup>84</sup>.

84 *Dictée, op. cit.*, D (F93), « Sur le caractère de l'inquiétude ».

Wittgenstein noue ici la tentation fondationnaliste à la réduction carnapienne. C'est en effet à l'aspect d'édification et de construction conceptuelles de l'*Ordnungslehre* de Driesch que Carnap a été particulièrement sensible dans l'*Aufbau* dès le § 3 en caractérisant sa méthode comme l'application de la théorie des relations de Russell et Whitehead à l'analyse du réel. La critique de la recherche d'un premier fondement par Wittgenstein est indissociable ici de la critique de la constitution d'un système de concepts qui se ramènent dans leur totalité au donné immédiat. Wittgenstein renvoie dos à dos le recours aux définitions ostensives et son renversement symétrique par une description purement structurelle :

298

La question se pose maintenant de savoir si nous ne pourrions pas nous passer de définitions ostensives ? Ne serait-il pas possible de désigner les objets de la réalité de manière univoque sans montrer un seul d'entre eux ? La réflexion qui suit semble montrer cette possibilité. Si, par exemple, je dois désigner les lieux d'une région géographique, sans jamais déterminer le nom d'un lieu de cette région, en le montrant directement [*Aufweisung*], je n'ai besoin que de dessiner une carte et d'y reporter autant de relations qu'il en faut pour que cette région ne puisse plus être confondue avec une autre et qu'elle se trouve univoquement caractérisée. N'a-t-on pas alors résolu le problème de désigner sans ostension les objets de la réalité, simplement à l'aide de concepts généraux<sup>85</sup> ?

Wittgenstein fait ici référence à l'exemple de la carte des voies ferrées sur lequel Carnap s'appuyait pour illustrer ce qu'il entend par « caractérisation purement structurelle<sup>86</sup> ». Or, selon Wittgenstein, cette dernière n'apparaît que comme une solution de repli face à la distinction tracée par Schlick entre le contenu incommunicable et la forme transmissible :

Or, l'on doit à présent redresser cette conception. Ce qui se trouve à sa base est quelque chose d'absolument correct. Encore faut-il dire clairement que le « formel » n'est rien d'autre que ce qui constitue la grammaire. Si l'on

85 *Ibid.* (F98), p. 224 ; trad. fr. p. 113.

86 *Aufbau*, § 14.

déclare : « Il ne s'agit pas de vécus subjectifs, vu que même ainsi ces vécus ne sauraient être comparés », on doit donc se restreindre au formel, parce qu'il n'y a que lui que l'on puisse « contrôler », cela veut seulement dire : pour tout ce qui concerne ce sur quoi nous nous entendons présentement, on doit pouvoir le stipuler par écrit. Ce qui veut dire que la signification d'un mot est précisément ce qui se trouve explicité dans la définition de la signification (et non ce que l'on y éprouve par là même)<sup>87</sup>.

On comprend mieux, dès lors, pourquoi la référence à Driesch intervient alors que Wittgenstein commence à émettre des doutes sur la validité du projet de langage phénoménologique : au moment où Wittgenstein renonce à fonder le langage ordinaire sur un langage premier, il prend pour cible la tentative apparentée de comprendre les articulations conceptuelles comme une totalité qui formerait un système fondé sur une base première. La critique qui semblait viser au premier chef le programme de l'*Aufbau* est ici tout à la fois une autocritique, une critique du fondationnalisme inhérent à l'entreprise phénoménologique et une critique du solipsisme méthodique. En outre, le motif du son inarticulé livre une première matrice de la critique d'un langage privé qui formera le cœur des *Recherches philosophiques*. En effet, Wittgenstein prend l'exact contre-pied de Driesch quand il affirme que « ce son vocal inarticulé ne soutiendrait aucune liaison avec le reste du langage et que rien ne s'ensuivrait ». Il attaque les présupposés d'une remontée philosophique en deçà des catégories du langage ordinaire qui prétend les fonder et les justifier : le vécu ne saurait constituer un premier fondement, pas plus que la philosophie n'est un savoir du savoir, un savoir qui se réfléchit dans la contemplation intérieure des modes de conscience derniers et indivisibles. Driesch est le prétexte à une critique de Carnap : la cible n'est dès lors plus tant son inspiration fichtéenne que son expression structurale par laquelle Wittgenstein a été lui-même tenté au début des années trente. Aussi l'accusation de plagiat est-elle ramenée à une plus juste mesure, qui est philosophique : par la reprise

---

87 *Dictée, op. cit.*, (F98), p. 227-228 ; trad. fr. p. 114-115.

du motif du son inarticulé<sup>88</sup>, Wittgenstein a fait la part du programme phénoménologique initial et de la description de la grammaire du langage ordinaire. Le tournant grammatical est donc engagé.

#### LE TOURNANT GRAMMATICAL

300

Il nous reste à mettre en évidence que ce tournant qui se réalise pleinement dans les *Recherches* prend la relève d'une ambition transcendante. Nous avons vu qu'avec l'abandon de son projet phénoménologique, Wittgenstein renonçait au fondationnalisme pour adopter une caractérisation de la grammaire qui met en évidence les possibilités des phénomènes. C'est donc ce déplacement des *conditions de possibilité* aux seules *possibilités* – ou encore des conditions de possibilité aux « conditions de notre langage<sup>89</sup> » – qui est crucial pour comprendre la méthode des jeux de langage mise en œuvre dans les *Recherches*. Selon la caractérisation de Charles Travis, un *jeu de langage* est une façon spécifiée que les mots ont de s'intégrer à la vie<sup>90</sup>. Les jeux de langage rendent ainsi manifestes les connexions conceptuelles que nous partageons au sein d'une même forme de vie. Dans la mesure même où nous les partageons sans les réfléchir et sans y réfléchir, le travail du philosophe repose en une grande partie sur « l'appel à une imagination projective » qui suspend temporairement l'adhésion aux concepts familiers dans le but de faire apparaître tout à la fois leur étrangeté et leurs contours : « Notre méthode n'est pas simplement d'énumérer des usages existants, mais plutôt d'en inventer délibérément de nouveaux, et certains d'entre

88 Dont le point d'aboutissement se trouve dans les *Recherches philosophiques*, *op. cit.*, §261.

89 RP §130: « Nos jeux de langage clairs et simples ne sont pas des études préparatoires pour une réglementation future du langage – ce ne sont pas de premières approximations, qui ne tiendraient compte ni du frottement ni de la résistance de l'air. Les jeux de langage se présentent plutôt comme des *objets de comparaison*, qui doivent éclairer, au moyen de ressemblance et de dissemblances, les conditions qui sont celles de notre langage ».

90 Charles Travis, *Les liaisons ordinaires*, Paris, Vrin, 2003, p.29.

eux à cause de leur apparence absurde<sup>91</sup>. » Les jeux de langage que le grammairien dessine littéralement sous nos yeux *modélisent* nos usages en inventant d'autres possibilités d'articulation entre les concepts et la vie. Cette modélisation grammaticale restitue les contextes d'emploi et les manières d'agir au sein desquels nos mots prennent leur sens. Apprendre à parler, c'est apprendre à être initié à des formes de vie et apprendre à ancrer ce que nous disons dans ces formes de vie. La description grammaticale est arrimée à cette inscription vitale de nos concepts et aux mots que nous avons pour les dire. Elle possède le pouvoir d'apaiser les troubles grâce à cette capacité synoptique qui est la sienne, par la mise en ordre de nos concepts. La description grammaticale permet de retrouver notre prise sur le réel qui n'a pas une valeur instrumentale ou pratique, mais exprime notre connaissance de ce qui est. Elle est guidée par le problème précis qui suscite l'enquête et met en évidence ce qui n'est pas empirique dans nos usages et les régule *a priori* et avec nécessité. Pour le second Wittgenstein, dégager l'apriorité et la nécessité de nos usages, c'est exactement dégager l'essence, ce qu'une chose, une activité, un processus est, en les séparant du flux des pratiques. Et cette mise en évidence qui nous conduit à voir nos usages (puisque « le grouillement de la vie » les masque par définition à nos propres yeux) sous l'aspect de leur nécessité (qui s'impose à nous), c'est ce qu'accomplit le philosophe au travail, ou comme l'écrit le plus souvent Wittgenstein, « le travail de la philosophie » (*die Arbeit der Philosophie*). Fournir la synopsis ou la cartographie des usages d'un concept donné, c'est d'un seul tenant *dénouer* la tension ou la crispation du problème et trouver comment *renouer* avec l'effectivité des usages. « Si se représenter un langage veut dire se représenter une forme de vie<sup>92</sup> », les formes de vie ne viennent pas simplement remplacer la question *quid juris* ? kantienne, ou se substituer à elle en maintenant le cadre transcendantal du questionnement. Le sens du possible mis en œuvre dans la méthode grammaticale s'appuie sur les ressources de l'imagination dans le but de faire apparaître les contours

91 *Le Cahier bleu*, trad. fr. Marc Goldberg & Jérôme Sackur, Paris, Gallimard, 1996, p. 71.

92 RP §19.

de nos concepts, faire voir ce qui n'était pas vu, faire voir autrement ce qui n'était plus vu parce que trop familier, parce que devenu invisible à force d'une trop grande visibilité. Comme l'écrit Jacques Bouveresse dans *L'Animal cérémoniel* :

alors que les philosophes transcendants eux-mêmes ont tendance, par manque d'imagination, à réfléchir essentiellement sur les conditions de possibilité de ce qui *est*, la méthode préconisée par Wittgenstein est celle qui consiste à mettre en évidence l'existence d'*autres* possibilités, sans se préoccuper directement de savoir si leur réalisation est possible, plausible ou souhaitable. « Comme il est difficile pour moi, écrit Wittgenstein, de voir ce qui est *devant mes yeux* ! » Voir comment les choses sont, c'est en effet toujours voir comment elles pourraient ne pas être, et finalement s'étonner qu'elles soient ce qu'elles sont. Pour échapper à la rigidité du point de vue qui a tendance à s'imposer comme étant le seul possible, il faut inventer des analogies et des comparaisons inédites, qui nous permettent de voir sous un autre jour, c'est-à-dire de recommencer à voir, les phénomènes apparemment les mieux connus<sup>93</sup>.

Cet élargissement du sens du possible est conquis sur la méthode transcendantale : « Rien n'est en vérité si important, remarque Wittgenstein, que la formation de concepts fictifs, qui, pour la première fois, nous apprennent à comprendre les nôtres<sup>94</sup> ». Le refus du fondationnalisme débouche chez le second Wittgenstein sur une mise au travail constante, sans relâche et nouvelle de ce sens du possible : « Ce qui définit la philosophie comme recherche fondamentale est la capacité de percevoir le réel sur un fond de possibilité beaucoup plus large que celui de la conception usuelle » [ibid.]. Cette émancipation du sens du possible de l'état des conditions de possibilités et d'une méthode transcendantale au sens le plus traditionnel, c'est en effet ce

---

93 L. Wittgenstein, *Remarques sur le Rameau d'or de Frazer*, trad. J. Lacoste, suivi de « L'Animal cérémoniel : Wittgenstein et l'anthropologie » par J. Bouveresse, Lausanne, L'Âge d'homme, 1982, p. 52-53.

94 *Ibid.*, p.74.

que « l'événement-Wittgenstein<sup>95</sup> » a de plus libérateur. Au terme de ce parcours, cette recommandation peut paraître bien éloignée de « ce qu'il faudrait dire à Königsberg<sup>96</sup> ». Nous espérons toutefois avoir montré que cette prise de distance à l'égard de « la question transcendantale » résulte d'une décision philosophique dont Wittgenstein a pleinement mesuré les enjeux.

---

95 Nous reprenons ici le titre d'un chapitre de S. Cavell, *Philosophy the day after tomorrow*, Cambridge (Mass.), the Belknap press, 2005, trad. Nathalie Ferron, Paris, Fayard, 2011.

96 Waismann devait présenter à Königsberg la philosophie des mathématiques de Wittgenstein. Je tiens à remercier vivement Jean-Baptiste Fournier et Laura Tavernier de leur patience et de leur engagement pour redonner aux questions débattues dans ce volume toute leur importance et leur portée.



## SUR LA CONTINGENCE DU DONNÉ : CARNAP ET HUSSERL

*Bernard Barsotti*

Commençons par une hypothèse : l'*Aufbau* (1928) de Carnap est un livre « bien connu », mais qui l'est en réalité fort mal<sup>1</sup>. Michael Friedman jugeait à bon droit que l'*Aufbau* n'était pas en réalité un manifeste purement phénoméniste, à rebours de la présentation habituelle qu'en ont donnée Quine et Carnap lui-même<sup>2</sup>. Au contraire, l'ouvrage représente une tentative pour établir une convergence non seulement avec le transcendantalisme néo-kantien, mais avec la phénoménologie de Husserl.

Pour le dire en peu de mots, ce que nous voudrions cerner avec plus de précision, c'est ce que le Carnap de l'*Aufbau* et, pour une moindre part, Bachelard pensent du donné, dans la mesure où tous deux voient en lui une instance purement contingente face à l'activité de la science qui bâtit la vérité sur des propositions nécessaires, l'un et l'autre tournant le dos aux *sense data* dans le sillage du précepte cartésien de l'« *abducere mentem a sensibus* ». Instance contingente dans un double sens, existentiel et essentiel : premièrement, en tant que non-être ou être inessentiel devant les objets scientifiques et leur ontologie purifiée et dûment légitimée ; deuxièmement, dans la mesure où les *sense data* contiennent des états

- 1 Rudolf Carnap, *Der logische Aufbau der Welt* (désormais *Aufbau*), Berlin, Springer, 1928, puis Hamburg, F. Meiner, 1998 ; trad. angl. Rolf A. George, *The Logical Structure of the World. Pseudoproblems in philosophy*, Berkeley/Los Angeles, University of California Press, 1967 ; trad. fr. Thierry Rivain, *La Construction logique du monde*, Paris, Vrin, 2002.
- 2 Michael Friedman, *A Parting of the Ways: Carnap, Cassirer, Heidegger*, Chicago, Open court, 2000, p. 70-71 ; Willard Van Orman Quine, « Les deux dogmes de l'empirisme », dans Pierre Jacob (dir.), *De Vienne à Cambridge*, Paris, Gallimard, 1980, p. 105-107.

de choses incertains, des relations mouvantes et irrégulières, c'est-à-dire fournissent, comme dirait Kant, de simples contenus « rhapsodiques ». Plus particulièrement, Carnap et Bachelard utilisent des moyens différents, presque opposés, pour minorer l'importance des contenus psychologiques et subjectifs de l'expérience : le premier en soulignant le poids des nécessités propres à la logique dans *La Construction logique du monde* ; le second en mettant l'accent sur les actes conceptuels du sujet de la science et sur la force de pénétration objective des hypothèses et lois mathématiques.

Face à eux, de manière quelque peu paradoxale, Husserl, qu'on pourrait s'attendre à voir négliger le donné ou du moins certains aspects de celui-ci du fait de sa mise entre parenthèses dans l'*epoché*, nous apparaîtra au contraire comme le gardien d'une certaine cohérence et d'une régularité intrinsèque du donné en tant que niveau préconceptuel ou précatégorial de l'expérience, dont l'absence rendrait impossible toute constitution d'une vérité scientifique.

## L'AUFBAU DE CARNAP ET L'APORIE DE L'AFFINITÉ

Retraçons pour commencer l'ensemble du parcours qui conduit le projet de l'*Aufbau* au-devant d'une difficulté qu'il a lui-même provoquée, en raison de la conception que Carnap se fait du donné.

– I –

Le statut du donné, en particulier le sens accordé à son éventuelle nécessité, est un des grands problèmes qui se posent à la philosophie en ce qu'il met en jeu le sens de la connaissance, et au-delà le sens de la vérité, dans la mesure où la subjectivité humaine est impliquée dans leur production.

L'*Aufbau* commence comme un livre de Condillac : la référence au donné est une base absolue pour tout concept et pour toute pensée. L'objectif est de « reconstruire rationnellement les concepts de tous les domaines de la connaissance à partir de concepts qui se rapportent au donné immédiat », ou encore : « Mon livre devait traiter la thèse de la possibilité de principe

de ramener tous les concepts au donné immédiat<sup>3</sup> ». Cette déclaration de foi dans le donné immédiat de l'expérience (peu importe pour l'instant si elle est objective ou subjective) contraste fortement avec des entreprises comme celles de Bachelard ou de Kuhn, qui contestent par des voies différentes la fiabilité épistémologique du donné : Bachelard, en faisant de la phénoménologie une fonction de la nouménologie<sup>4</sup> ; Kuhn, en insistant sur la relativité essentielle du donné, dont le sens emporte dans sa propre dérive le sens des théories. Notre unique objectif est alors de vérifier si Carnap était fidèle ou non à sa propre confiance dans le donné, s'il est parvenu ou non à en dégager la nécessité et la consistance.

Une bonne entrée dans la stratégie de Carnap est sa critique du synthétique *a priori* kantien, pour laquelle il trouve des appuis auprès de deux sources principales, Russell bien sûr, mais aussi Husserl<sup>5</sup>. D'autant plus que, comme nous le verrons, le point de rupture de l'ensemble de l'*Aufbau* peut se résumer à une confusion entre « jugement de perception et jugement d'expérience » kantien, comme l'a judicieusement souligné Jules Vuillemin<sup>6</sup>. Comme cela est bien connu, les termes mêmes de « constitution » et de « réduction » sont repris de Husserl, mais pas seulement les termes. Carnap établit un parallèle et une complémentarité entre son but principal, russellien : « appliquer » la « théorie des relations » à « la réduction du réel au donné », et la « mathesis » des vécus » selon Husserl<sup>7</sup>. Dans les deux cas, on tend à rendre inutile la constitution *a priori* en montrant que le donné contient les ressources immanentes capables de constituer l'objet, à condition de pouvoir retracer,

3 Rudolf Carnap, *Aufbau*, Préface à la seconde édition, p. V-VI ; trad. fr., p. 45-46.

4 Voir Bernard Barsotti, *Bachelard critique de Husserl*, Paris, L'Harmattan, 2002.

5 « Les “jugements synthétiques *a priori*” [...] n'existent pas du tout du point de vue de la théorie de la constitution » (Rudolf Carnap, *Aufbau*, *op. cit.*, § 106, p. 176 ; trad. fr., p. 198) ; « Pour la théorie de la constitution, il n'y a dans la connaissance que ces deux composantes, conventionnelle et empirique ; il n'y a donc pas de composante synthétique *a priori* » (*ibid.*, § 179, p. 289 ; trad. fr. p. 292).

6 Jules Vuillemin, *La Logique et le monde sensible*, Paris, Flammarion, 1971, p. 259.

7 Rudolf Carnap, *Aufbau*, *op. cit.*, § 3, p. 7-9 ; trad. fr., p. 59-60.

comme le dit Carnap, « la série des étapes constitutives d'un objet à partir des objets fondamentaux<sup>8</sup> ». Que le lien entre les vécus élémentaires soit de type logique ou eidétique, cela fait en vérité une grande différence, qui sépare une philosophie visant à comprendre le monde « sans rien dire des objets en eux-mêmes<sup>9</sup> » et une philosophie tournée vers l'essence propre à chaque type de réalité respectif. Mais, au niveau de neutralité ontologique où Carnap prétend se situer, au-delà du réalisme et de l'idéalisme, il peut arguer que pour Husserl aussi le problème philosophique qui importe n'est pas tant l'eidétique que la synthèse, n'est pas l'essence mais la relation, ne consiste pas à décider de l'existence, mais à dégager le rythme authentique de la connexion des éléments et les véritables étapes qui permettent de remplir les vides le long du parcours du donné à l'objet. Dans cette mesure, Carnap peut se permettre d'adopter le style de Husserl et écrire :

À l'origine du système de constitution, les vécus doivent être pris comme ils se donnent ; les positions de réalité et d'irréalité qui les accompagnent ne sont pas conservées mais « mises entre parenthèses » ; on pratique en conséquence la réduction phénoménologique (« époché ») au sens de Husserl<sup>10</sup>.

Carnap pense certainement à un parallèle entre sa propre théorie des relations et la méréologie des parties et des tous de Husserl, dans laquelle, en effet, la relation est au moins égale en importance à l'essence. Mais une telle appropriation est dans l'ensemble douteuse. Comme on peut le deviner, l'affirmation qui suit, présentée comme une « conception principielle de la théorie de la constitution », et selon laquelle « *une structure relationnelle est première par rapport à ses membres* » n'est pas

8 *Ibid.*, § 7, p. 12; trad. fr., p. 63.

9 *Ibid.*, § 10, p. 19; trad. fr., p. 67.

10 *Ibid.*, § 64, p. 101; trad. fr., p. 138. La constitution « doit pratiquer une abstention méthodique relativement à la position du réel [*Realsetzung*]; c'est pourquoi elle fait bien d'utiliser un langage neutre » (*ibid.*, § 53, p. 88; trad. fr., p. 127). Dans une intention très voisine de Husserl, Carnap en appelle à une « véritable constitution d'un objet spirituel (c'est-à-dire poussant la réduction jusqu'au donné) » (*ibid.*, § 151, p. 232; trad. fr., p. 248).

exactement convergente avec la position de Husserl<sup>11</sup>. Spécialement quand il s'agit d'« éléments fondamentaux » qui sont, comme il le prétend, « mes vécus » et les « relations fondamentales » entre mes vécus<sup>12</sup>. Une telle neutralisation du vécu ne semble pas très husserlienne.

La mise en œuvre de l'anti-transcendentalisme de Carnap commence avec le thème de la « dématérialisation<sup>13</sup> ». Schématiquement, Carnap refuse toute portée ontologique comme en matière d'objectivité, de nécessité et d'universalité, non seulement à l'objet naturel donné dans la perception, et notamment à sa composante matérielle, mais aussi, en regard, à la subjectivité à laquelle ce donné est rattaché : car il n'y a qu'une seule chose qui soit consistante à ses yeux, ce sont les pures « structures » de relations entre les *sense data*<sup>14</sup>. De sorte qu'il se trouve mis en demeure de compenser l'élimination de tout caractère transcendantal de la connaissance, en établissant, véritable quête du Graal, une *identité formelle* entre les diverses structures de relations qui constituent la sphère du donné qualitatif. Cette orientation est clairement posée avec la distinction entre les « relations entre les sensations », qui restent entièrement dépendantes de leur « dimension qualitative », comme on le voit par exemple dans la *Valeur de la science* de Poincaré, et les « structures de relations » entre sensations, qui vont être « formalisées<sup>15</sup> ». Toute la problématique de l'*Aufbau* tient dans l'espoir de montrer que, loin de s'étioler, le donné se révèle dans toute sa consistance à mesure qu'on avance dans sa purification. C'est l'histoire de l'échec d'une croyance trop passionnée, mal dominée en l'empiricité. La monstration (*Aufweisung*) est logiquement éliminée au profit de la caractérisation (*Kennzeichnung*), car « tout ce qui n'est pas d'ordre structurel, mais matériel, tout ce qui se manifeste concrètement, est en dernier ressort subjectif<sup>16</sup> ». La monstration est une possibilité perpétuelle de caractérisation indirecte des objets, mais elle n'est pas nécessaire pour constituer le vrai. « Il n'y a de science que de la structure »,

11 *Ibid.*, § 7, p. 13; trad. fr., p. 63, souligné par Carnap.

12 *Ibid.*

13 *Ibid.*, § 12, p. 23; trad. fr., p. 71.

14 *Ibid.*, § 11, p. 21; trad. fr., p. 69.

15 *Ibid.*, § 16, p. 30; trad. fr., p. 77.

16 *Ibid.*, p. 29; trad. fr., p. 76; voir § 13, p. 24; trad. fr., p. 71.

pourrait dire Carnap. Ce qui est pour Husserl le niveau ultime, celui du vécu impressionnel avec son contenu, ses relations immanentes et ses eidétiques constitutives, est pour Carnap réductible à un cadre logique supportant un type de référence pure et désontologisée.

La « dématérialisation » va avec la « desubjectivisation », de même que chez Husserl l'analyse hylétique et la constitution vont de pair avec la subjectivité transcendantale<sup>17</sup>. À ce stade, Carnap énonce en parallèle une « thèse fondamentale de la théorie de la constitution » et un « problème restant » attaché à celle-ci. La thèse est qu'« il n'y a au fond qu'un unique domaine d'objets ». Le problème est celui de la « réalité intersubjective<sup>18</sup> ». Une telle configuration est inévitable dans le cadre d'une interprétation psychologique et relativiste du sujet et du donné hylétique. Contester que l'objet de la perception soit ontologiquement soutenu par son arrière-plan hylétique va de pair avec le refus d'accorder le pouvoir de l'universalité à la subjectivité. Par conséquent, la réponse de Carnap à l'aveu que « la suite des vécus est différente pour chaque sujet », quand il affirme que la constitution est indépendante de ce « donné matériel entièrement divergent », n'est pas suffisante, car, en fin de compte, ôter toute identité au donné barre l'accès à un véritable sujet universel. Carnap ne peut donc pas éviter une autre question : « Comment peut-il résulter des suites de vécus extrêmement différentes, des objets dont la structure concorde pour tous les sujets ?<sup>19</sup> ». La mention « extrêmement » est un aveu concernant l'aporie transcendantale de l'*Aufbau*. Car pourquoi les subjectivités devraient-elles être initialement données comme « extrêmement différentes », plutôt que « raisonnablement similaires » ? Bien que cette question soit indécidable, la réponse de Carnap montre pourtant la limite des approches phénoménistes : si les structures respectives des subjectivités phénoménales étaient trop différentes, il n'y aurait aucune possibilité d'affirmer l'identité entre les structures des relations au sein du donné. En l'absence de toute entrée dans les structures du donné à partir des qualités hylétiques ou de la subjectivité, nous comprenons que Carnap

17 *Ibid.*, § 12, p. 23 ; trad. fr., p. 71.

18 *Ibid.*, § 16, p. 29 ; trad. fr., p. 76-77.

