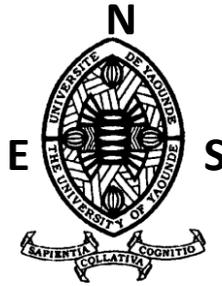


REPUBLIQUE DU CAMEROUN  
Paix-Travail-Patrie  
\*\*\*\*\*  
UNIVERSITE DE YAOUNDE I  
\*\*\*\*\*  
ECOLE NORMALE SUPERIEURE  
\*\*\*\*\*  
DEPARTEMENT DE PHILOSOPHIE  
\*\*\*\*\*



REPUBLIC OF CAMEROON  
Peace-Work-Fatherland  
\*\*\*\*\*  
UNIVERSITY OF YAOUNDE I  
\*\*\*\*\*  
HIGHER TEACHER TRAINING  
COLLEGE  
\*\*\*\*\*  
DEPARTMENT OF PHILOSOPHY  
\*\*\*\*\*

**LA THEORIE DU SCHEMATISME TRANSCENDANTAL  
DANS LA *CRITIQUE DE LA RAISON PURE* DE KANT**

*Mémoire présenté en vue de l'obtention du Diplôme de Professeur de  
l'Enseignement Secondaire deuxième grade en Philosophie (DIPES II)*

Par

**Abraham MOUANG**

*(Licencié en philosophie)*

Sous la direction de

**M. René Aristide Rodrigue NZAMEYO**

*(Chargé de cours)*

***Année académique 2015-2016***

*A mes parents.*

## **REMERCIEMENTS**

Ce travail n'aurait pu être réalisé sans la collaboration et l'attention de certaines personnes.

Nous voulons ainsi remercier monsieur le Docteur René Aristide Rodrigue NZAMEYO qui a dirigé ce travail, ainsi que tous les enseignants du département de philosophie de l'école normale supérieure de l'université de Yaoundé I.

A nos parents qui n'ont eu de cesse de nous soutenir à tous les niveaux, même dans les circonstances vitales embarrassantes.

Non moins importante est notre dette de gratitude envers les membres des familles MBILI et MOUANG pour leurs promptitudes réactions à nos aspirations.

A Mme Jeanne Thérèse NGO MATIMBHE, ex - intendante de l'UCAC, qui a toujours prêté une attention particulièrement significative à nos souhaits.

Au Père FOUDA et à M. Michel TOWA, pour les soutiens multiformes dont ils ont fait preuve à notre endroit.

A tous nos camarades de classe, dont les débats engagés, quelques fois orageux, nous auront incontestablement profité. Qu'ils veuillent croire en notre véridique considération.

A tous ceux qui ont, de près ou de loin, peu ou prou, souffert (pathos) pour le dénouement de ce premier coup d'essai, trouvez ici l'expression de notre sincère gratitude.

## RESUME

Ce travail met en évidence la pertinence philosophique de la théorie kantienne de la connaissance. Nous nous sommes appesanti dans cette réflexion sur la théorie du schématisme transcendantal à montrer qu'elle consiste à établir comment les concepts purs de l'entendement, c'est-à-dire les catégories, s'appliquent aux intuitions sensibles. L'originalité de cette théorie, qui constitue le cœur de la *Critique de la raison pure* si l'on en croit Heidegger, réside en ceci qu'elle fournit non seulement la condition sensible de la subsomption des intuitions sous des catégories mais aussi permet de résoudre la querelle qui oppose d'une part les rationalistes et, d'autre part, les empiristes. Il s'agit en effet de savoir si nos connaissances tirent uniquement leur source de l'expérience ou, au contraire, de la raison. Le schématisme transcendantal résout cette difficulté philosophique en admettant que nos représentations, nos images en l'occurrence, sont toujours particulières et toujours immergées dans le temps de la conscience (dans le « sens interne », comme dit Kant). Mais qu'il existe cependant des concepts dont la valeur est à la fois intemporelle et universelle, des notions objectives qui valent en tout lieu et en tout temps. Si l'on renonçait à cette idée, c'est en effet au scepticisme et au relativisme que nous serions voués. La pertinence philosophique du propos kantien sur le schématisme consiste donc à réconcilier le rationalisme et l'empirisme.

Mots clés : schématisme, schème transcendantal, image, rationalisme, empirisme, subsomption.

## **ABSTRACT**

This work highlights the philosophical relevance of the Kantian theory of knowledge. We cling heavily in this reflection on the theory of transcendental schematism to show that it is establishing how pure conceptions of the understanding, that is to say the categories apply to sensible intuitions. The originality of this theory is the heart of the *Critique of Pure Reason* if one believes Heidegger, lies in that it provides not only the sensitive condition of subsumption of intuitions under categories but also solves the feud between the rationalist one hand and on the other hand, the empiricists. This is indeed whether our knowledge derive their only source of experience or reason. The schematic transcendental philosophical solves this problem by admitting that our representations, our images in this case are always special and always immersed in the times of consciousness (in the "inner sense" as Kant said). But however there are concepts whose value is both timeless and universal, objective notions that are worth anywhere, anytime. If we renounce this idea is indeed the skepticism and relativism that we would be doomed. The philosophical relevance of Kantian about the schematic is therefore to reconcile the rationalism and empiricism.

Keys words: schematism, subsumption, image, rationalism, empiricism

## **INTRODUCTION GENERALE**

Que pouvons-nous savoir rigoureusement ? Dans quels domaines ? Dans quelles limites ? Selon quelle méthode ? Telles sont les questions initiales et constantes que se pose Kant dans la *Critique de la raison pure*. Dans cet ouvrage dont la première édition remonte à l'année 1781, Kant fait une critique de la raison lorsqu'elle prétend s'aventurer au-delà des limites de l'expérience sensible : « *Que peuvent et jusqu'où peuvent connaître l'entendement et la raison, indépendamment de l'expérience<sup>1</sup> ?* »

Autrement dit, le projet de Kant est celui de la détermination des pouvoirs et des limites de la raison. C'est, en effet, comme le montre J. Ndzomo-Molé, « *le problème de la délimitation du domaine au-delà duquel l'activité de penser et de parler perd sa légitimité ; c'est la question de la limite à partir de laquelle on pense en vain ou on parle pour ne plus rien dire<sup>2</sup>* ». Il est donc nécessaire, pour accéder à la connaissance des choses, de savoir « jusqu'à quel point », la raison peut nous conduire. Une telle entreprise est utile pour l'esprit humain en ceci qu'elle lui permet d'éviter de gaspiller inutilement les énergies qu'il recèle. Aussi, pouvons-nous dire avec Aristide Nzameyo que, d'après Kant,

« *Avant de philosopher sur Dieu, le monde et les réalités en général, il est d'abord indispensable de se demander si la raison humaine dispose suffisamment de ressources et de compétences pour le faire. C'est en fait une évaluation de la nature de la raison humaine comme faculté supérieure de connaissance (oberes Erkenntnisvermögen) que Kant recommande ici<sup>3</sup>.* »

Ce travail « cadastral », c'est-à-dire de délimitation du domaine de compétence de la raison s'opère d'abord au niveau où la subjectivité transcendantale se donne d'être « réceptive » par la fonction de la sensibilité qui sous-tend les phénomènes ; ensuite au niveau où elle exerce sa « spontanéité » par les concepts purs de l'entendement, faculté de la possibilité de l'expérience objective et de la science ; enfin, au niveau où elle se détermine comme pure raison, en tant que principe et limite purement idéale de toute unification. Sensibilité, entendement, raison sont les trois facultés d'une même exigence spéculative.

---

<sup>1</sup> Kant, *Critique de la raison pure*, traduction d'A. Tremesaygues et de B. Pacaud, préface de C. Serrus, Quadrige/PUF, Paris, 1986, « Préface » de la première édition, p. 9.

<sup>2</sup>J. Ndzomo-Molé, *Penser avec Descartes, L'harmattan*, Paris, 2013, p. 93.

<sup>3</sup>A. R. Nzameyo, « La critique de la raison dans le discours de Ratisbonne » in *Fides et Ratio : 10 ans après. Perspectives philosophique et théologique*, Editions Terroirs-Karthala, Yaoundé, 2012, p. 36.

La grande découverte de Kant est de s'apercevoir que l'entendement et la sensibilité sont les fonctions d'une activité radicale de synthèse objective, dont la raison pure spéculative est la fonction régulatrice, tandis qu'à son niveau le vœu d'une synthèse ontologique ou métaphysique reste spéculativement irréalisable. L'effort de Kant est de traduire la raison devant son propre tribunal. La procédure consiste à rechercher les éléments *a priori* par lesquels est universellement et nécessairement connaissable en « droit » ce qui est en « fait » perçu d'une manière contingente et individuelle. A quelles conditions l'objet à connaître est-il connaissable *a priori* ? Telle est l'entreprise transcendantale : « *j'appelle transcendantale toute connaissance qui, en général, s'occupe moins des objets, que de notre manière de connaître les objets en tant que ce mode de connaissance doit être possible a priori*<sup>4</sup> ».

C'est dans cette perspective que se conçoit la célèbre « révolution copernicienne » que Kant, dans la « Préface » à la deuxième édition de la *Critique de la raison pure*, donnera à cette attitude fondatrice de toute connaissance. Au lieu de supposer, comme dans le passé, que « *l'intuition doit se régler sur la nature de l'objet* », il faut plutôt admettre que c'est « *l'objet qui doit se régler sur la nature de notre pouvoir d'intuition*<sup>5</sup> ». Autrement dit, il s'agit de rechercher les lois de la synthèse *a priori* qui rend possible l'objet de connaissance. L'objet à connaître sera donc justifié à partir de ce qui le rend *a priori* connaissable. « La déduction transcendantale des catégories » (qui fera l'objet du 2<sup>ème</sup> chapitre de notre travail) est le procédé de cette nouvelle logique de la déduction. Elle consiste à partir d'un concept comme condition *a priori* d'objectivité intellectuelle à la possibilité d'un donné subsumable sous lui. Bien plus, c'est la question du schématisme transcendantal dont ce travail tente d'établir la nature profonde et les enjeux épistémologiques.

C'est sans doute dans le 1<sup>er</sup> chapitre de « L'Analytique des principes » ou « Doctrine transcendantale du jugement » que Kant traite la difficile question du « Schématisme des concepts purs de l'entendement ». D'après Luc Ferry, « *ce chapitre de la Critique est réputé l'un des plus difficiles à cerner au sein d'un ouvrage qui passe lui-même pour l'un des plus redoutables de toute l'histoire de la philosophie*<sup>6</sup> ». De quoi s'agit-il en réalité ? Il s'agit de l'opération intellectuelle par laquelle les concepts purs de l'entendement, c'est-à-dire les catégories s'appliquent aux intuitions sensibles. En effet, les catégories sont des règles de

---

<sup>4</sup> Kant, *Critique de la raison pure*, « Introduction », p.46.

<sup>5</sup> *Ibid.*, « Préface » de la seconde édition, p. 19

<sup>6</sup> L. Ferry, *Kant. Une lecture des trois critiques*, Editions Bernard Grasset, Garnier-Flammarion, Paris, p.60

synthèse des représentations qui définissent la forme de l'objectivité. Autrement dit, elles nous indiquent qu'un objet en général, pour être un objet, doit par exemple posséder une grandeur, une permanence, une cause, etc. Il s'agit donc de savoir comment, à l'aide de cette structure générale, on peut synthétiser la diversité empirique, toujours particulière, de nos sensations. Cette question comporte deux aspects ; d'une part, comment les règles *a priori* de l'entendement, toujours identiques, peuvent-elles s'appliquer à l'*a posteriori* sensible, toujours divers ? D'autre part, comment le général peut-il déterminer le particulier ? Telle est la problématique principale de ce travail, problématique dont la théorie du schématisme fournit des réponses.

Pour mieux l'appréhender, nous organiserons notre réflexion en trois parties. Dans la première, intitulée « Des sources de la connaissance », nous montrerons, d'après Kant, qu'une connaissance véritable, c'est-à-dire scientifique n'est possible que si d'une part un objet nous est donné dans une intuition au moyen de la sensibilité et, d'autre part, que si cet objet est pensé par l'entendement à travers ses catégories. La deuxième partie intitulée « La constitution de la connaissance » exposera la théorie kantienne du schématisme transcendantal. Il sera question d'examiner le problème de la légitimité de l'application des catégories aux intuitions sensibles et de montrer en quoi une telle démarche garantit l'objectivité scientifique. Quant à la troisième partie, baptisée « Au-delà de la connaissance », elle est une réflexion sur les implications épistémologiques de la théorie du schématisme. Nous y montrerons qu'au-delà des bornes de l'expérience sensible, aucune connaissance scientifique n'est possible et, par conséquent, que les objets de la métaphysique ne sont point schématisables.

**PREMIERE PARTIE**  
**DES SOURCES DE LA CONNAISSANCE**

# CHAPITRE 1 : LA SENSIBILITE

Ce chapitre est une propédeutique à la théorie du schématisme transcendantal car s'il est question dans cette dernière de l'application des catégories aux intuitions sensibles, il faut d'abord, pour qu'une telle application soit possible, que les phénomènes nous soient donnés par la sensibilité.

## I. Définitions

### I.1. L'intuition

D'après Kant, il n'y a pas de connaissance sans objets, mais il n'y a pas d'objets sans intuition. Or, la seule possibilité qu'ait l'esprit humain d'être intuitif réside dans la sensibilité. C'est sa seule manière de pouvoir être affecté par un objet. Par intuition, il faut entendre « *la vue directe et immédiate d'un objet de pensée actuellement présent à l'esprit et saisi dans sa réalité individuelle* »<sup>7</sup>. Autrement dit, l'esprit se saisit de l'objet sans recourir à un raisonnement :

*« De quelque manière et par quelque moyen qu'une connaissance puisse se rapporter à des objets, le mode par lequel elle se rapporte immédiatement aux objets et auquel tend toute pensée comme au but en vue duquel elle le moyen (worauf alles Denken als Mittel abzweckt) est l'intuition<sup>8</sup>. »*

### I.2. Sensibilité et sensation

Il n'y a donc intuition que si un objet affecte nos sens. Mais, comme il n'y a d'autres objets que ceux qui affectent notre esprit, la faculté des intuitions sera la sensibilité ou capacité de recevoir des représentations ou encore « réceptivité des impressions ». Cela

---

<sup>7</sup> A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Quadrige/PUF, Paris, 1926, p. 538

<sup>8</sup> E. Kant, *Critique de la raison pure*, « Esthétique transcendantale », p. 53.

signifie qu'en matière de connaissance scientifique, il n'est rien requis d'autre que des intuitions sensibles et point d'intuitions intellectuelles, du moins pour l'homme. Car dans une intuition intellectuelle en effet, l'esprit se donnerait à lui-même l'objet qu'il voit ; mais un tel mode de connaissance n'appartient qu'à l'Être suprême.

