
Les articles publiés sur Philopsis sont protégés par le droit d’auteur. Toute reproduction intégrale ou partielle doit faire l’objet d’une demande d’autorisation auprès des éditeurs et des auteurs. Vous pouvez citer librement cet article en en mentionnant l’auteur et la provenance.

Ceci est un extrait, retrouvez nos documents complets sur philopsis.fr

Avant d’entrer dans l’explication de l’Analytique transcendantale, il importe de rappeler quelques principes généraux qui sont indispensables à l’intelligence du kantisme.

Commençons par signaler qu’il y a deux conceptions fondamentales de la vérité : l’une que l’on pourrait appeler expressive et l’autre que l’on désignerait à juste titre par le nom de constructive.

La vérité a été définie traditionnellement *adaequatio intellectus et rei*. Mais, dans la doctrine traditionnelle, l’*adaequatio* est celle de la conformité de l’esprit ou, plus exactement de l’idée à une réalité préalable qu’il s’agit d’exprimer, de telle sorte que l’idée est toujours, selon l’expression de Brunschvicg un état second. A l’intérieur du schème précédent, on pourra d’ailleurs distinguer de nombreuses nuances. Dans une théorie du réalisme du monde extérieur, il s’agira pour l’esprit de donner une transcription exacte de ce monde considéré comme un monde de choses en soi dont l’esprit devrait fournir en quelque sorte une fidèle photographie. Dans une théorie du réalisme des essences, il s’agira de faire un inventaire de ces essences préalablement données. Dans une thèse empiriste, l’idée devra toujours avoir un prototype dans la sensation et ne pourra jamais être une invention absolue. Ainsi, comme nous le disons, plusieurs théories différentes peuvent s’installer au sein de la vérité expressive, mais une

logique interne à laquelle elles ne sauraient se soustraire donnera nécessairement le primat à l'une d'entre elles. Il s'agit de savoir dans quel domaine l'affirmation peut être valable et constituer précisément une vérité quand on a fait de l'idée un état second ; or on voit que ce domaine est strictement limité au phénomène individuel et subjectif, au moment seul où il se présente, et sans qu'il soit possible de jamais aller au-delà. Nous en voyons bien la preuve dans le développement du doute cartésien, puisque ni le monde extérieur, c'est-à-dire l'univers du réalisme, ni les essences éternelles, c'est-à-dire le monde des « réaux », de ceux qui hypostasient les vérités éternelles, ni le passé ne peuvent être légitimement affirmés sans le recours à la véracité divine. Seul le *cogito* se suffit à lui-même, mais, une fois enfermé dans le *cogito*, c'est-à-dire dans l'existence de l'esprit au seul moment actuel, on ne peut en sortir que par le détour de l'argument ontologique. Le *cogito*, comme l'a dit Balmès, est une ancre, mais ce n'est point un phare. Si l'on se refuse, par conséquent, à admettre l'argument ontologique, on restera nécessairement enfermé dans le *cogito* et on se bornera à la seule affirmation légitime de l'événement. La logique de la thèse de la vérité expressive ramène donc nécessairement à Protagoras et à ses fameuses formules : « L'homme est la mesure de toutes choses » et « La sensation est la science ». « L'homme », c'est-à-dire : non pas l'esprit en général, non pas l'esprit constructeur et organisateur agissant selon ses lois éternelles, mais l'homme individuel, et non pas l'homme individuel considéré comme une unité, mais l'homme dans ses phénomènes exclusivement subjectifs, et non pas même l'homme dans ses phénomènes subjectifs, mais ce groupe de phénomènes qui apparaît maintenant et disparaît ensuite, chacun de ces groupes constituant une entité distincte et le groupe « Socrate bien portant » ne pouvant être assimilé et identifié au groupe « Socrate malade ». « La sensation est la science », disait encore Protagoras, parce que la sensation est à la fois le seul objet et le seul sujet de l'affirmation - « la sensation » ou, plus exactement, le phénomène psychologique au moment même où il se présente. Et si l'on veut un autre exemple du terme auquel conduit nécessairement la théorie de la vérité expressive, on prendra celui de Berkeley. Si les conclusions métaphysiques du philosophe ne sont pas les mêmes que celles de Protagoras, sa position essentielle au point de vue du problème de la vérité est identique. De même que, pour Protagoras, Socrate bien portant ne saurait être identifié avec Socrate malade, pour Berkeley la sensation visuelle « bâton brisé » est absolument différente de la sensation tactile « bâton droit ». Toutes les deux constituent des réalités auxquelles nous faisons arbitrairement correspondre un seul et même objet que nous appelons « le bâton ». Le bâton n'a aucune existence en soi en dehors des sensations que nous éprouvons et qui constituent les phénomènes derniers au-delà desquels il n'y a rien. De même, l'objet vu au microscope et l'objet vu à l'œil nu ne constituent pas un seul objet mais deux objets entièrement différents, deux images qui ont la même réalité sensible, seule réalité acceptable et constatable. De même enfin, si je m'approche d'une tour, c'est illusoirement que je dirai avoir à faire à une même tour ; en réalité, il se succède une multitude de phénomènes sensibles ou de groupes de phénomènes tous différents les uns des autres et ayant tous la même réalité.

Nous trouvons un troisième exemple de thèse du même genre dans la philosophie bergsonienne. Bergson soutiendrait la même thèse que Berkeley sur la tour qui se rapproche ; il dirait que c'est par une simple construction que nous posons un invariant en mouvement local sur une troisième dimension de l'espace ; la vérité, c'est qu'il y a un changement général d'aspect, c'est que l'ensemble de mon contenu psychologique se modifie et que je ne puis légitimement, si je fais abstraction des modifications et des altérations introduites pour des nécessités pratiques, affirmer que ce changement.