19 *Ibid.*

se trouve obligé par la suite de réintroduire par un moyen extérieur une sorte de nécessité factuelle, d'intersubjectivité et d'universalité factuelles. Dans cette mesure, la lacune transcendantale de l'*Aufbau* peut être considérée comme la motivation profonde de sa philosophie du langage. Au contraire, Husserl cherche l'universalité dans l'immanence du donné, dans les « *Bathos* de l'expérience » pour parler comme Kant<sup>20</sup>, où se révèlent les lois des relations régissant les connexions esthésiologiques et inter-esthésiologiques.

– 2 –

La caractérisation est une figure analytique de la connaissance, puisque, remarque Carnap, « par la méthode de caractérisation structurelle, il devient à présent possible de faire correspondre de manière univoque des signes aux objets empiriques<sup>21</sup> ». L'intuition n'a pas vraiment de rôle dans la science<sup>22</sup>. Schématiquement, on pourrait dire que l'*Aufbau* de Carnap offre une épistémologie *négative*, qui n'est pas proprement une théorie de la cognition, mais une théorie de la *re-cognition* ! Pourtant, les choses sont un peu plus compliquées. Malgré le rejet par Carnap d'un « matériau synthétique *a priori* » dans le style de Husserl, on pourrait facilement rapprocher Husserl et Carnap en opposition à Bachelard. Cela provient de deux raisons, qui sont fondamentalement convergentes : d'abord, ce qu'on peut appeler la thèse de continuité ; deuxièmement, ce qu'on peut appeler la primauté du psychique. Considérons une affirmation comme celle-ci :

Même les propositions portant sur des objets physiques qui ne se rapportent pas directement aux qualités sensibles, peuvent être ramenées à des propositions de ce type. Si un objet physique quelconque n'était pas réductible à des qualités sensibles, et par là à des objets psychiques, cela

20 Immanuel Kant, *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, trad. fr. Louis Guillermit, Paris, Vrin, 1996, Appendice II, note, p. 157.

21 Rudolf Carnap, *Aufbau*, *op. cit.*, § 15, p. 27-28 ; trad. fr., p. 75.

22 *Ibid.*, § 49, p. 82 ; trad. fr., p. 122.

voudrait dire qu'il n'y aurait de lui aucun indice perceptible. Les propositions portant sur lui flotteraient dans le vide<sup>23</sup>.

Mis à part le vocabulaire, un tel propos pourrait être attribué à Husserl, certainement pas à Bachelard. Comme Husserl lui-même, Carnap utilise le terme « indication » ou « signe indicatif » (*Kennzeichnen*), qui traduit ici une continuité essentielle, bien que discrète, entre l'objet perceptuel et l'objet scientifique, tandis que Bachelard, au contraire, insiste sur la rupture entre eux. À la vérité, c'est tout le problème de la *phénoménologie* de l'objet physique qui est posé ici. Comme on le sait, Carnap fait une opposition tranchée entre la « valeur logique », visée par la constitution, et la « valeur cognitive », qui est purement psychologique<sup>24</sup>. De ce point de vue, la réductibilité des objets physiques indirectement sensibles aux qualités sensibles se déroule entièrement du côté de la constitution logique. Mais cet aspect recroise une autre considération, celle de la bonne restitution, de la bonne « traduction » de la valeur cognitive par la valeur logique<sup>25</sup> : et cet écart est exactement le lieu de ce que Bachelard appelle, et Husserl aussi pour une part, phénoménologie. Carnap est loin d'être indifférent à ce problème, celui, selon Bachelard, de la non-perceptualité de l'objet de la phénoménotechnique<sup>26</sup>. En effet, Carnap a beau être éloigné de l'intégration husserlienne des qualités dans la constitution physique de

312

---

23 *Ibid.*, § 57, p. 92 ; trad. fr., p. 131.

24 *Ibid.*, § 50, p. 84 ; trad. fr., p. 123.

25 *Ibid.* « La constitution n'est pas une pure fiction, mais une reconstruction rationalisante de ce qui se passe effectivement » (*ibid.*, § 94, p. 150 ; trad. fr., p. 182). De temps à autre, il y a un « écart autorisé et requis de ce point de vue entre la construction et le processus effectif de la connaissance » (*ibid.*, § 143, p. 220 ; trad. fr., p. 237). « Le déroulement du processus de la connaissance n'est pas faussement représenté par la constitution (en tant que processus rationnel discursif et non pas intuitif) » (*ibid.*, § 143, p. 221 ; trad. fr., p. 238).

26 Voir l'affirmation générale : « La théorie de la constitution et l'idéalisme subjectif s'accordent pour soutenir que toutes les propositions portant sur des objets de la connaissance peuvent par principe être transformées en propositions portant sur les rapports de structure du donné » (*ibid.*, § 177, p. 285 ; trad. fr., p. 289).

l'objet physique telle que nous la trouvons dans les *Ideen* I<sup>27</sup>, il a de réelles exigences en matière de convergence de la logique et du cognitif, dans un sens beaucoup plus fort que le pédagogisme de Bachelard, et avec une intention générale très proche du continuisme de Husserl. Carnap ne verrait pas d'un mauvais œil l'idéal, selon ses termes, de « reproduire exactement par cette mise en ordre des objets le rapport cognitif<sup>28</sup> ». Bien qu'il rejette « métaphysiquement » le « positivisme » et le « sensualisme », il regarde méthodologiquement dans leur direction et se réfère souvent au phénoménisme de Mach.

Cette première proximité entre Carnap et Husserl est évidemment renforcée par le choix d'une base psychique de la constitution de préférence à une base physique. La raison de ce choix n'est autre que l'efficacité *phénoménologique* de cette base, c'est-à-dire sa capacité de restituer la valeur psychologique, disons même anthropologique des objets scientifiques. Le choix de Carnap n'est pas un choix formel au sein de la grande alternative du matérialisme et du psychologisme. Il provient d'une conscience claire, proche des analyses de Husserl, que le donné sensible peut être saisi selon ses deux côtés, objectif et subjectif, de sorte que la prise en considération d'une « corrélation » est au moins implicite dans son esprit. Il n'y a pas de symétrie, et le choix n'est pas arbitraire, car l'approche subjective de la constitution offre de meilleures garanties à la fois pour la constitution logique et pour la phénoménologie. Carnap affirme les deux en même temps : la base psychique individuelle, dit-il, peut « suivre le sens du rapport cognitif » ; mais je suis en mesure, écrit-il aussi, de « réaliser intégralement un système à base psychique à travers son application dans le système de constitution<sup>29</sup> ». L'empirisme de Carnap dans l'*Aufbau* va de pair avec une méfiance à l'égard de l'atomisme matérialiste. Ce qui est

27 Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique*, trad. fr. Jean-François Lavigne, Paris, Gallimard, 2018, § 40, p. 118-120.

28 Rudolf Carnap, *Aufbau*, *op. cit.*, § 59, p. 96 ; trad. fr., p. 134 ; *ibid.*, § 67, p. 107-108 ; trad. fr., p. 144. « La raison principale en est notre volonté de représenter avec ce système de constitution non seulement un ordre constitutif logique des objets, mais en plus leur ordre cognitif » (*ibid.*, § 64, p. 101 ; trad. fr., p. 138).

29 *Ibid.*, § 60, p. 96-97 ; trad. fr., p. 135.

fiable dans le donné, ce n'est pas sa partie non subjective, mais la partie qui se rattache aux vécus psychiques. Carnap pense que si nous voulons échapper au relativisme, ce n'est pas vers le mythe matérialiste d'une base physique pure que nous devons nous tourner, mais vers les *qualia* objectifs en tant qu'intérieurement, psychiquement donnés. Il n'est pas surprenant que Carnap ait pour but de soutenir d'éventuelles prétentions husserliennes : notre « constitution des objets physiques à partir des qualités sensibles, dit-il, ne traduisait aucune psychologisation du physique<sup>30</sup> ».

– 3 –

314

Regardons maintenant de plus près ce que Carnap appelle le « domaine fondamental » du « donné »<sup>31</sup>. Quelle est sa place et sa fonction dans la constitution ? Le dessein de Carnap est une intention paradoxale mais consciente d'utiliser la notion de donné, tout en le prenant comme quelque chose de neutre et de radicalement contingent, comme le « degré zéro » de l'édifice de la connaissance. Rappelons ici les deux thèses principales concernant la composition du donné : (1) ses éléments sont « indécomposables » en tant que « vécus simples, indivisibles<sup>32</sup> », en tant qu'« unités indivisibles » qui n'ont pas de propriétés « sinon des caractères leur seraient attribués, ce qui est contradictoire avec leur concept<sup>33</sup> » ; (2) ses « relations fondamentales » sont des « concepts fondamentaux non-définis », et doivent finalement être « éliminés<sup>34</sup> ». Ce que nous voulons montrer, c'est que Carnap ne peut réussir complètement sur la voie de cette neutralisation, et que le donné pose ses droits contre sa volonté.

Citons une phrase qui, à notre avis, porte symboliquement toute la difficulté dans laquelle Carnap est empêtré : « Si en effet les éléments fondamentaux étaient donnés sans propriété et juxtaposés sans relation,

30 *Ibid.*, § 152, p. 234 ; trad. fr., p. 249.

31 *Ibid.*, § 64, p. 102 ; trad. fr., p. 138.

32 *Ibid.*, § 63, p. 100 ; trad. fr., p. 137 ; *ibid.*, § 65, p. 104 ; trad. fr., p. 141.

33 *Ibid.*, § 69, p. 111 ; trad. fr., p. 147.

34 *Ibid.*, § 61, p. 98 ; trad. fr., p. 136 ; *ibid.*, § 155, p. 237 ; trad. fr., p. 253. Rappelons que les objets ou les concepts « non définis » sont « non logiques » (*ibid.*, § 153, p. 235 ; trad. fr., p. 250).

la constitution ne saurait progresser à partir de là<sup>35</sup> ». Si l'on regarde attentivement cette phrase, on y voit en germe une contradiction avec un principe de l'*Aufbau*, pourtant rappelé dans le même paragraphe : « Ces relations fondamentales sont premières par rapport à leurs membres, les éléments fondamentaux<sup>36</sup> ». Si le problème central que Carnap veut résoudre dans l'*Aufbau* est de découvrir les relations originelles qui pourraient affecter ou déterminer *a minima* l'ontologie des éléments fondamentaux du donné, suffisamment en tout cas pour qu'ils puissent fonctionner avec succès au service de la constitution, nous pouvons nous demander dans quelle mesure des éléments peuvent s'associer sans aucune propriété intrinsèque d'associabilité. En d'autres termes : une théorie qui prétend établir des relations réelles entre des éléments sans aucune détermination intrinsèque ontologique de ceux-ci, mais seulement des déterminations extrinsèques, n'est-elle pas un artifice philosophique ? Partant de là, nous faisons une découverte étonnante au cœur d'une doctrine froide qui a pris pour méthode de base une séparation nette entre « description de propriété » et « description de relation<sup>37</sup> » : à savoir que l'*Aufbau* est connecté au thème de l'*affinité*, et ce, non pas comme problème empirique, mais comme problème transcendantal, et pour des raisons très similaires à celles qui poussent Kant à rencontrer cette notion dans sa première rédaction de la déduction transcendantale de la *Critique de la raison pure*, comme nous avons tenté de le montrer ailleurs<sup>38</sup>. Des éléments originaires ne doivent pas être absolument neutres, si nous voulons découvrir des relations originaires. Un fait aussi étrange que des « propriétés de relations » doit être pris en considération. Et, de fait, Carnap les reconnaît sous le nom de « relations d'essence », mais pour les rejeter aussitôt en tant que « métaphysiques<sup>39</sup> ». L'affinité, dans la mesure où elle n'est pas assumée comme une caractéristique du donné, provoque une dialectique incontrôlée de la *substance* et de la *relation* dans

35 *Ibid.*, § 61, p. 98-99 ; trad. fr., p. 135-136.

36 *Ibid.*

37 *Ibid.*, § 10, p. 19 ; trad. fr., p. 67.

38 Voir mon article « Qu'est-ce que l'affinité transcendantale ? », *Philosophie*, n° 63 (numéro spécial « Kant »), 1999, p. 31-54.

39 Rudolf Carnap, *Aufbau*, *op. cit.*, § 161, p. 256 ; trad. fr., p. 267.

la réflexion philosophique. Désormais, nous pouvons suivre les embarras provoqués par cette contradiction originelle de l'*Aufbau*, qui revient en termes explicites à un déni transcendantal de la nécessité du donné, en tant qu'existence et en tant qu'essence.

Ce ne sont pas là des difficultés marginales de l'*Aufbau*, mais bien des difficultés centrales, qui corrompent le dispositif méthodologique originel de la « quasi-analyse ». Comparons deux textes afin de faire apparaître le fossé entre l'idéal et la réalité de l'*Aufbau*.

Notre conception fondamentale [est que] les différents constituants d'un vécu ne se distinguent pas au sein du vécu particulier mais sont obtenus par l'abstraction, à savoir en le classant avec les autres vécus. *Un vécu particulier est en lui-même indivisible; les vécus dans leur ensemble peuvent être comparés et ordonnés, et les quasi-constituants des vécus individuels ne résultent que de cette mise en ordre*<sup>40</sup>.

316

Or, cette technique de quasi-analyse peut-elle être identifiée avec l'idéalisme transcendantal comme le prétend Carnap ?

La théorie de la constitution et l'idéalisme transcendantal s'accordent à soutenir que tous les objets de la connaissance conceptuelle sont constitués (en langage idéaliste, ils sont « produits par l'acte de penser ») [...]. Cela vaut en définitive des éléments fondamentaux du système de constitution. Car s'ils sont posés à la base en tant qu'unités indivisibles, ils sont ensuite dotés dans le déroulement de la constitution de différentes propriétés et divisés en quasi-constituants<sup>41</sup>.

À la vérité, quelle étrange appropriation du transcendantal ! Un philosophe transcendantal qualifierait une telle description de dogmatique, car la philosophie transcendantale ne ferme jamais les yeux sur ce qui provient de l'autre bord de la corrélation, elle ne neutralise jamais le contenu (*Bestand*) du *noème*, la « vie » de la *hylè*, en face des aspects eidétiques ou logiques. Et l'idéalisme transcendantal phénoménologique n'est

40 *Ibid.*, § 93, p. 149; trad. fr., p. 181, souligné par Carnap.

41 *Ibid.*, § 177, p. 285; trad. fr., p. 289-290.

pas plus – et prétend même être moins – dogmatique que l'idéalisme transcendantal de Kant.

Dans cette optique, un deuxième aspect de la constitution peut être analysé comme une stratégie imposée par l'opacification initiale du donné par Carnap, plutôt que comme un choix philosophique nécessaire. Carnap veut un donné *pur*, nommément un pur « flux de vécus<sup>42</sup> » : en l'espèce un « “donné” de la psychologie<sup>43</sup> » qui ne serait relié à aucun sujet le prenant dans sa visée, à aucune subjectivité tramée avec sa matière. « Les vécus doivent être pris comme ils se donnent », écrit Carnap, et il poursuit : « Le donné est sans sujet »<sup>44</sup>. Un donné « *ichlos* » signifie que la formule « mes vécus » est neutre : « Le fait d'être lié au moi [*Ichbezogenheit*] n'est pas une propriété originaire des éléments fondamentaux, du donné<sup>45</sup> ». Une relation à un Je est une relation à une extériorité qui conférerait au donné une forme de propriété de relation, et qui modifierait l'invisibilité et la simplicité des éléments du donné, ce que l'*Aufbau* rejette. Carnap reconnaît en effet que les descriptions phénoménologiques s'approchent au plus près de l'immanence du donné, et c'est la raison pour laquelle son véritable adversaire dans ces pages est Husserl, dont il rejette nommément le « sujet transcendantal » et la « corrélation entre objet et sujet<sup>46</sup> ». Car Husserl n'est pas assez immanent à ses yeux. Carnap ne vise pas seulement une dépsychologisation de la connaissance, comme Bachelard, mais sa desubjectivisation absolue. Voici, dès lors, le choix philosophique qui se présente : soit l'on s'en tient à une *solidité relative* du donné en restant au sein de la relation interne entre une subjectivité et son donné, soit l'on veut lui attribuer une *solidité absolue*, et il faut alors rejeter la relation au Je et sortir de la logique de relation pour entrer dans une logique des propriétés et spécialement des propriétés de relation. Cette situation est probablement l'expression de la finitude de la connaissance humaine, mais ne débouche pas nécessairement sur le scepticisme. Et telle est

42 *Ibid.*, § 64, p. 102 ; trad. fr., p. 138.

43 *Ibid.*, § 60, p. 97 ; trad. fr., p. 135.

44 *Ibid.*, § 64, p. 101 ; trad. fr., p. 138 ; *ibid.*, § 65, p. 103-106 ; trad. fr., p. 140-141.

45 *Ibid.*, § 65, p. 104-105 ; trad. fr., p. 141. Carnap n'est pas le seul à détourner la phénoménologie de Husserl dans un sens a-subjectif.

46 *Ibid.* et § 66, p. 107 ; trad. fr., p. 143.

l'aporie dans laquelle se trouve pris Carnap : il voudrait éviter le relativisme (et ce qu'il nomme le « subjectivisme<sup>47</sup> »), sans avoir à prendre en compte les propriétés internes du donné. Pour Husserl, au contraire, le lien avec la subjectivité est le seul moyen que nous ayons d'établir des régulations *a priori*, qui ne peuvent pas être des régulations a-subjectives du donné, mais bien des régulations *esthésiologiques* appartenant à un donné *a priori* connecté à un sujet. La subjectivité est, paradoxalement, le prix à payer pour obtenir quelque chose de ferme dans le donné. En d'autres termes, il n'y a pas de *connectivité mécanique* dans le donné, comme Hume le croyait. Le donné est impressionnel, et il n'y a aucun moyen de découvrir des règles impressionnelles ou des régularités en dehors d'une subjectivité impressionnelle : cela n'expose pas plus Husserl au relativisme subjectiviste que l'impressionnalisme « neutre » de Carnap lui-même.

Regardons à quel point le § 66 de l'*Aufbau* est contradictoire, en tant que conséquence inévitable de ce déni transcendantal. Carnap prétend se concentrer uniquement sur les propriétés formelles du donné et sur les relations logiques pures qu'elle comporte, mais son argumentation est médiatisée par l'intersubjectivité, relation qu'il définit lui-même comme une « propriété essentielle de la "réalité" » : les propriétés relationnelles semblent errer jusqu'à ce qu'elles trouvent un abri :

Certes la matière des flux individuels du vécu diffère complètement ; elle est même incomparable, comparer deux sensations ou deux sentiments de sujets différents, eu égard à leur qualité de donné immédiate, étant absurde. Mais il sort pour tous les flux du vécu des *propriétés structurelles* communes ; là réside la solution du problème<sup>48</sup>.

Une telle présentation illustre le démantèlement d'instances que la phénoménologie transcendantale tente d'unifier et de faire coopérer : l'écart entre les caractéristiques *matérielles* et *relationnelles* du donné, l'écart entre la subjectivité et son impression, l'écart entre les subjectivités impressionnelles. Carnap nous a indiqué lui-même les deux sources de son *Aufbau* : le « positivisme » et le « courant néo-kantien », mais il ne nous

47 *Ibid.*, § 66, p. 106 ; trad. fr., p. 142.

48 *Ibid.*, p. 107 ; trad. fr., p. 143.

offre pas de synthèse réelle, interne, non dogmatique de ces deux aspects de la connaissance<sup>49</sup>.

- 4 -

Toute la méthode de quasi-analyse, que l'on pourrait aussi appeler pseudo-synthèse, est dérivée, dit Carnap, d'une « difficulté particulière<sup>50</sup> », qui est à notre sens l'aporie de l'affinité. Les données élémentaires, c'est-à-dire les vécus, ne possèdent aucune propriété, elles sont « ponctuelles<sup>51</sup> », indécomposables, de sorte qu'aucune analyse ne peut distinguer au sein d'un donné un aspect qui pourrait nous aider à pénétrer dans sa connexion externe : ils sont, pour ainsi dire, imprédicables. D'où une prédication indirecte par des moyens « synthétiques<sup>52</sup> » : les données élémentaires auront les propriétés, ou seront supposées avoir les « quasi-caractéristiques<sup>53</sup> » qui sont induites en elles en tant que « produits de la méthode » à travers la nécessité d'être membres de telles et telles « relations<sup>54</sup> » – ce qui constitue réellement une induction abstraite au sens du « principe d'abstraction » de Frege-Russell<sup>55</sup>. Une fois la conversion de vécus en « classes » de vécus menée à terme, aucun retour à la phénoménologie n'est possible<sup>56</sup>. L'*Aufbau* semble désormais suivre une sorte de voie schizoïde. D'un côté, le choix de la relation de base, qui porte le « rappel de ressemblance », est déclaré être fondé sur de purs arguments de « convenance » et d'efficacité en vue de la constitution logique, et pas du tout sur l'intérêt phénoménologique de

49 « Le positivisme a bien montré que l'unique matériau de la connaissance réside dans le donné à l'état brut, tel qu'il est vécu ; là doivent être cherchés les éléments fondamentaux du système de constitution. Mais l'idéalisme transcendantal, notamment le courant néo-kantien (Rickert, Cassirer, Bauch), a souligné à bon droit que ces éléments ne suffisent pas ; il faut encore poser un ordre, c'est-à-dire nos relations fondamentales » (*ibid.*, § 75, p. 122 ; trad. fr., p. 157).

50 *Ibid.*, § 68, p. 109 ; trad. fr., p. 146.

51 *Ibid.*, § 69, p. 111 ; trad. fr., p. 147.

52 *Ibid.*, § 68, p. 110 ; trad. fr., p. 146 ; § 69, p. 111 ; trad. fr., p. 146.

53 *Ibid.*, § 71, p. 116 ; trad. fr., p. 150.

54 *Ibid.*, § 69, p. 111 ; trad. fr., p. 147 ; *ibid.*, § 74, p. 120 ; trad. fr., p. 156.

55 *Ibid.*, § 69, p. 110 ; trad. fr., p. 146.

56 *Ibid.*, § 75, p. 124 ; trad. fr., p. 159.

la « psychologie cognitive » pour la donation « factuelle » des objets<sup>57</sup>. D'un autre côté, l'implication phénoménologique massive d'une telle relation fondamentale ne peut être éclipsée, car elle installe au cœur de la constitution logique la dimension du *temps*, dans un sens très proche de l'idée husserlienne de « rétention » – peut-être l'emprunt majeur et le plus décisif de l'*Aufbau* à la phénoménologie. « Le rappel de ressemblance », écrit Carnap, est la comparaison « d'une représentation mémorielle » d'un vécu avec une représentation « plus ancienne », non seulement au sens de la « reproduction », mais aussi au sens de la « rétention d'un vécu qui vient d'avoir lieu, n'a pas disparu mais “résonne” encore<sup>58</sup> ». Cette contradiction pragmatique exprime les insuffisances du concept de synthèse chez Carnap ou, de manière générale, de son articulation de la logique sur la phénoménologie. Introduire le temps subjectif dans la constitution logique est un défi de taille, que Carnap n'a pas relevé. Dans les termes de Jules Vuillemin, on peut dire que Carnap n'a pas précisé comment la « dissymétrie » temporelle s'articule avec la « symétrie » logique<sup>59</sup>. Claude Imbert conclut à grands traits : Carnap voulait dépasser le néo-kantisme « en brûlant l'étape de la synthèse subjective<sup>60</sup> ».

De fait, il est très intéressant de voir à quel point le § 100 de l'*Aufbau* est proche des analyses de Husserl, par exemple celles des *Méditations cartésiennes*, la différence étant que Carnap accepte comme un fait non problématique un clivage dont la synthèse sera au contraire, chez Husserl, le cœur même de la phénoménologie. Comme Husserl, Carnap distingue dans l'objet perceptuel une partie *dérivée* et une partie *originelle* : « Le “donné” n'existe jamais dans la conscience à l'état de matériau pur, non traité, mais toujours déjà au sein de combinaisons et de configurations plus ou moins complexes ». La « formation de l'objet », ajoute

57 *Ibid.*, p. 123 ; trad. fr., p. 158 ; *ibid.*, § 78, p. 127 ; trad. fr., p. 162.

58 *Ibid.*, § 78, p. 127 ; trad. fr., p. 162.

59 Jules Vuillemin écrit : « Il ne s'agit plus ici du rapport des phénomènes à des objets supposés hors de l'expérience, mais du rapport des phénomènes à leur condition de possibilité dans le flux de l'expérience » (Jules Vuillemin, *La Logique et le monde sensible*, op. cit., p. 272).

60 Claude Imbert, *Phénoménologies et langues formulaires*, Paris, PUF, 1992, p. 55.

Carnap, est une « synthèse cognitive » qui fonctionne « de manière intuitive<sup>61</sup> ». De sorte que la bonne question devient : « Qu'est-ce qui a été réellement vu dans le vécu de reconnaissance et qu'est-ce qui appartient à son traitement aperceptif ? », afin de séparer « dans le courant de conscience » « le donné pur et ce qui est traité<sup>62</sup> ». Cela est largement en accord avec la distinction que fait Husserl entre « instauration originelle [*Urstiftung*] » et « convictions » acquises<sup>63</sup>. Néanmoins, sur cette base, Husserl se met en quête de règles de la synthèse *a priori* dans l'immanence de la conscience, capables de soutenir une telle construction dérivée, tandis que Carnap admet sans restriction une déconnexion entre les processus, la connexion entre la constitution intuitive ou phénoménologique et la constitution logique étant une simple question d'« indication formelle » (*Kennzeichnung*). Ici nous trouvons sur un point précis une certaine proximité entre Husserl, Carnap et Bachelard. Tous trois s'accordent à dire que le donné en lui-même doit être différencié selon plusieurs niveaux, et non pas ramené à un ordre unidimensionnel : c'est l'idée de « régions » chez Husserl, celle de « pur » et de « construit » chez Carnap, celle d'une « première » et « seconde phénoménalité » chez Bachelard. Il y a, pour faire écho à Husserl, quelque chose de non-relatif scellé au cœur du « relatif-subjectif<sup>64</sup> », du donné intuitif. Mais Husserl, lui, va plus loin, car c'est seulement chez lui que cet étagement aboutit à une couche consistante dans les profondeurs du donné : non pas, comme nous l'avons vu, une couche absolue, mais une couche nécessaire au sein de la finitude de la connaissance, et qui soutient de sa nécessité la phénoménologie scientifique de la conscience perceptuelle, en faisant de celle-ci, non une simple reconstruction rationnelle, comme le prétend Carnap, mais une véritable synthèse, la synthèse des « choses

61 Rudolf Carnap, *Aufbau*, *op. cit.*, § 100, p. 158 ; trad. fr., p. 188.

62 *Ibid.*

63 Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes*, trad. fr. Emmanuel Levinas, Paris, Vrin, 1980, § 47, p. 87 et § 38, p. 67.