L'entendement, en revanche<sup>9</sup>, n'est pas un pouvoir d'intuition ; il ne peut que *penser* les objets fournis par la sensibilité. C'est un pouvoir de connaître non sensible. Par opposition « à la *réceptivité*, qui définit la sensibilité, il est une *spontanéité*, c'est-à-dire une faculté de production des représentations<sup>10</sup> ».

Le point de départ de la connaissance est la sensation, c'est-à-dire l'impression produite par un objet sur la sensibilité. Kant appelle *intuition empirique*, l'intuition qui se rapporte ainsi à son objet par le moyen de la sensation et nomme *phénomène* « l'objet indéterminé d'une intuition empirique »<sup>11</sup>. Dans le phénomène, la *matière* est ce qui correspond à la sensation, la *forme* ce qui permet au divers d'être coordonné dans l'intuition selon certains rapports. La matière n'est donnée à vrai dire que par rapport à la forme. Celle-ci peut s'appliquer universellement dans son unité à la diversité des phénomènes, elle est *a priori*. Considérée en elle-même en dehors de toute sensation, elle est dite *intuition pure* par distinction de l'intuition empirique. L'intuition pure est pure forme *a priori* de la sensibilité.

De ce qui précède, nous pouvons affirmer avec M. Gueroult que « *ce n'est donc pas seulement dans la faculté de penser, l'entendement, qu'il faut chercher des formes ; c'est aussi dans la sensibilité*<sup>12</sup> ». En effet,

« *Quand je détache de la représentation d'un corps ce qui en est pensé par l'entendement, comme la substance, la force, la divisibilité, etc., et aussi ce qui appartient à la sensation, comme l'impénétrabilité, la dureté, la couleur, etc., il me reste pourtant encore quelque chose de cette intuition empirique : l'étendue et la figure*<sup>13</sup>. »

Puisque l'étendue et la figure ne sont ni des données de la sensation ni des formes de l'entendement, il reste qu'elle relève des formes de la sensibilité que sont l'espace et le temps. Leur étude est précisément l'objet de l'« Esthétique transcendantale » que Kant définit

---

<sup>9</sup> Notre deuxième chapitre porte essentiellement sur les opérations de cette faculté de connaissance.

<sup>10</sup>G. Deleuze, *La philosophie critique de Kant*, Paris, PUF, 1963, p. 47

<sup>11</sup> E. Kant, *Critique de la raison pure*, « Esthétique transcendantale », p. 53.

<sup>12</sup>M. Gueroult, « L'antidogmatisme de Kant et de Fichte » in *Revue de métaphysique et de morale*, Paris, 1920, p. 164

<sup>13</sup> E. Kant, *Critique de la raison pure*, « Esthétique transcendantale », p. 54

comme étant « *la science de tous les principes de la sensibilité a priori* <sup>14</sup> ». C'est donc de l'espace et du temps que nous allons à présent examiner.

## **II. L'espace et le temps comme formes *a priori* de la sensibilité**

Il convient de noter dès l'abord que c'est dans la *Dissertation de 1770*<sup>15</sup> que Kant traite pour la première fois de l'espace et du temps comme intuitions pures de la sensibilité. Cependant, c'est dans l'« Esthétique transcendantale » qu'il en fait l'exposé le plus détaillé et ce, suivant une « exposition métaphysique » et une « exposition transcendantale ».

### **II.1. L'idée d'une exposition métaphysique et d'une exposition transcendantale**

Après avoir traité d'un point de vue platonicien du temps et de l'espace dans la *Dissertation de 1770*, Kant est en mesure, dans la *Critique*, d'exposer, d'une part, les caractères par lesquels ces formes révèlent leur nature *a priori*. Cette tâche, il l'appellera dans la 2<sup>ème</sup> édition « Exposition métaphysique » : « *J'entends par exposition (expositio), dit-il, la représentation claire, quoique non détaillée, de ce qui appartient à un concept ; mais cette exposition est métaphysique lorsqu'elle contient ce qui représente le concept comme donné a priori* <sup>16</sup> ». D'autre part, il peut expliquer la fécondité de ces formes vis-à-vis des jugements de la mathématique, leur validité objective comme conditions de connaissances synthétiques *a priori*. Cette tâche, il l'expliquera plus dans la 2<sup>ème</sup> édition que dans la première sous le titre d'« Exposition transcendantale » : « *J'entends par exposition transcendantale l'explication d'un concept considéré comme un principe capable d'expliquer la possibilité d'autres connaissances synthétiques a priori* <sup>17</sup> ». La distinction des deux expositions, au niveau de la sensibilité, est analogue à celle des deux déductions de même nom au niveau de l'entendement.

---

<sup>14</sup>*Ibid.*

<sup>15</sup>E. Kant, *Dissertation de 1770. Sur la forme et les principes du monde sensible et intelligible* suivi de la *Lettre à Marcus Herz*, Traduction, introduction et notes par Paul Mouy, Vrin, Paris, 1985

<sup>16</sup>Kant, *Critique de la raison pure*, « Esthétique transcendantale », p. 55.

<sup>17</sup>*Ibid.*, p. 57.

## II. 2. L'espace

### II. 2. a. Exposition métaphysique de l'espace

Cette exposition consiste à montrer que l'espace est *a priori*. En effet, l'espace n'est pas, d'après Kant, un concept empirique dérivé d'expériences externes. Comme le montre Abdelkader Bachta, « *la notion d'espace ne suppose pas d'abord celle d'expériences externes, mais inversement la notion d'expérience extérieure suppose celle d'espace comme fondement* <sup>18</sup> ». L'espace est donc une représentation nécessaire *a priori*, qui, loin de dépendre des phénomènes externes, à la manière de l'une de leurs déterminations, est au contraire la condition de leur possibilité. Cette représentation n'est pas un concept discursif, mais une pure intuition, une, originaire, infinie en soi<sup>19</sup>. La représentation de l'espace est donc une *intuition a priori* et non un *concept*, inépuisable de fécondité. C'est en limitant pour ainsi dire cette intuition que nous pouvons nous représenter la diversité des espaces déterminés. « *Il suit de là que, par rapport à l'espace, une intuition a priori qui n'est pas empirique) est à la base de tous les concepts que nous en formons* <sup>20</sup> ».

### II. 2.b. Exposition transcendantale de l'espace

Elle révèle que la certitude apodictique des connaissances synthétiques *a priori*, comme celles de la géométrie<sup>21</sup>, est exclusivement liée à la nature de cette forme, qui est celle d'une intuition *a priori* de la sensibilité. En effet, si l'espace était un concept empirique, « *les premiers principes de la détermination mathématique* » ne seraient pas garantis comme nécessaires ; et, s'il était un concept analytique, il n'aurait aucune fécondité : on n'en pourrait tirer « *aucune proposition qui dépasse ce concept, ce qui a lieu en géométrie* <sup>22</sup> ». L'espace ne peut donc être générateur de propositions géométriques à la fois nécessaires et extensives qu'à la condition d'être une intuition pure et *a priori*, une intuition qui soit en nous avant toute perception de phénomène. Une telle intuition, d'après Alexis Philonenko, « *ne peut être en*

---

<sup>18</sup>A. Bachta, *La renaissance du passé. Kant, Einstein et la modernité*, Paris, L'harmattan, 2009, p. 27.

<sup>19</sup> La 2<sup>ème</sup> édition de la *Critique de la raison pure* précise : « *Nul concept, comme tel, ne peut être pensé comme renfermant en soi (in sich) une multitude infinie de représentations. Et pourtant c'est ainsi que l'espace est pensé* (car toutes les parties de l'espace existent simultanément dans l'infini) ».

<sup>20</sup>*Ibid.*, p. 57

<sup>21</sup> « *Les propositions géométriques sont toutes apodictiques, c'est-à-dire qu'elles impliquent la conscience de leur nécessité* », p. 57.

<sup>22</sup>*Ibid.*

nous que comme la propriété formelle que nous avons de pouvoir être affectés par les objets<sup>23</sup>». L'espace est donc la forme du sens externe en général.

### **II.2.c. Conséquences relatives à l'exposition métaphysique et transcendantale de l'espace**

De cette double exposition de l'espace découle un certain nombre de conséquences. L'espace ne représente aucune « *propriété des choses en soi, ni ces choses dans leurs rapports entre elles*<sup>24</sup> ». Mais il est « *la forme de tous les phénomènes des sens extérieurs, c'est-à-dire la condition subjective de la sensibilité sous laquelle seule nous est possible une intuition extérieure*<sup>25</sup> ». C'est grâce à elle qu'il y a pour nous des objets. De plus, en dehors de cette condition subjective, la représentation de l'espace n'a aucune signification. Mais à l'intérieur de cette limite, elle a valeur objective et universelle. Nous pouvons donc affirmer à la fois « *la réalité empirique de l'espace (par rapport à toute expérience extérieure possible)* » et son « *idéalité transcendantale, ce qui veut dire qu'il n'est rien, dès que nous laissons de côté la condition de la possibilité de toute expérience et que nous l'admettons comme quelque chose qui sert de fondement aux choses en soi*<sup>26</sup> ».

L'espace n'est que fondement de toute phénoménalité extérieure. De toutes les représentations subjectives de la sensibilité externe, cette représentation est la seule « qui puisse être dite objective *a priori* », à la différence par exemple des saveurs et des couleurs qui ne sont que des effets *a posteriori*, liés « à la nature spéciale du sens dans le sujet qui en jouit ». Ces dernières représentations « *ne sont pas du tout des conditions nécessaires sous lesquelles seules les choses puissent devenir pour nous des objets des sens*<sup>27</sup> », et il ne s'agit pas de confondre l'idéalité de l'espace avec le caractère de ces modifications subjectives.

---

<sup>23</sup>A. Philonenko, « Du principe de la philosophie kantienne comme théorie de l'objectivité » in *Archives de philosophie*, Paris, PUF, p. 96.

<sup>24</sup>Kant, *Critique de la raison pure*, « Esthétique transcendantale », p. 58

<sup>25</sup>*Ibidem*.

<sup>26</sup>*Ibid.*, p. 59

<sup>27</sup>*Ibid.* p. 60.

En ce qui concerne le temps, nous pouvons procéder de manière analogue.

## II. 3. Le temps

### II. 3.a. Exposition métaphysique du temps

Cette exposition consiste à montrer que le temps est *a priori*. Autrement dit, qu'il ne dérive d'aucune expérience. Ce n'est pas un concept empirique comme tel. La représentation du temps ne suppose pas à titre de conditions celles de la simultanéité ou de la succession, mais ces dernières la supposent. C'est une représentation nécessaire *a priori* qui fonde toutes les intuitions et donc tous les phénomènes. Le temps, affirme Bernard Rousset, « *n'est pas un concept discursif, mais une pure intuition, originare, infinie en soi, inépuisable, génératrice par les limitations que nous lui apportons de toute grandeur déterminée de temps* <sup>28</sup> ».

### II. 3. b. Exposition transcendantale du temps

Cette exposition révèle que seule une telle intuition permet de fonder « *la possibilité de toutes les connaissances synthétiques a priori que renferme la théorie générale du mouvement* <sup>29</sup> ». En effet, d'une part, si le temps était un concept empirique, il ne pourrait pas fournir la nécessité qui doit être celle des principes de la physique et de la mécanique. D'autre part, si le temps était un concept analytique, il « *ne pourrait rendre intelligible la possibilité d'un changement, dans un seul et même objet, c'est-à-dire la possibilité d'une liaison de prédicats opposés contradictoirement* (par exemple, l'existence d'une chose dans un lieu et la non-existence de cette même chose dans le même lieu) <sup>30</sup> ». Deux prédicats contradictoires ne peuvent convenir à un même sujet que « dans le temps, c'est-à-dire successivement », ce qui implique que le temps n'ait pas l'identité d'un concept, mais la diversité *a priori* d'une intuition pure.

---

<sup>28</sup>B. Rousset, *La doctrine kantienne de l'objectivité*, Paris, Vrin, 1967, p. 123.

<sup>29</sup>Kant, *Critique de la raison pure*, « Esthétique transcendantale », P. 62.

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

### II.3.c. Conséquences relatives à l'exposition métaphysique et transcendantale du temps

De cette double exposition du temps découlent les conséquences suivantes. Le temps n'existe pas en soi et il n'appartient pas aux choses comme une détermination dont l'objectivité serait formée par elles. Mais il est la condition subjective de toutes nos intuitions déterminées. C'est, d'après Kant, « *la forme du sens interne, c'est-à-dire de l'intuition de nous-mêmes et de notre état intérieur* <sup>31</sup> ». Nous déterminons par elle dans notre état interne le rapport de nos représentations et leur ordre. Le temps ne peut pas être figuré ; ce n'est que par une analogie très lointaine avec l'espace que nous nous le représentons comme une ligne infinie, mais tandis que les parties de la ligne sont « simultanées », celles de la suite temporelle sont « toujours successives ». Le temps, affirme Lacroix, « *est la condition immédiate des phénomènes intérieurs, mais il est aussi la condition médiate des phénomènes extérieurs, car ceux-ci, en tant que détermination de l'esprit, appartiennent à l'état interne* <sup>32</sup> ». Le temps est donc la condition formelle de tous les phénomènes en général. Il faut souligner enfin que cette condition formelle n'a de valeur objective que par rapport à ces phénomènes, car en dehors de notre mode d'intuition interne le temps n'est rien. Il n'a de réalité empirique que celle par laquelle il rend possible pour nous l'expérience sensible. Cette réalité empirique du temps n'est pas celle d'un phénomène, mais d'un principe de phénomènes, et elle s'accorde avec son idéalité transcendantale, d'après laquelle, abstraction faite des conditions subjectives de l'intuition sensible, il n'est rien « *ni en qualité de substance, ni en qualité d'accident* <sup>33</sup> ». Le temps est un mode universel, propre à tout sujet humain, qui lui permet de s'éprouver lui-même comme phénomène à travers ses déterminations successives, et lui donne la possibilité d'avoir une expérience et des objets. C'est donc, d'après Kant, un principe d'objectivation inhérent à tout esprit fini, affecté de sensibilité et doué d'intuitivité intérieure, mais seulement empirique, non intellectuelle.

### III. Remarques finales sur l'espace et le temps

Temps et espace, comme formes pures de toute intuition, sont les premiers fondements de notre connaissance objective, « *mais ces sources de connaissance déterminent leurs limites*

---

<sup>31</sup>*Ibid.*, P. 63.

<sup>32</sup>J. Lacroix, *Kant et le kantisme*, Paris, PUF, 1966, p. 76.

<sup>33</sup>Kant, *Critique de la raison pure*, « Esthétique transcendantale », p. 65.

par là même qu'elles sont simplement des conditions de la sensibilité<sup>34</sup>». Elles se rapportent aux objets considérés seulement comme phénomènes, non comme choses en soi. C'est sur ce thème fondamental que conclut l'« Esthétique transcendantale ». La seule faculté d'intuition dont nous soyons dotés se limite à la perception phénoménale. Elle ne nous renseigne en rien sur la nature en soi des objets, qui nous demeure tout à fait inconnue. « *Nous ne connaissons que notre mode de les percevoir, mode qui nous est particulier, mais qui peut fort bien n'être pas nécessaire pour tous les êtres, bien qu'il le soit pour nous les hommes* »<sup>35</sup>.

