

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.

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

Raphaël Authier

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 : 979-10-231-5335-4
© 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

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

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 Allemagne¹, puis dans les années 1950-1960 en France², 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*³, 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^e 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 Kant⁴.

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 général⁵ » ; « le terme transcendantal, qui chez moi ne signifie jamais un rapport de notre connaissance aux choses, mais seulement à la *faculté de connaître*⁶ ». 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 général⁷ ». 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 expérience⁸ ». 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 commun⁹ »).

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 empirique¹⁰.

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 transcendantale¹¹, 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 spéculative¹² ». 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 direction¹³.

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 connaître¹⁴, 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 passé¹⁵.

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'empirique¹⁶. 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 inséparables¹⁷ ». 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 tâtonnement¹⁸.

Autrement dit, une connaissance *a priori* est précédée par une histoire, et enclenche elle-même une histoire dont elle est le point de départ¹⁹.

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 historique²⁰.

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 transcendantal²¹ ». 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 connaissance²² ». 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 connaissance²³ ». 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.

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-même²⁴ ». 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 phénoménale²⁵ », retrace aussi « l'histoire de l'acculturation du monde²⁶ ». 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 connaissance²⁷. 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'esprit²⁸ ». 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 œuvre²⁹ ». 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'histoire³⁰.

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.

premières³¹ ». 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*³².

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 fondation³³ ». 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 concret³⁴ ». 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 suivante³⁵.

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 producteur³⁶ ». 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 tradition³⁷).

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 exprimés³⁸.

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 savoir³⁹ ». 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 manière⁴⁰ ». 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 sciences⁴¹.

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'être⁴².

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,

⁴⁰ *Ibid.*, GA 41, 93 ; trad. fr., p. 104.

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

⁴² 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 vrai⁴³.

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 énoncés⁴⁴ ».

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 connaissance⁴⁵.

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 transformable⁴⁶ ». 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 bonheur⁴⁷.

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'être⁴⁸ », 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*⁴⁹ : 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 contingence⁵⁰ ». 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 différentes⁵¹ ». 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.

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.

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