64 *Id.*, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, § 36, trad. fr. Gérard Granel, Paris, Gallimard, 1976, p. 159.

en elles-mêmes<sup>65</sup> ». Ici, Bachelard pourrait sembler en retrait par rapport à Carnap, mais ce n'est qu'une impression : car s'il pose le problème de la réduction, de haut en bas, et non le problème de la constitution, de bas en haut, en questionnant le passage de la phénoménotechnique aux objets donnés de manière perceptive, son propre silence n'est au bout du compte pas si différent de l'échec de Carnap.

La synthèse de Carnap peut être qualifiée de synthèse *faible*, incapable de faire converger les deux séries des données phénoménologiques et des composantes logiques en une seule et même « chose en soi ». Après cette topographie lucide de la structure de ce que *devrait* être une véritable synthèse phénoménologique des objets de l'expérience humaine, commence ce que nous pourrions appeler le déclin de l'*Aufbau*, qui s'étend de l'introduction d'un *postulat* compensatoire (§ 135) à l'*élimination* finale des relations fondamentales (§ 153). Il faut mesurer tout la subtilité de la position de Carnap à propos de la connexion qualité-quantité ! Il ne se contente pas de rejeter catégoriquement toute considération phénoménologique dans le style du *Traité des couleurs* de Goethe, qui veut « rester dans le domaine des qualités sensibles elles-mêmes et établir les régularités qui règnent entre elles<sup>66</sup> ». Mais il remarque que, s'agissant de telles règles intrinsèques qualitatives, elles seraient « beaucoup plus complexes que celles des régularités physiques<sup>67</sup> », entendons, trop complexes pour être étudiées et, en un mot, inaccessibles. Nous touchons là du doigt le manque paradoxal de confiance de l'empiriste dans le donné. Mieux vaut stipuler, et c'est ce que fait Carnap, une « corrélation physico-qualitative » fondée, comme le prétendrait un pur dogmatique, sur un double postulat relatif à l'*uniformité* de la nature, qui supprime finalement toute trace de transcendantalisme dans la problématisation de l'*Aufbau* : un « postulat de causalité » et un « postulat de la substance ». La voie logique n'est pas seulement, comme le dit Carnap, « de loin plus simple<sup>68</sup> » : c'est la seule possible. Tout cela est très déroutant pour

65 « L'analyse est une reconstruction, non une pénétration », écrit Jules Vuillemin (*La Logique et le monde sensible, op. cit.*, p. 259).

66 Rudolf Carnap, *Aufbau, op. cit.*, § 136, p. 209 ; trad. fr., p. 229.

67 *Ibid.*

68 *Ibid.*, § 135, p. 209 ; trad. fr., p. 228 ; *ibid.*, § 136, p. 210 ; trad. fr., p. 229.

la réflexion philosophique, et très instructif au sujet de la proximité essentielle de ce que nous opposons depuis un siècle comme philosophie continentale et analytique, et nous montre aussi à quel point la marge de manœuvre est étroite s'il faut décider de la voie transcendantale ou linguistique, du mode d'investigation interne ou externe. Et l'*Aufbau* en est une illustration éclairante, puisque le texte nous met sous les yeux une manifestation de cette fracture philosophique. Quel dommage, pourrait-on dire, après avoir aperçu la nécessité phénoménologique de la relation fondamentale *temporalisée* de « ressemblance », de renoncer finalement à l'utiliser pour la constitution logique. L'empirisme logique, ancré dans les profondeurs du donné, comme il l'est dans l'*Aufbau*, passe en vérité tout près de la phénoménologie transcendantale.

« Simplicité », « univocité<sup>69</sup> » du donné : de tels termes sont utilisés par Carnap dans ce qui suit comme des évidences non fondées, laissant désormais l'universalité et la nécessité du donné à l'état de dogme. Les contradictions sont alors inévitables : quelques pages avant d'abandonner toute référence phénoménologique aux relations fondamentales consistantes, devenues fondement inutile de la vérité extensionnelle, Carnap reconnaît à son corps défendant la fonction phénoménologique du donné, lorsqu'il remarque que, quand il s'agit de la constitution d'un objet spécifique, nous devons nous référer non seulement au « donné lui-même », mais ajoute-t-il, « plus précisément » à un « état [*Bestand*] de la (des) relation(s) fondamentale(s)<sup>70</sup> ». « *Bestand* », « teneur », « fonds » concret : un terme cher à la phénoménologie, à travers lequel nous appréhendons l'intervalle entre la relation logiquement « non définie<sup>71</sup> », contingente, et la relation essentielle, nécessaire, dont la synthèse a vraiment besoin. Le paradoxe n'est pas seulement que les empiristes ne sont pas assez confiants dans le donné, mais que les rationalistes, plus ou moins transcendantalistes, sont *plus* confiants dans le donné que les empiristes. Et, de fait, (1) l'évolution de

69 *Ibid.* et § 143, p. 221 ; trad. fr., p. 238.

70 *Ibid.*, § 144, p. 222 ; trad. fr., p. 239. Carnap fait droit en apparence au concept d'« essence propre du donné » (*ibid.*, § 169, p. 270 ; trad. fr., p. 278).

71 *Ibid.*, § 153, p. 235 ; trad. fr., p. 250.

l'empirisme au XX<sup>e</sup> siècle devait annuler jusqu'aux « règles d'association » humiennes ; (2) le rationalisme devait se tourner vers la phénoménologie dans sa quête d'une solidité à la fois *finie* et nécessaire du donné dans son rattachement à une subjectivité. Chez Husserl, la nécessité est nécessité *transcendantale* : c'est dire qu'elle se forge dans et par la relation du sujet au donné, non pas en amont – donc sous une forme temporalisée. Face à cette énorme difficulté, la profonde problématisation de l'*Aufbau* s'achève sur les tentatives manquées pour éliminer la relation fondamentale. Son dernier mot n'est d'ailleurs pas exactement l'élimination du problème, mais l'aveu (§ 154) que nous ne pouvons pas « considérer le problème comme étant résolu<sup>72</sup> ».

324

L'accomplissement complet de l'*Aufbau* nécessiterait la transformation des relations de base en concepts logiques, en d'autres termes, l'effort pour vider le donné de toute composante valorisante ou de toute structure pouvant jouer un rôle dans la notion de vérité. Ce que Carnap appelle le « domaine matériel [*Sachgebiet*] extralogique<sup>73</sup> » représente un tel donné mort. Carnap réalise le tour de force d'interpréter la relation fondamentale comme une « relation fondée » sur la relation « naturelle » des « vécus », et de définir cette connexion comme une question de « logique formelle<sup>74</sup> ». C'est sur cette dernière contradiction non résolue que l'*Aufbau* se referme.

## HUSSERL ET LA NÉCESSITÉ TRANSCENDANTALE DU DONNÉ

– 1 –

Il faut faire une distinction dans le concept husserlien de donné avant et après 1907. Avant 1907, Husserl défend encore une théorie représentative de la conscience, puisqu'il considère les données sensorielles ou hylétiques comme des contenus mentaux neutres, non intentionnels, qui reçoivent une animation intentionnelle à travers plusieurs types d'interprétation

72 *Ibid.*, § 154, p. 237 ; trad. fr., p. 253.

73 *Ibid.* ; trad. fr., p. 252.

74 *Ibid.*

intentionnelle ou d'acte de signification. En un mot, sa première psychologie descriptive dans les *Recherches logiques* est fortement en accord avec la thèse de la contingence du donné. Cela ressemble à une sorte d'écart de conduite juvénile de la théorie de l'intentionnalité en tant qu'aptitude native de la conscience. Après 1907, la phénoménologie transcendantale admettra paradoxalement plus de nécessité au cœur du donné hylétique au regard de sa relation avec les actes opératoires de l'esprit. Cela, fondamentalement, parce que le donné hylétique n'est plus considéré comme une composante externe et statique de la conscience, mais comme une composante interne impliquée dans la vie de la conscience.

Il est à noter, néanmoins, que la contingence représentationnelle du donné était déjà en pleine contradiction avec une autre découverte du premier Husserl, celle de la méréologie, des relations des parties et des tous dans les contenus non indépendants, qui met en évidence la relation non causale de la conscience avec les parties des phénomènes, mais aussi le non parallélisme de la corrélation *a priori* intentionnelle. Les Troisième et Quatrième Recherches logiques sont, comme l'affirmait Husserl, la matrice de la phénoménologie transcendantale, plus précisément, pour notre considération actuelle, de l'affirmation de la *nécessité* du donné, en tant que composante transcendantale rattachée à la constitution intentionnelle des objets. La nécessité du donné est véhiculée à travers une relation esprit/objet non causale et non paralléliste, qui se présente comme une forme moderne de déduction transcendantale. Il convient de souligner que la nécessité du donné en termes de lois eidétiques apparaît en même temps qu'une autre transformation théorique, selon laquelle le donné abandonne son identification à des *sense data* empiriques, psychologiques et subjectives pour devenir une pièce sur l'échiquier transcendantal.

– 2 –

Le rejet par Carnap des jugements synthétiques *a priori* de Kant est bien connu. Cependant, il reste lui-même tributaire d'une perspective kantienne dans la mesure où il tente d'ajouter à la distinction einsteinienne et positiviste logique entre espace formel et espace physique un troisième espace, un espace intuitif en tant que ressort autonome pour la connaissance synthétique *a priori* en géométrie à un niveau non

euclidien, conformément aux besoins de la relativité einsteinienne et de la mécanique quantique. Comme on le sait, il a été aidé dans son dépassement intuitionnel du kantisme par un appui explicite (*Der Raum*, 1922) sur la *Wesensschau* husserlienne. Malheureusement, cet appui n'est pas légitime, car Carnap ne parvient pas à combiner, comme cela était prévisible, l'eidétique husserlienne et l'intuitionnisme empirique kantien. Ce qu'il gagne du côté de la totalité et de l'infini de l'espace, il le perd du côté de la synthéticité. Son erreur<sup>75</sup> consiste dans le fait qu'il ne dérive pas l'espace infini à partir de parties ou de régions intuitionnables – ni en termes d'expérience euclidienne ni à partir de son idéalisation eidétique –, mais construit un espace infini formel dans le sens du formalisme hilbertien.

326

La solution de Husserl est tout à fait différente. Pour lui, l'espace infini n'est pas d'abord un espace axiomatique, mais une implication constitutive et originelle de l'intuition des objets spatiaux. La « *Fernsphäre* », la sphère distante de l'espace non orienté est enveloppée comme une pure possibilité dans la « *Nahsphäre* », la sphère de proximité de l'espace orienté référée au corps. De sorte que l'espace n'a pas à être construit par généralisation, et qu'il conserve une signification intuitive. Comme chez Kant, l'espace infini est immanent au donné. Kant écrit : l'espace est un « quantum infini donné<sup>76</sup> ». Husserl semble même supérieur à Kant sur ce point, en ceci que le fondement intuitif de l'espace intuitif ne renvoie pas à la seule géométrie euclidienne de notre perception naturelle, mais à la possibilité transcendante de notre libre « je me meus », qui consiste en une puissance générale d'« *Entperspektivierung* » pour reprendre le terme de Bernhard Rang<sup>77</sup>, une déperspectivisation qui ouvre la voie à n'importe quel espace logique ou formel, et constitue une base concrète, aussi éloignée soit-elle, pour les possibilités axiomatiques de l'espace.

75 René Jagnow, « Carnap, Husserl et l'idée d'une géométrie matérielle », dans Denis Fisette & Sandra Lapointe (dir.), *Aux origines de la phénoménologie : Husserl et le contexte des Recherches logiques*, Paris, Vrin, 2003, p. 50 : « La notion d'espace intuitif de Carnap fait en sorte que la géométrie matérielle se dissout dans la géométrie formelle ».

76 Immanuel Kant, *Critique de la raison pure*, trad. fr. Alain Renaut, Paris, Aubier, 1997, Esthétique transcendante, § 2, 4), p. 121.

77 Bernhard Rang, *Kausalität und Motivation*, La Haye, Nijhoff, 1973, p. 206.

Nous devons prêter attention au type d'interprétation des données hylétiques que nous choisissons. Deux erreurs courantes doivent être évitées, provenant de la mécompréhension représentationnelle de l'intentionnalité husserlienne<sup>78</sup>. Premièrement, le donné hylétique n'est pas intentionnel et n'est donc pas connecté avec une transcendance ; deuxièmement, le donné est informe et dénué de sens, et reçoit forme et sens grâce aux actes intentionnels noétiques. Cette interprétation pourrait être étayée en prélevant diverses citations, et en insistant sur les premiers textes de Husserl. Cependant, la vraie chronique est que Husserl, dans *Leçons sur la conscience du temps* de 1907, a impliqué les *sense data* dans la vie de conscience intentionnelle comme un moment intentionnel de notre connexion au monde. En d'autres termes, la connexion intentionnelle entre les *sense data* et le donné fait partie de la corrélation universelle *a priori*, si bien que les nécessités eidétiques du flux hylétique sont strictement connectées avec les nécessités eidétiques du donné en tant que donation de *qualia* mondains. Le donné contient des nécessités transcendantales inhérentes à la facticité de sa donation.

Le déni théorique de Carnap de la nécessité du donné est logiquement complété par un déni pragmatique : il a cherché à établir un behaviorisme logique qui ne serait pas exposé aux critiques ciblant le behaviorisme méthodologique de Watson. Les états mentaux intentionnels ne doivent pas être ontologiquement niés, mais peuvent être réduits ou traduits en propositions observationnelles physicalistes. Dans cette mesure, il est douteux que Carnap échappe à l'argument que Wittgenstein a formulé contre le behaviorisme en général : le donné observationnel visuel, par exemple, peut être ambigu, comme cela est bien connu et illustré à travers le fameux exemple du dessin du lapin et de la cane, et doit être complété par des actions mentales<sup>79</sup>. Mais nous pouvons dire plus : un refus trop poussé de la signification du donné est le meilleur moyen d'être forcé à basculer vers un idéalisme robuste. Inversement, la recherche de degrés de sens antéprédicatifs

78 Voir Dan Zahavi, *Husserl's phenomenology*, Stanford, Stanford UP, 2003, p. 107.

79 Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus suivi de Investigations philosophiques*, II, § 11, trad. fr. Pierre Klossowski, Paris, Gallimard, 1961, p. 326.

au sein du donné sensuel est une attitude transcendantale qui pourrait être partagée à la fois par l'empirisme et l'idéalisme, selon la voie ouverte par Husserl dans *Ideen II, Expérience et jugement* ou la *Crise des sciences*.

– 3 –

328

Considérons que la nécessité du donné, plus exactement la présence de quelque chose de nécessaire au cœur du donné factuel, est en général une caractéristique du rationalisme transcendantaliste, visible chez Husserl, mais déjà mis en avant par Kant lui-même, le philosophe de la « diversité des *sense data* », dans sa dernière *Critique*, qui est sur ce point un dépassement limité mais réel de l'atomisme latent de la *Critique de la raison pure*. La validité de la nécessité subjective résultant de la réflexion transcendantale des facultés sur leur donné sensible n'est pas seulement fondée sur l'accord intersubjectif dans le sens commun, mais consiste plus profondément en une sympathie avec la constitution structurelle et les connexions des *qualia*, dont la belle chose fournit le type. Chez Husserl, l'*epochè* permet également aux *qualia* de révéler tout leur potentiel.

On peut objecter à la critique que Bachelard formule contre Husserl, que le donné chez Husserl n'est justement pas un absolu, alors que le principal reproche de Bachelard est que le « donné » en tant que point de départ des descriptions et analyses phénoménologiques est une illusion de primitivité, de pureté, d'onticité purifiée. En tant que donné sensible, le « donné » n'est pas un point de départ extérieur ou postérieur à l'*epochè*, mais il est également soumis à l'*epochè*. Cela signifie qu'il contient une profondeur, qui doit être étudiée en quête de son noyau eidétique à travers différents niveaux plus ou moins authentiques. Il n'y a pas de mythologie du primitivisme chez Husserl, mais une réflexion critique *dans* le donné phénoménologique.

Le point de vue de Husserl sur le donné est anti-dualiste. « Ne possédons-nous rien de plus en commun que cette idée, nécessaire mais vide, de choses qui sont objectivement en-soi ? N'y a-t-il pas dans les apparences elles-mêmes une teneur-de-sens, que nous devons attribuer à la nature vraie ?<sup>80</sup> ». Ces questions ne signifient pas que Husserl

---

80 Edmund Husserl, *La Crise des sciences...*, op. cit., § 9, p. 28.

fasse des *sense data* une vérité absolue, mais qu'à l'intérieur du donné, dans la profondeur de celui-ci, nous pouvons trouver une structure de « motivation » qui est connectée à notre intentionnalité catégoriale, dont la structure garantit l'objectivité de la connaissance et l'intersubjectivité. C'est un des aspects de la corrélation transcendantale. Les apparences ne sont pas la vérité, mais sont en même temps toute la vérité, sous une forme modifiée et dérivée.

Si nous suivons Husserl, nous ne pouvons pas dire, comme d'habitude, que le donné est ou n'est pas contingent, parce que précisément le donné n'est pas une entité simple. Certains auteurs affirment qu'aux yeux de Husserl comme de Bachelard, il doit exister une rupture entre la science et la perception contingente, puisque Kant, au contraire, aurait à tort identifié l'objet de la science et l'objet de la perception. À mon avis, la vraie question est plutôt de distinguer *dans* le donné des moments contingents et des moments nécessaires, et d'avoir une notion de la façon dont ils sont connectés les uns aux autres et dans quelle direction cela fonctionne. Si l'on regarde attentivement, comme j'ai essayé de le faire dans mon livre cité plus haut, on voit que Bachelard ne nie pas une certaine phénoménalité du noumène, qu'il désigne comme une « phénoménalité en seconde position<sup>81</sup> ». Cela signifie que la phénoménalité scientifique, ou les phénomènes de la phénoménotechnique, comportent un certain degré de signification par eux-mêmes. Mais c'est pour lui une simple idée, aucune preuve ni élaboration n'étant fournies. Le discours directeur est le suivant : il y a une rupture entre la science et la phénoménalité initiale, ou en d'autres termes, la science constitue une autre phénoménalité, hétérogène. Pour Husserl, une vraie théorie est capable de reconstituer au moins une partie de la phénoménalité de l'objet sensible. Au vu de cette analyse, Bachelard devrait être classé avec Kant, dans la mesure où ils soutiennent tous deux que la science prescrit et repousse la perception naturelle. De plus, ils convergent tous deux inévitablement vers le positivisme logique dans le sens d'une neutralisation et d'une désontologisation des *sense data*. Si l'on cherche à expliquer la raison de l'échec de Bachelard, on peut dire ceci : il n'a pas réussi à expliquer comment s'établit le lien entre la première et

81 Gaston Bachelard, *Le Rationalisme appliqué*, Paris, PUF, 1998, p. 137.

la seconde phénoménalité, et il a pris le donné dans son entièreté comme une entité simplement contingente. Avançons, mais comme une simple hypothèse, que Bachelard a hésité sur la réalité de cette connexion parce qu'il voulait préserver la possibilité de s'accorder avec l'interprétation dualiste de Copenhague au sujet de la mécanique quantique, alors qu'il avait approuvé par ailleurs le réalisme mathématique d'Einstein.

– 4 –

330

Le très long § 9 de la *Krisis* (un livre en soi), intitulé « La mathématisation galiléenne de la nature », offre une vue sur ce que nous pouvons comprendre sous la formule de « nécessité et contingence du donné ». Husserl distingue deux aspects dans le donné du monde-vie : l'aspect formel, mathématisable par la géométrie, et l'aspect matériel, le contenu hylétique du donné, pour lequel fait défaut une « mathématisabilité des “remplissements”<sup>82</sup> ». Avec Galilée commença une mathématisation indirecte de la *hylé*, dont la stratégie est de soumettre les apparitions et contenus des données hylétiques à des formes en suivant des règles nécessaires de connexion. Le terme husserlien qui désigne cette démarche est l'« indication universelle » ou l'« inductivité universelle<sup>83</sup> ». Mais cette évolution vers une conversion de la sphère entière du donné sensible en termes de nécessité n'est pas elle-même nécessaire : au contraire, nous devons tourner notre regard vers les nécessités les plus profondes, devant lesquelles les nécessités de notre perception actuelle du monde de la vie, en particulier l'inscription de la matière et des qualités sensibles dans des formes géométriques préexistantes, semblent n'être que de simples habitudes contingentes. Ce qui est généralement considéré comme une nécessité doit maintenant être vu comme une contingence dérivée de nécessités plus profondes, dans le domaine desquelles les données hylétiques sont ontologiquement autonomes. Le but de la description phénoménologique est maintenant de retracer l'évolution de la contingence en nécessité en reparcourant les étapes de la mécompréhension et de la mésinterprétation des connexions les plus

---

82 Edmund Husserl, *La Crise des sciences...*, op. cit., § 9, c), p. 39.

83 *Ibid.*, p. 43 et § 9, d), p. 45.

originelles entre le donné hylétique et notre subjectivité, qui fournissent la forme originaire de la corrélation transcendantale : démarche que Husserl nomme *analyse de motivation* (*Motivationsanalyse*). Cela inclut de faire porter l'accent philosophique sur la *hylè* – par contraste avec notre accentuation naturelle sur la forme dans la sphère du donné –, la *hylè* étant infusée par des régulations *a priori*, non pas des régulations absolues, mais des régulations transcendantales dans la mesure où celles-ci n'existent qu'à travers l'effectuation (*Leistung*) de notre subjectivité les recevant-élaborant (elles sont, pourrions-nous dire, le côté objectif ou naturel de la synthèse passive). D'une manière générale, le problème en jeu est celui de la « quantification de la qualité », qui a été faiblement contestée de loin en loin à travers des tentatives comme le *Traité des couleurs* de Goethe<sup>84</sup>.

Carnap, au contraire, soutient fermement la réductibilité de la qualité à la quantité et la géométrisation indirecte de la nature. Il objecte à Goethe qu'il existe deux sortes de langages, l'un qui perd en effet « certaines qualités des objets qu'il décrit », et un autre qui « *semble* en laisser de côté, mais en réalité n'en laisse pas<sup>85</sup> ». Par exemple, une photographie en noir et blanc perd la couleur, mais une partition musicale ne laisse pas de côté les sons définis. La possibilité de la « traduction » repose sur une « règle générale », qui dépend à son tour de la notion d'« indice » ou d'« index » (*Kennzeichen*), comme l'avait déjà établi l'*Aufbau*<sup>86</sup>. Mais, comme nous l'avons vu, Carnap ne pénètre pas avec des moyens phénoménologiques dans cette « caractérisation » terme à terme. Carnap utilise dans l'*Aufbau* l'indication comme une solution, là où Husserl juge nécessaire de reprendre et de réexaminer toute la notion d'indication universelle jusqu'à ses racines ontologiques et hylétiques. Comme l'écrit Husserl : « Tout mode de l'induction a le sens d'une induction de

84 Johann Wolfgang von Goethe, *Traité des couleurs*, trad. fr. Henriette Bideau, Paris, Triades, 2000.

85 Rudolf Carnap, *Philosophical foundations of physics*, New York, Basic books, 1974, p. 112, souligné par Carnap; trad. fr. Jean-Mathieu Luccioni et Antonia Soulez, *Les Fondements philosophiques de la physique*, Paris, Vrin, 2020, p. 135.

86 Rudolf Carnap, *Aufbau*, *op. cit.*, § 49, p. 82; trad. fr., p. 121; *ibid.*, § 57, p. 121; trad. fr., p. 131.

quelque chose d'intuitionnable » qui renvoie au « donné évident<sup>87</sup> ». Expliquons cela ainsi : les « anticipations » (et en particulier celles de la science) au-delà du donné immédiat sont possibles et légitimes, mais sont strictement conditionnées par des règles *a priori* immanentes appartenant au donné. Existe-t-il de telles lois nécessaires, plus profondes que les lois mathématiques de la géométrie analytique, dans la sphère hylétique qualitative ? Étant accordé que s'il y en a, alors elles contribuent à la doctrine de la vérité.

332

De fait, remarque Husserl, l'idée galiléenne de quantification de la qualité n'est pas une approche des nécessités eidétiques, mais un « processus historique infini d'approximation<sup>88</sup> », comportant toujours des données résiduelles, ce qui, selon lui, est une preuve que la géométrisation n'est pas le bon chemin vers la réalité stable et consistante, ou que la réalité n'est pas faite de lois mathématiques. Mieux vaut s'atteler à comprendre la non-mathématicité (au moins au stade actuel des mathématiques) de l'essence de la réalité, ce qui *ne* revient *pas* à déclarer leur irrationalité. Dans une inspiration platonicienne, Husserl considère la relativisation des mathématiques, non comme un argument en faveur de l'irrationalité, mais comme un pas vers la révélation de la rationalité ultime du réel, de ce qu'il appelle « l'énigme de l'énigme », la « profonde liaison essentielle de la raison et de l'étant<sup>89</sup> ». Il y a donc pour Husserl des lois intrinsèques du donné, dont l'élucidation est un élément important de la philosophie première offrant une règle de mesure pour la philosophie seconde, c'est-à-dire une source ontologique pour la rectification des fondements et concepts des mathématiques, pour l'étalonnage de la portée ontologique réelle des sciences modernes, et pour la signification de la scientificité aujourd'hui<sup>90</sup>.

87 Edmund Husserl, *La Crise des sciences...*, *op. cit.*, § 34, d), p. 145.

88 *Ibid.*, § 9, e), p. 49.

89 *Ibid.*, § 5, p. 19.