Enfin, Kant peut affirmer, plus nettement que dans la *Dissertation de 1770*, l'originalité du phénomène. La perspective critique permet de donner la raison pour laquelle il n'est pas l'apparence de l'en soi intelligible. « *La différence de nature est vue comme une différence transcendantale de constitution* »<sup>36</sup>. Non plus apparence, le phénomène est une apparition originale, constituée par la relation indissociable de la matière de la perception et des formes *a priori* de la sensibilité, qui se redoublent en quelque sorte dans cette apparition qu'elles rendent possible. Comme les formes sont les modes du sujet, celui-ci se rend capable *a priori* d'intuitions phénoménales en s'affectant lui-même, en se rendant passif de sa propre activité à travers le temps, forme du sens interne. En conséquence, le sujet n'a d'intuition de tout et de soi-même, qu'à titre de phénomène, « *tel qu'il s'apparaît à lui-même et non tel qu'il est* »<sup>37</sup>.

Parvenu au terme de ce chapitre, il convient de rappeler que, d'après Kant, c'est par la sensibilité en tant que faculté de la « réceptivité des impressions » que les objets affectent nos sens. Bien plus, c'est au moyen de l'intuition qu'ils sont perçus. En effet, l'idée kantienne selon laquelle il n'existe que d'intuition sensible est une critique de la doctrine cartésienne des idées innées. Nous y reviendrons dans la troisième partie de notre propos. Il importe à présent d'analyser la deuxième source de connaissance qu'est l'entendement.

---

<sup>34</sup>*Ibid.*, p. 66

<sup>35</sup>*Ibid.*, p. 68

<sup>36</sup>G. Kruger, *Critique et morale chez Kant*, traduction de M. Régnier, préface d'E. Weil, Paris, Beauchesne, 1961, p. 23.

<sup>37</sup>Kant, *Critique de la raison pure*, « Esthétique transcendantale », p. 73

## CHAPITRE 2 : L'ENTENDEMENT

Nous avons vu qu'au niveau de la sensibilité, nous sommes capables *a priori* de recevoir le donné comme phénomène par les formes du temps et de l'espace. Mais la sensibilité n'est que l'une des deux sources principales d'où découle notre connaissance ; l'autre est l'entendement. Autrement dit, nous ne pensons le phénomène de manière vraiment objective, nous ne le connaissons comme objet explicite qu'en le déterminant au niveau de l'entendement et de sa «spontanéité» par de nouvelles formes *a priori* que sont les concepts purs ou catégories. Sensibilité et entendement jouent un rôle complémentaire car, par la sensibilité, un objet nous est *donné* dans l'intuition ; par l'entendement, il est *pensé* selon des concepts : « *Intuition et concepts constituent donc les éléments de toute notre connaissance ; de sorte que ni des concepts, sans une intuition qui leur corresponde de quelque manière, ni une intuition sans concepts, ne peuvent donner une connaissance.*<sup>38</sup> ».

Toute connaissance exige donc que l'on rende sensibles les concepts en y joignant l'objet donné dans l'intuition et que l'on rende intelligibles les intuitions en les soumettant à des concepts. Sensibilité et entendement sont nécessaires et inséparables ; chacune de ces deux facultés n'est rien sans l'autre : « *Aucune de ces deux propriétés n'est préférable à l'autre. Sans la sensibilité, nul objet ne nous serait donné et sans l'entendement nul ne serait pensé. Des pensées sans contenu (Inhalt) sont vides, des intuitions sans concepts, aveugles*<sup>39</sup> ».

### I. Définition et division de la « Logique transcendantale »

#### I. 1. Définition

Après avoir déterminé les formes *a priori* de la sensibilité, il nous faut maintenant étudier les conditions *a priori* de la pensée. S'il y a, en effet, des concepts capables de se rapporter *a priori* à des objets, non comme des intuitions pures ou sensibles, mais simplement comme des actions de la pensée pure, une science est possible, qui déterminera « l'origine, l'étendue et la valeur objective ». Ce sera la « Logique transcendantale<sup>40</sup> ».

---

<sup>38</sup>Kant, *Critique de la raison pure*, « Logique transcendantale », p. 76

<sup>39</sup>*Ibid.*, p. 77

<sup>40</sup>*Ibid.*, p. 80

## I. 2. La division de la « Logique transcendantale »

La « Logique transcendantale » comporte deux parties : elle est dite « Analytique transcendantale » en tant qu'elle détermine les conditions de possibilité *a priori* de toute connaissance d'objet : les concepts purs de l'entendement (Analytique des concepts) et les principes de leur application aux intuitions sensibles (Analytique des principes). Elle est dite « Dialectique transcendantale », en tant qu'elle démontre l'impossibilité d'une connaissance d'objet en dehors des limites de l'expérience, et qu'elle stigmatise l'illusion inévitable de la raison pure lorsque celle-ci s'aventure hors de ce champ. Elle est alors science de l'apparence, au sens de science critique de l'apparence transcendantale et trompeuse que suscite « l'usage hyperphysique<sup>41</sup> ».

Nous reviendrons dans la troisième partie de notre réflexion sur la « Dialectique transcendantale ». Appesantissons-nous à présent sur l'« Analytique transcendantale » et notamment sur la fameuse « Déduction transcendantale des catégories » qui constitue le cœur de la *Critique de la raison pure*.

## II. La « déduction transcendantale des catégories ».

Il peut paraître curieux d'engager une réflexion véritable sur le « schématisme des concepts purs de l'entendement » sans préalablement s'intéresser à la « Déduction transcendantale des catégories ». Ces deux chapitres de l'« Analytique transcendantale » traitent, à quelques nuances près, la même question, celle de la légitimité de l'application des concepts purs de l'entendement aux intuitions sensibles. Du point de vue de Kant lui-même, le chapitre sur la « Déduction » mérite qu'on lui consacre un intérêt particulier, au regard de la place et de l'importance cruciales qu'elle revêt dans l'architecture de la *Critique de la raison pure* :

*« Je ne connais pas de recherches plus importantes pour l'étude approfondie du pouvoir (Vermögen) que nous appelons entendement et pour la détermination des règles et des limites de son usage que celles que j'ai placées dans le deuxième chapitre de l'Analytique transcendantale sous le titre de Déduction des concepts intellectuels purs ; ce sont aussi celles qui m'ont le plus coûté, mais, comme je l'espère, ce n'est point peine perdue<sup>42</sup> .»*

---

<sup>41</sup>*Ibid.*, p. 83

<sup>42</sup>*Ibid.*, « Préface de la 1<sup>ère</sup> édition », p. 8.

## II. 1. Définition

Quel est l'objectif de la « Dédution des catégories » ? Le but de la « Dédution » c'est de montrer que l'entendement pur rend possible *l'expérience d'après sa forme*<sup>43</sup>. Cette démonstration s'effectue moyennant les catégories comme ce qui établit la loi de l'unité synthétique de tous les phénomènes. Cependant, il ne s'agit pas ici, contrairement à ce que pourrait laisser penser l'architectonique de la *Critique de la raison pure*, comme Kant le montre au début de ce chapitre, des conditions de possibilité de la connaissance, non seulement pour autant que cela implique les formes pures de l'entendement, mais encore celles de la sensibilité. Cela signifie, en d'autres termes, qu'il y va d'une fondation de l'expérience tout entière. Essayons de démontrer notre propos avant d'en formuler les conséquences.

Dans la *Critique de la raison pure*, Kant se propose de délimiter le champ d'application de nos facultés de connaître. Cette entreprise concerne, si l'on part de l'objet, la fondation de l'objectivité et, si l'on part du sujet, la validité objective des concepts purs des facultés supérieures de la connaissance que sont les catégories. Dans les deux cas, il y va de l'usage des catégories, c'est-à-dire du « *rapport des catégories à un objet*<sup>44</sup> ». Cependant, l'objectif de la « Dédution » des catégories - qui nous permet de saisir les réflexions kantiennes sur le « Schématisme » - consiste précisément à fournir « *l'explication de la manière dont des concepts a priori doivent se rapporter à des objets*<sup>45</sup> ». Telle est la définition que donne Kant de la « déduction transcendantale ».

## II. 2. Dédution transcendantale et déduction empirique

Kant distingue la déduction transcendantale de la « déduction empirique qui « *montre comment un concept est fourni par l'expérience et par la réflexion sur cette expérience et qui, par conséquent, ne concerne pas la légitimité de ce concept, mais le fait d'où résulte sa*

---

<sup>43</sup>*Ibid.*, « Dédution transcendantale des concepts purs de l'entendement », p. 101

<sup>44</sup>C'est bien cette idée du rapport des catégories à un objet qui fait de la « Dédution transcendantale des catégories » et du « Schématisme des concepts purs de l'entendement », en dépit de leurs différences spécifiques, des chapitres inextricablement liés si bien que la compréhension du second exige celle du premier.

<sup>45</sup>*Ibid.*, p. 117

*possession*<sup>46</sup>». Bien entendu, il s'agit ici d'une question de « droit » c'est-à-dire qu'il s'agit d'établir comment le rapport des catégories à l'objet est possible. Procéder à cette déduction signifie dès lors mettre au jour un « principe de droit » (*Rechtsgrund*), et non pas montrer comment l'application des catégories à l'intuition s'effectue « de fait ». Ce dernier aspect est bien plutôt le rôle de l'«Analytique des principes, plus précisément du « Schématisme des concepts purs de l'entendement »<sup>47</sup>.

### **II. 3. La validité objective des catégories comme condition de la connaissance d'un objet**

Que cherche alors à démontrer la « Déduction des catégories » ? Le but de la « Déduction » c'est « *de montrer que ce n'est qu'en vertu des catégories qu'un objet peut être pensé*<sup>48</sup> ». Autrement dit, la pensée de l'objet requiert comme condition nécessaire la validité objective des catégories. Or, ce qui est remarquable, c'est que cette mise en évidence de la validité objective des catégories ne livre pas la condition *suffisante* de la pensée de l'objet :

*« Les catégories de l'entendement, au contraire, ne nous représentent pas du tout les conditions sous lesquelles les objets sont donnés dans l'intuition ; et par conséquent, les objets peuvent incontestablement nous apparaître, sans qu'ils doivent se rapporter nécessairement à des fonctions de l'entendement et sans que celui-ci renferme donc leurs conditions a priori. C'est pourquoi il se montre ici une difficulté que n'avons pas rencontrée dans le champ de la sensibilité, à savoir : Comment des conditions subjectives de la pensée peuvent-elles avoir une valeur objective, c'est-à-dire fournir les conditions de la possibilité de toute connaissance des objets<sup>49</sup> ? »*

En effet, il faut encore autre chose que la seule faculté de penser, à savoir cela même qui assure la donation du contenu de l'objet (condition relevant de la forme du sens interne),

---

<sup>46</sup>*Ibid.*

<sup>47</sup> Ce qui distingue la « Déduction transcendantale des catégories » du « Schématisme des concepts purs de l'entendement » (en dépit du fait qu'ils traitent tous les deux la question du rapport des catégories aux objets), c'est qu'elle établit comment les catégories, à la source de la loi de l'unité synthétique des phénomènes, rendent l'expérience possible, selon sa forme. La légitimation des catégories, leur «*Rechtsgrund* » consiste précisément dans le fait de rendre possible l'expérience. Alors que le « Schématisme » ne concerne que le *fait* de l'expérience, le cœur de la déduction légitime la validité objective des catégories en en cherchant l'origine dans l'unité synthétique de l'aperception transcendantale. Le « Schématisme » livrera ensuite l'usage réel des catégories c'est-à-dire la manière dont elles s'appliquent de fait, mais *a priori*, aux intuitions.

<sup>48</sup>G. Granet, *L'équivoque ontologique de la pensée kantienne*, Gallimard, Paris, 1970, p. 58

<sup>49</sup>Kant, *Critique de la raison pure*, « Déduction des concepts purs de l'entendement », p. 103

car autrement, la catégorie « *serait tout à fait vide, nul et sans aucun sens* <sup>50</sup> ». La preuve de la validité objective des catégories, « sur la base des fonctions de l'entendement seul », n'est donc pas suffisante pour fonder la possibilité de l'expérience, ce qui justifie la remarque du chapitre sur le « Schématisme », selon laquelle la « Dédution des catégories » montre que les « *concepts purs a priori, outre la fonction qu'accomplit l'entendement dans la catégorie, doivent encore renfermer des conditions formelles de la sensibilité (notamment du sens interne) qui contiennent la condition générale permettant seule à la catégorie de s'appliquer à n'importe quel objet* <sup>51</sup> ».

Dans ce qui suit, nous nous limiterons à la déduction « subjective » (celle livrée dans la deuxième Section de la « Dédution ») puisque c'est cette déduction qui permet de montrer en quoi l'objectivité est déterminée « temporellement » et d'établir, à l'inverse, que la temporalité repose sur une règle objective. Ce qui permet de comprendre le sens de cette double médiation entre la temporalité et l'objectivité, c'est que la temporalité repose au fondement de l'usage des catégories et que les modes temporels se constituent dans des « synthèses de l'entendement », dont Kant livre la description précisément dans le chapitre de la « Dédution des catégories ». Avant de pouvoir justifier notre propos, il faut d'abord exposer la nature et le statut des « modes du temps » sans lesquels il est difficile voire impossible de comprendre le chapitre sur le « Schématisme ».

## **II. 4. Nature et statut des « modes de temps »**

« *Les trois modes du temps sont la permanence, la succession et la simultanéité* <sup>52</sup> » : c'est ainsi que Kant ouvre le chapitre des « Analogies de l'expérience ». Qu'est-ce qu'un mode pour Kant ? Loin d'être une expression de la substance, comme pour Spinoza, « *le mode est une détermination spécifique d'un contenu plus général de la représentation d'une essence logique, détermination qui ne découle pas nécessairement de cette dernière* <sup>53</sup> ». Le mode caractérisant proprement le temps est le mode de la permanence : « *la permanence exprime en général le temps, comme le corrélatif constant de toute existence des*

---

<sup>50</sup>*Ibid.*

<sup>51</sup>*Ibid.*, « Le schématisme des concepts purs de l'entendement », p. 152

<sup>52</sup>*Ibid.*, « Analytique transcendantale », p. 177.

<sup>53</sup>G. Martin, *Science moderne et ontologie traditionnelle*, PUF, Paris, 1959, p.175.

*phénomènes, de tout changement et de toute simultanéité*<sup>54</sup>». La succession temporelle tout comme la simultanéité supposent la permanence du temps. Comme nous le verront, le point d'aboutissement de la « Dédution » transcendantale débouche sur l'idée que la « forme » de la possibilité de l'expérience réside dans l'unité synthétique de l'aperception de tous les phénomènes.