C'est le mérite du criticisme d'avoir substitué à la thèse de la vérité expressive celle de la vérité constructive. Peut-être est-il allé trop loin dans cette voie, nous l'avons montré l'année dernière, en développant les différentes formes de ce que nous avons appelé la vérité interprétative ; mais il n'en reste pas moins que sa théorie constitue dans le domaine de la perception et de la science, dans celui de l'édification de l'Univers, un progrès définitif. L'idée cesse d'être chez lui un état second, une expression et une traduction pour devenir une loi et ne

même temps une puissance de construction, dans la perspective de laquelle nous voyons se constituer l'objet construit. L'objet n'a maintenant d'existence que par le sujet ; c'est ce que Kant appelle sa révolution copernicienne ; il n'a de qualités, de propriétés que des qualités et des propriétés dérivées, apportées, tandis que celles de l'esprit sont originaires et apportantes. Pour reprendre des exemples et des expressions déjà utilisées, le temps étalé, milieu des objets, n'est qu'un temps dérivé, secondaire qui renvoie à la puissance spirituelle corrélative de déployer le temps, - l'espace étalé, déployé *partes extra partes*, renvoie à l'esprit espace spatialisant, c'est-à-dire puissance de déployer l'espace ; et, par dessus tout, l'unité de structure qui appartient à l'objet, unité qui ne saurait se suffire à elle-même, renvoie, comme simple unité d'emprunt, comme unité apportée, à une unité organisatrice, constituante et apportante. Cette unité, dans le kantisme, est celle de la conscience. Il n'y a pas, il n'existe pas d'unité en soi de l'objet ou du monde des objets ; il n'existe d'unité de l'objet que par l'esprit, - et en tant que l'esprit fait l'unité de l'objet et des objets, cette unité est dite transcendantale.

Ainsi, dans la théorie de la vérité constructive, la situation de l'esprit apparaît bien différente de celle qu'elle était dans celle de la vérité expressive. Dans le domaine de cette dernière vérité, l'esprit apparaît comme un point mathématique sur la ligne du temps et dans la sphère de l'espace, l'affirmant et l'affirmé ne coïncidant qu'en ce point. Dans la perspective de la vérité constructive, l'esprit est bien encore une unité, mais il est comparable à celle du sommet d'un angle d'où l'on voit diverger une multitude indéfinie de lignes couvrant un champ de plus en plus étendu. La sphère de l'affirmation légitime s'étend alors à toute la surface de ce champ, et Kant peut énoncer sa fameuse formule : on ne retrouve dans l'objet que ce qu'on y a introduit.

Nous allons maintenant examiner une autre question parmi celles qui sont les plus essentielles à connaître avant d'aborder l'étude du livre II de l'Analytique, celle qui concerne la distinction de *l'entendement logique* et de *l'entendement transcendantal*. Cette question se rattache d'ailleurs étroitement à la précédente, ainsi que nous allons pouvoir le constater.

Ce qui caractérise essentiellement *l'entendement logique*, ce sont essentiellement des opérations de comparaison et d'abstraction, opérations actives sans doute, mais qui supposent cependant tout d'abord une attitude contemplative scrutatrice en présence de données qui seraient fournies toutes faites et qui comprendraient tout l'essentiel de ce qu'il faudrait en dégager. Les doctrines dans lesquelles il n'est admis qu'un entendement logique sont multiples et leurs métaphysiques peuvent différer essentiellement ; les unes seront agnostiques et sceptiques, elles admettront que les idées dégagées par l'entendement logique n'ont aucune valeur absolue ; les autres, au contraire, prétendront que ces idées expriment des essences impliquées dans les choses et comporteront, par conséquent une métaphysique ontologique de ces essences. Mais il en est ici comme dans d'autres cas que nous avons considérés. Il ne s'agit pas de savoir ce que, par tempérament, par disposition d'esprit, on est porté à affirmer, il s'agit de savoir ce qu'on est en droit d'affirmer. Or Kant met nettement en lumière, et il le met d'ailleurs en lumière après Hume, qui, sans doute, ici, l'a aidé à dégager sa propre pensée, que l'entendement logique ne saurait en droit dépasser d'aucune manière le plan des données sur lesquelles il s'est primitivement appuyé. Cette thèse est développée d'une manière particulièrement nette dans les *Prolégomènes*. Supposons que, dans une expérience passée, j'ai enregistré constamment qu'une certaine sensation lumineuse (pierre éclairée par le soleil) s'accompagne d'une certaine sensation thermique (pierre échauffée par le soleil), Je puis tenir compte de cette constance et énoncer la formule suivante : quand j'ai cette sensation d'éclaircissement, j'ai aussi cette sensation thermique ; je peux résumer mon expérience passée dans une formule de totalisation. Mais cette formule de totalisation ne saurait en aucune manière dépasser le domaine des expériences que j'ai faites et autoriser aucune conclusion ayant valeur nécessaire et universelle comme celle que j'énoncerais par exemple si je disais « le soleil

échauffe la pierre » ou « l'air est élastique ». Stuart Mill ne dira pas au fond autre chose plus tard lorsque, critiquant le syllogisme, il déclarera que la majeure « tous les hommes sont mortels » ne permet de rien dire sur ce qui n'est pas encore mort, parce qu'elle ne peut dépasser la sphère des expériences sur lesquelles elle a été établie. Mais Stuart Hill ne fait en somme que reprendre la critique de Hume : après avoir constaté que, dans aucun phénomène de la Nature, il n'y a de liaison intrinsèque et rationnelle entre l'antécédent et le conséquent, qu'une pièce de monnaie lancée en l'air pourrait tout aussi bien en droit continuer à monter que retomber sur la terre, Hume fait observer que, après cent expériences de ce genre, nous ne sommes pas plus autorisés rationnellement à prévoir ce qui se produira qu'après la première. Il reconnaît donc que l'entendement logique ne saurait dépasser par lui-même le plan des expériences sur lesquelles il a opéré.

C'est à partir de ce moment que Hume et Kant vont différer. Hume se pose une simple question psychologique et non une question de valeur ; tout au moins la question de valeur ne sera-t-elle traitée par lui que comme une conséquence de la question psychologique. Puisque l'entendement psychologique ne peut nous autoriser à dépasser le plan des expériences passées, puisque ce dépassement n'est pas d'ordre rationnel et ne peut se justifier au nom de l'entendement lui-même, il doit y en avoir une autre cause, - et cette cause consiste dans le fait que l'état de l'esprit n'est pas le même après la centième expérience et après la première. Après cette centième expérience, en effet, il s'est créé une impression nouvelle, une impression impulsive, qui nous pousse à passer de la perception de l'antécédent à l'imagination du conséquent et à croire à son apparition, - et cette impression impulsive qui nous fait continuer comme une galère lancée, c'est l'habitude. L'idée de cause se résout donc dans cette impulsion en elle-même irrationnelle, qui provient d'une disposition fondamentale de notre nature.