90 *Ibid.*, § 9, g), p. 54. L'idée d'une rectification et d'un progrès des mathématiques par l'approfondissement de leur sens comme cœur du projet de scientificité, même si elle remonte formellement à Platon, est exprimée pour la première fois par Berkeley dans les *Premiers principes de la connaissance humaine*, avec suffisamment de clarté pour qu'on lui en attribue la paternité.

Ainsi devient visible la distance entre Husserl et Carnap, dont le projet de rectification est entièrement basé sur les pouvoirs du formalisme logique. Au contraire, le § 9 de la *Krisis*, consacré à la déviation de l'essence de la science, rejette deux visions du donné : d'une part, la vision atomistique d'un donné considéré comme un pur divers neutre se prêtant à n'importe quelle connexion nécessaire et soumis d'avance à des catégories ; d'autre part, une théorie de la *Gestalt* qui est vraie en tant que phénoménologie des types perceptuels, mais qui reste une connaissance contingente, parce que la forme au sens « gestaltiste » ne plonge pas jusqu'aux couches hylétiques qui constituent le fond ontologique des types du perçu. Rectifier la science, c'est pour Husserl fournir des pôles et des normes eidétiques aux concepts scientifiques. Cependant, les pôles eidétiques ne sont pas eux-mêmes issus de la seule ontologie formelle, mais ils sont également inspirés par la description pure des compossibilités hylétiques<sup>91</sup>.

---

91 Ce texte est issu d'une communication faite au Goldsmith College de Londres, le 27 novembre 2003. Il a été publié en version anglaise, avec de légères différences, dans la revue *Pli. The Warwick Journal of Philosophy*, n° 16, 2006, p. 186-208, sous le titre : « On Contingency of Datum: Carnap, Husserl, Bachelard ». Nous remercions les éditeurs de la revue d'avoir autorisé sa parution en français.



*Isabelle Thomas-Fogiel*

Peut-on assigner des limites à la pensée des limites ? Telle est l'une des manières dont pourrait s'entendre l'énoncé *les limites du transcendantal*. De fait, chez Kant<sup>1</sup>, le terme *transcendantal* est, à chaque étape de son élucidation, dépendant de l'acte de poser des limites. Proche – quoique nullement synonyme – du terme *critique*<sup>2</sup>, le transcendantal qualifie en tout premier lieu un type spécifique de recherche ou d'investigation (*Nachforschung*<sup>3</sup>) qui a pour finalité de tracer la ligne de démarcation entre les usages légitimes et non légitimes de la raison spéculative. Plus précisément, l'adjectif *transcendantal* renvoie à une manière de procéder mise en œuvre afin de résoudre un problème circonscrit : celui

- 1 Il m'a semblé requis de partir de son usage du terme. Certes, les commentateurs les plus avisés n'ont cessé d'en souligner les ambiguïtés. J'ai donc pris le parti de cerner ce qui ne saurait être évacué de sa définition sans qu'il ne devienne un concept différent : critique, *a priori*, etc., termes auxquels on l'a trop souvent identifié.
- 2 Il y a entre eux une différence de niveau de réflexion et d'extension ; d'où la nécessité pour Kant de spécifier souvent le terme *critique* par *transcendantal* ou encore, dans les *Prolégomènes* : « idéalisme critique ou mieux transcendantal » (Immanuel Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, Ak. IV ; trad. fr. Jean Gibelin, *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, Paris, Vrin, 1930, p. 59).
- 3 Par exemple en B 297, qu'Alain Renaut traduit par « recherche » et André Tremesaygues et Bernard Pacaud par « investigation ». Avec l'adjectif *critique* Kant emploie plutôt le terme *Untersuchung*. Conformément à l'usage, nous citons la *Critique de la raison pure* en indiquant la page de la première (A) et/ou de la deuxième (B) édition, en chiffres arabes.

de la connaissance, mais non de la morale<sup>4</sup> et, prioritairement, celui de la possibilité des jugements synthétiques *a priori*. En ce sens, le terme est indissociable du geste inaugural de limitation par lequel la notion d'*objet* n'est plus à déterminer comme chose indépendante qu'il faudrait ensuite rejoindre à l'aide de jugements qui lui seraient subordonnés, mais devient le système clos (et donc à nouveau limité) des règles ou conditions universelles et nécessaires à partir desquelles se configure un objet en tant qu'objet en général (objet transcendantal = X). Ce sont ces conditions qui une fois appliquées, de manière elle-même réglée, à l'empirie, délimiteront l'objet particulier qui est scientifiquement connaissable<sup>5</sup>. Le *transcendantal* désigne donc d'emblée un angle d'approche rigoureusement spécifié dont le geste intrinsèque réside dans la détermination des formes les plus générales de l'acte de connaître. C'est ce qui explique que ces conditions transcendantales soient dites « pures », non pas seulement parce qu'elles doivent être indépendantes de l'empirie (définition de l'*a priori*), mais parce qu'aucun élément empirique n'y doit être mêlé (définition de « pur<sup>6</sup> »). Ainsi, toute investigation transcendantale est nécessairement de second ordre (connaissance de notre manière de connaître les

- 
- 4 La *Critique de la raison pure* (introduction, canon, architectonique) puis à nouveau, le § 5 de la seconde introduction à la *Critique de la faculté de juger* exclut la morale du champ de l'investigation transcendantale. Que cela pose problème (débat illustré entre autres par Martial Gueroult et Victor Delbos) quant à la cohérence de Kant entre les deux premières *Critiques* n'est pas niable. Mais que la troisième *Critique* maintienne cette exclusion atteste que parler d'évolution entre les deux premières est périlleux.
- 5 L'objet transcendantal est dit = X car il exprime les structures les plus générales de tout objet possible. C'est donc le terme générique de la série de règles qui, dénombrées d'abord par l'enquête (esthétique et analytique des concepts), puis articulées entre elles (analytique transcendantale des principes), consignent la forme de toute objectivité. Les représentations particulières en constituent la matière. Ce composé (*forme* générale de l'objectivité et *matière* de telles représentations ponctuelles) délimite l'objet scientifique (objet nécessairement perçu). À ces deux « objets » s'opposent l'objet en soi, le noumène transcendant auquel nous n'avons pas accès dans le cadre de l'activité de connaître (ce qu'a pour but de vérifier la dialectique transcendantale).
- 6 La pureté est donc le critère déterminant pour qualifier un X de transcendantal.

objets<sup>7</sup>) et suppose une démarche réflexive qui mobilise un raisonnement d'un type particulier : la remontée aux conditions qui, précédant toute expérience, la rendent possible. C'est par cette investigation spécifique que nous parviendrons, à la fin de l'enquête, aux limites ultimes puisque l'ensemble des conditions conquises par la démarche marquent le point d'arrêt de toute connaissance possible. Il s'agit là d'une sorte de couronnement de cet acte de tracer des limites repérables à chaque étape de la définition. En effet, structurant toutes nos performances cognitives envisageables, ces conditions ne peuvent plus être justifiées par un principe supérieur et unitaire ou par une origine qui leur serait extrinsèque. La régression du philosophe mène donc à une clôture définitive et l'on ne saurait, par une sorte de réflexion au carré, s'enquérir de la condition des conditions et demander à nouveau comment est possible ce par quoi toute connaissance devient possible ; ce que soulignent sans ambiguïté les *Prolégomènes* : « Mais comment est possible cette propriété particulière de notre sensibilité ou de notre entendement et de l'aperception nécessaire qui est au fondement de tout penser, à cela il n'y a plus de solution ni de réponse, parce que c'est à elle que nous retournons toujours nécessairement pour toute réponse<sup>8</sup> ».

Enfin, il convient, pour parfaire cette approche minimale de la signification kantienne du terme, de remarquer que *transcendantal* est essentiellement un adjectif qui détermine la qualité d'un type de X (investigation, méthode, philosophie, exposition, analyse, déduction, logique, théorie, usage, argument, sujet, objet, réflexion, etc.) ; remarque qui devrait nous préserver de toute substantification hâtive (« le » transcendantal et non un X transcendantal) qui induirait l'idée erronée (pour Kant du moins<sup>9</sup>) que le transcendantal constitue un champ

7 Selon sa première définition dans la *Critique* : « j'appelle transcendantale toute connaissance qui s'occupe en général non pas tant d'objets que de notre mode de connaissance des objets en tant qu'il est possible en général » (Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B25 ; trad. fr. Alexandre J.-L. Delamarre & François Marty, *Critique de la raison pure*, dans *Œuvres philosophiques*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », t. I, 1980, p. 777).

8 *Id.*, *Prolégomènes*, *op. cit.* p. 94.

9 Husserl, contre Kant, en fera clairement un domaine nouveau à explorer.

à part, une sorte de domaine spécifique s'associant métaphoriquement à une forme de monde ou de règne, association que n'évite pas toujours la mise en majesté du terme par sa nominalisation, à commencer par la formule de ce collectif : « les limites *du* transcendantal ».

Toutes ces précisions définitionnelles donnent consistance à notre question de départ en même temps qu'elles en circonscrivent la portée : c'est bien de la connaissance de l'acte de connaître dont il s'agit et plus précisément encore du geste philosophique par lequel nous posons des limites à la pensée théorique, cœur même de la pratique transcendantale. Néanmoins, même ainsi dissocié d'une entente trop large, le transcendantal n'a cessé depuis deux siècles de se voir opposer des limites, à comprendre en ce cas soit, trivialement, comme *les insuffisances ou impossibilités du transcendantal* soit, plus précisément, comme ce qui, excédant les frontières tracées par Kant, est susceptible de les remettre en question.

338

C'est pourquoi plutôt que d'ajouter à une liste déjà longue de nouvelles limites susceptibles d'affecter le projet transcendantal kantien, ce travail prendra plutôt pour objet l'acte même par lequel la philosophie, depuis la parution de la *Critique*, a assigné des limites au transcendantal kantien. L'entrée dans cette réflexion se fera par l'examen d'une querelle récente, celle initiée par la réponse de Bitbol (*Maintenant la finitude*) au livre de Meillassoux (*Après la finitude*)<sup>10</sup>. Différentes raisons ont motivé ce choix : d'une part, le terme *transcendantal*, et non quelques notions avoisinantes, est bien au centre de cette discussion ; d'autre part, ces deux positions se veulent clairement antithétiques ; dès lors, méditer sur cette opposition directe permettra peut-être de discerner un chemin autre que celui proposé par chacun de ces auteurs : abandon sans reste du transcendantal kantien (Meillassoux) ou transformation de sa signification par son englobement dans un espace plus large (Bitbol). Précisons, toutefois, que cette analyse de la relation de Bitbol au transcendantal (et, par contrecoup, de celle de Meillassoux) n'a pas pour finalité directe de prendre parti pour ou contre

---

<sup>10</sup> Respectivement : Michel Bitbol, *Maintenant la finitude*, Paris, Flammarion, 2019, et Quentin Meillassoux, *Après la finitude*, Paris, Éditions du Seuil, 2006.

ces deux philosophies en leur ensemble<sup>11</sup>, mais plutôt, dans une démarche qui se veut d'histoire de la philosophie tout d'abord et de philosophie de l'histoire de la philosophie ensuite, de mettre en lumière les gestes philosophiques ou opérations les plus générales qui structurent cette actuelle relation au transcendantal pour en rendre explicites les principales implications. Pour ce faire, il faudra d'abord cerner l'originalité de cette récente intervention par rapport à la longue histoire des relations au transcendantal kantien, pour ensuite détailler les gestes par lesquels Bitbol entend, contre Meillassoux, reconstruire le transcendantal en radicalisant toujours plus le geste qui en est la source. Ces analyses nous conduiront à un bien étrange paradoxe en même temps qu'elles ouvriront l'espace d'un questionnement différent sur le transcendantal : les voies par lesquelles on continue aujourd'hui à vouloir transformer ou dépasser le transcendantal ne doivent-elles pas être abandonnées, non pas en vue de restaurer la lettre kantienne, mais bien plutôt afin de pouvoir la situer autrement ?

## LE TRANSCENDANTAL DANS TOUS SES ÉTATS

### DES DIFFÉRENTES MANIÈRES D'ASSIGNER DES LIMITES AU TRANSCENDANTAL KANTIEN

À la volonté exprimée par Meillassoux de « rompre avec le transcendantal<sup>12</sup> » répond la tentative de reconstruction de Bitbol qui doit s'entendre comme recommencement au sens husserlien d'une réactivation d'un geste inaugural ; c'est ce que Bitbol appelle dès le début de son livre « le paradigme transcendantal<sup>13</sup> » dont le sens emprunte aussi bien à Kant qu'à Fichte et Husserl ; le souci de Bitbol y est clairement de revivifier cette manière de philosopher en déconstruisant bien sûr les objections qu'elle peut susciter, mais surtout en proposant un nouveau visage, jugé plus

11 Je l'ai déjà fait, récemment encore dans « Beyond Realism and Correlationism, the Idealist Path », dans Jure Simoniti & Gregor Kroupa (dir.), *Ideas and Idealism in Philosophy*, Berlin, De Gruyter, 2022, p. 209-230.

12 Q. Meillassoux *Après la finitude*, op. cit., p. 39.

13 M. Bitbol, *Maintenant la finitude*, op. cit., p.42.

radical, du transcendantal. Mais, qu'il s'agisse d'en proclamer l'abandon ou d'en promouvoir une radicalisation transformatrice, la manière dont la rupture, d'un côté, et la transformation, de l'autre, seront justifiées passe par la mise en cause des strictes délimitations kantienne auxquelles l'analyse transcendantale a mené. C'est évident chez Meillassoux dont toute l'entreprise consiste à opposer aux prétendues limites de la connaissance, l'effectivité d'un savoir de la chose en soi et de l'absolu. Son texte s'attache donc à renouer avec une forme de réalisme robuste qui, sans nécessairement tomber dans l'écueil du « réalisme naïf » traditionnellement imputé à la conscience commune, se veut à la fois ontologique (il y a des êtres indépendants de nos schèmes cognitifs et perceptifs) et épistémologique (nous pouvons les connaître tels qu'ils sont en soi et non tels que nous les constituons). Une fois la connaissance effective d'une chose en soi réhabilitée, c'est tout l'édifice transcendantal qui est disqualifié et, avec lui, ses frontières et multiples interdits. Mais le rejet des strictes frontières kantienne est également (quoique de manière assurément plus complexe) le fait de Bitbol. En effet, s'il n'est nullement question pour lui d'abandonner le paradigme, il s'agit néanmoins de l'aménager jusqu'au point où, nous le verrons, il contestera les limites les plus ultimes définies par Kant, notamment en s'enquérant de ce qu'il nomme « les coulisses de l'arrière plan transcendantal<sup>14</sup> ». Dans les deux cas, il y a une claire volonté de dévoiler ce qui excède le transcendantal en sa stricte acception kantienne, mais là où Meillassoux conclut à la nécessaire éradication du terme, Bitbol procède à une reformulation en laquelle le transcendantal est à la fois transformé, situé et englobé. D'un côté, nous assistons à une tentative de « détranscendantalisation<sup>15</sup> » de la philosophie, de l'autre à une radicalisation transformatrice du terme kantien.

Avant que de détailler précisément les gestes qui président à cette double exigence de dépassement, il faut situer ces deux entreprises dans l'histoire pour mieux en éclairer l'originalité, car le rejet des limites qui donnent

14 Michel Bitbol, *Maintenant la finitude*, op. cit., p. 265.

15 Le terme est d'Habermas, parlant de l'entreprise de Hegel. Voir J. Habermas, *Wahrheit und Rechtvertigung*, Köln, Suhrkamp, 1999; trad. R. Rochlitz, *Vérité et justification*, Paris, Gallimard, 2001, p. 270-271.

sens à l'entreprise transcendantale kantienne n'a rien de nouveau et anime quasiment toutes les entreprises philosophiques d'envergure depuis deux siècles. De fait, qu'il s'agisse de stigmatiser chez Kant un défaut de fondation et de réflexion (Fichte et Hegel) ou de penser, avec Husserl, une expérience transcendantale qui, rompant avec le caractère par trop formel de la réflexion kantienne, transforme le transcendantal en un domaine intuitivement appréhendable et transgresse par là les strictes limites imposées par Kant, ou qu'il s'agisse, dans un geste symétrique inverse, de limiter encore plus que ne le fit Kant les prétentions de la raison spéculative, comme le propose par exemple Cohen lorsqu'il restreint l'enquête à l'énoncé des conditions de possibilité de la connaissance strictement scientifique et non de l'expérience en général, ou, en un tout autre sens, de ne retenir qu'un des aspects du transcendantal, par exemple la forme de l'argumentation comme chez Strawson<sup>16</sup>, en abandonnant tout l'édifice qui la justifie, ou, plus majoritairement encore, qu'il s'agisse d'exhiber certaines instances, faits ou expériences supposés excéder et donc mettre en échec la démarche transcendantale : l'expérience sensible ou artistique (Merleau-Ponty, Deleuze), le fait biologique (les querelles récurrentes sur le caractère inné ou acquis des formes de la connaissance, de Helmholtz à Malabou), le contenu des sciences expérimentales (Habermas), ou encore l'évolution effective des sciences (telle, la naissance des géométries non euclidiennes), quand ce n'est pas le fait même de l'histoire (les différentes vagues de l'historicisme), tous ces gestes ont en commun de remettre en cause la stricte identification kantienne des limites de la connaissance.

Certes, ces manières d'exhiber les insuffisances du transcendantal kantien conduisent à des positions frontalement opposées, puisque certains concluent à la nécessité de se débarrasser définitivement du terme quand d'autres y trouveront une motivation pour amplifier le geste de Kant en pensant au-delà de Kant à partir de Kant. À ce titre, l'opposition entre Fichte et Hegel sur la place à réserver à ce terme au sein de la philosophie donne le coup d'envoi à cette opposition, non pas seulement parce qu'ils sont chronologiquement les premiers grands

<sup>16</sup> Voir Peter Frederick Strawson, *The bounds of sense: An essay on Kant's 'Critique of pure reason'*, London, Methuen, 1966.

récepteurs de l'entreprise, mais parce qu'ils illustrent une configuration qui ne cessera d'être reconduite par la suite. En effet, Fichte et Hegel partagent exactement le même diagnostic sur Kant, mais l'un modifiera, élargira et radicalisera l'appellation « transcendantal » quand l'autre, la jugeant « barbare<sup>17</sup> », lui substituera un nouveau terme : le spéculatif. Fichte dénonce l'absence de fondation du transcendantal kantien en interrogeant inlassablement Kant sur le statut de son propre discours philosophique : Kant énumère les conditions de possibilité de la connaissance, lesquelles en marquent du même coup les limites, mais ne peut répondre à cette question « d'où le sait-il ? ». En un mot, il ne peut rendre compte de la manière dont, en tant que philosophe, il atteint le savoir des conditions de possibilité de la connaissance scientifique (catégories appliquées à une intuition). C'est bien la notion même de transcendantal qui est ici questionnée et son étroitesse, dénoncée. De même, Hegel posera la question de la provenance des conditions de possibilité de la connaissance, mais pour lui cette question revient à effectuer une sortie hors du transcendantal puisqu'elle consacre l'entrée de la philosophie dans le règne du « spéculatif ». Bref, tous deux constatent chez Kant un défaut de fondation et de déduction même si le terme *déduction* est plutôt compris par Fichte comme justification rationnelle et chez Hegel comme déduction génétique qui reconduit telle ou telle condition à un principe supérieur et fondateur (en l'occurrence : le Concept).

Dans cette première réception, c'est précisément l'acte de Kant de s'arrêter à tel endroit qui est incriminé. De fait, la démarche transcendantale comporte différents niveaux, car une fois admis que le transcendantal a minimalement pour essence de se diriger vers l'acte de connaissance et non vers les objets connus, il faut encore franchir divers paliers qui conduiront à la philosophie transcendantale comme

17 « C'est pourquoi Kant appelle sa philosophie philosophie transcendantale (ces termes sont barbares) » (Georg Wilhelm Friedrich Hegel *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, in *Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Werke in zwanzig Bänden*. Band 18, Frankfurt, Holzinger, 1979; trad. fr. Pierre Garniron, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Paris, Vrin, 2019, t. 7, p. 1857).

totalité (fin de la première *Critique*) et non plus seulement comme investigation (début). Le premier palier est le dénombrement des formes pures. Le suivant, leur articulation en un système qui consigne les règles de toute objectivité ; le dernier, enfin, est l'acte de clôture par lequel Kant prétend ainsi être arrivé aux confins de toute connaissance possible sans espoir d'au-delà, du moins par la connaissance. Cet acte de clôture dessine une frontière définitive qui continue néanmoins d'être une bordure entre deux espaces hétérogènes qu'elle sépare et en même temps qu'elle les met en contact (la connaissance et l'illusion de la pensée lorsqu'elle prétend aller au-delà de la limite). Quoi qu'il en soit, la philosophie transcendantale sanctionne l'impossibilité de passer outre les conditions énumérées et d'en discourir à partir d'un point de vue surplombant. La métaphore de la terre, récurrente chez Kant, indique que nous sommes sur une île dont nous pouvons établir les dimensions avec une grande précision, mais dont nous pouvons sortir. Au-delà de notre île, il n'y a certes pas rien (sans quoi la notion de limite serait inconsistante), mais un espace où nous ne pouvons nous aventurer sans nous noyer. La limite devient ainsi, et paradoxalement, absolue. C'est cette absolutisation de la limite comme indéductibilité de la finitude que dénonceront tant Fichte que Hegel. Dit de manière triviale : ils lui reprochent d'avoir arrêté de creuser le roc sur lequel il se tenait en décrétant qu'au-delà de ce terme, la bêche de la connaissance ne pouvait que se tordre. Ainsi, même si leurs réponses se veulent opposées (abandon pour l'un, approfondissement transformateur pour l'autre), il n'en reste pas moins que leurs interventions ont en commun d'établir l'étroitesse des frontières imposées par Kant au savoir et par là se donnent toutes deux comme une illustration des limites du transcendantal kantien.

#### LA FORME LA PLUS GÉNÉRALE DE LA RELATION AU TRANSCENDANTAL KANTIEN

Approfondissons l'analyse pour mieux saisir les gestes philosophiques qui structurent le rejet, qu'il se veuille transformateur ou dénonciateur, du transcendantal kantien. La première réception du terme par Fichte et Hegel témoigne d'une tentative de contournement du transcendantal strictement kantien « par le haut » et non « par le bas » pour

repandre une métaphore d'Emil Lask. Ce dernier pensait que la tâche qui incombait aux philosophes de son époque était de fonder le transcendantal à la fois par le haut, en réassurant le statut du discours philosophique (comment prétendre connaître l'acte de connaître ?, question métaphilosophique) et par le bas, en ancrant les catégories dans l'expérience (le réel en général ou l'expérience vécue, telles les premières strates de notre rapport au monde comme l'antéprédicatif). La première réception de Kant (les trois grands systèmes idéalistes comme les percées romantiques vers l'absolu) allait clairement dans la direction ascendante ; la philosophie plus tardive, tout particulièrement celle de la seconde moitié du <sup>xx</sup> siècle, s'est plutôt attachée à interroger le transcendantal en partant du sol, du concret, puisque bon nombre d'entreprises ont consisté à exhumer des pans entiers de l'expérience (l'existence, le sensible, l'histoire, la vie, etc.) pour montrer en quoi ils étaient en excès par rapport aux limites ou frontières trop étroites définies par Kant. Ainsi à l'investigation transcendantale qui requiert nécessairement la mise en œuvre d'un type de raisonnement spécifique : la régression vers les conditions de possibilité, on a opposé la description (empirique, phénoménologique, historique, linguistique) de nos expériences les plus particulières. Mais même envisagé « par le bas », le balancement entre une proposition d'abandon et de radicalisation transformatrice se retrouve et permet de ramener la diversité des propositions à la structure illustrée par Fichte et Hegel, les premiers. Donnons-en un exemple parmi tant d'autres disponibles : le *linguistic turn* a induit deux types de postures : l'un d'abandon du transcendantal, où l'enquête sur le langage (logique et plus encore ordinaire) conduira à ériger des règles de connaissance (et avec elles de nouveaux interdits), règles qui, loin d'être pures et produites par l'action d'un sujet universel et abstrait, se trouvent toujours déjà inscrites dans les langues, c'est-à-dire déjà disponibles, voire données. En revanche, des tentatives comme celle de Apel ou même du premier Habermas<sup>18</sup> effectuent un geste de transformation par

18 Sur les différentes étapes de l'évolution de Habermas qui s'éloigne progressivement du transcendantal, voir Isabelle Thomas-Fogiel, *Référence et autoréférence*, Paris, Vrin, 2005.

ré-englobement critique du transcendantal kantien, ce qui, à leurs yeux, justifie la conservation du terme. Plus encore, il est loisible de déceler à l'intérieur d'une même philosophie ce balancement entre abandon et radicalisation transformatrice. Tel est le cas de Deleuze et de son fameux « empirisme transcendantal », tel est aussi le cas du dernier Habermas qui, malgré toutes les distances prises avec sa première philosophie, continue néanmoins à parler de « quasi transcendantal<sup>19</sup> ».

Bref, la forme générale de la relation au transcendantal demeure relativement stable depuis Fichte et Hegel, car, que l'on parte à l'abordage du massif kantien par le haut ou par le bas, toujours se retrouve ce même balancement entre deux propositions de dépassement : une considérable transformation des frontières tracées par Kant ou le remplacement du transcendantal par d'autres instances. Toutes ces entreprises, par-delà leur diversité, entendent bien exhiber les insuffisances du transcendantal en reconfigurant les frontières de notre île, cartographiées par Kant. Cette forme générale de la relation au transcendantal se retrouve inchangée chez Meillassoux et Bitbol, même si, assurément, les contenus objectés à Kant varient grandement d'une époque à l'autre.