Ce qui est décisif pour notre propos, c'est que cette même possibilité de l'expérience renferme les conditions *a priori* de la « détermination de temps permanente et nécessaire de toute existence des phénomènes, ainsi que les règles de l'unité synthétique *a priori* en vertu desquelles l'expérience est susceptible d'être anticipée. Quelles sont alors ces conditions *a priori* de la détermination transcendantale de temps et ces règles permettant l'anticipation de l'expérience ? En effet, ce qui constitue le temps pour Kant, ce sont les « synthèses de l'entendement ». A chaque mode temporel correspond une synthèse spécifique.

### **III. Nature et rôle des différentes synthèses du divers sensible**

En réalité, il s'agit, au sujet de ce qui précède, de deux modes distincts dont l'un comporte deux aspects (ce qui n'enlève rien à la prééminence du mode de la « permanence »). Kant n'a pas explicitement souligné ce point et, de ce fait, ce n'est qu'une lecture croisée entre les chapitres de la « Dédution » et du « Schématisme » qui permet d'éclaircir ce rapport réciproque : la synthèse de l'appréhension dans l'intuition est constitutive de la « simultanéité », la synthèse de la reproduction dans l'imagination l'est de la « consécution » et la synthèse « suprême », celle de la recognition dans le concept, l'est du mode temporel déterminant, celui de la « permanence ». Développons maintenant la nature et le rôle de chacune de ces synthèses. En effet, l'argument fondamental de Kant consiste à dire, si l'on en croit Jules Vuillemin, que « *toute constitution du temps, toute durée, suppose quelque chose d'objectif, plus précisément la substance et la causalité*<sup>55</sup>».

En effet, tout ce qui est temporel à la fois persiste et est dans un rapport de consécution. Ces deux aspects forment donc la durée et il faut la distinguer d'un autre mode temporel : celui de la simultanéité. Pourquoi est-il si important de distinguer le mode de la durée du mode de la simultanéité ? Parce que le rôle de la subjectivité intervient dans les deux cas d'une manière sensiblement différente. Aussi, pouvons-nous affirmer avec J. Havet que

---

<sup>54</sup>Kant, *Critique de la raison pure*, « Analytique transcendantale », p. 178.

<sup>55</sup>J. Vuillemin, *Physique et métaphysiques kantienne*, Paris, PUF, 1970 ; p. 87.

« s'il est vrai que la simultanéité est strictement relative au sujet, à l'observateur, il n'en est pas de même d'une durée temporelle <sup>56</sup> ».

### III. 1. « La synthèse de l'appréhension dans l'intuition »

D'après Kant, les représentations sont des modifications de l'esprit. En tant que telles, elles sont soumises à la condition formelle du sens interne, le *temps*, qui en assure et garantit l'ordre, la connexion et la mise en relation. Quel est maintenant plus précisément le rôle du temps dans le rapport *a priori* des catégories aux objets ? Le principe de démonstration des trois synthèses repose sur un seul et même argument, celui, déployé, dans l'« Esthétique transcendantale », selon lequel l'intuition empirique suppose toujours une intuition pure.

La première synthèse est celle de l'appréhension. Son rôle est double (ces deux fonctions étant intrinsèquement liées) : 1) elle doit assurer le fait que le divers sensible nous soit donné ; 2) elle doit synthétiser le divers dans une intuition : c'est ainsi que se constitue le mode temporel de la « simultanéité ». Pour Kant, tout divers sensible possède déjà une certaine « extension », sinon, si tout était ramassé en un seul « instant », nous aurions la représentation d'une unité absolue, mais jamais la représentation d'un divers synthétisé. Bien entendu, on ne peut pas encore parler à ce propos, d'une extension temporelle (ni, *a fortiori*, spatiale), parce que nous nous situons ici à un niveau où il s'agit précisément de rendre compte de ces déterminations. En effet, il n'y a du temps que là où une synthèse (de l'appréhension) a déjà été accomplie. Le divers donné, « avant » toute synthèse, n'est pas encore temporel. C'est l'appréhension du divers dans une intuition (ce qui suppose que ce divers soit d'abord parcouru avant d'être rassemblé dans telle représentation) qui permet que le divers nous soit donné. Ainsi, « la première synthèse répond du fait que nous nous appropriions le divers sensible <sup>57</sup> ». En même temps, cette extension pré-temporelle est synthétisée dans une intuition. Nous assistons dès lors à la synthèse du premier mode temporel : la « simultanéité » (dans une seule et même intuition, à un seul et même instant, est synthétisé le divers sensible qui nous affecte du « dehors »).

Or cette synthèse de l'appréhension ne s'applique pas uniquement au niveau des intuitions empiriques, mais également, et surtout, au niveau des intuitions pures (les représentations du temps et de l'espace en témoignent). Comme les intuitions pures supposent

---

<sup>56</sup>J. Havet, *Kant et le problème du temps*, Gallimard, Paris, 1945, p. 189.

<sup>57</sup>L. Guillermit, *Introduction au traité de logique de Kant*, Vrin, Paris, 1979, p. 32

une synthèse transcendantale et comme, en outre, elles existent effectivement<sup>58</sup>, il faut supposer une synthèse pure de l'appréhension.

### III. 2. « La synthèse de la reproduction dans l'imagination »

La deuxième synthèse est celle de l'imagination. Elle peut s'accomplir en quelque sorte sans que nous en prenions conscience. Son rôle consiste, d'après Edgard Wolff, « à rapporter une représentation à celle qui suit, de telle sorte que chaque nouvelle représentation reproduise la précédente en en assurant le lien<sup>59</sup> ». Cette reproduction est constitutive du mode temporel de la « consécution ». En effet, il existe, d'après l'auteur de la *Critique de la raison pure*, une loi de la reproduction empirique qui légitime l'association d'une représentation à une autre, par exemple de la couleur « rouge » à une « brique », ou de la notion de « chaleur » à celle d' « été » (reproduction qui est due à l'imagination empirique). Or, cette reproduction suppose et requiert que les phénomènes soient à leur tour soumis à cette loi d'association (sans quoi la reproduction empirique ne pourrait jamais être vérifiée). Qu'est-ce donc qui fonde alors l'association empirique ? C'est, d'après Kant, l' « affinité<sup>60</sup> » des phénomènes. Cette affinité, c'est-à-dire cette connexion du divers dans les phénomènes, est due, selon Kant, à une synthèse *transcendantale pure* de l'imagination. En effet, cette dernière « fonde les intuitions pures du temps et de l'espace qui, elles, sont les conditions de possibilité de la donation de tout objet (empirique) et donc bien entendu également de toute association empirique<sup>61</sup> ». Autrement dit, Kant peut établir par transitivité que, comme le temps et l'espace sont les conditions de possibilité sensibles, mais *a priori*, des phénomènes comme ces formes pures de la sensibilité sont soumises à la synthèse de l'imagination transcendantale, et, de ce point de vue, la reproduction empirique suppose bel et bien une synthèse transcendantale.

La « faculté transcendantale » caractérisée par cette synthèse n'est pas une imagination reproductive, mais une imagination *productive* : « elle produit la connexion (temporelle)

---

<sup>58</sup>Elles sont la condition de possibilité de la donation de tout objet, Cf. l' « Esthétique transcendantale »

<sup>59</sup>E. Wolff, *Études du rôle de l'imagination chez Kant*, Paris, Vrin, 1946, p. 156.

<sup>60</sup>Kant, *Critique de la raison pure*, « Analytique transcendantale », p. 114

<sup>61</sup>L. Brunschvicg, « L'idée critique et le système kantien » in *Écrits philosophiques*, Tome I, Paris, PUF, 1951, p. 46.

*permettant de relier une représentation à une autre*<sup>62</sup>». Autrement dit, elle est de ce fait à la base de toute reproduction empirique. La production de ce lien est orientée nécessairement de façon successive (perception – reproduction – reproduction de la reproduction etc.), ce qui suppose la succession et une loi qui en fonde précisément l'orientation ; elle est ainsi constitutive du mode temporel de la « consécution » c'est-à-dire de la connexion a priori soumise à une synthèse de l'entendement. Notons toutefois que le rôle de la synthèse de l'imagination transcendantale demeure ambigu : d'un point de vue *formel*, cette synthèse est constitutive des connexions nécessaires des formes pures de la sensibilité, elle est donc « productive ». En revanche, du point de vue du *contenu*, Kant dit explicitement qu'elle reproduit les représentations antérieures : « *si je laissais toujours échapper de ma pensée les représentations précédentes (...) et si je ne les reproduisais pas à mesure que j'arrive aux suivantes, aucune représentation entière, (...) ne pourrait jamais se reproduire*<sup>63</sup> ». Et un peu plus loin, il caractérise la synthèse de l'imagination précisément comme reproductive :

« *La synthèse de l'appréhension est donc inséparablement liée à la synthèse de la reproduction. Et, comme cette synthèse constitue le principe transcendantal de la possibilité de toutes les connaissances en général (non seulement des connaissances empiriques, mais aussi des connaissances pures a priori), la synthèse reproductive de l'imagination appartient aux actes transcendants de l'esprit et, eu égard à ceci, nous appellerons aussi cette faculté la faculté transcendantale de l'imagination*<sup>64</sup>. »

Selon nous, cette confusion est due au fait que Kant n'effectue pas ici d'une manière suffisamment radicale la distinction, qui s'impose pourtant, entre le statut proprement *formel* du temps (et de la synthèse *transcendantale* de l'imagination productive qui est ici à l'œuvre) et la synthèse de l'imagination empirique qui se rapporte toujours à un *contenu* qui est évidemment lui aussi empirique.

### **III. 3. « La synthèse de la recognition dans le concept »**

La troisième synthèse, celle de la recognition dans le concept, a elle aussi une double fonction. Elle doit rendre compte du fait que nous avons une conscience du rapport de consécution assurée par la synthèse de l'imagination et de l'unité de ce qui est reproduit ; et

---

<sup>62</sup>Trotignon, « Les antinomies de la raison pure et le problème de la réflexion » in *Revue de l'enseignement philosophique*, Paris, Aubier, 1964, p. 274.

<sup>63</sup>Kant, *Critique de la raison pure*, « Analytique transcendantale », pp. 114-115

<sup>64</sup>*Ibid.*, p. 115

ce, grâce à l'identité de l'aperception transcendantale constitutive par là du mode temporel de la permanence. Le « point le plus haut » dans l'architectonique de la première *Critique* correspond à l'unité synthétique de l'aperception. Contrairement à l'édition de 1787 où cette unité synthétique ne sera plus considérée que comme implicite (selon la célèbre formule que « *le je pense doit pouvoir accompagner toutes mes représentations*<sup>65</sup> », elle est caractérisée en 1781, au moins dans la déduction « subjective » (deuxième section), en termes d'une conscience actuelle. La première phrase du troisième chapitre de la deuxième Section de la « Déduction » le laisse déjà entendre<sup>66</sup>, avant que, un peu plus loin, Kant n'affirme explicitement qu'une conscience doit toujours « être rencontrée » là où une connaissance des objets doit être possible<sup>67</sup>. Cette conscience doit s'ajouter à la synthèse de la reproduction, car si elle faisait défaut, le divers ne pourrait être synthétisé dans une unité. Cela signifie que la synthèse de la reproduction n'est qu'une condition nécessaire, mais pas suffisante, de la constitution de l'objectivité. La synthèse de la recognition dans le concept doit encore s'y ajouter pour que l'unité de l'objet de l'expérience soit possible. En effet, et comme l'indique Roger Verneaux, « *L'appréhension répond de l'unité du divers parcouru dans une intuition pour un seul instant, la recognition répond de l'unité du divers (déjà synthétisée dans une appréhension) reproduit dans l'imagination à une pluralité d'instant*<sup>68</sup> ».

Le problème que cherche à résoudre cette troisième synthèse est celui de la source de l'unité du divers de l'expérience. Kant annonce d'emblée la couleur : l'unité provient de la conscience, plus précisément de la conscience de *l'unité de la synthèse*. Or cette unité est celle de concept (c'est-à-dire ni de l'objet, ni d'une autre représentation autre que le concept) qui seul rend possible la connaissance de l'objet, parce qu'il nomme l'unité synthétisée d'un divers.

---

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 110

<sup>66</sup> « Si nous n'avons pas conscience que ce que nous pensons est exactement la même chose que ce que nous avons pensé un instant auparavant, toute reproduction dans la série des représentations serait vaine » pp. 115-116

<sup>67</sup> Kant précise d'ailleurs que l'aperception transcendantale peut être soit une représentation « claire » c'est-à-dire une « conscience empirique », soit une représentation « obscure »

<sup>68</sup> R. Verneaux, *Critique de la critique de la raison pure*, Aubier, Paris, 1972, p. 184.

## IV. La constitution de l'expérience

### IV. 1. La notion de concept

Kant procède maintenant à la déduction transcendantale proprement dite en expliquant<sup>69</sup> ce qu'est un concept et en éliminant ce qui est inutile pour ne conserver que ce qui est utile à la compréhension de la possibilité du rapport *a priori* à l'objet. Qu'est-ce qu'alors qu'un concept ? Un concept est une représentation qui se rapporte à l'objet de façon médiate. Il s'ensuit qu'un concept pur est un concept qui se rapporte médiatement et *a priori* à un objet. C'est en effet le rapport à l'objet qui définit intrinsèquement et essentiellement le concept (qu'il soit empirique ou pur). La déduction transcendantale ne traite donc jamais du *quod* de ce rapport, mais elle doit expliquer *comment* il est possible. Le rapport *a priori* des catégories à l'objet étant un *factum*, la déduction a pour objectif d'expliquer ce qui rend ce *factum* possible<sup>70</sup>. Or pour expliquer ce qui rend possible ce rapport *a priori* à l'objet, on ne peut s'appuyer sur rien d'autre que sur les termes mis ici en jeu, à savoir la conscience (que toute représentation doit contenir, sinon elle ne serait rien pour nous) et justement l'objet. Kant commence par la considération de ce dernier. Ceci est légitime et ne peut donner lieu à une explication d'ordre empirique parce qu'on considère d'emblée un rapport *a priori* à l'objet.

### IV.2. La connaissance de l'objet

Que veut-on dire exactement quand on parle d'une « connaissance de l'objet » ? Quel est le statut de cet objet ? Qu'est-ce qu'on connaît de l'objet ? Ce qui exclut de faire reposer l'explication du rapport à l'objet sur l'objet lui-même, ce n'est pas le fait que cela donnerait lieu à une explication de type empirique, mais simplement que, *strictu sensu*, nous n'avons affaire qu'à des représentations, ce qui signifie que l'objet n'est qu'un « objet transcendantal ». Comme celui-ci est totalement en dehors de notre entreprise, il ne saurait nous livrer la moindre détermination éclaircissant le rapport du concept pur à l'objet.

Pourtant, le rapport à l'objet est nécessaire. Pourquoi ? Précisément parce que la connaissance est objective, cette objectivité étant déterminée par deux facteurs :

---

<sup>69</sup> cf. la définition de la déduction.

<sup>70</sup> C'est ce procédé que Fichte appelle dans la « genèse » du *factum*. Cf. *Doctrine de la science*, traduction de Merlin Garaud, Pubier, Paris, 1996.

premièrement, elle ne se limite pas à la fiction d'une représentation subjective propre à un ou à quelques individus. Et, deuxièmement, l'objet transcendantal ne livrant aucune détermination positive, elle met en jeu des représentations qui doivent être en adéquation entre elles, les unes avec les autres.