Mais Kant, qui se pose une question de valeur, ne saurait adopter cette manière de voir. Dans la *Critique de la raison pure*, au cours d'un développement de l'analytique, il commence par poser que l'habitude elle-même ne saurait être contractée que grâce à une régularité préalable dont il faut rendre compte. Nous ne revenons pas sur cette question. Ce qui nous intéresse ici, c'est que, d'accord d'ailleurs encore une fois avec Hume, il fait observer que l'habitude, pas plus que tout autre phénomène du même ordre ne saurait nous permettre de dépasser le domaine des simples impressions subjectives. Il suffit que nous considérions que, dans une anticipation, nous subissons simplement les lois de l'habitude, pour que nous ne puissions accorder aucune valeur à ces anticipations. L'habitude est donc elle-même jugée au non d'un concept qui la dépasse, et ce concept possède une réalité positive dans l'esprit. Fondé ou non, ou, plus exactement correspondant ou non à ce que notre sensibilité pourra bien nous fournir, il a au moins une réalité spirituelle effective et, en le formulant, nous savons parfaitement ce que nous voulons dire ; bien mieux, nous le construisons dans l'intuition, et ce concept, c'est celui d'un objet avec tout le système rationnel que l'objet implique. Quand nous disons « le soleil échauffe la pierre », nous posons soleil et pierre comme des systèmes de facteurs invariants réunis entre eux à leur tour par un lien que nous posons comme nécessaire et qui est celui de la causalité. Or cela serait absolument impossible si, précisément, les rapports avec lesquels sont tissés l'objet et le système des objets n'étaient pas eux-mêmes le produit de rapports posants, de structures, non pas opérées, mais opérantes qui caractérisent l'esprit constructeur comme tel ; bref, l'idée d'objet qui est une idée positive et réelle ne s'explique et ne peut s'expliquer que par l'admission d'un entendement transcendantal, c'est-à-dire constructeur.

Cette idée d'entendement transcendantal, constructeur, est tout à fait essentielle dans le kantisme ; c'est elle qui se traduit en réalité dans la doctrine du *schématisme* qui n'a de sens que par elle et en est en réalité l'expression. Qu'est-ce en effet que le schématisme, si ce n'est le prolongement de la puissance constructive de l'entendement dans le domaine de l'imagination, prolongement qui se traduira finalement par la constitution de l'image et par l'incorporation de la sensation ? Un texte de Kant nous montre d'une manière très nette la série des plans

successifs sur lesquels se réalise ainsi l'opération constructive : la catégorie de quantité, dit-il, cherche son point d'appui dans le nombre, et le nombre, à son tour, dans les doigts ou dans les grains de corail de la table arithmétique. Ainsi, il n'existe aucune solution de continuité entre la puissance opérante et son dernier point d'aboutissement ; l'image n'est possible que par le schème qui en fournit le dessin et la structure ; de telle sorte que, sans lui, elle ne serait pas.

Il importe de bien insister sur cette importance du schématisme, beaucoup de théories philosophiques modernes et de théories de la science se montrant incapables d'aboutir parce qu'elles y ont explicitement ou implicitement renoncé. Les mathématiciens contemporains mettent une certaine coquetterie à s'affranchir de la philosophie kantienne des mathématiques, affranchissement qui correspond chez eux à une négation de l'appel à l'intuition dans la constitution de cette science ; ils prétendent poser leurs principes premiers *in abstracto*, conventionnellement et indépendamment de toute signification intuitive déterminée. Une telle prétention est en elle-même insoutenable, sa réalisation équivaldrait en réalité à la négation de toute pensée ; on ne peut penser des signes sans se référer à ce qui est signifié ou sans introduire au sein des signes eux-mêmes des modes de relation qui devront être pensés intuitivement. Penser ou penser intuitivement, cela ne fait qu'un, les seules différences qui peuvent exister sont des différences de plan dans la réalisation de ces intuitions. Si Je dis A est B, il faudra de toute manière que je donne un sens à la copule « est ». Le résultat, c'est que les mathématiciens en question rejettent le schématisme, au moins en principe ; refusant d'admettre une puissance constructive de l'esprit qui se réaliserait dans le domaine imaginaire de l'intuition pure, pour se prolonger ensuite, et ensuite seulement, dans l'intuition empirique, ils sont obligés, au moment même où ils prétendent affranchir l'esprit de toute contrainte et lui conférer une entière autonomie, de revenir aux servitudes implicites de l'entendement logique. Il est facile de voir que leurs prétendues règles conventionnelles, que leurs prétendus axiomes posés *ad libitum* ne sont que des abstractions dans lesquelles on a négligé, du domaine intuitif, tout ce qu'il a de particulier pour ne retenir que les caractères communs. C'est ainsi, pour prendre un exemple, que l'on peut sans doute constituer une géométrie de position que l'on appellera *analysis situs* et qui ne contiendra que des propositions relatives à des situations en faisant abstraction de toute structure déterminée, de tout passage formellement défini entre les points. Mais la généralité de cette géométrie n'est qu'une généralité abstractive. Positivement, et aux yeux du philosophe qui ne se contente pas d'une série de propositions mais qui veut savoir comment se constituent les contenus de conscience, il faudra bien expliquer comment, après avoir posé le point A, on a pu poser le suivant de A, le point B, puis le suivant de B, le point C. Une fois que B et C auront été posés, et ils peuvent l'être de bien des façons, on pourra négliger la forme du passage et ne retenir que des propositions de position qui s'appliqueront aux points A, B, et C, quelle que soit la forme du passage, mais il est manifeste alors qu'il ne s'agira que d'une abstraction.

Si nous quittons le domaine des mathématiques pour considérer celui de la philosophie en général, nous trouverons encore cette même lacune relative au schématisme dans des ouvrages sur la pensée comme celui de Spaier. Ce qui caractérise cet ouvrage, c'est précisément une indépendance fondamentale accordée à l'image comme telle relativement à toute opération schématique. L'image, chez Spaier, a une structure indépendante de toute construction émanant du sujet qui la saisit. Le monde des images est un monde rationnel par lui-même dans lequel on peut en quelque sorte se promener à l'aise parce qu'il est primitivement et en lui-même intégralement spirituel. Le schème interviendra plus tard, non point comme un instrument de réalisation sans lequel l'image ne serait pas, mais comme un instrument de simplification. ou, tout au plus, comme un instrument créateur de signes et de symboles qui n'auront de signification que relativement au monde des images qu'il s'agit de signifier et de symboliser.