#### L'EXACERBATION ACTUELLE DU GESTE DE LIMITATION DU TRANSCENDANTAL

L'originalité de ces deux auteurs réside moins dans la posture générale prise par rapport au transcendantal kantien (dépassement par éradication ou transformation par englobement) que dans son intensité. En opposant à Kant l'effectivité de la connaissance d'une chose totalement indépendante de nos schèmes perceptifs et cognitifs, Meillassoux fait exploser la notion même de limites de la connaissance, racine du transcendantal. Pour le dire de manière cavalière : au déprimant « *non possumus* » de Kant, il oppose un radieux « *yes we can* » ! Or, aussi étonnant que cela puisse paraître, pareille décision est relativement sans équivalent historique (sauf peut-être chez Hegel et Bolzano). En effet, bon nombre de propositions d'abandon que nous avons passées en revue en les systématisant, notamment celles du siècle dernier, n'ont pas consisté à dire qu'il n'y avait pas de limites

19 J. Habermas, *Wahrheit und Rechtvertigung*, op. cit. ; trad. fr., p. 270-271.

à la connaissance, mais à en proposer d'autres. Kant aurait fait une erreur d'identification sur la nature des limites ; là se trouverait l'échec de la philosophie transcendante. On arguera que l'île en laquelle nous sommes bel et bien enfermés n'est pas celle de notre esprit, déterminé par Kant comme commun à tout humain, mais, par exemple, celle de notre langage ou de nos formes de vie. Dans ce cas, la notion de limite, incarnée par la devise « *non possumus* », garde toute sa vigueur et l'échec de l'analyse kantienne est de n'avoir pas su identifier sa nature exacte. Ce geste de substitution d'une limite X à une autre Z demeure le même, quel que soit le contenu, supposé nouveau, conféré aux limites de notre connaissance : la physiologie plutôt que l'acte de l'entendement, les diverses structures sociales ou historiques plutôt que celle des facultés humaines en général, etc. Or, chez Meillassoux, c'est bien la notion même de limites de la connaissance qui est en question. Le transcendantal associé, non sans raison, à l'acte de tracer des frontières (et donc, aux yeux de Meillassoux, des barrières) est contesté à sa racine et non vétillé dans ses modalités. Par ce geste radical, Meillassoux entend délivrer la connaissance de la notion même de limites pour retrouver enfin un monde libéré du joug de nos schèmes qu'ils soient cognitifs, langagiers, historiques, sociaux ou perceptuels.

C'est à cette intensité qu'a voulu répondre Bitbol. À la destruction totale succède une reconstruction non moins radicale qui, puisant aussi bien dans les philosophies de Fichte et de Husserl, redessine entièrement la signification du transcendantal et en propose une approche plus réflexive (Fichte) et résolument phénoménologique (Husserl). Configurer autrement les limites de la connaissance identifiées par la démarche transcendante tout en interrogeant leur provenance (fondation par le haut) et dévoilant leur ancrage existentiel (fondation par le bas) sans pour autant, comme le veut Meillassoux, en finir avec le transcendantal, telle est l'entreprise de Bitbol. Décomposons les opérations qui président à cette reconstruction radicale pour en faire apparaître les problématiques implications.

# UNE RECONSTRUCTION GÉNÉTIQUE, RÉFLEXIVE ET PHÉNOMÉNOLOGIQUE DU TRANSCENDANTAL

LIMITER ENCORE PLUS LA CONNAISSANCE

Acceptant le dilemme en lequel Meillassoux a enfermé la philosophie : réalisme ou corrélationisme, Bitbol assume l'adjectif « corrélationiste », mais en même temps bouleverse en profondeur la nature des limites kantienne. En effet, son enquête transcendantale ne le conduit nullement à des formes subjectives pures, *a priori*, nécessaires et universelles qui imposeraient leurs propres structures à la matière qu'est le divers sensible, délimitant ainsi toute objectivité à venir. Il entend bien plutôt démontrer que tout objet connu est la cristallisation ponctuelle et toujours révisable de l'interaction réciproque entre une partie du monde et un sujet empirique situé et immergé en ce monde. Cette thèse générale sur la relation sujet-objet est établie à partir d'une réflexion sur la pratique de la physique quantique que Bitbol définit comme un calcul visant à établir la probabilité de nos anticipations, lesquelles deviennent dès lors de simples paris, hiérarchisables à partir du critère de leur plus ou moins grande vraisemblance à une époque donnée. Le pari de l'éther lumineux était hier scientifiquement acceptable, car affecté d'un plus grand coefficient de probabilité comparativement à d'autres modèles scientifiques plus anciens ; il ne l'est plus après Einstein. C'est à partir de ce jeu de paris constamment révisables que Bitbol comprend non seulement l'activité scientifique, mais encore l'ensemble de la rationalité discursive. Ce qui est clairement en question dans cette opération de Bitbol, c'est l'identification par Kant de la nature des limites, puisque là encore on ne conteste pas qu'il y ait des limites à la connaissance, mais qu'elles soient telles que Kant les décrit. En ce sens Bitbol assume un corrélationisme « fort » ou « radical<sup>20</sup> » : les structures légales (telle la connexion entre la

20 Meillassoux parle du corrélationisme *faible* de Kant et *fort* de ses successeurs (voir *Après la finitude*, *op. cit.*, 42). C'est ce dernier que revendique Bitbol qu'il renomme « corrélationisme radical » qu'il veut conséquent (*Maintenant la finitude*, *op. cit.*, p. 435).

cause et l'effet) ne sont nullement pures ni moins encore universelles, mais surgissent du jeu incessant de la relation réciproque, catégorie maîtresse de son ontologie, qui rompt avec la distribution entre formes subjectives et matière d'un divers antécédent, inhérente à l'épistémologie kantienne.

Si l'on s'arrête à ce premier niveau de contestation du transcendantal kantien, alors il faut convenir que l'opération de Bitbol consiste à limiter encore plus la connaissance, c'est-à-dire à rétrécir son champ comme à rabattre ses dernières prétentions. En effet, l'enquête transcendantale chez Kant n'était pas seulement négative (il y a des limites imprescriptibles à la connaissance) puisque la régression par conscience d'impossibilité débouchait sur une conquête d'importance : il y a des structures universelles, communes à tout esprit humain. C'est par là que le philosophe critique conquerrait le droit de continuer à parler d'objectivité de la science et plus encore de vérité du discours tenu sur elle et, ce faisant, évitait le piège de Hume, enjeu de la *Critique* de l'aveu même de Kant<sup>21</sup>. Assurément, pour Kant la notion de vérité ne pourra plus jamais se définir comme conformité (correspondance, isomorphie, subordination, dépendance) à une chose totalement indépendante de nos schèmes perceptifs et cognitifs ; néanmoins la notion de vérité est, contre le scepticisme, fermement maintenue, car redéfinie à partir de celle d'universalité. La vérité ne se pense plus dans le sillage de la réalité (vérité comme correspondance ou détermination du réel comme faiseur de vérité<sup>22</sup>), mais dans celui de l'universalité (*en tout lieu et en tout temps* un objet ne sera connaissable qu'à partir des conditions X). Or, Bitbol remplace la notion de vérité et même de validité objective par celle de « paris grâce auxquels les agents macroscopiques organisent par avance les conditions dynamiques de leur survie au cœur d'un environnement qui pourrait être chaotique<sup>23</sup> ». Sa mobilisation de la théorie énaïve de la

21 Voir Immanuel Kant, Préface au *Prolégomènes*, *op.cit.*, p. 10 à 14.

22 Je traduis de manière un peu légère l'expression de *truthmaker*, propre à l'actuelle théorie de la vérification, qui fonde une partie de l'actuel réalisme scientifique analytique et par laquelle David Armstrong a tenté de repenser la notion ancienne de correspondance comme subordination de la vérité à une réalité antécédente.

23 Michel Bitbol, *Maintenant la finitude*, *op. cit.*, p. 241.

relation sujet-objet lui permet même d'affirmer que le sujet connaissant est un organisme qui tire des « saillances significatives » de son environnement disponible « afin de s'orienter et de survivre en utilisant ses moyens sensori-moteurs limités<sup>24</sup> ».

Il apparaît donc que pour Bitbol : 1) l'identification des limites par Kant n'était pas la bonne<sup>25</sup> (reproche classique qui a fédéré tout le <sup>xx</sup>e siècle philosophique) ; 2) ces nouvelles frontières se révèlent encore plus étroites que ne le voulait Kant puisque nous n'avons plus affaire à des structures universelles, mais au résultat contingent d'une évolution non moins contingente. Il y a bien là une surenchère dans la pensée de limites : la finitude de la connaissance scientifique, et par extension de toute activité rationnelle et discursive, est encore plus radicale que Kant ne l'affirmait, puisque nous ne pouvons même plus prétendre asseoir la notion de validité objective ni sauver celle de vérité. Mais il y a plus que cette reconfiguration draconienne des contours de la connaissance rationnelle, puisque Bitbol entend aussi dépasser le seuil ultime de la philosophie kantienne : la clôture du système en une philosophie transcendantale qui présenterait de manière définitive les frontières de notre île.

#### GÉNÉTISER LE TRANSCENDANTAL

Par son recours à un ancrage à coloration biologique (l'évolution de l'espèce) et pragmatique (au sens où la vérité est pensée dans le sillage de l'utilité vitale et non d'une réalité en soi – réalisme – ou de l'universalité – idéalisme de Kant), Bitbol a franchi un nouveau palier dans sa contestation du transcendantal kantien. En effet, aux conditions de possibilité de la connaissance, il assigne clairement une genèse : l'évolution d'une espèce physiologiquement limitée. C'est là tout l'enjeu de sa discussion au chapitre V de son livre, qui rejoint les élaborations de Malabou sur l'épigenèse des formes de la connaissance<sup>26</sup>.

---

24 *Ibid.*, p. 297.

25 *Ibid.*

26 Voir M. Bitbol, *Maintenant la finitude*, *op. cit.*, p. 262 sq.

Analysons ce point de loin le plus complexe, car d'apparence paradoxale. Bitbol est évidemment conscient que poser la question de la genèse ou de l'arrière-plan du transcendantal (ce qu'il appelle « ses coulisses<sup>27</sup> ») a deux conséquences quant à la signification du terme. La première est de risquer la contradiction dénoncée anticipativement dans les *Prolégomènes* ; la seconde d'opérer un retour à une sorte de réalisme biologisant, puisque proposer ce type de genèse des formes de la connaissance revient à faire du temps de l'évolution une sorte d'au-delà hypostasié sur fond duquel se déploierait progressivement telle formation de connaissance. Le philosophe aurait ainsi pour tâche nouvelle d'exhiber les « pré », « archi » ou « proto » conditions de l'activité de connaître. Pour dépasser ces difficultés, Bitbol a recours à deux arguments ; tout d'abord trouver au sein de la *Critique* elle-même l'indice de ce dépassement ; il modère donc l'interdit kantien : « Kant ne s'interdit pas d'évoquer obliquement une protogenèse du transcendantal ni d'en esquisser à plusieurs reprises le principe<sup>28</sup> ». Ensuite, il désamorçe l'opposition entre *a priori* et *a posteriori*, puisque les formes de la connaissance « ne sont ni antérieures à l'expérience ni tirées de l'expérience, mais *co-produites* avec l'expérience<sup>29</sup> ». Cette position de Bitbol a l'avantage, d'une part, de sortir de l'opposition rigide entre sujet et objet, d'autre part, de tenir compte de l'évolution des sciences tout en réitérant le refus de tout réalisme épistémologique. Néanmoins, la mutation qu'il fait subir au terme « transcendantal » reste considérable. Tout d'abord, sa remise en cause de l'universalité des formes de la connaissance implique, nous l'avons dit, une renonciation à la notion de vérité. Or le maintien d'une notion forte de vérité, qui passe sans s'y réduire par une élaboration nouvelle de la notion de validité objective, était la source vive en même temps que l'enjeu de la recherche transcendantale. De fait, que signifie l'expression soigneusement choisie par Kant d'*idéisme transcendantal* si elle ne se présente plus comme la voie médiatrice qui contourne les écueils tant du scepticisme, du dogmatisme que de la quiète naïveté des partisans

---

27 *Ibid.*, p. 265.

28 *Ibid.*, p. 261.

29 *Ibid.*, p. 264.

du sens commun si nombreux à son époque ? Par ailleurs, en amputant ainsi le transcendantal de son appui sur la notion de formes universelles, Bitbol semble ratifier le diagnostic de Meillassoux selon lequel le kantisme serait une forme sophistiquée de relativisme. Il contribue ainsi à enfermer, comme le voulait Meillassoux, la philosophie dans un dilemme : réalisme et maintien d'une notion forte de vérité ou corrélationisme et renoncement à cette notion, laquelle se déclinera désormais selon les concepts plus faibles de vraisemblance toujours révisable et de probabilité à un instant T. Mais plus encore, et de manière éminemment paradoxale, car possiblement contradictoire, ce n'est pas seulement l'écueil sceptique ou relativiste qui guette le transcendantal reformulé par Bitbol, mais son exact contraire : le réalisme.

En effet, cette génétisation du transcendantal prend le risque de renouer avec un éthos réaliste puisqu'elle indexe, *in fine*, l'activité de connaître sur un simple « besoin vital de légaliser ce qui arrive<sup>30</sup> » et en fait ainsi la résultante, par définition empiriquement constatée, d'une « poussée adaptative initiée par l'évolution des espèces<sup>31</sup> ». Dès lors, Bitbol, par sa redéfinition de la nature des limites de la connaissance, ne pourrait éviter les écueils du relativisme, mais, et contradictoirement, par sa référence à leur genèse, retomberait dans les hypostases du réalisme en découvrant, au-delà des formes différenciées de la connaissance, le principe de leur unité et de leur engendrement (le besoin vital ou la poussée adaptative). Ne serait-ce pas là l'indice que le geste de radicalisation du transcendantal kantien risque fort d'aboutir à sa négation et par là ne plus pouvoir se dissocier des propositions qui entendent en finir avec lui ?

#### LA RÉFLEXIVITÉ ET SON ANCRAGE PHÉNOMÉNOLOGIQUE

À cette question provocatrice, il faut répondre par la négative, car que Bitbol abandonne la notion de formes pures, configurant *a priori* le possible connaissable, n'invalide pas pour autant l'intégralité de la démarche transcendantale. Bitbol, en effet, la redéfinit à partir de

30 *Ibid.*, p. 192.

31 *Ibid.*, p. 69.

la notion de réflexivité. Telle est pour lui la clé de voûte du paradigme transcendantal. Ce processus réflexif, comme mouvement en direction de l'acte même de penser, s'oppose, *a minima*, au mouvement d'aller vers un X, mouvement transitif, car se dirigeant vers une cible extérieure à la pensée. Pour le dire avec un exemple trivial : dans un acte de parole, la séquence « je dis que X » (la neige est blanche ou le grand dehors est nécessairement contingent), le X est l'objet dont on parle, ce vers quoi l'on dirige son attention ; le « je dis que » est ce par quoi quelque chose peut être dit. L'attention du philosophe peut se porter sur ce « je » sans pour autant en faire un objet d'analyse, ce qui le transformerait en son contraire : un objet dont on parle et non la condition de l'acte de parole. C'est ce type de mouvement réflexif qu'investit Bitbol et qui lui permet de s'inscrire dans le sillage du transcendantal en majorant deux de ses indéniables caractéristiques : la direction vers l'acte de connaître (dire, penser) et non vers le contenu connu et la régression à une condition non éliminable, car conquise par l'argument de l'impossibilité de sa négation, impossibilité elle-même attestée par le fait que la nier nous condamnerait à une contradiction performative dirimante<sup>32</sup>.

Cette réflexivité, véritable conquête de la démarche transcendantale kantienne, dévoile un domaine à explorer : « l'habitat humain<sup>33</sup> ». Dévoiler et arpenter cet espace deviendra la tâche d'une philosophie transcendantale, car réflexive et procédant par conscience d'impossibilité (structure de l'argument transcendantal reprise et accentuée chez Bitbol par ce qu'il nomme l'argument élenctique). Ce mouvement réflexif et

---

32 La notion de contradiction performative, majorée par Bitbol, renvoie à Fichte plus qu'à Kant. Bitbol reprend la notion d'argument transcendantal bel et bien thématized comme tel par Kant. Il s'agit de l'argumentation qui s'appuie sur la conscience de l'impossibilité de ne pas poser telle condition sans quoi la chose à expliquer ne pourrait l'être. Fichte a rendu encore plus contraignant cet argument en fondant tout son système sur la non-contradiction entre le dire (*Sagen*) et le faire (*Tun*), c'est-à-dire sur l'évitement de ce moment où le contenu du discours est annulé par l'acte même de le dire.

33 Le transcendantal a « permis de concentrer les efforts sur un programme d'exploration minutieuse de l'habitat humain » (M. Bitbol, *Maintenant la finitude*, *op. cit.*, p. 43).

argumentatif conduit au seul principe indépassable que reconnaîtra Bitbol : le « je maintenant et ici ». Parce que tout contenu énoncé suppose une énonciation proférée *hic et nunc*, le « je au présent de son énonciation » devient la condition que l'on ne peut nier sans le réintroduire sans cesse. Ainsi cette instance est nécessaire au sens précis de ce qui ne peut pas ne pas être posé par nous quand nous pensons et parlons. Mais cette nécessité est elle-même contingente : « Je maintenant suis nécessaire dans la mesure même de ma déroutante contingence<sup>34</sup> », tel est le chiasme ultime (nécessité de la contingence, contingence de la nécessité) auquel nous confronte la conscience vécue dans le présent de son énonciation. Il convient ici de relever la curieuse symétrie entre les systèmes de Bitbol et Meillassoux : alors que la nécessité de la contingence de toute chose en soi était le principe du réalisme spéculatif, cette fois, contingence et nécessité sont transférées au « je » en tant qu'éprouvé dans le moment présent. Néanmoins, si l'on compare Bitbol à Kant (et même à Fichte et Husserl), on réalise l'étendue du bouleversement accompli au sein de l'entreprise transcendantale. Si le « je » est bien encore la condition ultime et indépassable, il ne s'agit plus d'une instance universelle et quasi transtemporelle, mais bien de l'individu limité au présent de son énonciation<sup>35</sup>.

Il en découle, logiquement, que le type de parole que l'on pourra tenir sur l'exploration de notre « habitat » ne relèvera plus du savoir discursif et rationnel, mais de l'attestation d'un vécu éprouvé ici et maintenant. Le mode d'appréhension de ce domaine (que Bitbol, empruntant le terme à la phénoménologie de Merleau-Ponty, dit être celui de l'endo-ontologie), sera comparé au mystique du *Tractatus*<sup>36</sup>. Nous sommes passés de la connaissance à « l'éprouvé », du discours rationnel au « saisissement

34 *Ibid.*, p. 142.

35 Il faudrait aussi comparer l'appui sur la notion de relation réciproque chez Fichte et Bitbol. Chez Fichte la promotion de cette relation n'implique pas de renonciation à la notion de vérité. Sur ce point, voir Isabelle Thomas-Fogiel, « Umriß einer Kritik am Begriff der Kommunikation », dans Christian Berner *et al.*(dir.), *Schleiermacher-Kongress 2021*, Berlin, de Gruyter, 2023, p. 29-46.

36 Voir M. Bitbol, *Maintenant la finitude*, *op. cit.*, p. 36 sq.

actuel d'être là<sup>37</sup> », de la réalité de l'être sans nous à la réalité d'un vécu par moi. L'enjeu principal de ce que Kant appelle l'idéalisme transcendantal (fonder la notion d'objectivité et maintenir une définition forte de la vérité contre les attaques sceptiques) est bel et bien abandonné au profit d'une exploration phénoménologique de la réalité des vécus qui constituent le sol intuitif, sorte d'en deçà de toute connaissance, qui néanmoins fonde toutes nos opérations puisque toute action, réflexion, pensée, connaissance, deviendra relative à la seule certitude du je vécu « en son présent vivant<sup>38</sup> ».

354

Au terme de cette analyse des trois gestes transformateurs du paradigme, nous parvenons aux résultats suivants : tout d'abord, la démarche génétique conduit à une oscillation problématique entre relativisme de la connaissance (laquelle n'est plus gratifiée que d'une simple probabilité révisable) et engagement à coloration curieusement réaliste (la référence à la poussée adaptative de l'espèce). Certes, Bitbol, par son appui sur la théorie énative, prend soin de préciser qu'il ne succombe pas pour autant au thème, propre à bien d'autres phénoménologies d'obédience heideggérienne, de « l'archi-originaire » qui détaillerait les étapes par lesquelles une *chora* originaire engendrerait les structures de la connaissance et pourrait se donner *in fine*, comme appel, trace ou indice de l'Être. Cependant, l'investigation des « coulisses » du transcendantal conduit bien à exhiber une réalité (la poussée adaptative de l'espèce) sur fond de laquelle la connaissance surgit, se forme et évolue.

En ce qui concerne non plus l'au-delà de la connaissance (le fond dont elle procède) mais son en deçà, à savoir le sol phénoménologique<sup>39</sup>, défini comme l'ancrage qui justifie et légitime la seule certitude que nous

---

37 *Ibid.*, p. 142. .

38 *Ibid.*, p. 431.

39 On pourrait penser qu'il y a contradiction entre la fondation de la connaissance par l'ancrage biologique (au-delà ou par le haut) et celle par la phénoménologie des vécus (l'en deçà ou par le bas). J'ai montré ailleurs qu'il y avait tension mais non contradiction. Le biologique répond à la question : pourquoi les hommes ont-ils développé l'activité de connaissance ? La réponse est le besoin pour la survie de l'espèce, que la théorie de l'évation explicite. Le phénoménologique pose la question de savoir ce qui fonde toute certitude. La réponse est : je « au présent de

puissions avoir (je, ici maintenant), on peut à nouveau affirmer que le principe fondamental de la réflexivité de Bitbol est sans conteste clair et distinct : « le je au présent de son énonciation » relève de ce qu'il appelle un argument existentiel, dont il détaille soigneusement la structure et délimite l'usage, argument qui peut donc être mis en œuvre par tout lecteur. Néanmoins, cette transformation du sujet transcendantal en sujet s'attestant uniquement dans le présent de son énonciation accentue là encore le risque de relativisme. La limitation de l'opération réflexive à la seule certitude de la présence à soi *éprouvée* uniquement dans l'ici et le maintenant ne peut que poser le problème du passage de la certitude du « je ici maintenant » au nous, du singulier à l'universel, de la simple attestation d'une expérience vécue à la prétention de son exemplarité pour tous. Ainsi, de la même manière que Bitbol avait restreint les pouvoirs de la connaissance encore plus que ne le voulait Kant, il semble avoir également rabattu les prétentions de la phénoménologie (du moins husserlienne) en la cantonnant à la seule investigation du pré ou anté discursif, domaine où l'acte de connaître est remplacé par le *fait* d'éprouver *hic et nunc*.

La pensée de l'absolu, qu'il oppose à celle de Meillassoux, cristallise toutes ces transformations. En effet, dans l'endo-ontologie il s'agit non de penser ou de connaître l'absolu, mais de le vivre. Parvenir à cette expérience, c'est accéder à ce moment d'indifférenciation entre sujet et objet, en lequel je ne fais qu'un avec la totalité qui me traverse et en laquelle je suis immergé.

L'appréhension du singulier apparaissant, de l'absolu phénoménologique, est donc le propre d'une expérience non seulement pré-scientifique, comme celle du monde-de-la-vie husserlien, mais également anté-prédictive, anté-catégorielle et même *anté-perceptive* [...]. On pourrait l'appeler *une expérience de saisissement* [...], le saisissement de *me* découvrir dans *tout cela, maintenant et ici*<sup>40</sup>.

---

son énonciation », *Ibid*, Chapitre II, « l'argument maître au présent de son énonciation, p. 111 à 140.

40 *Ibid.*, p. 460.

L'absolu est une réalité, mais une réalité vécue, laquelle est seulement appréhendable par des termes métaphoriques<sup>41</sup> tels, outre le « saisissement », le « frémissement » du « cela est », ou encore le « tremblement » de l'être en lequel je suis pris<sup>42</sup>. Là encore le philosophe se met en quête d'un type de réalité, non certes pas la réalité définie comme *res* là devant moi et indépendante de mon existence et de ma pensée, mais d'une réalité comme l'expérience *de fait* vécue en première personne, expérience qui délimite le seul type de certitude auquel nous pouvons prétendre, celle du je ici et maintenant et de son saisissement de se découvrir « dans tout cela » (totalité je-monde comme absolu). Peut-on aller encore plus loin dans cette tentative de cerner le geste (ou la geste philosophique) de Bitbol ? C'est ce qu'il nous reste à faire en le comparant aux gestes anti-transcendants de Meillassoux, comparaison qui révélera une bien curieuse communauté, susceptible de faire émerger, en retour, une tout autre question adressée au transcendantal.

## LE TRANSCENDANTAL À LA LUMIÈRE D'UNE AUTRE QUESTION

FONDER LA PENSÉE DISCURSIVE À PARTIR D'UN AUTRE QU'ELLE-MÊME,  
UNE ÉVIDENCE ?

L'entreprise de Bitbol se concentre tout entière dans l'acte de dévoiler ce qui, excédant les limites de la connaissance définies par la démarche transcendantale de Kant, appelle sa complète reconfiguration. Ces différents gestes détaillés et leurs implications rendues explicites, portons maintenant notre attention sur le fait que cette reconfiguration s'effectue par l'ancrage de la connaissance dans une réalité qui n'est pas de connaissance. Il s'agit, en fait, pour Bitbol de trouver ou d'exhiber des sphères posées comme effectives qui rendent raison de la connaissance : la réalité de l'évolution adaptative, tout d'abord, matrice (qui de fait *est*) sur

41 L'adjectif « métaphorique » n'est pas une critique implicite de Bitbol, mais la prise en compte de la parole seule pertinente dans le cadre de son endo-ontologie.

42 Respectivement Michel Bitbol, *Maintenant la finitude*, *op cit.*, p. 476, 475.

fond de laquelle se détachent progressivement les actes de connaissance ; la réalité de l'expérience vécue, ensuite, qui, pour sa part, fonde la seule certitude à laquelle nous puissions prétendre. Or ce geste de Bitbol a creusé un abîme entre Kant et lui. Chez Kant, la connaissance est entourée de domaines qui ne sont pas de connaissance (la morale, la vie). Assurément la notion même de *limite* implique de poser un autre que la connaissance, sphère ou domaine qui surgit au-delà, par le simple fait de poser une limite. Mais ces au-delàs repérés par Kant *bordaient* la connaissance, mais ne la fondaient ni ne l'expliquaient. Dissocier différents domaines et les cartographier (la connaissance, la morale) n'est pas le même geste que fonder un domaine (celui de la connaissance) sur un autre (celui de la réalité biologique pour rendre compte du fait de la connaissance, celui de l'éprouvé ici et maintenant, par essence non discursif, pour fonder le seul type de certitude que nous puissions atteindre).