Comment la synthèse de la recognition dans le concept s'établit-elle ? Le nœud de l'argumentation kantienne consiste à établir que ce qui permet le rapport des représentations (connaissances) à l'objet<sup>71</sup> et ce qui fait qu'une représentation est *pour nous* une connaissance, c'est le fait que, par rapport à lui, elles doivent s'accorder les unes par rapport aux autres en vertu d'une règle a priori de leur unité synthétique (grâce à laquelle nous prenons justement conscience de ces représentations). En effet, Kant part de la nécessité que les objets de la connaissance soient des *phénomènes*, et non pas des choses en soi, afin d'éviter de tomber dans les apories du scepticisme humien ou du rationalisme dogmatique. Il s'agit en effet d'établir que les objets de la connaissance véhiculent une nécessité universelle et *a priori* (contre Hume), sans qu'il faille stipuler une harmonie préétablie (Leibniz), des idées (Descartes), solutions dont aucune ne parvient à établir la *validité objective* des représentations des objets apparaissant dès lors comme *vides*. L'issue proposée par Kant consiste à fournir les *conditions de possibilité* de la connaissance des objets, en tant qu'ils sont des *phénomènes*, et à montrer qu'une seule et même forme répond à la fois de l'unité du divers dans l'intuition et de celle de l'objet *a priori* en tant qu'il est *pensé* par un concept *a priori*. En effet, si, d'un côté, ces objets sont des phénomènes, « en moi », c'est-à-dire des *déterminations de mon « soi » identique*, cela signifie qu'ils sont nécessairement unifiés, de façon permanente, dans une aperception identique (sinon ils ne seraient pas des objets « pour moi »). Or, d'un autre côté, cette unité de l'aperception est aussi la forme de (de toute connaissance) des objets, car c'est en vertu de cette unité (moyennant les catégories) que le divers est synthétisé en un seul et même objet. Donc, « *la manière dont nous prenons conscience du divers est identique à la « connaissance » formelle des objets a priori, et nous comprenons alors en quoi cette déduction des catégories établit effectivement les conditions de possibilité de la connaissance des objets de l'expérience*<sup>72</sup> ».

---

<sup>71</sup>Kant, Critique de la raison pure, « Analytique transcendantale » : « *Ce rapport n'est rien d'autre que l'unité nécessaire de la conscience, par suite aussi de la synthèse du divers au moyen d'une commune fonction de l'esprit qui consiste à le lier dans une représentation* », p. 123

<sup>72</sup>P. Lachièze-Rey, *L'idéalisme kantien*, Alcan, Paris, 1987, 4<sup>ème</sup> édition, p. 54

### IV. 3. L'unité de l'aperception transcendantale : la fonction synthétique des catégories

Une autre formulation du lien entre ces trois aspects à savoir l'accord, le rapport à l'objet et la conscience réside dans l'affirmation que les représentations doivent posséder l'unité qui seule nous permet d'avoir un concept de l'objet auquel se rapportent nos représentations. Et qu'est-ce qui répond de cette unité ? Rien qui n'appartiendrait à l'objet transcendantal, étant donné qu'il n'est « rien pour nous ». Il ne reste plus alors que « *l'unité formelle de la conscience dans la synthèse du divers des représentations*<sup>73</sup> ». Nous connaissons l'objet dès lors que « nous », conscience que Kant nomme précisément « l'aperception transcendantale », avons effectué, accompli, opéré une « *unité synthétique dans le divers de l'intuition*<sup>74</sup> ». La conscience originaire et nécessaire de l'identité de soi-même est donc en même temps une conscience d'une unité également nécessaire de la synthèse de tous les phénomènes par concepts. La *règle* (de l'entendement) de cette synthèse (ou cette loi) rend nécessaire la « production » du divers dans une intuition, tout comme sa reproduction dans l'imagination, et rend possible l'unification de ce divers dans un concept<sup>75</sup>. Et cette règle, cette loi, de l'aperception, qui constitue son unité propre, n'est, en même temps rien d'autre que la fonction synthétique des catégories. Cela signifie que l'unité de l'aperception transcendantale n'est rien de substantiel, elle ne se constitue que dans les synthèses qui unifient le divers de l'appréhension et de la reproduction :

*« L'esprit (terme qui prouve une fois de plus que Kant a en vue ici une conscience actuelle) ne pourrait pas concevoir, et cela a priori, sa propre identité sans la diversité de ses représentations, s'il n'avait devant les yeux l'identité de son acte qui soumet à une unité transcendantale toute la synthèse de l'appréhension (qui est empirique) et en rend tout d'abord possible l'enchaînement d'après des règles a priori<sup>76</sup>. »*

C'est donc en tant qu'activité, en tant que fonction qui s'aperçoit de son identité au cours de son acte de synthèse, que l'unité de l'aperception prend conscience d'elle-même.

Même si l'aperception transcendantale ne doit pas ne doit pas être considérée comme une unité substantielle, il n'en demeure pas moins que, dans ses actes synthétisants, elle s'apparaît à elle-même comme une, unité qui seule rend possible celle du divers synthétisé.

---

<sup>73</sup>Kant, *Critique de la raison pure*, « Analytique transcendantale », p. 118

<sup>74</sup>*Ibid.*, p. 118

<sup>75</sup>*Ibid.*, p. 117

<sup>76</sup>*Ibid.*, p. 122

Cette unité synthétique, qui se fait donc identique, n'est possible que parce que cette synthèse de l'aperception constitue du même coup la détermination temporelle de la permanence. Kant détermine l'aperception transcendantale comme un « soi subsistant ou permanent ».

Au terme de cette première partie de notre travail, il est nécessaire de rappeler que toute notre connaissance, d'après Kant, tire sa source dans la sensibilité et l'entendement. Par la première, nous recevons les objets au moyen de l'intuition; par la seconde, nous les pensons grâce à des concepts. Il n'y a donc pas, comme le pensait Descartes une connaissance pure de la seule raison ou du seul entendement. Une telle connaissance, si on postulait son existence, serait une connaissance constituée de purs concepts sans objets, un « *être pur de raison* », un *ens ratione*, dit Kant. De même, nous ne pouvons parvenir à de véritables connaissances au moyen de la seule expérience sensible. C'est, dirait Kant, « *un objet vide sans concept*<sup>77</sup> », un *nihil negativum*. C'est donc une critique du rationalisme dogmatique et de l'empirisme sceptique que l'exposé kantien des sources de la connaissance met en évidence. Nous y reviendrons dans le dernier chapitre de la deuxième partie de notre travail. A présent, nous allons montrer comment, à partir de la sensibilité et de l'entendement, se constitue la connaissance.

---

<sup>77</sup>*Ibid.*, « Amphibologie des concepts de la réflexion », p. 249

**DEUXIEME PARTIE**  
**LA CONSTITUTION DE LA CONNAISSANCE**

# CHAPITRE 3 : DE LA SUBSOMPTION DES INTUITIONS SOUS DES CATEGORIES OU LE SCHEMATISME TRANSCENDANTAL

## I. L'essence du schématisme transcendantal

« Si l'on prend, dit Heidegger, l'exposé kantien du problème du schématisme en tant que problème de la subsomption (...), on peut entrevoir l'intention centrale et le contenu de ce chapitre<sup>78</sup>. » Le problème du schématisme transcendantal est donc celui de la subsomption des intuitions sous des catégories. En effet, Dans la « Dédution », nous avons vu que les catégories n'avaient de valeur objective qu'en union avec l'intuition sensible. Comment, au départ des catégories, obtient-on un jugement ? Comment se fait-il que celui-ci se décompose en sujet et en prédicat ? La différence du sujet et de l'objet est une différence transcendantale, et l'on ne peut bien évidemment dire que le sujet relèverait de la sensibilité, comme objet, et le prédicat, de l'entendement, en tant que catégorisation de cet objet. Une raison parmi d'autre est que le sujet est lui aussi un concept au même titre que l'attribut. Et la présence du sujet, comme le montre Jean-Pierre Cléro, « tient à ce que pour se rapporter à un objet qu'il recouvre, on ne peut faire l'économie de prédicat dont la détermination est sensible<sup>79</sup> ». D'après Kant, il y a en effet, une homogénéité qui doit pouvoir surgir entre l'objet, le concept individuel ou sujet et le terme général attributif. Logiquement, il y a « subsomption » d'un concept sous un autre. La proposition « Socrate est un homme » n'a de validité que si le concept « Socrate » est subsumable sous celui d' « Homme ». La conceptualisation du sensible requiert donc une homogénéisation entre le sensible et l'intelligible, dont la synthèse est, on le sait, le fait de l'imagination. Que celle-ci soit ou non inféodée à l'entendement, la schématisation des catégories est une nécessité constitutive de la faculté de juger. La théorie kantienne du jugement repose d'ailleurs toute entière sur la possibilité de découler les concepts issus de l'entendement, et l'imagination, la temporalité, donc la conscience de soi,

<sup>78</sup>M. Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique*, Introduction et traduction par Alphonse de Waelhens et Walter Biemel, Paris, Gallimard, 1953, p. 168.

<sup>79</sup>J.-P. Cléro, *L'expérience*, Paris, Ellipses, collection « Philo-philosophes », 2003, p. 67

deviennent alors des pièces maîtresses de l'explication, que l'entendement utilise l'imagination ou que celle-ci soit faculté à part entière.

## I. 1. Le schème transcendantal et la subsomption du réel

Le problème de Kant est clairement défini dès les débuts :

*« Dans toutes les subsomptions d'un objet sous un concept, la représentation du premier doit être homogène à celle du second, c'est-à-dire que le concept doit renfermer ce qui est représenté dans l'objet à y subsumer (...). Ainsi le concept empirique d'une assiette a quelque chose d'homogène avec le concept pur et géométrique de cercle, puisque la forme ronde qui est pensée dans le premier s'offre à l'intuition dans le second<sup>80</sup>. »*

Il y a donc une particularisation qui naît de ce rapport, et cette particularisation consiste à trouver un moyen terme entre les intuitions sensibles et les concepts généraux. Ce sera le *Schème* :

*« Il est clair qu'il doit y avoir un troisième terme qui soit homogène, d'un côté, à la catégorie, de l'autre, aux phénomènes, et qui rende possible l'application de la première au second. Cette représentation intermédiaire doit être pure (sans aucun élément empirique) et cependant il faut qu'elle soit, d'un côté, intellectuelle et, de l'autre, sensible. Tel est le schème transcendantal<sup>81</sup>. »*

En effet, l'objectif de Kant est de mettre d'abord en évidence l'idée que la forme pure du sens interne est soumise à la même règle que les formes pures de l'entendement, une remarque qui nous semble être la signification profonde du schématisme. Or, pour pouvoir dire quelle est cette même règle à laquelle sont soumises et les catégories et les intuitions pures, il faut comprendre que la subsomption d'une intuition sous un concept ne requiert pas une troisième représentation différente des deux premières, mais bien une *règle* qui est à la source de ce qu'il y a de commun entre ce qui rend possible la synthèse du divers en général et la connexion du divers selon l'ordre de la simultanéité et de la succession, à savoir le temps. Autrement dit, la synthèse de l'imagination n'est nullement productrice d'une représentation spécifique (et surtout pas d'une image), mais elle répond de « *l'unité dans la détermination de la sensibilité*<sup>82</sup> », c'est-à-dire d'une synthèse déjà à l'œuvre au niveau de la sensibilité. Et c'est cette règle s'exprimant au moyen du schématisme qui est la règle recherchée plus haut.

---

<sup>80</sup>*Ibid.*, p. 150

<sup>81</sup>*Ibid.*, p. 151

<sup>82</sup>Kant, *Critique de la raison pure*, « Analytique transcendantale », p. 140

Cette règle étant caractérisée selon la forme, il s'agit maintenant de clarifier le contenu de cette « règle *a priori* », sur laquelle repose le schème comme « détermination transcendantale de temps ». Le schème est un *produit de l'imagination*», visant l'unité dans la détermination de la sensibilité, mais il n'est pas pour autant une image ; il est « la représentation d'un procédé général de l'imagination qui consiste à procurer au concept son image, donc la représentation d'une méthode (procédé que Kant nomme le « schématisme de l'entendement pur <sup>83</sup> »).

## I. 2. Le rôle du temps dans la constitution de l'expérience

Il importe tout d'abord de montrer comment Kant définit-il l'expérience. L'expérience, d'après lui, renferme une synthèse, ou plus exactement l'unité synthétique du divers de la perception dans une conscience. Cela revient à dire, selon Kant, que cette unité synthétique, qui ne relève pas elle-même de cette perception, constitue d'une manière essentielle une connaissance des *objets* des sens, et non pas simplement de l'intuition ou de la sensation (c'est Kant lui-même qui souligne cet état de choses qui découle de l'identification de l'expérience et des *objets* de l'expérience). Encore faut-il, pour comprendre ce propos, spécifier la *nature* de la synthèse : l'expérience ne contient pas, en réalité, qu'une seule synthèse, mais trois synthèses différentes<sup>84</sup>, qui dépendent toutes, il est vrai, de l'unité synthétique de l'aperception. Or, au niveau de la première synthèse, l'unité des perceptions appréhendées dans une intuition n'est qu'une mise en ordre selon le mode temporel de la succession, ce qui ne permet pas encore d'établir une connexion *nécessaire* entre les différentes perceptions. Kant poursuit :

« Or, comme l'expérience est une connaissance des objets à travers des perceptions, d'où il s'ensuit que le rapport dans l'existence du divers doit être représenté non pas tel qu'il est simplement ordonné dans le temps, mais tel qu'il est objectivement dans le temps, et comme le temps lui-même ne peut être perçu, la détermination de l'existence des objets dans le temps ne peut avoir lieu que grâce à leur connexion dans le temps en général, c'est-à-dire « seulement grâce à des concepts fournissant une connexion *a priori*<sup>85</sup>. »

---

<sup>83</sup>F. Lymark, *Dictionnaire d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris, PUF, 1994, p. 305.

<sup>84</sup>Cf. la deuxième Section de la « Dédution des catégories » de 1781

<sup>85</sup>Kant, *Critique de la raison pure*, « Analytique transcendantale », p. 146

On en déduit que la mise en évidence d'une connexion nécessaire entre les perceptions implique à la fois un lien temporel et une connexion assurée par les catégories (seules capables de produire une connexion *a priori*), ce qui signifie que l'expérience requiert effectivement la médiation entre la temporalité et cela même qui constitue, d'après Kant, l'objectivité.