Nous avons examiné jusqu'à présent deux questions préliminaires à l'étude de l'Analytique, celle des deux vérités expressive et constructive, - et celle des deux entendements logique et transcendantal. Ces deux questions viennent converger dans celle du *schématisme*, le schématisme étant en somme l'expression même de la puissance constructrice de l'esprit et de

l'existence d'un entendement transcendantal. Le schème, qui est le prolongement du concept dans le domaine de l'imagination, qui est, dans sa substance, une combinaison de l'entendement et de l'intuition entendue dans le sens d'intuition active, est, comme nous l'avons dit, la découverte essentielle du kantisme ; il exprime l'autonomie de l'esprit sous la forme où nous la trouvons en nous-mêmes en tant que nous sommes une puissance constructive d'un monde spatio-temporel d'objets. La conscience du schème ou le schème conscient de lui-même révèle donc un certain mode de relation entre le sujet et l'objet, mode de relation dans lequel l'objet apparaît comme entièrement dépendant du sujet, comme n'ayant d'existence que dans la perspective de sa puissance constructive, comme un produit qui ne saurait être aperçu ni posé qu'à travers la conscience de la puissance opératoire. C'est de cette manière qu'il faut interpréter ce que Kant appelle sa *révolution copernicienne*.

Lorsqu'on parle de cette révolution, on rappelle que Kant s'est comparé à Copernic. Celui-ci se demande si on interpréterait pas mieux les phénomènes célestes en supposant que la terre tourne autour du soleil au lieu d'admettre que les étoiles et le soleil tournent autour de la terre ; il substitua ainsi un système héliocentrique à un système géocentrique. De même, dit Kant, je me suis demandé si ou ne rendrait pas mieux compte des caractères intrinsèques de la vérité si on admettait que l'objet gravite autour du sujet et non inversement. Cette manière de présenter les choses est insuffisamment précise et la façon dont on interprète ordinairement le kantisme permet facilement de s'en rendre compte. Le sujet est assimilé à une forme, à un moule, dont les choses en soi devraient épouser les contours pour s'y insérer et pour s'y manifester ; il ressemble à une sorte de quadrillage à l'intérieur duquel elles devront bien coûte que coûte marquer leur empreinte en le frappant dans une case déterminée, il ressemble encore à un spectateur qui regarderait le monde à travers un verre coloré, de telle sorte que tous les objets seraient affectés par la couleur du verre ainsi interposé. Il y a sans doute dans le kantisme des textes qui peuvent conduire à une interprétation de ce genre ; bien mieux, cette interprétation est correcte à condition de ne voir là qu'un moment préalable d'un processus spirituel qui s'étend beaucoup plus loin, de n'y apercevoir qu'une phase dans le développement de la connaissance, qu'une attitude provisoire destinée à être dépassée. Il faut, en effet, recevoir pour ensuite construire, - et l'attitude que nous venons de décrire est celle de la réceptivité. Nous sommes là dans le domaine où les choses nous apparaissent comme se transformant simplement par leur pénétration en nous, où elles se traduisent en nous en s'altérant pour se conformer à notre nature ; c'est ce que Kant appelle, dans sa dernière philosophie, *phénomène direct* ou *phénomène de la chose*. Mais, si le kantisme en était resté à cette affirmation, il n'aurait guère dépassé les philosophies antérieures ; que nous ne connaissions pas exactement les choses, que la sensation n'en soit qu'une traduction déformée, c'est ce qui avait été fréquemment affirmé. Tout au plus y aurait-il lieu d'inscrire à son actif l'idée d'une possession originaire de notre nature, possession qui nous permettrait d'affirmer *a priori* quelque chose sur la manière dont nous devons être nécessairement affectés et en particulier, sur l'universalité du mode spatio-temporel de cette affection. Mais, ce qui fait l'originalité du kantisme est tout différent ; il ne s'agit plus d'enregistrement, de passivité, mais de réplique et de construction. Le phénomène qui nous intéresse n'est pas la manière dont la chose se traduit en nous, n'est pas son mode d'apparition ; c'est la manière dont nous le construisons. Et l'on peut bien encore parler ici effectivement de phénomène puisqu'il s'agit du mode de représentation d'une chose inconnue, mais ce phénomène est un produit de l'activité spirituelle, une émanation de son autonomie ; c'est un phénomène constitué à partir du premier, pour le comprendre, le retrouver et l'organiser ; ce phénomène qui émane de l'esprit, Kant l'appelle phénomène de l'esprit. Comme il n'est pas la traduction des choses en nous, mais la manière dont nous concevons et nous nous représentons cette traduction, il s'appelle aussi *phénomène indirect* ou encore *phénomène du phénomène*.

Cette situation de l'objet relativement au sujet dans la philosophie kantienne entraîne des conséquences fort importantes pour la connaissance de l'esprit. Dans une théorie qui ne rattache