La question qui se pose dès lors est la suivante : pourquoi vouloir fonder, asseoir, ancrer, originer la connaissance dans une instance qui serait autre que la connaissance ? La question vaut, quelle que soit la manière dont sera défini cet autre fondateur : *res* indépendante de nous, effectivité d'un vécu forcément ressenti par moi, réalité des faits biologiques, linguistiques ou historiques, déjà disponibles et donc « donnés », etc. Dit plus précisément : notre question n'est pas : pourquoi vouloir fonder la connaissance, mais pourquoi prétendre la fonder à partir d'un autre que la connaissance, autre qui aurait sur elle la supériorité de se présenter comme un fait (l'expérience concrètement vécue, l'évolution *de facto* des espèces, etc.) ? La question du transcendantal est, nous l'avons dit, celle de la connaissance (interrogation sur nos manières de connaître). Mais pourquoi faudrait-il que cette question appelle, comme une cause sa conséquence, une explication de la connaissance à partir de ce qui n'est pas elle ? Or, à la lumière de cette nouvelle question, la différence entre l'acte de reconfiguration du transcendantal par Bitbol et la charge anti-transcendantale de Meillassoux se fait moindre qu'elle n'y paraît d'emblée. C'est cette question qui nous servira de fil d'Ariane à la fois pour achever cette analyse des principaux gestes de la contestation contemporaine du transcendantal et pour tenter d'esquisser un chemin autre que ceux proposés.

Notons qu'à la différence de Bitbol, les points principaux, car architectoniques, de la construction de Meillassoux ne peuvent être analysés puisque le transcendantal n'en est pas le centre mais le point de départ négatif<sup>43</sup>. Par ailleurs, bien des développements importants de Meillassoux sur Kant ne concernent pas directement le terme « transcendantal ». Nous n'envisagerons donc que les deux moments où « le » transcendantal (nominalisé) est frontalement présenté comme ce qu'il faut abandonner. D'emblée, le texte délimite son projet : « renouer avec l'exigence d'une connaissance de l'absolu et rompre avec le transcendantal qui en interdit la possibilité<sup>44</sup> ». Cet absolu est déterminé par la clause de l'indépendance par rapport à la pensée et est décliné par les notions d'extérieur, de postérieur et d'antérieur à nous en tant qu'espèce humaine. Bref, l'ab-solu est indépendant, car non lié. C'est ce « non-lié » qui aura nom de « réel » et légitimera la revendication du terme réalisme. Au fil du texte, ce réel indépendant est déterminé comme grand dehors, soit le monde, lui-même résumé à la matière. À ce premier niveau, on entend nous démontrer qu'*il y a* des choses indépendantes de nos schèmes cognitifs et perceptifs. Le réalisme ontologique (si l'on accepte les raisons de Meillassoux) serait ainsi fondé. Ce qui est assurément important, et même si l'on y tient considérable, mais force est d'admettre que Kant n'en aurait eu que faire. En effet, cet « il y a » de la chose, la première *Critique* l'affirme de la plus benoîte des façons, et le détermine exactement comme Meillassoux le fera *in fine* à savoir : la chose en soi est effective (« il y a ») et non contradictoire. Que cela pose problème au sein de l'édifice kantien, Meillassoux, comme Jacobi ou Fichte avant lui, a raison de le souligner, mais la cohérence du système kantien n'est pas notre problème du moment. Seul importe ici le fait que *stricto sensu* l'affirmation de l'existence d'une chose indépendante de nous (en tant

43 Les occurrences, beaucoup moins nombreuses (une trentaine) sont par endroits de simples mentions (idéalisme transcendantal par opposition à celui spéculatif de Hegel, etc.).

44 Q. Meillassoux, *Après la finitude*, *op. cit.*, p. 39.

qu'espèce humaine) ne constitue pas une objection à une procédure (le transcendantal) qui décline nos différentes manières de connaître. Dans de nombreux textes récents, le souci premier et parfois exclusif des néoréalistes a été de vouloir informer leurs contemporains qu'il y a des choses indépendantes de nous autres humains (réalisme ontologique). Mais ce qui est en jeu, dans une discussion sur le transcendantal, c'est le réalisme épistémologique selon lequel nous pourrions *connaître* les choses telles qu'elles sont indépendamment de nous. C'est à ce second niveau qu'intervient le concept de vérité, qui pour le dire de manière anecdotique n'est pas le même mot que celui de « réalité ». À la différence de bon nombre de néoréalistes, dont la tentative de montrer qu'il y a des X (le chausson observable), mais aussi des Y (les inobservables de la physique) et même des Z (la licorne dans l'ontologie plate<sup>45</sup>) indépendants de nous, épuise leur légitimation du terme « réalisme », Meillassoux est l'un des rares, du moins du côté continental, à avoir abordé le deuxième niveau de la question. Il remet donc en cause la notion de validité objective mise en place par l'investigation transcendantale qui redéfinit la notion de vérité à partir de l'universalité des structures subjectives. Pour ce faire, il revient à la définition réaliste de la vérité, à savoir celle qui, d'une manière ou d'une autre, estime que la vérité de nos propositions (idées, jugements, énoncés, croyances) rend compte de la réalité d'entités indépendantes comme les faits, les états de choses ou le monde<sup>46</sup>. De fait, même si Meillassoux ne s'étend guère sur l'analyse de son concept de vérité<sup>47</sup>, on peut néanmoins

45 J'ai analysé deux de ces courants réalistes (réalisme scientifique analytique et ontologie plate) dans Isabelle Thomas-Fogiel, « Verdad y realidad en el realismo científico actual », trad. esp. Laureano Ralon, dans *Entre Realismos*, México, Universidad Iberoamericana, 2023, p. 347-380 et *id.*, « Flat ontology, a negative Cosmology? The aliquid and its Other », dans Fosca Mariani Zini (dir.), *The Meaning of Something*, Berlin, Springer, 2022, p. 151-176.

46 Ce qu'on a appelé la vérité correspondance qui court du livre thêta de la *Métaphysique* d'Aristote aux théories les plus actuelles de la vérification.

47 C'est un trait commun à de nombreux néo-réalistes qui, ayant à cœur de restaurer la notion de *réalité* comme indépendante de nos schèmes perceptifs et cognitifs, argumentent dans cette seule direction. Mais les théories explicites de la *vérité* (*quid* de sa définition, son critère, ses propriétés?) y sont curieusement absentes, tout se passant comme

dire que son texte implique que ce qu'il appelle la série « idéelle<sup>48</sup> » soit conforme à la série réelle, sans quoi la revendication de réalisme, réduite au simple engagement ontologique n'aurait, contre le transcendantal, aucune efficacité. Or qu'est-ce que Meillassoux, à ce niveau seul pertinent si l'on veut contester le transcendantal, objecte à la notion de « vérité : universalité » de Kant ? Que la science dit vrai et que par là elle nous montre que l'on peut connaître les choses en soi. La science a, depuis Galilée, permis à l'homme « un excentrement de la pensée par rapport au monde au sein du procès de la connaissance », lequel engendre la « capacité générale » de la science « à énoncer des lois indépendamment de la question de l'existence d'un sujet connaissant<sup>49</sup> ». Cette science est entendue à la fois comme science expérimentale, dont les énoncés ancestraux nous montrent que nous pouvons avoir des connaissances sur ce qui était avant l'avènement de l'homme sur la terre (défi au cercle corrélationnel) et les mathématiques qui, comme chez Badiou, disent la structure de l'être. Pour les mathématiques, *Après la Finitude* reconnaît que la démonstration de leur capacité à dire le grand dehors reste encore à venir. Le véritable point d'Archimède, non certes pas de l'ensemble du système de Meillassoux<sup>50</sup> mais de sa charge anti-transcendantale, reste donc, dans ce texte, la présence dans les sciences expérimentales d'énoncés ancestraux que nous devons, insiste Meillassoux, comprendre littéralement<sup>51</sup>. C'est à ce niveau qu'intervient la deuxième occurrence du terme « transcendantal » :

nous pouvons donc reformuler ainsi notre question : à quelle condition peut-on légitimer les énoncés ancestraux de la science moderne ? C'est une question de style transcendantal, mais dont la particularité est qu'elle

---

si retrouver la notion de réalité c'était, du même coup et sans plus de justification, renouer avec celle de vérité.

48 Q. Meillassoux, *Après la finitude*, *op. cit.*, p. 29.

49 *Ibid.*, p. 160 et p. 161.

50 Je m'attache uniquement au terme *transcendantal* dans son texte. Ne sont pas pris en compte bon nombre de ses autres arguments contre Kant et le corrélationisme en général, notamment contre Fichte. Sur son rapport à Fichte, voir Isabelle Thomas-Fogiel, « Fichte and the Contemporary Debate about Speculative Realism », dans Marina F. Bykova (dir.), *The Bloomsbury Handbook to Fichte*, London/New York, Bloomsbury, 2020, p. 539-554.

51 Q. Meillassoux, *Après la finitude*, *op. cit.*, p. 35.

a pour condition première l'abandon du transcendantal. [...] La vertu du transcendantal n'est pas de rendre le réalisme illusoire, mais de le rendre stupéfiant : apparemment impensable, *et pourtant vrai* – à ce titre éminemment problématique<sup>52</sup>.

Décomposons ce raisonnement qui a assurément l'allure d'un argument transcendantal : on y part d'un *factum* que personne ne devrait pouvoir contester et, ensuite, on remonte à ses conditions de possibilité, soit chez Kant : il y a des jugements synthétiques *a priori*, à quelles conditions sont-ils possibles ? Mais le problème dans le raisonnement de Meillassoux est le suivant : le fait postulé ou *factum* de départ est que la science est vraie, car *de fait* elle dit ce qui est indépendamment de nous. Meillassoux stipule la proposition qui, contre Kant, serait à démontrer : *dire vrai c'est uniquement dire ce qui est réel, lui-même défini comme ce qui est totalement indépendant de nous*. On semble frôler la pétition de principe puisque pour démontrer que dire vrai est dire ce qui est réel (c'est ce que l'on objecte à la théorie de la vérité/universalité de Kant), on présuppose d'emblée que la science est vraie, *car* elle dit (ou a déjà dit depuis Galilée) ce qui est indépendant de nous. Peut-on vraiment démontrer la légitimité d'une définition réaliste sur la vérité (conformité de notre connaissance à une chose indépendante de nous) en l'ayant, au préalable, posée comme indiscutable : la science l'a fait et c'est de ce *factum* qu'il faut partir ? Qu'il ne s'agisse plus là d'un argument transcendantal *stricto sensu*, Meillassoux le concède qui parle de « style », mais la question demeure de savoir s'il s'agit encore d'un argument, et non pas d'une simple stipulation qui présuppose ce qu'il faudrait démontrer pour pouvoir, à bon droit, conclure à la nécessité de l'abandon du dispositif transcendantal.

Résumons la double fragilité de la charge anti-transcendantale de Meillassoux (laquelle se retrouve dans bien d'autres réalistes scientifiques) : le réalisme ontologique n'est pas une objection pertinente contre la démarche transcendantale ; le réalisme épistémologique, s'il veut être pertinent, ne peut être stipulé d'emblée par les philosophes sur le mode : *la science dit vrai, car elle dit ce qui est*, et c'est de cette proposition postulée

52 *Ibid.*, p. 38 (nous soulignons).

qu'en tant que philosophe nous partirons pour, contre le transcendantal, proposer un autre terme (spéculatif pour Meillassoux, métaphysique pour d'autres réalistes scientifiques). Parce que cette proposition est ce qui doit faire tomber l'édifice transcendantal, elle ne saurait être posée comme un *factum* de départ.

Dès lors, la charge anti-transcendantale requiert une démonstration que Meillassoux ne fournit pas dans *Après la Finitude*. Mais c'est moins cette possible fragilité de l'assaut anti-transcendantal que nous retiendrons pour finir que le constat d'une curieuse convergence entre nos deux auteurs. En effet : 1) aussi bien Bitbol que Meillassoux cherchent à exhiber ce qui excède les frontières de la connaissance définies par Kant ; ils constituent ainsi un remplissement récent de l'expression « les limites du transcendantal ». 2) Dans les deux cas, ce qui commande la transformation ou l'abandon du transcendantal est le recours à une réalité fondatrice : la chose matérielle chez Meillassoux, celle de la réalité vécue ici et maintenant chez Bitbol. Que la première réalité ou effectivité soit dite indépendante de nos schèmes cognitifs et perceptifs et la seconde arrimée à un humain vivant ici et maintenant peut assurément servir de critère pour enrôler l'un dans le club désormais bondé du réalisme, l'autre dans celui du corrélationalisme. Mais cela ne change rien à la nature même du geste effectué par l'un et l'autre : fonder la pensée discursive sur une réalité autre que la pensée discursive. La relation contemporaine au transcendantal, qu'elle se veuille réformatrice (amendement) ou révolutionnaire (table rase), a pour moteur à chaque fois : la monstration d'un fait, d'un donné qui explique et fonde la pensée discursive. Ce qui donne consistance à notre question : pourquoi expliquer ou fonder la connaissance comme pensée discursive serait nécessairement l'ancrer dans une réalité autre qu'elle-même ?

362

#### POURQUOI LA PENSÉE DISCURSIVE DEVRAIT-ELLE ÊTRE LIMITÉE ?

Face à ce qui pourrait apparaître (à tort) comme un déluge d'objections contre ces deux récentes entreprises, doit-on conclure que toute critique du transcendantal kantien est vouée à l'échec et qu'il ne nous reste plus qu'à reconduire la philosophie critique, en rappelant la facticité des

formes de la connaissance : c'est ainsi que nous pensons ou faisons, et nulle investigation ne saurait nous dire pourquoi, nulle bêche creuser plus profond ? Non pas, car on peut simplement envisager la relativisation du transcendantal (en son acception kantienne du moins) à partir d'un autre point de vue. Le cœur du transcendantal est, nous l'avons vu, la pensée des limites. Ces limites sont celles de la pensée discursive et rationnelle. Mais pourquoi est-ce la pensée qui devrait être limitée ou avoir des limites ? La limite de la pensée des limites ne serait-ce pas de considérer comme acquis que toute pensée doit avoir des limites dont elle ne peut sortir ? C'est peut-être à partir de cet autre horizon que l'on peut questionner et situer le transcendantal kantien. Si le propre de la pensée discursive était de dépasser les limites, le donné ou ce qui est, si penser c'était illimiter et non se tenir dans les frontières d'un espace préalablement clôturé comme seul possible, que resterait-il du transcendantal ? Bien des éléments sans doute : la forme d'un raisonnement (l'argument transcendantal), la notion de réflexivité, voire la tentative idéaliste de maintenir une notion forte de vérité sans la soumettre à la possession préalable d'un réel indépendant d'elle, mais non plus la pensée des limites qui en est le moteur et assure la dynamique de la *Critique*. En ce sens, une suggestion du titre *Après la finitude* pourrait être reconsidérée : ne convient-il pas d'interroger la proposition selon laquelle la pensée discursive serait nécessairement finie ? Cette suggestion, Meillassoux n'en explore pas toutes les potentialités puisque son réalisme le contraint à vouloir subordonner toute pensée et toute connaissance à un réel indépendant d'elle. Pour lui, ce qui fonde la connaissance (la pensée discursive comme vraie ou fausse) est ce qui est, le grand dehors, la matière, le non-lié ou absolu. Mais peut-être que la pensée, comme activité, est le non-lié, l'absolu recherché, qui ne peut être déduit d'un autre qui en rendrait raison. Peut-être aussi que son activité en tant qu'elle est pensée discursive et rationnelle consiste à illimiter, à faire reculer sans cesse telle ou telle limite, considérée comme définitive. Il ne saurait être question dans le cadre de cet article d'approfondir cette simple suggestion, il convenait néanmoins de la poser pour indiquer le lieu à partir duquel le transcendantal kantien pourrait être mis en question autrement qu'il ne l'est aujourd'hui.

\*  
\* \*

364

Au terme de ce parcours, dont l'enjeu était de comprendre comment pouvait résonner aujourd'hui le défi lancé par l'énoncé *les limites du transcendantal*, les gestes principaux et les implications les plus fondamentales qui structurent deux récentes relations au transcendantal kantien ont été explicités. Au départ, cette double proposition semblait enfermer la philosophie à venir dans une alternative : soit prétendre en avoir fini avec le transcendantal par simple restauration d'un réel indépendant de nos schèmes cognitifs, soit vouloir le reconstruire en radicalisant toujours plus le geste qui en est la source : la pensée des limites. Contre cet apparent *Tertium non datur*, nous avons suggéré une troisième possibilité qui n'est ni un abandon sans reste, ni une radicalisation du geste kantien. Nous avons ainsi dégagé un autre horizon à partir duquel pouvait être questionné le transcendantal kantien. Poser des limites à la pensée ne serait-ce pas la véritable limite du transcendantal ? L'absolu, auquel la philosophie contemporaine cherche obstinément à arrimer la pensée, n'est-ce pas le nom de la pensée rationnelle elle-même qui toujours illimite ce qui se donne comme limité et fait advenir l'infini dans le fini ?

## BIBLIOGRAPHIE

- AGAMBEN, Giorgio, *Signatura rerum. Sul metodo*, Torino, Bollati Boringhieri, 2008 ; trad. fr. Joël Gayraud, *Signatura rerum. Sur la méthode*, Paris, Vrin, 2008.
- , *L'Uso dei corpi. Homo sacer (vol. VI/2)*, Vicenza, Neri Pozza, 2014 ; trad. fr. Joël Gayraud, *L'Usage des corps. Homo Sacer : l'intégrale (1997-2015)*, Paris, Éditions du Seuil, 2016.
- ANGELELLI, Ignacio, « On the Origins of Kant's "Transcendental" », *Kant-Studien*, n° 63, 1972.
- AUDI, Paul, *Supériorité de l'éthique*, Paris, Flammarion, 2007.
- BACHELARD, Gaston, *Le Rationalisme appliqué*, Paris, PUF, 1998.
- BARSOTTI, Bernard, « Qu'est-ce que l'affinité transcendantale ? », *Philosophie*, n° 63, numéro spécial sur Kant, 1999, p. 31-54.
- , *Bachelard critique de Husserl*, Paris, L'Harmattan, 2002.
- BAUMGARTEN, Alexander Gottlieb, *Metaphysica*, Hildesheim/New York, Olms, 1982 ; trad. fr. Luc Langlois et al., *Métaphysique*, Paris, Vrin, 2019.
- BENOIST, Jocelyn, « L'origine du "sens" : phénoménologie et vérité », dans *Autour de Husserl. L'ego et la raison*, Paris, Vrin, 1994, p. 268-320.
- , « L'*Aufbau* comme phénoménologie », dans Sandra Laugier (dir.), *Carnap et la construction logique du monde*, Paris, Vrin, 2001, p. 189-218.
- , *L'Adresse du réel*, Paris, Vrin, 2007.
- , « Mythe du donné, mythe de la pensée », *Études Philosophiques*, 2012/4, p. 515-531.
- BERGSON, Henri, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, PUF, 2007.
- BERNET, Rudolf, « Le concept de noème », dans *La Vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, Paris, PUF, 1994, p. 65-92.
- BIARD, Joël, « La conception cartésienne de l'étendue et les débats médiévaux sur la quantité », dans Joël Biard & Roshdi Rashed (dir.), *Descartes et le Moyen Âge*, Paris, Vrin, 1997, p. 351-361.

- BIEMEL, Walter, « Die entscheidenden Phasen der Entfaltung von Husserls Philosophie », *Zeitschrift für philosophische Forschung*, vol. 13, n° 2, *Erweitertes Heft zum 100. Geburtstag von Edmund Husserl*, avril-juin 1959, p. 187-213.
- BITBOL, Michel, *Maintenant la finitude*, Paris, Flammarion, 2019.
- , « Le réel en dépit du réalisme », *Philosophiques*, vol. 47, n° 2, 2020, p. 471-492.
- BOLTZMANN, Ludwig, *Populäre Schriften*, Wiesbaden, Vieweg/Teubner Verlag, 1979.
- BOLZANO, Bernard, *Die Paradoxien des Unendlichen*, Hamburg, Meiner, 1975 ; trad. fr. Hourya Benis-Sinaceur, *Les Paradoxes de l'infini*, Paris, Éditions du Seuil, 1993.
- BOREL, Émile, *Leçons sur la théorie des fonctions* [1898], Paris, Gauthier-Villars, 1928.
- , « Quelques remarques sur les principes de la théorie des ensembles », *Mathematische Annalen*, n° 60, 1905, p. 194-195 ; rééd. Philippe de Rouilhan & François Rivenc (dir.), *Logiques et fondements des mathématiques*, Paris, Payot, 1992.
- BOUWSMA, Oets Kolk, *Wittgenstein conversations (1949-1951)*, éd. James Lee Craft & Ronald Earl Hustwit, Indianapolis, Hackett, 1986 ; trad. fr. Layla Raïd, *Conversations de Bouwsma avec Wittgenstein*, Marseille, Agone, 2001.
- BRAMPTON, Charles Kenneth, « Personalities at the Process against Ockham at Avignon, 1324-26 », *Franciscan Studies*, n° 26, 1966, p. 4-25.
- BRENTANO, Franz, *Psychologie vom empirischen Standpunkte*, Hamburg, Meiner, 1973 ; trad. fr. Maurice de Gandillac rév. Jean-François Courtine, *Psychologie du point de vue empirique*, Paris, Vrin, 2008.
- CAMPBELL, Norman Robert, *Physics : the Elements*, Cambridge, CUP, 1920.
- CARNAP, Rudolf, « Dreidimensionalität des Raumes und Kausalität. Eine Untersuchung über den logischen Zusammenhang zweier Fiktionen », *Annalen der Philosophie*, n° IV, 1924, p. 105-130 ; repr. avec une trad. angl. dans *The Collected Works of Rudolf Carnap*, t. 1, *Early Writings*, éd. André W. Carus et al., Oxford, OUP, 2019, p. 247-298.
- , *Der logische Aufbau der Welt* [1928], Hamburg, Meiner, 1998 ; trad. fr. Thierry Rivain, *La Construction logique du monde*, Paris, Vrin, 2002.
- , « Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache », *Erkenntnis*, n° 2, 1931, p. 219-241 ; trad. fr. Antonia Soulez, « Le dépassement

- de la métaphysique », dans Antonia Soulez (dir.), *Manifeste du cercle de Vienne et autres écrits*, Paris, Vrin, 2010, p. 149-171.
- , *Intellectual Autobiography. The Philosophy of Rudolf Carnap*, éd. Paul Arthur Schilpp, La Salle (Illinois), Open Court Publishing, coll. « The Library of Living Philosophers », 1963.
- CAVAILLÈS, Jean, *Méthode axiomatique et formalisme*, Paris, Hermann, 1938.
- , « Remarques sur la formation abstraite de la théorie des ensembles », dans *Philosophie mathématique*, Paris, Hermann, 1962.
- , *CŒuvres complètes de philosophie des sciences*, Paris, Hermann, 1994, p. 319.
- CAVELL, Stanley, *Philosophy the day after tomorrow*, Cambridge (MA), The Belknap Press, 2005 ; trad. fr. Nathalie Ferron, *Philosophie des salles obscures*, Paris, Fayard, 2011.
- CONANT, James, « Le premier, le second et le dernier Wittgenstein », *Wittgenstein, dernières pensées*, Marseille, Agone, 2002, p. 49-88.
- COHEN, Hermann, *Kants Theorie der Erfahrung*, Berlin, Dümmler, 1885.
- COURTINE, Jean-François, *Suarez et le système de la métaphysique*, Paris, PUF, 2014.
- COUTURAT, Louis, *Les principes des mathématiques. Avec un appendice sur la philosophie des mathématiques de Kant*, Paris, F. Alcan, 1905, rééd. Paris, Librairie Albert Blanchard, 1980.
- DEDEKIND, Richard, *Was sind und sollen die Zahlen ?*, dans *Gesammelte Mathematische Werke*, Braunschweig, Vieweg, 1930-1932, t. III ; trad. fr. Hourya Benis Sinaceur, « Que sont et à quoi servent les nombres ? », dans Richard Dedekind, *La Création des nombres*, Paris, Vrin, 2008, p. 131-222.
- DESANTI, Jean-Toussaint, « La connexion des notions de genèse et de structure en mathématiques » [1965], dans David Wittmann (dir.), *Mathesis, idéalité et historicité*, Lyon, ENS Éditions, 2014, p. 131-152.
- , *Les Idéalités mathématiques*, Paris, Éditions du Seuil, 1968.
- DESCARTES, René, *CŒuvres complètes*, éd. Charles Adam & Paul Tannery, Paris, Vrin, 1996.
- DESCOMBES, Vincent, *Grammaire d'objets en tous genres*, Paris, Éditions de Minuit, 1983.
- DIAMOND, Cora, *L'Esprit réaliste*, trad. fr. Emmanuel Halais & Jean-Yves Mondon, Paris, PUF, 2004.