### **I. 3. Le temps comme forme du « *sens interne* »**

Ainsi, réduire le divers sensible à l'unité, faire en sorte que la succession des impressions fasse place à une « impression » unique de succession, est un acte de l'esprit qui repose entièrement sur le temps. Celui-ci assure l'unité de la conscience, d'où l'expression de « *sens interne* » pour le qualifier. Par exemple, je suis entrain de compter des objets l'un après l'autre, selon un ordre successif. A chaque moment, je suis conscient de *ce que* je fais, sans être nécessairement conscient *que* je le fais ; ma conscience porte sur l'objet, non sur elle-même entrain de diriger son attention sur l'objet, ce qui impliquerait un changement d'objet, une inattention à l'égard de la succession même. Suis-je alors inconscient de ce que je fais pour autant ? Non, car si l'on me demandait ce que je suis (ou étais) en train de faire, je pourrais, sans aucun problème, répondre adéquatement. Cela s'explique, d'après M. Gueroult, « *par la continuité de la conscience, par une immanence, une rétention des contenus, par-delà toute réflexivité, même si ce n'est pas le cas en acte*<sup>86</sup> ». La mémoire est bien la différence entre la conscience et la conscience de soi. Elle est ce qui fait que toute conscience d'objet est à tout moment ressouvenance possible de ce qu'elle était en train de faire juste à l'instant, « avant que vous ne le demandiez », pour reprendre le cas de l'exemple cité plus haut. L'unité de la conscience est donc un processus nécessairement temporel, puisque je ne puis être conscient de moi-même, de ce qui est « contenu » dans ma conscience, que par la conscience elle-même qui ainsi se rapporte à un moment donné aux moments antérieurs.

En effet, percevoir que la conscience est ce qu'elle a été à chaque instant implique une troisième unification, que Kant appelle le moment du concept. Une conscience qui serait pure conscience de soi, serait un présent sans contenu, elle ne serait qu'un simple pouvoir logique. Une conscience qui n'a pas d'objet autre qu'elle-même est forcément vide : ce qu'elle pense est elle-même en tant qu'elle pense, une pure identité à soi vide, un « *nihil negativum* » comme dit Kant. Une conscience de soi qui est conscience d'objet n'a de

---

<sup>86</sup>M. Gueroult, « Le jugement de Hegel sur l'antithétique de la raison pure », in *Revue de métaphysique et de morale*, Paris, 1931, p. 87.

contenu que par la médiation du sens interne. Elle est par là même souvenance, *reproduction*. D'où le rôle essentiel de l'imagination transcendante dans l'unité de la conscience.

En effet, nous avons abordé, dans notre interprétation de la « Dédution subjective », de notre thèse qui se cristallise dans une lecture intégrale de la « Logique transcendante » et qui exprime l'idée selon laquelle le rapport entre les formes *a priori* du sujet et le divers qui l'affecte du « dehors » est médiatisé *temporellement*. Cela signifie, plus précisément, que le temps n'est pas qu'une « forme *a priori* de la sensibilité » (ou, corrélativement, une détermination *a priori* du divers), mais qu'il est une détermination transcendante (une « forme » dans un sens plus large) qui concerne autant l'entendement que la sensibilité. La grande difficulté réside dans le fait que Kant ne se soit pas prononcé, sous forme d'un exposé synthétique, sur la nature précise du temps. Kant parle indifféremment d'une « *condition formelle de la sensibilité (du sens interne)*<sup>87</sup> » ou d'une « *condition formelle du divers du sens interne*<sup>88</sup> » de sorte qu'il ne ressort jamais clairement si le temps caractérise le sujet (du point de vue de la sensibilité), l'objet (le divers en tant qu'il affecte) ou même un « troisième terme » médiateur.

Or, nous avons vu en effet que la « Dédution » propose implicitement une fondation des « modes temporels » dans des synthèses de l'entendement, ce qui remet en cause une séparation trop stricte entre les deux sources de faculté de connaissance. Cette fondation n'obtient toute sa clarté qu'ultérieurement : en effet, si l'on demande ce qui assure cette « mise en rapport », cette « connexion », et *a fortiori*, cet « ordre » temporels, on s'aperçoit que ce n'est que l'« Analytique des principes » qui répond à cette question, avec l'exposé des « modes de temps » et, en amont, des déterminations transcendantales de temps (les schèmes). Dans le chapitre sur le « Schématisme », où Kant distingue de façon très nette entre le schème (représentation relevant de la sensibilité) et le schématisme (« procédé » relevant de l'entendement) lui-même, le rapport de médiation entre l'entendement et la sensibilité sera maintenant abordé selon une nouvelle perspective ; c'est le but des développements suivants que de la mettre en évidence.

## **II. Le schématisme comme réalisation de la synthèse du divers de l'intuition**

L'objectif général du « Schématisme », qui consiste à établir comment l'unité (la synthèse) du divers de l'intuition est effectivement réalisée, se distingue ainsi de celui de la

---

<sup>87</sup> Kant, *Critique de la raison pure*, « Analytique transcendante », pp. 139-140

<sup>88</sup> *Ibid.*

« Dédution ». Alors que la « Dédution » établissait la *validité objective* des catégories, ce qui signifie qu'elle livrait la *condition* nécessaire des règles<sup>89</sup>, l'« Analytique des principes » livre de façon générale les conditions sous lesquelles les catégories peuvent s'appliquer à des objets, et ce, grâce à la synthèse de l'imagination transcendante. Pour rendre intelligible le propos de Kant, il faut dire un mot au sujet de cette faculté (l'imagination).

## II. 1. Le rôle de l'imagination

Le rôle fondamental de l'imagination est thématé dans deux chapitres distincts : celui de la « Dédution des catégories » et celui du « Schématisme ». Son caractère ambiguë justifie que Kant l'ait intégré dans deux moments tout à fait différents au sein de l'architecture de la *Critique de la raison pure*. 1) la justification de l'aperception transcendante comme « point le plus haut » de la philosophie transcendante et 2) la subordination des intuitions sous les concepts purs de l'entendement (doctrine transcendante de la faculté de juger) – et qu'il ne lui ait pas consacré un chapitre indépendant. Or, c'est précisément sur cette ambiguë que nous voudrions attirer l'attention dans ce qui suit.

Nous avons vu que, dans la partie sur la « Synthèse de la reproduction dans l'imagination », Kant avait distingué entre l'imagination reproductive et l'imagination productive (et ce, en assumant un caractère équivoque eu égard à leur statut). Alors que l'imagination reproductive (empirique) reproduit une représentation, condition nécessaire de la reconnaissance dans le concept, l'imagination productive (transcendante) produit la synthèse *a priori* du divers dans la forme du sens interne. Dans le chapitre sur le « Schématisme », en revanche, il n'y va pas d'une *consécution temporelle* (ni de sa synthèse grâce à l'aperception transcendante, constitutive de la détermination temporelle de la *permanence*), mais, de la détermination transcendante de temps permettant la subordination d'une intuition sous la (ou les) catégorie(s). Or, ce qui est décisif, précisément, c'est que cette subordination n'en met pas moins en œuvre une détermination temporelle.

Le but du « Schématisme » consiste donc à fournir la condition *sensible* de l'*application* des catégories aux intuitions ou de la subordination de ces dernières sous des catégories. Or, une subordination de quelque chose sous quelque chose d'autre suppose que ces deux choses soient « de même nature », c'est-à-dire qu'il y ait un « troisième terme » qui soit en adéquation et avec la catégorie et avec l'intuition. Kant nomme « *schème* » ce troisième

---

<sup>89</sup>Cf. La synthèse de l'aperception transcendante

terme qui assure la médiation entre les catégories et les intuitions. Ce schème doit répondre à trois exigences : il doit être à la fois pur (puisque la catégorie est un concept *pur*) et, en même temps intellectuel (puisque la catégorie est un *concept*), et sensible (l'intuition étant, quant à elle, sensible). Or, selon Kant, c'est le *temps* ou, plutôt, la détermination transcendantale de temps qui répond à la question. La catégorie, en tant que *forme pure de l'objet*, renferme une *unité a priori* (Kant dit : une « *unité synthétique pure*<sup>90</sup> » du divers, et le temps est la condition formelle du divers du sens interne. En tant que tel, c'est une condition pure de la donation de l'objet. Mais quelle est cette condition formelle ? Qu'est-ce que le temps, qu'est-ce qui *détermine* le temps ? Kant répond que la détermination transcendantale de temps, c'est le *schème des catégories*<sup>91</sup>. En tant que détermination de temps, le schème ne relève pas de l'entendement, mais caractérise *a priori* la sensibilité. Comme cette détermination transcendantale de temps caractérise a priori le temps en tant que forme pure de la sensibilité (d'où il s'ensuit qu'elle est « *contenue dans toute représentation empirique du divers*<sup>92</sup> »), et comme, d'autre part, elle est pure (Kant précise : elle repose sur une règle *a priori*), elle rendra possible l'application des catégories aux intuitions et ce, à titre d'une condition formelle de la sensibilité, laquelle renferme, comme cela avait été anticipé dans la « *Déduction des catégories* », la condition générale et nécessaire à laquelle la catégorie est restreinte à son usage.

## **II. 2. Le rapport entre le temps comme forme du sens interne et les catégories de l'entendement**

Or, à y regarder de près, on s'aperçoit que le temps est certes pur et sensible, mais qu'en est-il de la troisième exigence (selon laquelle le schème doit être également intellectuel) ? Kant garde son silence à ce propos. Que faut-il en conclure ? D'après Alexandre Michel, « *l'hypothèse de la négligence ou de la mauvaise foi étant absolument exclue, il faut en déduire que le temps, même si Kant ne le dit pas ici explicitement, possède une dimension intellectuelle (ce qui vient confirmer ce que nous avons déjà constaté plus haut dans nos remarques introductives)*<sup>93</sup> ». Comment établit-il maintenant plus précisément ce rôle médiateur de la détermination transcendantale de temps ?

---

<sup>90</sup>*Ibid.*, p. 138

<sup>91</sup>*Ibid.*, p. 139

<sup>92</sup>*Ibid.*

<sup>93</sup>M. Alexandre, *Lecture de Kant*, Paris, PUF, 1961, p. 156.

Kant répond à cette question en montrant qu'à la fois la catégorie et le temps sont, dans leur rapport à la *sensation*, soumis à une règle *a priori* permettant cette médiation. Ainsi, il établit que 1) la catégorie « *renferme une unité synthétique pure du divers en général* » et que 2) le temps « *renferme un divers a priori dans l'intuition pure*<sup>94</sup> ».

### **III. Les différents types de schèmes**

Selon Kant, il y a trois sortes de schèmes : chacun de ces schèmes s'avère nécessaire pour permettre l'adéquation entre l'excès de ce qui est pensé dans le concept et le caractère réducteur d'une instance individuelle (intuition).

#### **III. 1. Les schèmes des concepts empiriques (schèmes empiriques)**

Le propos de Kant demeure ambigu eu égard à la nature de ce schème. D'un côté, il dit que cela ne saurait être une image parce que l'image ne peut jamais être adéquate à la généralité de ce qui est pensé dans un concept empirique ; d'un autre côté, il dit que l'image est le produit de la faculté reproductive de l'imagination (qui répond justement de la médiation entre le concept empirique et l'intuition empirique). Malgré cette contradiction, nous optons pour la deuxième signification (l'inadéquation n'étant pas, nous semble-t-il, celle entre l'image et le concept empirique, mais entre l'intuition et le concept empirique). Exemple : le concept de chien.

#### **III. 2. Les schèmes des concepts sensibles (l'espace)**

L'imagination pure *a priori* est la source de ce qui serait un « schème sensible pur » en tant que produit de la règle de synthèse de l'imagination eu égard aux figures pures dans l'espace. Exemple : le concept d'un triangle.

#### **III. 3. Les schèmes des catégories (schèmes transcendants)**

L'imagination transcendantale est à l'origine du schème transcendantale, qui est le produit de la pure synthèse, selon une règle, de l'unité des concepts en général : « *il concerne la détermination du sens interne en général, selon les conditions du temps, eu égard aux*

---

<sup>94</sup>Kant, *Critique de la raison pure*, « Analytique transcendantale », p. 138

représentations en tant qu'elles sont rassemblées a priori dans un concept conformément à l'unité de l'aperception<sup>95</sup>». Nous pouvons ainsi dresser le tableau suivant :

<i>Représentations mises en rapport</i>	<i>Nature du schème</i>	<i>Faculté</i>
Concept empirique/intuition	Image (schème empirique)	Imagination reproductive
Concept sensible/intuition	Schème sensible pur	Imagination pure <i>a priori</i>
Catégorie/intuition	Schème transcendantal	Imagination transcendantale

Le schème transcendantal détermine ainsi le sens interne grâce à une synthèse pure livrée par la catégorie. Or le schème, en dépit de ce que certains passages laissent entendre, n'est pas une *représentation* concrète, mais un *produit transcendantal*, dont la source serait à chercher dans les abîmes insondables de *l'esprit*. Plus précisément, il est la détermination (relevant d'une synthèse a priori) la plus « originaire » du sens interne, à savoir une « détermination transcendantale de temps ». Cette dernière s'exprime de quatre manières, conformément aux quatre catégories de l'entendement : la quantité, la qualité, la relation et la modalité. Kant conclut que les schèmes, qui sont les déterminations de temps *a priori* selon des règles sont les seules conditions selon lesquelles les catégories se rapportent à des objets.

Comment ces élaborations sont-elles conciliables avec notre affirmation selon laquelle les synthèses de l'entendement, exposées dans le chapitre de la « Déduction des catégories », sont constitutives des modes temporels chez Kant ? Nous pouvons dire avec D. Julia que « *les schèmes de l'entendement se situent à un niveau plus général que la « Déduction » qui, elle, descend dans les profondeurs ultimes de la constitution du temps*<sup>96</sup> ». Quand Kant parle ici de « l'appréhension successive » de l'objet (schème de la qualité), par exemple, c'est le même schème qui opère au niveau du mode temporel de la simultanéité (synthèse de l'appréhension

---

<sup>95</sup> P. Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, Rotterdam, 1997, 4 Vol, p. 471.

<sup>96</sup>D. Julia, « Problématique et systématique kantienne » in *Revue de métaphysique et de morale*, Paris, 1959, p. 322.

dans l'intuition), au niveau de celui de la consécution (synthèse de la reproduction dans l'imagination) et au niveau de celui de la permanence (synthèse de la recognition dans le concept). De même, le schème de la catégorie de la substance n'est pas la permanence, mais la « permanence du *réel* dans le temps », un schème qui *suppose* déjà la permanence comme détermination temporelle (la même chose vaut également pour les catégories de la relation, de la qualité et de la modalité).

## CHAPITRE 4 : LES PRINCIPES DE LA SYNTHÈSE DU DIVERS SENSIBLE

Selon quels principes et quels types de jugements l'application ou la subsumption des intuitions sensibles sous des catégories est-elle possible ? Il ne saurait s'agir de principes et de jugements analytiques, puisque les connaissances que nous avons à produire avec ces principes et jugements doivent être synthétiques. Ces principes de l'entendement pur ne sont rien d'autre que « *les règles de l'usage objectif des catégories*<sup>97</sup> ».