pas l'objet au sujet comme puissance constructive, la science peut se présenter sous deux formes, mais sous deux formes qui sont toutes les deux orientées vers le dehors. Ou bien l'on s'en tient au monde des phénomènes sans le dépasser et l'on réduit la science à un système de prévisions empiriques fondé sur l'observation de consécutions constantes et ne portant en lui aucune justification ; c'est l'attitude que nous décrit Platon chez les prisonniers de la caverne, étudiant parce qu'ils n'ont rien de mieux à faire, les consécutions d'ombres et instituant des prix pour ceux qui se montreront les plus aptes à prévoir les successions futures en s'appuyant sur ces observations ; - ou bien on prétend dépasser le monde des phénomènes, on croit pouvoir trouver à l'intérieur de ces derniers l'immanence d'une Idée, d'un type spécifique et organisateur, ou l'immanence d'une loi, mais, dans un cas comme dans l'autre, l'esprit demeure orienté vers la découverte de ce qui n'est pas lui, et la science, qu'elle se présente sous une forme plus empirique ou sous une forme plus rationnelle, est considérée comme nous renseignant sur les choses, mais non sur l'esprit. Notre rôle est en somme, quand nous l'édifions, de dégager les constances et les similitudes de ce qu'il a de particulier et de passager ; nous ressemblons à ce laboureur qui, ayant heurté avec son soc une statue, s'efforcera de la débarrasser de la terre qui l'enveloppe et empêche d'en découvrir les traits ; cette opération ne pourrait évidemment rien lui apprendre sur lui même ; elle ne pourrait en dernière analyse le renseigner que sur la statue elle-même ou sur le sculpteur étranger qui en est l'auteur. Il n'en est pas de même si le monde des objets, le monde de la perception et de la science apparaît comme étant l'œuvre de l'esprit ; à partir du moment où on s'est aperçu qu'il en est ainsi, on peut remonter par analyse régressive de l'œuvre à l'artiste et retrouver à travers cette œuvre quelques uns des caractères essentiels de celui qui l'a créée. Sans doute cette méthode d'analyse régressive n'est-elle pas entièrement nouvelle dans son application à la connaissance de l'esprit ; elle a été traditionnellement utilisée dans le domaine de l'art, des productions sociales, des législations, du langage, etc... Mais, précisément, jusqu'au moment où Kant a mis en lumière la dépendance où se trouve le monde des objets relativement à la constitution spirituelle de l'homme, on ne pouvait l'appliquer, dans le domaine de l'univers, que d'une manière précaire et accidentelle, par une sorte de fraude, pour ainsi dire, quand on attribuait à l'esprit des principes qui auraient dû être un produit de l'expérience. Les conceptions kantienne font rentrer dans l'ordre des produits de l'autonomie spirituelle - ce qui est encore plus important pour l'homme que les productions esthétiques et sociales - le milieu même dans lequel il est englobé et la structure de ce milieu, et nous devons savoir gré à Brunschvicg, quelques réserves que nous devons faire sur telle ou telle partie de son œuvre, d'avoir dans ses deux grands ouvrages : *Les étapes de la philosophie mathématique* et *L'expérience humaine et la causalité physique* cherché, à travers les manifestations scientifiques successives de l'esprit à déterminer la nature et la physionomie de cet esprit.

Nous avons vu comment la conception kantienne des rapports du sujet et de l'objet rend possible l'emploi, dans le domaine de la perception et de la science, d'une méthode de régression analytique qui nous conduit à retrouver l'esprit dans ses œuvres et le créateur dans sa création, Mais la méthode de régression analytique ne se suffit pas à elle-même ou ne se suffirait pas si on l'isolait et si on la considérait comme un absolu. Placée sur le plan de la réflexion, redoublant ou ayant la prétention de redoubler un mouvement spontané de production et de création, il faut qu'à son terme elle retrouve en quelque sorte la conscience de ce mouvement, et elle ne prend toute sa signification que dans la mesure où elle s'achève par une pareille conscience. Au terme de l'opération analytique, il faut donc opérer une sorte de conversion et s'installer dans la puissance posante qui, par la méthode de régression, n'a été que conclue, pour en saisir intérieurement le dynamisme et la totalité. C'est ce que Lachelier appelait : faire la preuve. Du plan de l'idée de la conscience constructive et opérante il faut passer à cette conscience même, - du plan de la désignation à celui de l'intention. Ce complément nécessaire, Kant ne l'a pas toujours signalé et beaucoup de commentateurs se sont trouvés par là autorisés à considérer qu'il avait simplement posé une conscience en idée et non

une véritable conscience ; mais s'il n'a pas suffisamment insisté sur ce point et s'il n'a pas suffisamment tiré parti des ressources que sa théorie mettait à sa disposition, il n'est pas douteux que cette conversion finale de l'idée pure et simple d'une réalité consciencielle en l'intuition même de cette réalité s'impose à la lumière de son propre système et que, après avoir posé la conscience transcendantale comme clef de voûte du système de l'expérience et de l'architecture du monde, nous devons prendre le sentiment, en nous installant dans cette conscience même, des possibilités indéfinies d'organisation qu'elle possède, pour voir, à sa lumière, la poussière de tous les phénomènes possibles entraînés dans un mouvement nécessaire d'organisation. Cette collaboration de la régression analytique et de l'intuition directe progressive se montre d'ailleurs, sur un terrain plus ou moins différent, dans beaucoup d'autres philosophies. C'est ainsi que, dans le Platonisme, la dialectique ascendante, qui correspond précisément à la régression analytique, serait impossible si les Idées n'étaient pas déjà immanentes aux différents objets dans lesquels il s'agit de les retrouver, et lorsque l'âme s'est élevée, dans la dialectique du *Banquet*, de réalisation en réalisation, jusqu'au principe de toute beauté dérivée, la conversion en intuition directe se manifeste par cet « accouplement divin » avec l'Idée de la Beauté comme principe opérant, accouplement dans lequel l'âme s'éprouve comme désormais capable de pouvoir réaliser indéfiniment des choses belles et comme pouvant indéfiniment en juger. La collaboration des deux méthodes est également visible chez Spinoza et L. Brunschvicg l'a mise en lumière d'une manière particulièrement nette. La méthode de régression analytique ne conduit guère ici qu'à une idée claire et distincte des attributs comme puissances spécifiées de l'activité de la substance et à une simple désignation de cette puissance considérée comme une unité ; le dualisme et l'hétérogénéité des attributs ne sont en réalité transcendés que du point de vue de l'intuition intérieure qui, nous transportant jusqu'au sein même de la substance opérante, nous fait participer à son Infinie productivité.

La théorie kantienne des rapports du sujet et de l'objet, telle que nous l'avons définie, permet de prévoir d'une manière décisive la structure de l'objet et le plan de réalité sur lequel il doit être situé. Cette nature et ce plan déterminent à leur tour, sans qu'on puisse concevoir une erreur et des rectifications dans les résultats obtenus, la nature et les limites de la science et, en même temps, produisent dans le domaine de la métaphysique les résultats les plus importants. L'objet n'est ni une chose en soi ni une donnée psychologique, une épreuve empirique ; il est une construction dont le caractère reste toujours idéal et qui ne saurait être convertie ni en chose, ni en phénomène passif. Le monde de la perception et de la science apparaît ainsi comme étant un monde de réalités idéales qui, relevant de l'activité spirituelle, ne saurait l'englober. Cette idéalité permet à l'esprit d'échapper au déterminisme qui règle uniquement le jeu de ses propres constructions et qui ne s'impose nécessairement qu'à elles ; il permet en même temps de résoudre sans la moindre difficulté le problème des contradictions qui apparaissent dans la nature des objets. Ces contradictions constitueraient pour l'esprit un scandale définitif et une preuve absolue d'inintelligibilité sur un plan réaliste, mais elles apparaissent immédiatement comme inexistantes à partir du moment où on s'est aperçu que l'objet n'est qu'un outil intellectuel fabriqué en vue d'un résultat déterminé et destiné à remplir une certaine fonction.