- DIDEROT, Denis, *Pensées sur l'interprétation de la nature*, dans *Œuvres philosophiques*, éd. Paul Vernière, Paris, Classiques Garnier, 2018.
- DUCHESNEAU, François, « Épigenèse de la raison pure et analogies biologiques », dans François Duchesneau, Guy Lafrance & Claude Piché (dir.), *Kant actuel. Hommage à Pierre Laberge*, Montréal/Paris, Bellarmin/Vrin, 2000, p. 233-256.
- DUHEM, Pierre, *La Théorie physique. Son objet, sa structure*, Paris, Vrin, 2007.
- FARGES, Julien, « Husserl : la phénoménologie comme philosophie du sens », *Philosophie*, n° 155, 2022, p. 18-37.
- FICARA, Elena, *Die Ontologie in der « Kritik der reinen Vernunft »*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2006.
- FICHTE, Johann Gottlieb, *Privatissimum <für> G. D. Aprill 1803*, dans *J. G. Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, t. II/6, éd. Reinhard Lauth & Hans Gliwitzky, avec la collaboration d'Erich Fuchs, Peter K. Schneider et Manfred Zahn, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1983.
- FINK, Eugen, « Das Problem der Phänomenologie Edmund Husserls » [1939], dans *Studien zur Phänomenologie (1930-1939)*, Den Haag, M. Nijhoff, 1966, p. 179-223.
- FOURNIER, Jean-Baptiste, *Carnap et la question transcendantale*, Paris, Vrin, 2021.
- FRIEDLANDER, Eli, *Signs of sense : reading Wittgenstein's Tractatus*, Cambridge (MA), Harvard UP, 2001.
- FRIEDMAN, Michael, *Reconsidering Logical Positivism*, Cambridge, CUP, 1999.
- , « Philosophie, physique et fondements de la géométrie », dans Jacques Bouveresse (dir.), *Mathématiques et expérience. L'empirisme logique à l'épreuve (1918-1940)*, Paris, Odile Jacob, 2008, p. 303-322.
- GALILEI, Galileo, *L'Essayeur*, trad. fr. Christiane Chauviré, *L'Essayeur*, Paris, Les Belles Lettres, 1980.
- GENOVA, Anthony, « Kant's Epigenesis of Pure Reason », *Kant-Studien*, vol. 65, n° 3, 1974, p. 259-273.
- GENTZEN, Gerhard, « Die Widerspruchsfreiheit der reinen Zahlentheorie », *Mathematische Annalen*, n° 112, 1936, p. 493-565 ; trad. fr. Jean Largeault, « La non-contradiction de l'arithmétique élémentaire », dans *Intuitionnisme et théorie de la démonstration*, Paris, Vrin, 1992, p. 288-357.

- GILSON, Étienne, « Avicenne et le point de départ de Duns Scot », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 1927/2, p. 89-149.
- GÖDEL, Kurt, « Einige metamathematische Resultate über Entscheidungsdefinitheit und Widerspruchsfreiheit », *Anzeiger der Akademie der Wissenschaften in Wien, Mathematisch-naturwissenschaftliche Klasse*, n° 67, 1930, p. 214-215, repris avec trad. angl. Jean van Heijenoort : « Some metamathematical results on completeness and consistency », dans *Collected Works*, t. I, *Publications 1929-1936*, New York/Oxford, OUP/Clarendon Press, 1986, p. 140-143.
- GRANDJEAN, Antoine, *Critique et réflexion. Essai sur le discours kantien*, Paris, Vrin, 2009.
- , *Métaphysiques de l'expérience. Empirisme et philosophie transcendantale selon Kant*, Paris, Vrin, 2022.
- GRANGER, Gilles-Gaston, « Le problème de la construction logique du monde », *Revue Internationale de Philosophie*, vol. 37, n° 144-145, 1983, p. 5-36.
- , *Invitation à la lecture de Wittgenstein*, Aix-en-Provence, Alinéa, 1990.
- GRAPOTTE, Sophie, « Ontologie critique/ontologie wolffienne : la réforme kantienne de l'ontologie », dans Sophie Grapotte & Tinca Pruneta-Bretonnet (dir.), *Kant et Wolff : héritages et ruptures*, Paris, Vrin, 2011, p. 131-146.
- HABERMAS, Jürgen, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1968 ; trad. fr. Gérard Cléménçon & Jean-Marie Brohm, *Connaissance et intérêt*, Paris, Gallimard, 1976, rééd. Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1979.
- HACKER, Peter, *Insight and Illusion, Themes in the Philosophy of Wittgenstein, Third edition*, London/New York, Anthem Press, 2021.
- HARTOGS, Friedrich M., « Über das Problem der Wohlordnung », *Mathematische Annalen*, n° 76, 1915, p. 438-443.
- HEIDEGGER, Martin, *Die Frage nach der Ding*, Tübingen, Niemeyer, 1987 (3<sup>e</sup> éd.), rééd. Frankfurt a. M., V. Klostermann, 1984 ; trad. fr. Olivier Reboul & Jacques Taminiaux, *Qu'est-ce qu'une chose ?*, Paris, Gallimard, 1971.
- , *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 2006 ; trad. fr. Emmanuel Martineau, *Être et temps*, Paris, Authentica, 1985.

- HEINZMANN, Gerhard (dir.), *Poincaré, Russell, Zermelo et Peano : Textes sur la discussion des fondements des mathématiques (1906-1912) : des antinomies à la prédicativité*, Paris, A. Blanchard, 1986.
- HELMHOLTZ, Hermann von, *Schriften zur Erkenntnistheorie*, Berlin, Springer, 1921 ; trad. fr. Jean-Baptiste Fournier (dir.), *Théorie de la connaissance. L'édition du centenaire (1821-1921)*, Paris, Vrin, 2022.
- HEINRICH, Dieter, « Kant's Notion of a Deduction and the Methodological Background of the first Critique », dans Eckart Förster (dir.), *Kant's Transcendental Deductions*, Stanford, Stanford UP, 1989, p. 27-46.
- HILBERT, David, *Grundlagen der Geometrie* [1899], Stuttgart, Teubner, 1962 (9<sup>e</sup> éd.) ; trad. fr. Paul Rossier, *Les Fondements de la géométrie*, Paris, Dunod, 1971 ; réimpr. Paris, J. Gabay, 1997.
- , « Neubegründung der Mathematik. Erste Mitteilung » [1922], dans *Gesammelte Abhandlungen*, Berlin, Springer, 1935, rééd. New York, Chelsea, 1970, t. III, p. 155-177 ; trad. fr. Jean Largeault, « Les fondements des mathématiques. Première communication », dans *Intuitionnisme et théorie de la démonstration*, Paris, Vrin, 1992, p. 111-130.
- , « Über das Unendliche », *Mathematische Annalen*, n° 95, 1926, p. 161-190 ; trad. fr. Jean Largeault, « Sur l'infini », dans *Logique mathématique*, Paris, A. Colin, 1972, p. 220-245.
- , « Die Grundlagen der Mathematik » [1927], *Abhandlungen aus dem mathematischen Seminar der Hamburgischen Universität*, n° 6, 1928, p. 65-85, rééd. dans *David Hilbert's Lectures on the Foundations of Mathematics and Physics (1891-1933)*, t. III, *David Hilbert's Lectures on the Foundations of Arithmetic and Logic (1917-1933)*, éd. William Ewald & Wilfried Sieg, Berlin/Heidelberg, Springer, 2013, p. 288-312 ; trad. fr. Jean Largeault, « Les fondements des mathématiques », dans *Intuitionnisme et théorie de la démonstration*, Paris, Vrin, 1992, p. 146-163.
- , *D. Hilbert's Lectures on the Foundations of Mathematics and Physics (1891-1933)*, t. I, *David Hilbert's Lectures on the Foundations of Geometry (1891-1902)*, éd. Michael Hallett & Ulrich Majer, Berlin/Heidelberg/New York, Springer, 2004.
- HINSKE, Norbert, « Die historischen Vorlagen der kantischen Transzendentalphilosophie », *Archiv für Begriffsgeschichte*, n° 12, 1968, p. 86-113.

- , *Kants Weg zur Transzendentalphilosophie der Dreissigjährige Kant*, Stuttgart, Kohlhammer, 1970.
- HINTIKKA, Jaakko, « Ernst Mach at the Crossroads of Twentieth-Century Philosophy », dans Juliet Floyd & Sanford Shieh (dir.), *Future Pasts, The Analytic Tradition in Twentieth-Century Philosophy*, New York, OUP, 2001, p. 81-100.
- HÖLDER, Otto, « Die Axiome der Quantität und die Lehre vom Mass », dans *Berichte über die Verhandlungen der Königlich Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig, Mathematisch-Physikalische Classe*, n° 53, 1901, p. 1-64.
- HONNEFELDER, Ludger, *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit (Duns Scotus, Suárez, Wolff, Kant, Peirce)*, Hamburg, Felix Meiner, 1990.
- HUSSERL, Edmund, *Cartesiansche Meditationen und Pariser Vorträge*, Hua I, éd. Stephan Strasser, Den Haag, M. Nijhoff, 1973 ; trad. fr. Marc de Launay (dir.), *Méditations cartésiennes et les [sic] Conférences de Paris*, Paris, PUF, 1994 ; trad. fr. Emmanuel Levinas & Gabrielle Peiffer, *Méditations cartésiennes [1947]*, Paris, Vrin, 2008.
- *Die Idee der Phänomenologie*, Hua II, éd. Walter Biemel, Den Haag, M. Nijhoff, 1973 ; trad. fr. Alexandre Lowit, *L’Idée de la phénoménologie*, Paris, PUF, 1978.
- *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Erstes Buch : Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Hua III/1, éd. Karl Schuhmann, Den Haag, M. Nijhoff, 1976 ; trad. fr. Paul Ricœur, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, Paris, Gallimard, 1950 ; trad. fr. Jean-François Lavigne, *Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 2018.
- , *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Erstes Buch : Ergänzende Texte (1912-1929)*, Hua III/2, éd. Karl Schuhmann, Den Haag, M. Nijhoff, 1976 ; trad. fr. Jean-François Lavigne, *Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 2018.
- , *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Drittes Buch : Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*,

- Hua V, éd. Marly Biemel, Den Haag, M. Nijhoff, 1971 ; trad. fr. Dorian Tiffeneau, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, Paris, PUF, 1992.
- *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Hua VI, éd. Walter Biemel, Den Haag, M. Nijhoff, 1976 ; trad. fr. Gérard Granel, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, Gallimard, 1976 ; ce volume contient le texte posthume *Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie als intentionalhistorisches Problem* ; trad. fr. Jacques Derrida, *L'Origine de la géométrie*, Paris, PUF, 1962.
- , *Erste Philosophie*, t. I, *Kritische Ideengeschichte*, Hua VII, éd. Rudolf Bøehm, Den Haag, M. Nijhoff, 1956 ; trad. fr. Arion L. Kelkel, *Philosophie première*, t. I, *Histoire critiques des idées*, Paris, PUF, 1970.
- , *Phänomenologische Psychologie*, Hua IX, éd. Walter Biemel, Den Haag, M. Nijhoff, 1968 ; trad. fr. Philippe Cabestan, Nathalie Depraz & Antonino Mazzù revue par Françoise Dastur, *Psychologie phénoménologique*, Paris, Vrin, 2001.
- , *Ding und Raum*, Hua XVI, éd. Ulrich Clæsges, Den Haag, M. Nijhoff, 1973 ; trad. fr. Jean-François Lavigne, *Chose et espace*, Paris, PUF, 1989.
- , *Formale und transzendente Logik*, Hua XVII, éd. Petra Janssen, Den Haag, M. Nijhoff, 1974 ; trad. fr. Suzanne Bachelard, *Logique formelle et logique transcendantale*, Paris, PUF, 1957.
- , *Logische Untersuchungen*, t. I, *Prolegomena zur reinen Logik*, Hua XVIII, éd. Elmar Holenstein, Den Haag, M. Nijhoff, 1975 ; trad. fr. Hubert Élie, Lothar Kelkel & René Schérer, *Recherches logiques*, t. I, *Prolégomènes à la logique pure*, Paris, PUF, 1969.
- , *Logische Untersuchungen*, t. II, *Erste bis fünfte Untersuchung*, Hua XIX/1, éd. Ursula Panzer, Den Haag/Boston/Lancaster, M. Nijhoff Publishers, 1984 ; trad. fr. Élie Kelkel & René Schérer, *Recherches logiques*, t. II, *Première partie (Recherches I et II) et deuxième partie (Recherches II à V)*, Paris, PUF, 1969 et 1972.
- , *Logische Untersuchungen*, t. III, *Sechste Untersuchung*, Hua XIX/2, éd. Ursula Panzer, Den Haag/Boston/Lancaster, M. Nijhoff Publishers, 1984 ; trad. fr. Élie Kelkel & René Schérer, *Recherches logiques*, Paris, PUF, 1974, t. III.

- , *Logische Untersuchungen, Ergänzungsband, Erster Teil: Entwürfe zur Umarbeitung der VI. Untersuchung und zur Vorrede für die Neuauflage der Logischen Untersuchungen (1913)*, Hua XX/1, éd. Ulrich Melle, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 2002.
- *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908-1914*, Hua XXVIII, éd. Ulrich Melle, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 1988 ; trad. fr. Philippe Ducat, Patrick Lang & Carlos Lobo, *Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur*, Paris, PUF, 2009.
- , *Logik und allgemeine Wissenschaftstheorie. Vorlesungen 1917/18 mit ergänzenden Texten aus der ersten Fassung 1910/11*, Hua XXX, éd. Ursula Panzer, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1996.
- , *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926-1935)*, Hua XXXIV, éd. Sebastian Luft, Dordrecht, Kluwer, 2002 ; trad. fr. Jean-François Perstureau, *De la réduction phénoménologique*, Grenoble, Jérôme Millon, 2007.
- , *Erfahrung und Urteil* [1948], éd. L. Landgrebe, Hamburg, Glaassen & Goverts, 1954, rééd. Hamburg, Meiner, 1999 et 2002 ; trad. fr. Denise Souche, *Expérience et jugement*, Paris, PUF, 1970.
- INGENSIER, Hans Werner, « Die biologischen Analogien und die erkenntnistheoretischen Alternativen in Kants Kritik der reinen Vernunft B § 27 », *Kant-Studien*, n° 85, 1994, p. 381-393.
- KAFKA, Franz, *Nachgelassene Schriften und Fragmente*, Frankfurt a. M., Fischer, 1993 ; trad. fr. Bernard Pautrat, *Réflexions sur le péché, la souffrance, l'espoir et le vrai chemin*, Paris, Payot Rivages, 2001.
- KANT, Immanuel, *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, dans *Kants gesammelte Schriften, herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften*, t. II, *Vorkritische Schriften*, Berlin, Reimer/De Gruyter, 1905 ; trad. fr. Arnaud Pelletier, *Dissertation de 1770. Sur la forme et les principes du monde sensible et du monde intelligible*, Paris, Vrin, 2007.
- , *Kritik der reinen Vernunft*, éd. Jens Timmermann, Hamburg, Meiner, 1998 ; trad. fr. Alexandre J.-L. Delamarre & François Marty, *Critique de la raison pure*, dans *Œuvres philosophiques*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1980, t. I.
- , *Logik* (Jäsche), Ak. IX ; trad. fr. *Logique*, Louis Guillermit, Paris, Vrin, 1966.

- , *Metaphysische Anfangsgründe der Naturewissenschaft*, Ak. IV ; trad. fr. *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature*, trad. Jean Gibelin, Paris, Vrin, 1990.
- , *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, Ak. IV ; trad. fr. *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, dans *CŒuvres philosophiques*, trad. Jacques Rivelaygue, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1985, t. II.
- , *Quelques opuscules précritiques*, trad. fr. Sylvain Zac, Paris, Vrin, 1970.
- KEPLER, Johannes, *Gesammelte Werke*, éd. Kepler-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, München, Beck, 1998.
- KIENZLER, Wolfgang, *Wittgensteins Wende zu seiner Spätphilosophie (1930-1932). Eine historische und systematische Darstellung*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1997.
- KNOEPFLER, Nikolaus, *Der Begriff « transzendental » bei Immanuel Kant : eine Untersuchung zur « Kritik der reinen Vernunft »*, München, Herbert Utz, 2001.
- KRANTZ, David, LUCE, Duncan, SUPPES, Patrick & TVERSKY, Amos (dir.), *Foundations of Measurement*, New York, Academic Press, 1971, t. I.
- KRAUSE, Albrecht, *Kant und Helmholtz*, Lahr, Schauenburg, 1878.
- KURATOWSKI, Casimir, « Une méthode d'élimination des nombres transfinites dans les raisonnements mathématiques », *Fundamenta. Mathematica*, n° 3, 1922, p. 76-108.
- LECLERCQ, Bruno, *Intuition et déduction en mathématiques*, Bruxelles, EME, 2014.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm, *Philosophischen Schriften*, éd. Carl Immanuel Gehrhardt, Hildesheim/New York, Olms, 1978.
- LEQUAN, Mai, « Y a-t-il une morale transcendantale chez Kant ? », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 53, n° 1, 2007, p. 115-139.
- , « 1768 : le paradoxe des incongruents et l'intuitivité de l'espace », dans Luc Langlois (dir.), *Années 1747- 1781. Kant avant la Critique de la raison pure*, Paris, Vrin, 2009, p. 157-169.
- LOCKE, John, *An Essay concerning Human Understanding*, éd. Peter H. Nidditch, Oxford, Clarendon Press, 1979 ; trad. fr. Jean-Michel Vienne, *Essai sur l'entendement humain*, Paris, Vrin, 2002 (I-II) et 2006 (III-IV).

- LUKÁCS, Georg, *Theorie des Romans*, Berlin, Paul Cassirer, 1920 ; trad. fr. Jean Clairevoys, *La Théorie du roman*, Paris, Denoël, 1988.
- MACH, Ernst, *Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen*, Ernst Mach-Studienausgabe, Berlin, Xenomoi Verlag, 2008, t. I ; trad. fr. Françoise Eggers et Jean-Maurice Monnoyer, *L'analyse des sensations*, Nîmes, Chambon, 1996.
- MALABOU, Catherine, *Avant demain. Épigénèse et rationalité*, Paris, PUF, 2014.
- MEILLASSOUX, Quentin, *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*, Paris, Éditions du Seuil, 2006.
- MENSCH, Jennifer, *Kant's Organicism. Epigenesis and the Development of Critical Philosophy*, Chicago/London, University of Chicago Press, 2013.
- MOORE, George Edward, *Wittgenstein : Lectures, Cambridge (1930-1933) : From the Notes of G. E. Moore*, éd. David G. Stern, Brian Rogers & Gabriel Citron, Cambridge, CUP, 2016 ; trad. fr. Jean-Pierre Cometti, *Cours de Wittgenstein (1930-1933)*, Mauvezin, TER, 1997.
- MUNDY, Brent, « The metaphysics of quantity », *Philosophical Studies*, vol. 51, n° 1, 1987, p. 29-54.
- NARBOUX, Jean-Philippe, « L'intentionnalité : Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, § 428-465 », dans Sandra Laugier & Christiane Chauviré (dir.), *Lire les Recherches philosophiques de Wittgenstein*, Paris, Vrin, 2006, p. 191-208.
- NATORP, Paul, *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*, Leipzig/Berlin, Teubner, 1910.
- , « Husserls Ideen zu einer reinen Phänomenologie », *Die Geisteswissenschaften*, n° 1, 1914 ; trad. fr. Julien Servois, « Les Idées directrices pour une phénoménologie de Husserl », *Philosophie*, n° 74, 2002, p. 15-39.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Zur Genealogie der Moral*, dans *Sämtliche Werke : kritische Studienausgabe*, t. V, éd. Giorgio Colli & Mazzino Montinari, München, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1988 ; trad. fr. Éric Blondel *et al.*, *Généalogie de la morale*, Paris, Flammarion, 2000.
- OBERHAUSEN, Michael, *Das neue Apriori. Kants Lehre von « einer ursprünglichen Erwerbung » apriorischer Vorstellungen*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1997.
- OCKHAM, Guillaume (d'), *Tractatus De quantitate et Tractatus De corpore Christi*, St. Bonaventure (N. Y.), St. Bonaventure University, 1986 ; trad. fr.

- Magali Roques, *Traité sur la quantité & Traité sur le corps du Christi*, Paris, Les Belles Lettres, 2014.
- PACCIONI, Jean-Paul, *Cet esprit de profondeur. Christian Wolff, l'ontologie et la métaphysique*, Paris, Vrin, 2006.
- PASCAL, Blaise, *Pensées*, éd. Louis Lafuma, Paris, Éditions du Seuil, 1963.
- PEARS, David, *The False Prison, a study of the development of Wittgenstein's philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 1987 ; trad. fr. Christiane Chauviré, *La Pensée-Wittgenstein*, Paris, Aubier, 1993.
- PERRIN, Denis, *Le Flux et l'instant : Wittgenstein aux prises avec le mythe du présent*, Paris, Vrin, 2007.
- PIEROBON, Frank, *Kant et les mathématiques*, Paris, Vrin, 2003.
- PINDER, Tillmann, « Kants Begriff der transzendentalen Erkenntnis. Zur Interpretation der Definition des Begriffs "transzendental" in der Einleitung zur *Kritik der reinen Vernunft* (A 11 f./B 25) », vol. 77, n° 1-4, 1986, p. 1-40.
- PRADELLE, Dominique, « Monadologie et phénoménologie », *Philosophie*, n° 92, 2006, p. 56-85.
- , *Par-delà la révolution copernicienne*, Paris, PUF, 2012.
- , *Généalogie de la raison*, Paris, PUF, 2013.
- , « On the Notion of Sense in Phenomenology: Noematic Sense and Ideal Meaning », *Research in Phenomenology*, n° 46, 2016, p. 184-204.
- , « Réalité effective et ancrage ontologique des modalités », *Quaestio*, n° 17, « Reality and its concepts/La realtà e i suoi concetti/La réalité et ses concepts », dir. Jean-Christophe Bardout, en collaboration avec Francesco Marrone, 2017, p. 295-326.
- , « Y a-t-il un platonisme phénoménologique ? Primat de l'*idea* et langage de l'expérience encore muette », *Philosophie*, n° 141, 2019, p. 35-62.
- , *Intuition et idéalités. Phénoménologie des objets mathématiques*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 2020.
- , « Ambiguïtés de la constitution : constitution logique *vs.* transcendantale », dans Julien Farges, Jean-Baptiste Fournier & Dominique Pradelle, *Édifier un monde. Autour de la notion d'Aufbau chez Carnap et en phénoménologie*, Paris, Sorbonne Université Presses, 2021, p. 21-76.
- , « Sur le concept de sens en phénoménologie », dans Dominique Pradelle & Pierre-Jean Renaudie (dir.), *Intentionnalité, sens, antipsychologisme. Hommage à Robert Brisart*, Hildesheim, Olms, 2022, p. 53-88.

- , *Être et genèse des idéalités. Un ciel sans éternité*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 2023.
- PUECH, Michel, *Kant et la causalité. Étude sur la formation du système critique*, Paris, Vrin, 1990.
- RANG, Bernhard, *Kausalität und Motivation*, La Haye, Nijhoff, 1973.
- RICHARDSON, Alan W., *Carnap's Construction of the World. The Aufbau and the Emergence of Logical Empiricism*, Cambridge (MA), CUP, 1998.
- RIEMANN, Bernhard, « Über die Hypothesen, welche der Geometrie zu Grunde liegen », Habilitationsschrift du 10 juin 1854, publiée à titre posthume dans *Abhandlungen der königliche Gesellschaft zu Göttingen*, n° XIII, 1867, p. 133-150 ; trad. fr. Léonce Laugel, « Sur les hypothèses qui servent de fondement à la géométrie », dans *CŒuvres mathématiques*, Paris, Gauthier-Villars, 1898, rééd. Paris, J. Gabay, 1992, p. 280-299.
- RIVENC, François, « Husserl avec et contre Frege », *Les Études philosophiques*, n° 1, 1995, p. 13-38.
- RIVENC, François & DE ROUILHAN, Philippe (dir.), *Logiques et fondements des mathématiques*, Paris, Payot, 1992.
- RIVERO, Gabriel, *Zur Bedeutung des Begriffs Ontologie bei Kant. Eine entwicklungsgeschichtliche Untersuchung*, Berlin/Boston, De Gruyter, 2014.
- ROMANO, Claude, *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, Paris, Gallimard, 2010.
- RUSSELL, Bertrand, « On some Difficulties in the Theory of Transfinite Numbers and Order Types », *Proceedings of the London Mathematical Society*, 2<sup>e</sup> série, n° 4, 1907, p. 29-53 ; rééd. dans Gerhard Heinzmann (dir.), *Poincaré, Russell, Zermelo et Peano : Textes sur la discussion des fondements des mathématiques (1906-1912)*, Paris, Blanchard, 1986, p. 54-78.
- SCHILLER, Friedrich von, *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme* ; trad. fr. Robert Leroux, Paris, Aubier Montaigne, édition bilingue, 1992.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich, *Hermeneutik, nach den Handschriften neu herausgegeben und eingeleitet von Heinz Kimmerle*, Heidelberg, C. Winter, 1959 ; trad. fr. Christian Berner, *Herméneutique. Pour une logique du discours individuel*, Paris/Lille, Cerf/PUL, 1987.
- SCHOPENHAUER, Arthur, *Randbemerkungen zu den Hauptwerken Kants*, dans *Sämtliche Werke*, t. XIII, éd. Paul Deussen, München, R. Piper, 1926.

—, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Köln, Anaconda, 2009 ; trad. fr. Christian Sommer, Vincent Stanek & Marianne Dautrey, *Le Monde comme volonté et comme représentation*, Paris, Gallimard, 2009.

SGARBI, Marco, « The Historical Genesis of the Kantian Concept of “Transcendental” », *Archiv für Begriffsgeschichte*, n° 53, 2011, p. 97-117.

STIEGLER, Barbara, « Refaire le Cogito », dans Christian Bonnet & Jean Salem (dir.), *La Raison dévoilée*, Paris, Vrin, 2005, p. 63-80.

SULLIVAN, Peter, « The Truth of Solipsism and Wittgenstein’s Rejection of the *a priori* », *European Journal of Philosophy*, vol. 4, n° 2, 1996, p. 195-220.

—, *Wittgenstein’s Tractatus : History and Interpretation*, éd. Michael K. Potter & Peter Sullivan, Oxford, OUP, 2013.

378

SUPPES, Patrick, *Studies in the Methodology and Philosophy of Science*, Dordrecht, D. Reidel, 1969.

SWOYER, Chris, « Structural Representation and Surrogative Reasoning », *Synthese*, vol. 87, n° 3, 1991, p. 449-508.

TARSKI, Alfred, « Sur quelques théorèmes équivalents à l’axiome du choix », *Fundamenta Mathematica*, n° 5, 1924, p. 147-154.

TENGELYI, László, *Welt und Unendlichkeit. Zum Problem phänomenologischer Metaphysik*, Freiburg, Karl Alber, 2014.