### I. Le « principe des axiomes de l'intuition »

Considérons d'abord l'incidence des catégories de la quantité dans la synthèse qui rend possible l'appréhension objective des phénomènes du point de vue des formes de toute intuition (espace, temps). Sous ce rapport, nous ne pouvons synthétiser objectivement le divers de toute intuition dans l'unité de la conscience qu'à la condition de lui imposer *a priori* une homogénéité de type extensif par le schématisme du nombre. Ainsi, pouvons-nous énoncer le principe qui fonde la possibilité des axiomes de l'intuition<sup>98</sup>. Tels sont les axiomes de « la mathématique de l'étendue (la géométrie) ». Ils énoncent les conditions de l'intuition sensible *a priori* lesquelles seules peuvent rendre possible le schème d'un concept pur du phénomène externe, par exemple, qu'entre deux points on ne puisse mener qu'une seule ligne droite ; que deux lignes droites ne circonscrivent pas d'espace, etc.<sup>99</sup>. Ainsi, d'après Kant, « *tous les phénomènes, au point de vue de leur intuition, sont des grandeurs extensives*<sup>100</sup>. » Une grandeur est la représentation d'un divers réparti en divisions homogènes. Elle est dite *extensive* quand la représentation de son tout n'est possible que par la représentation préalable et successive de ses parties. Ainsi, « *je ne puis me représenter aucune ligne, si petite soit-elle, sans la tirer par la pensée, c'est-à-dire sans en produire successivement toutes les parties en partant d'un point, et sans tracer de la sorte cette*

---

<sup>97</sup> Kant, *Critique de la raison pure*, « Analytique transcendantale », p. 163

<sup>98</sup> C'est-à-dire des propositions immédiatement certaines, indémontrable au niveau d'une science déterminée de l'intuition, universelles et synthétiques *a priori*.

<sup>99</sup> Cf. 1<sup>er</sup> et 6<sup>ème</sup> postulats d'Euclide.

<sup>100</sup> Kant, *Critique de la raison pure*, « Analytique transcendantale », p. 166

*intuition*<sup>101</sup>». Nous construisons donc la ligne en faisant relier chaque partie à chaque partie de manière successive dans la conscience de leur synthèse homogène, grâce au schème du nombre, afin de parvenir à la représentation, objective sous la catégorie, du tout phénoménal de la ligne. Tous les phénomènes d'intuition, sous les catégories de la quantité, ne sont objectivables comme des touts qu'à titre d'agrégats de parties homogènes. Ce principe transcendantal des *axiomes de l'intuition* fonde la géométrie et « *rend la mathématique pure applicable avec toute sa précision aux objets de l'expérience*<sup>102</sup>».

## II. Le « principe des anticipations de la perception »

Considérons maintenant l'incidence des catégories de la qualité dans la synthèse qui rend possible l'appréhension objective des phénomènes du point de vue de la *matière* de l'intuition et demandons-nous ce qui est exigé de cette matière. Sous ce rapport, « *nous ne pouvons synthétiser objectivement le divers d'une perception quelle qu'elle soit dans l'unité de la conscience qu'à la condition de lui imposer a priori une continuité de type intensif par le schème du temps*<sup>103</sup>». Alors, s'énonce le principe des *anticipations de la perception* : « *Dans tous les phénomènes, la sensation et le réel qui lui correspond dans l'objet (realitas phaenomenon) ont une grandeur intensive, c'est-à-dire un degré*<sup>104</sup> ». Ainsi, bien que la matière de nos perceptions, c'est-à-dire les sensations et leurs qualités concrètes (saveurs, couleurs, etc.), soit toujours *a posteriori*, nous anticipons sur les perceptions quant à la condition *a priori* que doit remplir cette matière empirique pour avoir de la réalité objective. Nous anticipons sur l'expérience quant à la *propriété a priori* et *sine qua non* qu'elle doit attester *a posteriori*, et qui est d'avoir un degré intensif. C'est l'indice objectif de réalité phénoménale que doit revêtir tout donné de la sensation subjective.

A la différence de la grandeur extensive, la grandeur intensive n'est pas représentée d'abord par composition successive de ses parties, mais elle est saisie d'emblée dans son unité. Cela étant, on peut cependant se représenter la pluralité de la grandeur intensive d'une sensation en la rapprochant de sa négation. « *Ainsi donc, toute sensation, par suite aussi toute réalité dans le phénomène, si petite même soit-elle, a un degré, c'est-à-dire une grandeur*

---

<sup>101</sup>*Ibid.*, p. 165

<sup>102</sup>*Ibid.*, p. 166

<sup>103</sup>F. Courtès, *La raison et la vie, idéal scientifique en Allemagne de la réforme jusqu'à Kant*, Vrin, Paris, 1972, p. 24

<sup>104</sup>*Ibid.*, p. 167

*intensive qui peut toujours être diminuée*<sup>105</sup>» selon une continuité de valeurs infinitésimales jusqu'au zéro de sensation et de réalité, que représenterait à titre de limite la forme pure de l'intuition sans contenu. Le principe des *anticipations de la perception* nous enseigne que la sensation, quoique donnée toujours *a posteriori* de manière globale et instantanée, n'est possible *a priori*, quant à sa différence intrinsèque même, qu'en devant correspondre nécessairement à un moment donné de cette continuité. Ainsi, le vide se trouve *a priori* exclu du monde de la perception.

Les deux principes qui viennent d'être exposés sont les règles de l'usage des *catégories* dites *mathématiques* (de la *quantité* et de la *qualité*) en vue de la synthèse objective du phénomène, tant au point de vue de la *forme* de l'intuition (avec la *quantité* et le principe des *axiomes de l'intuition*) qu'au point de vue de la *matière* de la perception (avec la *qualité* et le principe des *anticipations de la perception*). Ils nous permettent de produire les conditions matérielles et formelles de constitution intrinsèque auxquelles doivent satisfaire les phénomènes pour être objectivables. Ce sont les principes transcendants pour la constitution de l'*essence objective* des phénomènes, non de leur existence. L'essence (ici définie du strict point de vue du connaître) est construite, l'existence est donnée. En tant que constituants, ces principes « *se rapportent aux phénomènes au point de vue de leur simple possibilité et nous apprennent comment ces phénomènes peuvent être produits, aussi bien quant à leur intuition que quant à au réel de leur perception, suivant les règles d'une synthèse mathématique* »<sup>106</sup>.

Enfin, ces principes, comme l'usage catégorial, qui leur est propre, sont dits mathématiques, non au sens restreint des principes propres à la science mathématique, mais, parce qu'ils fondent la possibilité et la valeur objective de ces derniers en allant des « *concepts à l'intuition* » et non comme eux « *de l'intuition aux concepts* »<sup>107</sup>. Ils sont dits mathématiques en un sens absolu et avec une dignité qui autorise l'application de la mathématique aux phénomènes. Ils ont une « *teneur inconditionnellement nécessaire, c'est-à-dire apodictique* »<sup>108</sup> dotée d'une évidence immédiate.

Il n'en est pas de même pour les principes suivants, qui fondent l'usage des *catégories* dites *dynamiques* de la *relation* et de la *modalité*. Avec celles-ci, il ne s'agit plus de constituer

---

<sup>105</sup>*Ibid.*, p. 169

<sup>106</sup>*Ibid.*, p. 175

<sup>107</sup>*Ibid.*, p. 163

<sup>108</sup>*Ibid.*

l'essence objective des phénomènes, mais de déterminer par des règles *a priori* les rapports d'existence de ces phénomènes, soit relativement les uns aux autres selon le principe des analogies de l'expérience, soit relativement à l'entendement selon le principe des postulats de la pensée empirique en général. C'est pourquoi ces principes ne sont pas dits constituants, mais régulateurs. Ils ont sans doute une certitude aussi parfaite que les principes mathématiques, mais à différence de ces derniers, ils ne manifestent leur nécessité *a priori* que de manière indirecte, par évidence médiate, « sous la condition de la pensée empirique d'une expérience<sup>109</sup> », c'est-à-dire sous la supposition d'une existence d'objets, qui est toujours donnée de manière contingente, même si elle est susceptible de rapports nécessaires du point de vue de l'unité *a priori* d'une synthèse par rapport à tout le temps.

### III. Le « principe des analogies de l'expérience »

Nous utilisons les catégories de la *relation* (substance, causalité, communauté), pour réaliser la synthèse de l'expérience (c'est-à-dire la liaison objective de toutes les perceptions) en fonction de l'unité de l'aperception originaire par rapport à la forme temporelle *a priori* du sens interne. « Nous subsumons alors l'existence des phénomènes, donnée dans un temps particulier, sous les schèmes régulateurs de toute liaison temporelle : permanence, succession, simultanéité<sup>110</sup> ». Grâce à la médiation de ces schèmes nous faisons apparaître, sous la juxtaposition existentielle des perceptions, des *corrélations objectives* entre les phénomènes, et *analogues* aux corrélations catégoriales telles que substance et accident, cause et effet, action et passion réciproques. Nous déterminons ainsi les types d'unité et de nécessité intelligibles d'après lesquels les phénomènes sont susceptibles d'être enchaînés dans des rapports au sein de leur existence même, et cela analogiquement « avec l'unité logique et générale des concepts<sup>111</sup> ». De ce point de vue par exemple, « quand une perception nous est donnée dans un rapport de temps avec une autre (quoique indéterminée) », il s'agit seulement « de dire non quelles est cette autre perception ou quelle en est la grandeur, mais comment elle est liée nécessairement à la première, quant à l'existence, dans ce mode du temps<sup>112</sup> ». Par le schème correspondant nous indiquons sous quel rapport normatif ces perceptions peuvent être mises elles-mêmes en corrélation. L'une sera par rapport à l'autre ce que l'une des catégories citées plus haut est par rapport à sa corrélatrice.

---

<sup>109</sup>*Ibid.*

<sup>110</sup>S. Zac, *Introduction à quelques opuscules précritiques*, Vrin, Paris, 1970, p. 87

<sup>111</sup>*Ibid.*, p. 177

<sup>112</sup>*Ibid.*, p. 176

L'analogie consiste donc dans l'égalité proportionnelle des ces deux rapports. Il s'agit ici de rapports qualitatifs, non quantitatifs. Aussi, à la différence des analogies de la mathématique, les analogies de l'expérience, d'après Vancourt, « *ne permettent pas de construire le quatrième terme d'une proportion, les trois autres étant connus. Elles sont simplement régulatrices du rapport au quatrième terme*<sup>113</sup> ». Ce faisant, elles fournissent ? « *une règle pour le chercher dans l'expérience et un signe pour l'y découvrir*<sup>114</sup> ». Elles ont ainsi une valeur heuristique, rattachée à la fonction relationnelle, pour la réalisation de la synthèse de l'expérience, dont la possibilité repose sur ce principe général : « *tous les phénomènes sont, quant à leur existence, soumis a priori à des règles qui déterminent leur rapport entre eux dans un temps*<sup>115</sup> ». Ce principe fonde trois types d'analogies de l'expérience en se déterminant à travers les principes subordonnés de la *permanence*, de la *production* et de la *communauté*. Nous insisterons cependant sur la première analogie, celle de la *permanence* qui nous semble la plus importante des trois.

Le principe de la permanence nous permet de lier les perceptions dans l'existence analogiquement à la corrélation substance-accident. Il s'énonce ainsi : « *tous les phénomènes contiennent quelque chose de permanent (substance), considéré comme l'objet lui-même, et quelque chose de changeant, considéré comme une simple détermination de cet objet, c'est-à-dire d'un mode d'existence de l'objet*<sup>116</sup> ». Les catégories de substance et d'accident n'ont plus, rappelons-le, de sens ontologique, mais gnoséologique. Ce sont de pures fonctions de liaisons. Par rapport à la possibilité de la connaissance empirique, « *elles délèguent leur pouvoir aux pures déterminations de temps, que sont leurs schèmes transcendants correspondants*<sup>117</sup> ». Par le schème de la *permanence*, la *substance* habilite notre représentation de l'immuable dans l'existence phénoménale, tandis que l'*accident*, par le schème de la *succession*, réglée, rend intelligible notre représentation du changement, et par le schème de la *simultanéité* celle de la coexistence et de l'échange. Mais la permanence comme schème transcendantal de la substance est le mode déterminatif du temps pris en lui-même comme grandeur, par lequel l'existence successive du phénomène obtient une durée. Ce n'est pas, si l'on en croit Vleeschauwer, « *un mode de rapport dans le temps, mais le substrat de*

---

<sup>113</sup>Vancourt, *Kant*, PUF, Paris, 1971, p. 154

<sup>114</sup>*Ibid.*, p. 176

<sup>115</sup>Kant, *Critique de la raison pure*, « Analytique transcendantale », p. 173

<sup>116</sup>*Ibid.*, p. 177

<sup>117</sup>H. Vleeschauwer, *La déduction transcendantale dans l'œuvre de Kant*, Paris-La Haye, 1967, p. 204.

*tout rapport dans le temps*<sup>118</sup> ». La succession au contraire ne détermine pas le temps en lui-même, mais la répartition des phénomènes relativement au temps pris comme série. De même, la simultanéité n'est pas un mode du temps au sens stricte, mais un mode de rapports dans le temps pris comme étendue et comme un ensemble enfermant toute l'existence.

Pour discriminer entre eux ces modes de rapports, nous devons nous référer à la permanence qui est la condition générale de toute détermination dans le temps et, par suite, de toute représentation empirique temporelle. En effet, comme notre appréhension du divers des phénomènes est en elle-même toujours successive, elle ne peut pas suffire seule à déterminer le mode temporel d'existence de son objet. Aussi devons-nous l'appuyer sur le permanent pour identifier le successif ou la simultanéité. « *La permanence exprime en général le temps, comme le corrélatif constant de toute existence des phénomènes, de tout changement et de toute simultanéité*<sup>119</sup> ». Changement et simultanéité ne sont donc que des modes d'existence sous lesquels peut se manifester par une perception temporelle ce qui dans la permanence du temps est immuable. Aussi, pas plus qu'il n'affecte la substance, le changement n'affecte le temps lui-même, mais les rapports de phénoménalisation dans le temps. « *Le temps ne s'écoule pas, c'est l'existence de ce qui change qui s'écoule en lui*<sup>120</sup> ». Mais nous ne pouvons pas percevoir le temps en lui-même, qui est la forme du sens interne. Nous ne percevons que les phénomènes dans leurs rapports de temps. Or, le permanent « *est la condition de possibilité de toutes les déterminations de succession ou de simultanéité de ces perceptions*<sup>121</sup> ». Par suite, nous considérons comme « substance » dans les phénomènes ce que la projection de la fonction de la permanence nous indique sous l'aspect de l'immutabilité de l'objet. Quant aux accidents, c'est-à-dire « *tout ce qui change ou peut changer* », cela « *n'appartient qu'au mode interne de cette substance ou de ces substances, et, par suite, à leur détermination*<sup>122</sup> ». C'est pourquoi, comme le remarque Kant, l'existence de la substance est dite subsistance et celle des accidents inhérente. Plus haut, il écrivait : « *Au temps qui est lui-même immuable et fixe correspond donc dans le phénomène l'immuable dans l'existence, c'est-à-dire la substance, et c'est en elle simplement que peuvent être déterminées la succession et la simultanéité des phénomènes par rapport au temps*<sup>123</sup> ». Dans ces conditions,

---

<sup>118</sup> *Ibid.*, p. 206

<sup>119</sup> Kant, *Critique de la raison pure*, « Analytique transcendantale », p. 178

<sup>120</sup> *Ibid.*, p. 154

<sup>121</sup> H. Vleeschauwer, *L'Évolution de la pensée kantienne*, Paris, Gallimard, 1987, p. 97

<sup>122</sup> Kant, *Critique de la raison pure*, « Analytique transcendantale », p. 179

<sup>123</sup> *Ibid.*, p. 154

se trouve éliminée du champ de l'expérience l'hypothèse d'un commencement et d'une fin absolus. « *Naître et périr ne sont pas des modes d'existence qui succède à un autre mode d'existence du même objet. Par conséquent, tout ce qui change est permanent et il n'y a que son état qui change* <sup>124</sup> ». Cette première analogie de l'expérience exprime le principe de la conservation de la substance dans ses *changements d'aspects* ou dans ses modes positionnels. Aussi, dans la 2<sup>ème</sup> édition, Kant énoncera-t-il cette analogie sous cette forme : « *La substance persiste dans tout le changement des phénomènes et sa quantité n'augmente ni ne diminue dans la nature* <sup>125</sup> ».