Si nous examinons le système des rapports qui s'établissent entre l'objet construit et le sujet constructeur, nous voyons que ce système se ferme en quelque sorte sur lui-même, c'est-à-dire qu'il y a une convertibilité parfaite entre l'ensemble des facteurs constituants et le résultat obtenu dans l'objet constitué. Cette convertibilité parfaite a toujours été considérée comme l'idéal de l'intelligibilité ; elle l'était déjà dans l'aristotélisme, et c'est elle également qui caractérise la connaissance intuitive du troisième genre chez Spinoza ; elle correspond exactement ici dans le domaine de l'Univers à ce qui se passe dans le domaine mathématique où le mouvement d'un segment de droite autour d'un point fixe est exactement convertible avec le cercle engendré, ou également, le mouvement de rotation du demi-cercle autour de son diamètre est exactement convertible avec la sphère qui en résulte. Or, il est facile de voir que cette

convertibilité existe *in aeternum*, que la relation ainsi conçue définit un possible intemporel, absolument indépendant de toute question de temps.

On pourrait, il est vrai, observer que cette convertibilité, ou, d'une manière générale, cette relation intemporelle sujet-objet, valable *in aeternum*, indépendante de toute question de temps, n'existe que dans les limites de la philosophie kantienne, c'est-à-dire sous la condition d'admettre que la structure du sujet et celle du monde qu'il engendre sont fixées *ne varietur*, exhaustibles et rigoureusement déterminables. Il n'en serait pas ainsi, semble-t-il, si on admettait, avec la philosophie moderne de la science, que le monde se fait et se défait, qu'il n'y a pas d'ensemble rigoureusement *invariable*, que la variation s'étend à l'Univers lui-même et non pas seulement à telle ou telle hypothèse limitée sur une partie des phénomènes de cet Univers. Mais, en réalité, cette objection n'atteindrait pas l'essentiel de la thèse précédente et ne changerait pas les traits fondamentaux du fonctionnement de l'esprit. En effet, si l'Univers est maintenant considéré comme variable, si on peut admettre que sa représentation correspond seulement à la théorie actuelle la plus vaste et la plus compréhensive, théorie qui sera demain remplacée par une autre, si on peut même admettre qu'à un même moment il y a plusieurs théories qui se complètent et se juxtaposent, ce qui équivaut à dire qu'il y a plusieurs univers, l'important est de remarquer que le passage d'une théorie à l'autre ou l'admission d'une pluralité de théories reste de l'ordre rationnel. C'est-à-dire qu'une théorie n'est pas, dans son apparition, un événement qui relèverait de causes inintelligibles et qui ne se comprendrait pas lui-même dans sa structure. Au contraire, la structure de la théorie apparaît toujours, dans ses facteurs internes, comme empruntée aux moyens dynamiques de la genèse de la pensée, à ce qu'on pourrait appeler la substance de la pensée, - et il en est de même du passage d'une théorie à une autre ; ce passage apparaît comme ayant son principe dans l'autonomie du sujet. De telle sorte que le processus demeure toujours centrifuge, sous quelque aspect qu'on l'envisage, et que le sujet demeure toujours le pôle invariant d'où émanent ces visions d'univers comme autant de fulgurations. On trouve d'ailleurs dans le kantisme - et de l'avis unanime des commentateurs - de quoi fonder une théorie de ce genre. Si beaucoup de modernes répudient la *Critique de la raison pure* à cause du caractère rigide et défini qui est conféré au sujet, ils se réfèrent au contraire volontiers à la *Critique du jugement*. Ce qui caractérise en effet la *Critique du jugement*, c'est que, si la puissance du sujet demeure entièrement autonome et, comme le mot même d'autonomie l'indique, entièrement législatrice, cette législation structurale, pour ainsi dire, ne peut plus s'exprimer dans une formule. Le beau, dit Kant, c'est ce qui plaît universellement sans concept. Il vaudrait d'ailleurs mieux dire : « ce qui a la prétention de plaire universellement sans concept » ; « sans concept », c'est-à-dire sans formule déterminable ; il n'y a pas de règle, au sens de règle formulable qui permette de réaliser une œuvre d'art ou de juger avec sécurité des œuvres d'art et de celles de la Nature. Le beau est ce en présence et à propos de quoi jouent harmonieusement, sans se déterminer l'une l'autre, nos deux facultés essentielles de connaître, l'imagination et l'entendement ; mais il n'y a pas de formule de cet accord, dont la réalisation intégrale nous apparaît plutôt sous la forme d'une virtualité qui se réalise, d'une autoréalisation, que sous la forme d'une puissance définie qui se réalise en quelque sorte *a tergo*.

Mais il est à remarquer que ce possible n'est qu'un possible et qu'il ne définit nullement une nécessité unique. Les deux ternes se conditionnent réciproquement, c'est-à-dire que, en s'installant dans le sujet constituant, on en voit jaillir l'Univers, et que, en s'installant dans l'Univers, on y retrouve régressivement et analytiquement le sujet opérant comme puissance rigoureusement spécifiée et ordonnée à la genèse de cet Univers, - mais nous n'avons aucun droit de prétendre que le sujet ainsi constitué et le monde qui en résulte étaient seuls possibles, on peut donc dire que, en prenant conscience de notre puissance d'éternelle législation, nous prenons conscience d'une règle qui s'impose nécessairement à chacun de nos actes spirituels et leur impose une rigoureuse identité ; on ne saurait prétendre que toute pensée,

quelle qu'elle soit, se définira par les mêmes lois de structure et, par suite, ne puisse engendrer un autre Univers.