THOMAS-FOGIEL, Isabelle, « Fichte and the Contemporary Debate about Speculative Realism », dans Marina F. Bykova (dir.), *The Bloomsbury Handbook to Fichte*, London/New York, Bloomsbury, 2020, p. 539-555.

—, « Beyond Realism and Correlationism, the Idealist Path », dans Jure Simoniti & Gregor Kroupa (dir.), *Ideas and Idealism in Philosophy*, Berlin, De Gruyter, 2022, p. 209-230.

—, « Flat ontology, a negative Cosmology? The aliquid and its Other », dans Fosca Mariani Zini (dir.), *The Meaning of Something*, Berlin, Springer, 2022, p. 151-176.

—, « Umriss einer Kritik am Begriff der Kommunikation », dans Christian Berner *et al.* (dir.), *Schleiermacher-Kongress 2021*, Berlin, De Gruyter, 2023, p. 29-46.

—, « Verdad y realidad en el realismo científico actual », trad. esp. Laureano Ralon, dans *Entre Realismos*, México, Universidad Iberoamericana, 2023, p. 347-380.

- TRAVIS, Charles, *Les Liaisons ordinaires*, leçons données au collège de France, éd. et trad. fr. Bruno Ambroise, Paris, Vrin, 2003.
- VLEESCHAUWER, Herman Jean de, *La Déduction transcendantale dans l'œuvre de Kant*, New York/London, Garland, 1976.
- VOLLRATH, Ernst, « Die Gliederung der Metaphysik in eine *Metaphysica generalis* und eine *Metaphysica specialis* », *Zeitschrift für philosophische Forschung*, n° 16, 1962, p. 258-284.
- VUILLEMIN, Jules, *Physique et métaphysique kantienne*, Paris, PUF, 1955.
- WEININGER, Otto, *Sexe et caractère*, trad. fr. Daniel Renaud, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1975, p. 134-157.
- WIGNER, Eugene, « The Unreasonable Effectiveness of Mathematics in the Natural Sciences », *Communications in Pure and Applied Mathematics*, vol. 13, n° 1, 1960, p. 1-14.
- WITTGENSTEIN, Ludwig, *Tagebücher 1914-1916, Werkausgabe*, t. I, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1989 ; trad. fr. Gilles-Gaston Granger, *Carnets*, Paris, Gallimard, 1971, p. 149.
- , *Wiener Ausgabe*, Wien/New York, Springer, 1994.
- , *The Blue and Brown Books: Preliminary Studies for the « Philosophical Investigations »*. New York, Harper & Row, 1958 ; trad. fr. Marc Goldberg & Jérôme Sackur, *Cahier bleu*, Paris, Gallimard, 1996.
- , *Philosophical Occasions: 1912-1951*, éd. James Karl Klagge & Alfred Nordmann, Indianapolis, Hackett Pub Co Inc, 1993 ; trad. fr. Jean Lacoste, *Remarques sur le Rameau d'or de Frazer*, suivi de « L'Animal cérémoniel: Wittgenstein et l'anthropologie » par Jacques Bouveresse, Lausanne, L'Âge d'homme, 1982.
- , *The Big Typescript*, éd. Luckhardt C. Grant Luckhardt et Maximilian Aue, Oxford, Blackwell, 2005.
- , *Wittgenstein's lectures: Cambridge (1930-1932)*, éd. Desmond Lee, Oxford, B. Blackwell, 1980 ; trad. fr. Élisabeth Rigal, *Cours de Cambridge (1930-1932)*, Mauvezin, TER, 2004.
- et WAISMANN, Friedrich, *The Voices of Wittgenstein: the Vienna Circle*, transcribed, ed. and with an introd. by Gordon Baker, London, Routledge, 2003 ; trad. fr. Antonia Soulez (dir.), *Dictées à Friedrich Waismann et pour Moritz Schlick. Années 1930*, Paris, Vrin, 2015.

- WOLFF, Christian, *Discours préliminaire sur la philosophie en général*, trad. fr. Thierry Arnaud, Wolf Feuerhahn, Jean-François Goubet & Jean-Marc Rohrbasser, Paris, Vrin, 2006.
- WOLFF, Francis, « Les principes de la science chez Aristote et Euclide », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 105, n° 3, 2000, p. 329-362.
- WUBNIG, Judy, « The Epigenesis of Pure Reason. A Note on the *Critique of Pure Reason*, B sec. 27, 165-167 », *Kant-Studien*, n° 60, 1969, p. 147-152.
- WUNDT, Max, *Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts*, Hildesheim/Zürich/New York, Olms, 1992.
- ZERMELO, Ernst, « Neuer Beweis für die Möglichkeit einer Wohlordnung », *Mathematische Annalen*, n° 65, 1908, § 1, p. 110 ; rééd. Gerhard Heinzmann (dir.), *Poincaré, Russell, Zermelo et Peano : Textes sur la discussion des fondements des mathématiques (1906-1912) : des antinomies à la prédictivité*, Paris, A. Blanchard, 1986, p. 161 ; trad. fr. Françoise Longy, « Nouvelle démonstration de la possibilité de bien ordonner », dans Philippe de Rouilhan & François Rivenc (dir.), *Logiques et fondements des mathématiques. Une anthologie (1850-1914)*, Paris, Payot, 1992, p. 342-366.
- ZÖLLER, Günter, « From Innate to A priori. Kant's Radical Transformation of a Cartesian-Leibnizian Legacy », *The Monist*, n° 72, 1989, p. 221-235.
- , « Kant on the Generation of Metaphysical Knowledge », dans Hariolf Oberer & Gerhard Seel (dir.), *Kant. Analysen – Probleme – Kritik*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1988, p. 71-90.

## LES AUTEURS

Ancien élève de l'École normale supérieure (Ulm), agrégé et docteur en philosophie, **Raphaël Authier** est postdoctorant à l'université de Strasbourg (CREPHAC / USIAS). Il est notamment l'auteur de *Figures de l'histoire, formes du temps. Hegel, Schelling et l'élaboration d'un concept d'histoire* (Paris, Vrin, 2023).

381

Agrégé de philosophie, **Bernard Barsotti** est professeur en classes préparatoires et membre associé des Archives Husserl de Paris. Il a notamment publié *A priori et temporalité. Sur les deux présupposés d'Être et temps* (PUF, Épiphanée, 2022), *Motivation et intentionnalité. Sur un présupposé de la phénoménologie de Husserl* (Garnier Classiques, 2018), « Le rationalisme husserlien » (dans L. Cournaire & P. Dupont [dir.], *Phénoménologie : un siècle de philosophie* [Ellipses, 2002]), *Bachelard critique de Husserl. Aux racines de la fracture épistémologie/phénoménologie* (L'Harmattan, 2002), « Synthèse passive et affinité chez Husserl » (*Revue de métaphysique et de morale*, 1999/3), « Qu'est-ce que l'affinité transcendante ? » (*Philosophie*, n° 63, 1999), *De la vie dans l'art et dans la musique en particulier* (Aedam musicae, 2021), *De la servitude volontaire. Pertinence du Contr'Un de La Boétie* (Les Belles Lettres, 2019).

Ancien élève de l'École normale supérieure (Ulm) et agrégé de philosophie, **Jean-Baptiste Fournier** est maître de conférences en histoire de la philosophie allemande contemporaine à l'UFR de philosophie de Sorbonne Université. Il a notamment publié *Carnap et la question transcendantale* (Vrin, 2021), dirigé la traduction des œuvres épistémologiques de Helmholtz (*Théorie de la connaissance*, Vrin, 2022) et codirigé des ouvrages collectifs, dont *Lire les Recherches logiques de Husserl*, avec Dominique Pradelle (Vrin, 2023) et, chez Sorbonne Université Presses, *Édifier un monde : autour de la notion d'Aufbau chez Carnap et*

en *phénoménologie* (2022) avec Julien Farges et Dominique Pradelle. Ses travaux portent sur les limites du transcendantal, la phénoménologie, la constitution de l'espace et, en particulier, de l'espace sonore.

**Antoine Grandjean** est professeur de philosophie moderne et contemporaine à l'université de Lille. Son dernier ouvrage paru s'intitule *Métaphysiques de l'expérience. Empirisme et philosophie transcendantale selon Kant* (Vrin, 2022).

382

Ancienne élève l'École normale supérieure (Ulm), agrégée et docteure en philosophie, **Élise Marrou** est maîtresse de conférences à l'UFR de philosophie de Sorbonne Université, rattachée au laboratoire « Métaphysique : transformations, histoire, actualités ». Spécialiste de Wittgenstein, elle travaille sur les formes contemporaines du scepticisme et sur les transformations contemporaines de la subjectivité, en particulier sur l'autorité en première personne. Parmi ses dernières publications figurent *Wittgenstein en France* (Kimé, 2022), *Le Proust de Descombes : la prose des mondes* (Klésis, 2023), *Wittgenstein II* (Belles Lettres, à paraître en 2024).

**Édouard Mehl** est professeur de philosophie moderne à l'université de Strasbourg, et directeur du Centre de recherches en philosophie allemande et contemporaine (CRePhAC, UR 2326). Ses travaux et publications portent sur l'histoire de la philosophie et des sciences sur la période large dite des « Temps modernes », et sur les lectures phénoménologiques de la science classique. Il est notamment l'auteur de *Descartes et la fabrique du monde. Le problème cosmologique de Copernic à Descartes* (PUF, 2019), Grand prix Moron de l'Académie française. Parmi ses publications récentes figure *De mundi recentioribus phaenomenis. Cosmologie et science dans l'Europe des Temps modernes, XV<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles*, dir. É. Mehl et I. Pantin, Brepols, 2023.

Ancien élève de l'École normale supérieure (Ulm), **Dominique Pradelle** est professeur de philosophie allemande contemporaine à la faculté des Lettres de Sorbonne Université et directeur des Archives Husserl de Paris

(CNRS). Ses travaux portent sur la phénoménologie, la philosophie des mathématiques et l'esthétique musicale. Il a publié *L'Archéologie du monde* (Kluwer, 2000), *Par-delà la révolution copernicienne* (PUF, 2012), *Généalogie de la raison* (PUF, 2013), *Intuition et idéalités. Phénoménologie des objets mathématiques* (PUF, 2020) et *Être et genèse des idéalités. Un ciel sans éternité* (PUF, 2023). Il a dirigé la traduction d'œuvres de Reinach (*Phénoménologie réaliste*, Vrin, 2012) et de Heidegger (*Pensées directrices*, Éditions du Seuil, 2019), et codirigé avec F. D. Sebbah *Penser avec Desanti* (TER, 2010), avec J.-F. Lavigne *Phénoménologie transcendante : monde, structures et objets de pensée* (Hermann, 2016), avec C. Riquier *Descartes et la phénoménologie* (Hermann, 2018), avec J. Farges, *Husserl. La phénoménologie et les fondements des sciences* (Hermann, 2019), avec J. Farges et J.-B. Fournier *Édifier un monde : la notion d'Aufbau chez Carnap et en phénoménologie* (Sorbonne Université Presses, 2022) et avec P.-J. Renaudie *Intentionnalité, sens, antipsychologisme* (Olms, 2022).

**Mehdi Rousset** est doctorant à l'université de Lille, ancien élève de l'École normale supérieure de la rue d'Ulm, et agrégé de philosophie. Il réalise actuellement une thèse de doctorat intitulée « Histoire du transcendantal dans la philosophie allemande (1724-1976) ». Ses travaux portent essentiellement sur la tradition transcendantale (de Kant à Heidegger), ses sources et ses héritages (notamment dans la philosophie française contemporaine), et plus globalement sur la philosophie allemande, moderne comme contemporaine. Sa dernière publication est à paraître dans la revue *Philosophie* : « Topographie et territorialité. Kant et la fin de l'épopée moderne ».

**Alexander Schnell** (né en 1971) a été enseignant-chercheur dans différentes universités en France (en dernier à la Sorbonne) de 1998 à 2016. Depuis 2016, il est professeur de philosophie théorique et de phénoménologie à l'université de Wuppertal. Il y dirige l'Institut de philosophie transcendante et de phénoménologie (ITP), auquel sont notamment rattachés les Archives Marc Richir, le Centre Eugen Fink de Wuppertal et les Archives pour la recherche phénoménologique. Il est président de l'Association internationale de Phénoménologie, qui publie

la revue en ligne *Annales de Phénoménologie* et la collection « Mémoires des Annales de Phénoménologie ». Il est co-éditeur de l'édition complète Eugen Fink ainsi que de la collection « Phänomenologie » (toutes deux chez Alber-Verlag). Alexander Schnell est l'auteur de nombreuses monographies dans le domaine de la phénoménologie, qui ont été traduites en plusieurs langues. Entre autres : *Qu'est-ce que la phénoménologie ?* (Klostermann) ; *Le Sens se faisant* (Hermann) ; *Le Clignotement de l'être* (Hermann) ainsi que des publications (en allemand et en français) sur Husserl, Heidegger, Levinas, Derrida, Richir, etc. Son dernier livre (à paraître) porte sur *La Philosophie de Black Mirror* dans une perspective phénoménologique.

384

Ancienne élève de l'École normale supérieure (Ulm) et agrégée de philosophie, **Laura Tavernier** prépare, sous la direction d'Antoine Grandjean, une thèse intitulée *Kant et le problème du donné*. Elle enseigne actuellement au lycée.

**Isabelle Thomas-Fogiel** est full Professor à l'université d'Ottawa (Ontario). Traductrice de Fichte, elle a annoté et préfacé six ouvrages de cet auteur, dont les *Méditations personnelles sur la philosophie élémentaire*, les *Doctrines de la science* de 1805 et 1812 (aux éditions Vrin, Cerf, et PUF) ; elle a également traduit Cassirer (Cerf) et Natorp (Vrin) et a dirigé et préfacé la traduction collective de *Making it Explicit* de R. Brandom (Cerf, 2011). Elle est notamment l'autrice de : *Critique de la représentation, Étude sur Fichte* (Vrin, 2000) ; *Fichte. Réflexion et argumentation* (Vrin, 2004) ; *Référence et auto-référence* (Vrin, 2006) ; *Le Concept et le Lieu. Figures de la relation entre art et philosophie* (Cerf, 2008) ; *The Death of Philosophy* (Columbia UP, 2011) ; *Le Lieu de l'universel* (Éditions du Seuil, Paris 2015).

**Julien Tricard** est normalien, agrégé et docteur en philosophie. Il est l'auteur d'une thèse de philosophie des sciences et de métaphysique, qui porte sur les conditions ontologiques auxquelles la quantification de la nature est possible, et d'où est issue une série d'articles : « On Armstrong's Radical Absolutism » (*Metaphysica*, vol. 23, n° 1, 2022, p. 95-115),

« How Particulars Naturally Belong to (Natural) Classes » (*Philosophia*, vol. 51, n° 3, p. 1705-1721), « Symmetries as grounds for induction: the case of the  $\Omega$  baryon » (*Synthese*, 2023). Son travail porte également sur l'ontologie des lois de la nature. Il a notamment publié *Le problème de l'induction et les lois de la nature* (éd. Matériologiques, 2023) et *Qu'est-ce qu'une loi de la nature ?* (Vrin, coll. « Chemins philosophiques », 2023).



## INDEX

- A** \_\_\_\_\_  
Agamben, Giorgio 70, 84, 85.  
Angelelli, Ignacio 82.  
Aristote 51, 53-56, 58, 60, 61, 73,  
133, 146, 197, 359.  
Audi, Paul 275-277.
- B** \_\_\_\_\_  
Bachelard, Gaston 243, 305-307,  
311-313, 317, 321, 322, 328-330,  
334.  
Barsotti, Bernard 307.  
Baumgarten, Alexander Gottlieb  
80, 81, 91.  
Benoist, Jocelyn 46, 51, 218, 219,  
228, 229, 294, 296.  
Bergson, Henri 234.  
Bernet, Rudolf 228, 229.  
Biard, Joël 57.  
Biemel, Walter 33, 34.  
Bitbol, Michel 17, 18, 232, 338-340,  
345-458, 362.  
Boltzmann, Ludwig 278-281.  
Bolzano, Bernard 236, 345.  
Borel, Émile 239-242.  
Bouwsma, Oets Kolk 286, 288.  
Brampton, Charles Kenneth 58.  
Brentano, Franz 226.
- C** \_\_\_\_\_  
Campbell, Norman Robert 177.  
Carnap, Rudolf 216, 217, 235, 262,  
264, 269-271, 273, 292-299, 305-  
334.  
Cavaillès, Jean 236, 239, 240.  
Cavell, Stanley 303.  
Conant, James 270-272.  
Cohen, Hermann 193, 195, 341.  
Courtine, Jean-François 79, 120.  
Couturat, Louis 175.
- D** \_\_\_\_\_  
Dedekind, Richard 236, 237.  
Desanti, Jean-Toussaint 237, 238,  
257.  
Descartes, René 26, 46-48, 51, 52,  
55-57, 85, 111, 142, 268.  
Descombes, Vincent 229.  
Diamond, Cora 270, 272, 273.  
Diderot, Denis 85, 87.  
Duchesneau, François 146, 147.  
Duhem, Pierre 164.
- F** \_\_\_\_\_  
Farges, Julien 214, 228-230, 235.  
Ficara, Elena 84.  
Fichte, Johann Gottlieb 8, 10, 12,  
24, 25, 31, 32, 34, 41-43, 83, 219,  
299, 339, 341-346, 352, 353, 358,  
360, 361.  
Fink, Eugen 29, 33, 36, 37.  
Fournier, Jean-Baptiste 158, 214,  
235, 262.  
Friedlander, Eli 264, 265.

Friedman, Michael 159, 293, 295,  
297, 305.

## G

Galilei, Galileo 56, 57, 85, 105, 106,  
155, 266, 230, 330, 332, 360, 361.

Genova, Anthony 146.

Gentzen, Gerhard 253.

Gilson, Étienne 54.

Gödel, Kurt 252, 254.

Grandjean, Antoine 98, 132, 150,  
166, 167.

Granger, Gilles-Gaston 272, 273,  
295, 296.

Grapotte, Sophie 82, 83.

## H

Habermas, Jürgen 14, 108, 109,  
113, 124, 125, 341, 344-346.

Hacker, Peter 265-268, 271, 272.

Hartogs, Friedrich M. 256.

Heidegger, Martin 14, 36, 47, 48,  
51, 52, 65, 97, 114, 118, 119, 121,  
123-125, 193, 194, 222, 223, 230,  
233, 305, 354.

Heinzmann, Gerhard 240, 241,  
256.

Helmholtz, Hermann von 10, 11,  
15, 16, 158, 177, 191, 193-195, 197-  
204, 207, 208, 210, 211, 213-222,  
341.

Hilbert, David 249-254, 326.

Hinske, Norbert 72, 76, 80.

Hintikka, Jaakko 278, 281.

Hölder, Otto 177.

Honnfelder, Ludger 78, 79.

Husserl, Edmund 8, 10-17, 25-37,  
45-47, 49, 51, 58-65, 97, 98, 114-  
118, 120-125, 202, 214, 215, 221,  
225-238, 242-248, 252, 253, 255-

257, 264, 277-279, 293, 294, 305-  
334, 338, 339, 341, 346, 353, 355.

## I

Ingensiep, Hans Werner 142.

## K

Kafka, Franz 277.

Kant, Immanuel 7-18, 23-25, 30,  
31, 34, 45-52, 57, 58, 61-65, 67-93,  
97-107, 111-116, 119, 120, 123,  
125, 127-143, 145-151, 157-177,  
184, 185, 187-199, 202, 203, 207,  
211, 212, 218, 220-223, 227, 237-  
239, 242, 256, 261-268, 272, 273,  
275, 277, 281, 292, 293, 301, 305-  
307, 311, 315-320, 325-329, 335-  
364.

Kepler, Johannes 56, 59, 60.

Kienzler, Wolfgang 288, 291.

Knoepffler, Nikolaus 70.

Krantz, David 177.

Krause, Albrecht 193.

Kuratowski, Casimir 256.

## L

Leclercq, Bruno 241.

Leibniz, Gottfried Wilhelm 62, 64,  
65, 133, 138-142, 144, 174, 176,  
177, 187, 188.

Lequan, Mai 102, 175.

Locke, John 57, 133, 138, 146.

Luce, Duncan 177.

Lukács, Georg 67.

## M

Mach, Ernst 277, 278, 280-284, 313.

Malabou, Catherine 142, 145, 146,  
149, 150, 341, 349.

Meillassoux, Quentin 338-340,  
345-347, 351, 353, 355-363.

Mensch, Jennifer 149.  
 Moore, George Edward 266.  
 Mundy, Brent 182.

**N** \_\_\_\_\_  
 Narboux, Jean-Philippe 273.  
 Natorp, Paul 227, 234, 237, 256.  
 Nietzsche, Friedrich 68, 121.

**O** \_\_\_\_\_  
 Oberhausen, Michael 139, 151.  
 Ockham, Guillaume d' 53, 57, 58.

**P** \_\_\_\_\_  
 Paccioni, Jean-Paul 81.  
 Pascal, Blaise 52.  
 Pears, David 265, 272.  
 Perrin, Denis 286.  
 Pierobon, Frank 158.  
 Pinder, Tillmann 72.  
 Pradelle, Dominique 51, 52, 64, 99,  
 107, 119, 202, 214, 225, 229, 232,  
 235, 236, 239, 246, 248-253, 256.  
 Puech, Michel 76

**R** \_\_\_\_\_  
 Rang, Bernhard 326.  
 Richardson, Alan W. 293.  
 Riemann, Bernhard 16, 192, 194,  
 204, 205, 207, 251.  
 Rivenc, François 228, 229, 240, 241.  
 Rivero, Gabriel 84.  
 Romano, Claude 228, 229.  
 Rouilhan, Philippe de 240, 241.  
 Russell, Bertrand 240, 251, 268,  
 269, 298, 307, 319.

**S** \_\_\_\_\_  
 Schiller, Friedrich von 93.

Schleiermacher, Friedrich 246,  
 247, 353.  
 Schopenhauer, Arthur 263, 274,  
 275, 277.  
 Sgarbi, Marco 82.  
 Stiegler, Barbara 275.  
 Sullivan, Peter 272.  
 Suppes, Patrick 177.  
 Swoyer, Chris 182, 183.

**T** \_\_\_\_\_  
 Tarski, Alfred 256.  
 Tengelyi, László 33.  
 Thomas-Fogiel, Isabelle 344, 353,  
 359, 360.  
 Travis, Charles 300.  
 Tversky, Amos 177.

**V** \_\_\_\_\_  
 Vleeschauwer, Herman Jean de  
 145.  
 Vollrath, Ernst 80.  
 Vuillemin, Jules 158, 307, 320, 322.

**W** \_\_\_\_\_  
 Weininger, Otto 263.  
 Wigner, Eugene 155.  
 Wittgenstein, Ludwig 16, 17, 45,  
 221, 250, 261-278, 283-293, 297-  
 303, 327.  
 Waismann, Friedrich 278, 292, 303.  
 Wolff, Christian 80-82, 132.  
 Wolff, Francis 196.  
 Wubnig, Judy 146.  
 Wundt, Max 76.

**Z** \_\_\_\_\_  
 Zermelo, Ernst 239-242, 254, 256.  
 Zöllner, Günter 139, 142, 145, 146,  
 149.

## REMERCIEMENTS

390

Cet ouvrage a été pensé dans la continuité du séminaire « Les limites du transcendantal » organisé par Jean-Baptiste Fournier et Laura Tavernier à Sorbonne Université dans le cadre de l'UR 3552 : « Métaphysique : histoires, transformations, actualité ». Nous tenons à ce titre à remercier Vincent Carraud, Emmanuel Cattin et Dominique Pradelle pour la bienveillance avec laquelle ils ont accueilli et soutenu ce projet, ainsi que tous les intervenants du séminaire pour leurs brillantes interventions et les articles qu'ils ont eu la gentillesse d'en tirer, parfois au prix d'un travail de réécriture important. Nous remercions également les auteurs qui, sans avoir participé au séminaire, ont accepté de contribuer à cet ouvrage, et nous ont permis de l'enrichir de leurs remarquables articles et de lui conférer ainsi une plus grande cohérence. Nos remerciements chaleureux vont également à Marwan Rashed pour la confiance qu'il nous a accordée en acceptant ce livre dans la belle collection qu'il dirige, ainsi qu'à Guillaume Boulord et toute l'équipe de Sorbonne Université Presses pour leur sérieux, leur efficacité, leur patience et leur beau travail d'édition.

## TABLE DES MATIÈRES

Porter le transcendantal à sa limite Jean-Baptiste Fournier & Laura Tavernier .....	7
--	---

### PREMIÈRE PARTIE

#### Les limites métaphysiques du transcendantal

Le transcendantal et le spéculatif Alexander Schnell.....	23
La question de l'existence du monde a-t-elle un sens ? Édouard Mehl.....	45
<i>Aufklärung</i> et <i>Philosophia transcendentalis</i> . Kant et la genèse de la problématique transcendantale Mehdi Rousset .....	67

### DEUXIÈME PARTIE

#### Les limites empiriques du transcendantal

L'idée d'un transcendantal historique a-t-elle un sens ? Raphaël Authier.....	97
« Pour ainsi dire un système de l'épigenèse de la raison pure » : des catégories comme « premiers principes <i>a priori</i> spontanément pensés » Antoine Grandjean .....	127

TROISIÈME PARTIE

Les limites épistémologiques du transcendantal

Fonder la mathématisation de la nature : abduction ou analyse transcendantale ? Julien Tricard.....	155
Reformatages et limites empiristes du transcendantal dans la philosophie de la connaissance de Hermann von Helmholtz Jean-Baptiste Fournier.....	191
La constitution des idéalités mathématiques est-elle transcendantale ? Dominique Pradelle.....	225

392

QUATRIÈME PARTIE

Les limites historiques du transcendantal

Grammatical ou transcendantal ? Le sens du possible sans conditions Élise Marrou.....	261
Sur la contingence du donné : Carnap et Husserl Bernard Barsotti.....	305
Penser les limites, illimiter la pensée Isabelle Thomas-Fogiel.....	335
Bibliographie.....	365
Auteurs.....	381
Index.....	387
Remerciements.....	390
Table des matières.....	391