De là résulte, dans le sujet, malgré la conscience qu'il peut prendre de son éternité, une première limitation. S'il s'apparaît comme éternel, il ne s'apparaît pas comme nécessaire, mais, au contraire, comme contingent. Cette contingence pourrait peut-être, il est vrai, être contestée ; on pourrait dire que la possibilité admise par nous d'autres sujets autrement constitués et d'autres Univers possibles n'est peut-être qu'une supposition gratuite, qu'après tout nous ne connaissons pas d'autres pensées. Mais ici se manifeste expérimentalement, si l'on peut dire, une seconde limitation. Nous n'avons pas le droit, ainsi que nous l'avons indiqué, de prétendre que les conditions de notre pensée sont celles de toute pensée et que, en déterminant analytiquement la structure de notre esprit, nous entrons en possession du concept universel de l'être pensant, mais nous avons également indiqué dans une leçon précédente que nous avons le droit d'opérer par transfert analogique et d'étendre les conditions de notre pensée à tous les cas où des manifestations identiques à celles de notre pensée nous permettraient de supposer l'existence d'autres sujets pensants. Or cette existence apparaît comme étant indéniable, de telle sorte que d'autres sujets et d'autres Univers identiques au nôtre nous sont ainsi expérimentalement prouvés. Mais il en résulte immédiatement la preuve de notre contingence. Ce qui est premier et fondamental, ce au-delà de quoi il n'y a rien, ne saurait être une multiplicité. Spinoza l'avait particulièrement remarqué : de l'essence d'aucune chose on ne saurait tirer par voie de conséquence l'existence d'une pluralité ; et il n'entendait point par là que l'essence est indifférente, mais que, en tant que puissance posante, elle ne peut sortir d'elle-même, pour ainsi dire, afin de se multiplier identique à elle-même. Toute pluralité conduit donc nécessairement à un principe supérieur, à une cause, qui ne pourra être qu'immanente ou transcendante, et une des formules conduira au panthéisme, tandis que l'autre conduira au théisme. Dans le spinozisme, nos esprits ne seront que des modalités de la Pensée, attribut divin, puissance posante qui se développe à travers nos âmes et dont celles-ci ne sont que des modalités comme nos différentes idées ne sont à leur tour que des modalités de notre propre esprit. Pour Descartes, au contraire, les esprits, les *je pense*, constituant autant d'absolus, relèvent d'un Dieu créateur qui les fait subsister « hors de lui ».

A cette première série de limitations il faut en ajouter une seconde ; nous avons dit que nous nous apparaissions comme législateurs pour nos actes, c'est-à-dire que nous prenions conscience *a priori* du dessin dans lequel tous ces actes vont nécessairement communier ; la loi génératrice du cercle nous contraint spirituellement à opérer toujours de la même manière dans la réalisation de tout cercle particulier. Mais nous ne pouvons légiférer pour la puissance inconnue, pour le principe = X qui est pour nous la source de la sensation. Nous pouvons donc fixer *a priori* les conditions sous lesquelles seules il y aura pour nous un monde, nous pouvons par conséquent affirmer (telle est du moins l'opinion de Kant) qu'il n'y aura pour nous de monde possible que par l'usage du principe des lois, mais nous ne saurions affirmer que les sensations se présenteront à nous avec la régularité qu'exige l'application de ce principe ; une dislocation de la sensibilité et de l'entendement est toujours possible. Tout ce que nous pouvons dire *a priori*, c'est que, dans cette éventualité, il n'y aurait plus de monde, mais seulement une rhapsodie de perceptions, moins qu'un rêve, et que toute pensée disparaîtrait effectivement dans sa réalisation expérimentale. Il serait donc inexact de prétendre que le kantisme a fourni sur tous les points une solution positive du problème de l'induction. On dirait même à plus juste raison, qu'il en a fourni ici une solution négative, en ce sens que la régularité de la Nature dans la partie matérielle de son être ne peut être l'objet d'aucune affirmation légitime. Tout ce que l'on peut déclarer, c'est qu'il a montré d'une manière décisive que, si le principe des lois pouvait rester sans application effective, il était incontestable que, dans sa structure, il émanait de l'esprit, et qu'il avait sa source dans l'autonomie et l'initiative de la pensée.

En continuant notre étude de quelques principes généraux de la pensée kantienne, nous sommes amenés à nous demander quelles sont les limites et la portée de l'objectivité que cette

pensée confère à notre esprit. Il est bien évident, en effet, qu'en rattachant notre Univers, celui de la perception et de la science, au sujet considéré comme une puissance constructive, Kant n'a nullement prétendu restaurer un subjectivisme comme l'avait été, dans l'antiquité, celui des Cyrénaïques ou celui de Protagoras, mais au contraire échapper à la limitation qu'un idéalisme psychologique comme celui de Descartes apportait au domaine de l'affirmation légitime. Il importe donc de préciser la nature du sujet pour pouvoir, par le moyen de cette détermination, fixer également la portée et le plan de la vérité dont il peut être l'origine et le principe de légitimation. Or, pour obtenir cette précision, il suffit de se rendre compte de ce qu'est un sujet en tant que tel, et il suffit de ne pas prendre, pour ainsi dire, un pseudo-sujet pour un vrai sujet.

Or rien n'est plus facile ni plus fréquent qu'une pareille confusion ; les nécessités de la représentation de l'Univers et de nous-mêmes en particulier nous y conduisent presque inévitablement. Considérons en effet la manière dont nous nous représentons nécessairement à l'intérieur de l'Univers ; nous nous y apparaissions comme situés dans l'espace et dans le temps, comme un objet en rapport avec d'autres objets ; dans cet ensemble de rapports, où nous sommes mis sur le même plan que tout le reste, nous nous regardons comme susceptibles d'être affectés par les objets qui nous entourent, nous nous considérons comme passifs à l'égard de ces objets. Mais cette passivité, qui se traduit par des impressions, est suivie d'une réplique dans laquelle le processus, de centripète, apparaît comme devenant centrifuge, et dans laquelle nous nous envisageons comme des centres de force, comme des principes de mouvement. Il semble donc que nous prenons ainsi, sans cesser d'appartenir au milieu de l'espace et du temps et sans cesser d'y être compris, la qualité de sujets. Or, rien n'est plus inexact, en ce qui concerne la vérité absolue sur la nature du sujet, qu'un pareil mode de représentation. Dans l'espace et dans le temps, il ne saurait exister de véritable sujet, parce que dans le milieu spatio-temporel, il ne peut exister aucune intériorité, aucune unité d'une multiplicité. Une origine de mouvement, le point initial d'une trajectoire ou d'un vecteur représenté ne sauraient être assimilés à un véritable sujet. Ce qui est situé dans le temps et dans l'espace est extérieur à tout ce qui est dans le temps et dans l'espace, extérieur à lui-même, si l'on peut dire, en tant qu'il s'y étale et développe. Or, la nature d'un véritable sujet, c'est d'embrasser une multiplicité dans son unité. Il ne saurait donc y avoir de sujet qui appartienne au milieu spatio-temporel et qui puisse y être situé comme tel dans sa réalité absolue ; tout vrai sujet embrasse au contraire le temps et l'espace dans la mesure où le temps et l'espace sont le milieu indispensable de sa représentation. C'est uniquement pour les nécessités de l'expérience et en vue de la constitution organique du système du monde que, comme l'a montré Kant, en particulier dans sa dernière philosophie, nous nous représentons à l'intérieur d'un Univers comme un objet en relation avec d'autres objets. Ce moi empirique ainsi posé, ce moi représenté, n'est pas un vrai sujet, bien qu'il en fasse figure, dans ses relations actives et passives avec l'ensemble des autres objets de l'Univers. Il est un représenté et non un représentant, -ou, plus exactement, il n'est plus que l'ombre ou l'événement d'un représentant. Réduit à une sorte de point mathématique, comment pourrait-il effectivement posséder le pouvoir de représentation ? Aussi aurons-nous beau chercher, nous ne retrouverons jamais ce pouvoir, mais seulement des phénomènes spatiaux se succédant dans un milieu temporel. c'est-à-dire des mouvements. Leibnitz l'avait dit : on peut supposer le cerveau suffisamment agrandi de telle manière qu'on puisse s'y promener comme dans un moulin, on n'y trouvera jamais que des mouvements et jamais des pensées ; - et Kant, dans une lettre à Sommering, lui dit que, si on prétend poser le problème sur le terrain métaphysique, c'est poursuivre une question insoluble que de se demander quel est le siège de l'âme, car l'âme a seulement dans le corps une présence virtuelle, une présence que nous lui conférons en vue de l'édification du système de l'expérience.

Les mêmes observations seront confirmées par un second ordre de considérations : dans la perception, et, par suite aussi, dans la mémoire, il paraît tout d'abord n'y avoir que deux termes en présence, un sujet et un objet, occupant relativement l'un à l'autre une certaine position, cette position permettant à son tour de déterminer comment l'objet doit se présenter dans le sujet et

être saisi par lui. De là naît encore une fois l'illusion que le sujet et l'objet sont tous les deux situés dans le temps et dans l'espace, et que le sujet se confond réellement avec le moi empirique. Mais si on examine la question de plus près, on s'aperçoit, qu'il n'y a pas deux termes, mais trois, qui interviennent dans la perception et le souvenir. Le sujet et l'objet placés tous les deux dans l'espace en présence l'un de l'autre dans une situation relative sont en réalité deux termes en rapport qui sont compris à l'intérieur d'une même unité pensante et représentante, laquelle est précisément la conscience transcendante.

Il suffit donc d'examiner la nature du sujet comme tel pour voir qu'il ne peut être qu'aspatial et intemporel, puisque le temps et l'espace sont nécessairement les milieux de représentation. Si nous répugnons à une pareille conclusion, c'est que nous sommes habitués à nous considérer comme appartenant tout entiers au *hic et nunc*, et aussi à considérer comme étranger à nous-mêmes tout ce qui fait la marque de l'universel et de l'éternel. Comme on ne peut pas se refuser cependant à l'ensemble des conclusions de la théorie kantienne, qui subordonne l'unité du monde et celle de la science à la puissance constructive d'une pensée, on est amené à supposer que cette pensée n'est pas la nôtre, que nous y participons simplement ou que nous n'en sommes que des modalités provisoires et partielles, éphémères et changeantes, bref que ce n'est pas nous qui pensons *sub specie aeternitatis*, mais que c'est la Pensée qui pense en nous. Le sujet auquel le monde est référé est alors envisagé comme un sujet supra-individuel, où le transcendantal devient en même temps transcendant, et nous sommes ainsi conduits à une interprétation panthéistique du système, interprétation qui est certainement la plus répandue parmi les commentateurs. Mais, de quel droit rejeter ainsi en dehors du sujet individuel, en dehors du sujet que nous sommes, tout ce qu'il y a d'intemporel et d'éternel, de quel droit nous assimiler uniquement à une manifestation éphémère et limitée de la loi elle-même qui nous révèle constamment, comme nous l'avons mis en lumière l'an dernier, que la conscience est toujours conscience d'une relation entre l'éternel et le présent, entre une loi et sa manifestation ? Cette présence de l'éternel en nous ne supprime d'ailleurs nullement notre limitation et notre contingence, - et nous allons voir précisément comment les deux peuvent coïncider sans difficulté.

Mais le fait que l'esprit s'apparaît à lui-même comme loi posante et comme rapport dynamique concret permet immédiatement de fonder ce que Kant appelle *l'unité analytique*, puisque le propre d'une loi consciente d'elle-même, c'est de pouvoir renouveler indéfiniment ses expressions et de les faire en quelque sorte communier en elle, en permettant d'y retrouver toujours le même plan de structure : c'est ainsi que tous les cercles nous apparaissent *a priori* comme devant être identiques parce que résultant tous d'une même loi génératrice. – Et nous pouvons fonder de la même manière ce que Kant appelle *l'unité synthétique* puisque l'unité consciente de la loi qui est une forme particulière de l'activité du sujet est nécessairement présente à n'importe quel point de la trajectoire et préside à la position de ce point. – Enfin, et accessoirement, se résout le problème de l'idée générale. On se demande comment on peut passer de l'individuel au général ; mais, quand on le considère en sa qualité de sujet constructeur, le sujet apparaît nécessairement comme une idée générale concrète puisqu'il peut se traduire et se retrouver en une infinité d'expressions ; ainsi apparaît la *cogitatio* cartésienne, le *je pense* comme une idée générale génératrice relativement à tous les contenus psychologiques quels qu'ils soient.

Ceci est un extrait, retrouvez nos documents complets sur philopsis.fr