#### **IV. Le « principe des postulats de la pensée empirique en général »**

Nous devons maintenant nous interroger sur les derniers principes dynamiques, qui règlent en suprême instance la logique opératoire de toute connaissance synthétique. Cette régulation ne concerne pas directement les interrelations des phénomènes au sein de l'existence (bien qu'elle en fonde la possibilité, la réalité et la nécessité), mais « *la modalité du jugement que nous pouvons porter sur l'intelligibilité de l'existence phénoménale* <sup>126</sup> ». C'est dire que nous nous situons ici dans un rapport éminemment réflexif. Nous remontons des objets du connaître à l'exigence opératoire par laquelle l'acte transcendantal de l'entendement produit, dans la synthèse de la pensée empirique, non l'existence de ses objets, ni l'intelligibilité de leur concept, mais l'intelligibilité de leur existence. A partir de quelque niveau que ce soit de la synthèse objective, il s'agit d'apercevoir quels sont les principes régulateurs *a priori* de l'aptitude de tout phénomène à l'existence, en considérant cette aptitude dans les limites du comprendre.

Ainsi au niveau du jeu des conditions de la synthèse de la simple *intuition* (c'est-à-dire de la *forme* des phénomènes), l'entendement détermine *a priori* cette aptitude en jugeant d'après le principe régulateur *a priori* de toute *possibilité empirique* : « *Ce qui s'accorde avec les conditions formelles de l'expérience (quant à l'intuition et aux concepts) est possible* (1<sup>er</sup> postulat).

---

<sup>124</sup> *Ibid.*, p. 181

<sup>125</sup> *Ibid.*, p. 177

<sup>126</sup> A. Bachta, « Perception et expérience chez Kant », in *Revue tunisienne de philosophie*, 2005, p. 173.

Au niveau du jeu des conditions de la synthèse de la *perception* (c'est-à-dire de la *matière* des phénomènes), l'entendement juge de l'aptitude à l'existence d'après le principe régulateur de toute *réalité empirique* : « *Ce qui s'accorde avec les conditions matérielles de l'expérience* (de la sensation) *est réel* » (2<sup>ème</sup> postulat).

Au niveau du jeu des conditions générales de la synthèse de l'*expérience* (c'est-à-dire de la liaison légale comme telle des perceptions), l'entendement impose le principe régulateur de toute *nécessité empirique* : « *Ce dont l'accord avec le réel est déterminé suivant les conditions générales de l'expérience est nécessaire* (existe nécessairement) (3<sup>ème</sup> postulat).

En somme, avec les postulats, il s'agit d'autoriser l'intelligibilité du *rapport d'existence* de l'objet au pouvoir de connaître, en produisant d'une manière déterminée ses conditions, dans les limites de l'expérience. Pour énoncer valablement à quelle condition un objet est possible, réel ou nécessaire relativement à l'expérience, « *le principe des postulats autorisera l'application à cet objet des schèmes de la catégorie de la modalité* <sup>127</sup> ». L'objet sera dit *possible*, si sa représentation s'accorde avec les conditions d'un temps quelconque en général ; *réel*, si sa représentation correspond à une perception qui désigne son existence comme donnée dans un temps déterminé ; *nécessaire*, si l'existence de l'objet, non seulement donnée, épuise la totalité du temps.

## **V. Considérations finales sur les principes de la synthèse du divers sensible**

Ces principes ont une portée « métaphysique », qui livre les conditions de toute de possibilité de toute expérience. L'argument essentiel qui justifie un tel propos réside dans l'acceptation profondément originale et novatrice du concept d'« objectivité » (que Kant introduit avec force dans la première *Critique*) et, en particulier, selon nous, dans la médiation entre l'objectivité et la temporalité.

Cette médiation apparaît dès la première édition de l'« Esthétique transcendantale ». Elle trouve son accomplissement dans le chapitre sur les « Analogies de l'expérience ». Ces analogies de l'expérience apportent des précisions quant à la manière dont s'effectuent les synthèses et des objets de l'intuition, et des catégories de l'entendement. Elles font apparaître que l'expérience est possible sous deux conditions : premièrement, il ne suffit pas simplement

---

<sup>127</sup>J. Beaufret, « Kant et la notion de *Darstellung* », in *Dialogue avec Heidegger*, Paris, Gallimard, 1998, p. 36

que ce qui, dans le phénomène, est corrélatif à la sensation corresponde au temps empirique soit soumise à des règles de la détermination de temps universel. Deuxièmement, les intuitions ne peuvent pas être subsumées sous les catégories au sens absolu, mais elles doivent l'être sous les schèmes de ces catégories (lesquels schèmes sont des déterminations transcendantales de temps). Nous voyons donc le rôle absolument crucial du temps pour la constitution de l'expérience. Dans les pages suivantes, nous nous intéresserons tout particulièrement à l'éclaircissement de cette détermination universelle de temps, ainsi qu'au rôle du schème et du schématisme eu égard à la constitution de l'objectivité au sens kantien.

## CHAPITRE 5 : LA PERTINENCE DE LA THEORIE DU SCHEMATISME DANS L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

### I. Le Schématisme comme solution à l'antinomie rationalisme (dogmatique) – empirisme (sceptique)

A quoi correspond, d'un point de vue historique, la théorie du schématisme ? Elle est d'abord destinée à dépasser les deux grandes théories de la connaissance qui s'affrontent encore à son époque : l'empirisme et le rationalisme, notamment celui de type cartésien.

#### I. 1. Le rationalisme cartésien

Disons les choses simplement : pour les cartésiens, il existe en chacun de nous des « vérités innées », des vérités communes dès l'origine à tous les êtres humains pour la bonne et simple raison qu'elles ont été créées par Dieu et données par lui en partage à tous les hommes. « *Je considère, dit Descartes, qu'il y a en nous certaines notions primitives, qui sont comme des originaux, sur le patron desquels nous formons toutes nos autres connaissances*<sup>128</sup> ». C'est en ce sens qu'il faut aussi comprendre sa fameuse formule selon laquelle « *le bon sens est la chose du monde la mieux partagée*<sup>129</sup> ». Tout homme est capable, si du moins son esprit est normal, de saisir quelques notions communes en mathématiques : par exemple, savoir compter, se représenter que la ligne droite est le plus court chemin d'un point à un autre, ou encore, que la somme des angles d'un triangle égale 180 degrés... De telles vérités élémentaires échappent au lieu et au temps. Elles accèdent à l'universalité ou, ce qui revient au même, à l'objectivité en ce sens qu'elles valent pour tous les humains, indépendamment des particularités individuelles des êtres vivants à des époques ou dans des

---

<sup>128</sup>R. Descartes, *Lettres choisies*, textes présentés par André Bridoux, Paris, Gallimard, collection « La Pléiade », Lettre du 21 mai 1643 à Élisabeth, p. 1152.

<sup>129</sup>*Id.*, *Discours de la méthode*, Introduction, dossier et notes par Denis Moreau, Livre de Poche, Classiques de la philosophie, Librairie Générale Française, 2000, p. 67

cultures différentes. Et c'est par cette doctrine des idées innées que la théorie de la connaissance cartésienne échappe au scepticisme ou mieux, à l'empirisme sceptique.

## I. 2. L'empirisme humien

Pour les empiristes, au contraire, les idées innées n'ont aucun sens : tous nos états de conscience, toutes nos représentations et toutes nos connaissances proviennent en dernière instance de l'expérience. L'essentiel de nos raisonnements se ramène à l'induction. Nous avons par exemple observé plusieurs fois que l'eau se met à bouillir à 100 degrés et nous en déduisons qu'il en sera ainsi la prochaine fois. Mais, en réalité, cette connaissance n'a à proprement parler rien d'absolu ni de certain : elle est relative à nos expériences. C'est d'ailleurs pourquoi, la science elle-même n'est aux yeux de Hume qu'une *croyance* parmi d'autres possibles, une attente (en l'occurrence, celle que l'eau va bouillir) que rien, en toute rigueur, ne vient absolument *garantir*. En quoi l'empirisme conduit toujours, lorsqu'il est lui-même rigoureux, comme c'est le cas chez Hume, au relativisme et au scepticisme.

D'après Hume, « *si nous entendons par inné ce qui est primitif, ce qui n'est la copie d'aucune perception antérieure, nous pouvons affirmer que toutes nos impressions innées et que nos idées ne sont pas innées*<sup>130</sup>. » Ainsi, l'hypothèse selon laquelle il existerait quelque chose comme des « concepts généraux » se heurte encore à une autre difficulté insurmontable, bien que située sur le seul plan de la psychologie : de tels concepts, en effet, outre qu'ils relèvent d'un postulat métaphysique ou religieux, ne sont même pas *représentables* par la conscience humaine. C'est dans cette perspective que Lucien Ayissi, au sujet de Hume, affirme : « (...) Chez Hume, les idées qui ne procèdent ni des impressions de sensation ni des impressions de réflexion sont des fictions fantastiques à l'élaboration desquelles œuvrent constamment les métaphysiciens<sup>131</sup>. » Soit, par exemple, le concept de « triangle en général ». Chaque fois que nous essayons concrètement de nous représenter un triangle, c'est en vérité à un triangle *particulier*, possédant des dimensions et une forme *particulières*, que nous pensons. Il n'est donc rien dans notre conscience qui ressemblerait de près ou de loin à une « idée innée », à une image du « triangle en général », mais seules existent des images qui, toujours, sont à la fois *particulières* et immergées dans le temps de notre pensée.

---

<sup>130</sup>D. Hume, *Enquête sur l'entendement humain*, traduction revue et corrigée, présentation et commentaires par Didier Deleule, Pais, Nathan, collection « Les Intégrales de philo », 1982, « Deuxième section », p. 41

<sup>131</sup>L. Ayissi, *Hume et la question du sujet de la connaissance*, L'Harmattan, Paris, 2015, p. 12

## II. La double objection du criticisme kantien au sujet de l'antinomie cartésianisme – empirisme

Par rapport à cette objection, la situation du criticisme kantien est particulièrement délicate : Kant admet, en effet, la validité de l'argument empiriste au niveau psychologique, c'est-à-dire au niveau de la description du fonctionnement concret de l'esprit humain. Les empiristes, à ses yeux, ont à l'évidence raison contre les cartésiens, du moins sur un point : nos représentations, nos images en l'occurrence, sont toujours particulières et toujours immergées dans le temps de la conscience (dans le « sens interne », comme dit Kant). Et pourtant, Kant ne veut pas renoncer (ce par quoi il rejoint d'une certaine façon les cartésiens) à l'idée qu'il existe des concepts dont la valeur est à la fois intemporelle et universelle, des notions objectives qui valent en tout lieu et en tout temps. Si l'on renonçait à cette idée, c'est en effet au scepticisme et au relativisme que nous serions voués, comme le sont d'ailleurs les empiristes cohérents dont Hume est le porte-étendard philosophique.

Le problème devient dès lors le suivant : comment des concepts *a priori*, des concepts universels et intemporels peuvent-ils être représentés par la conscience empirique qui, elle, est toujours particulière et temporelle ? Ou, pour être tout à fait clair et faire apparaître le paradoxe de la question : comment de tels concepts, par exemple ceux des mathématiques, peuvent-ils être particularisés et temporalisés (faute de quoi ils ne pourraient être représentés dans ma conscience particulière et temporelle), sans perdre pour autant leur valeur universelle et nécessaire (faute de quoi nous tomberions dans le scepticisme) ? C'est fondamentalement cette question que tente de résoudre la théorie du schématisme (même si ses implications excèdent de loin le cadre d'une simple théorie de la connaissance scientifique).

### II.1. La solution de Kant

La solution de ce problème peut être résumée de la façon suivante : les concepts, les empiristes ont raison sur ce point contre les cartésiens, ne sont pas des représentations générales, des idées innées. Ils doivent être considérés justement comme des schèmes, c'est-à-dire comme des méthodes générales de construction des objets. Qu'est-ce à dire ? Reprenons l'exemple du triangle : le concept mathématique de triangle, considéré comme schème, n'indique pas une sorte d'image « en général », ce qui en effet n'a aucun sens, mais il définit en réalité l'ensemble des règles selon lesquelles il faut que nous procédions concrètement, avec un compas et un crayon, pour parvenir à tracer une image de triangle sur une feuille de

papier ou un tableau. Ce sont ainsi les règles ou les procédures elles-mêmes qui sont pour tout un chacun les mêmes en tout lieu et en tout temps. Ce sont elles qui sont générales et communes à l'humanité, et nullement la figure tracée ou imaginée qui, elle, à l'évidence, reste toujours particulière.

La solution apportée à l'antinomie du cartésianisme et de l'empirisme correspond bien au problème posé : si le concept de triangle est essentiellement un schème, c'est-à-dire une méthode de construction, il peut être temporalisé et particularisé sans perdre pour autant son caractère de validité en tout temps, en tout lieu et pour tout individu. Le schème du triangle n'est en effet rien d'autre que la série des opérations que nous effectuons dans le temps, opérations qui sont nécessairement des opérations concrètes et particulières, et pourtant, les règles que j'utilise pour construire le triangle particulier sont valables pour tous les triangles (quelles que soient leur dimension et leurs formes) et pour tous les hommes qui veulent construire un triangle en tout temps et en tout lieu. La temporalité et la particularité des opérations effectuées pour construire le triangle n'excluent donc pas la validité universelle et nécessaire des règles mises en jeu dans cette construction, de même que les propriétés qui en découlent.

## **II.2. Les implications de la théorie du schématisme**

Cette théorie du schématisme possède plusieurs implications d'ordre général, excédant le cadre de l'épistémologie. Nous remarquerons d'abord, comme nous l'annonçons, que, du point de vue de l'histoire de la philosophie, la conception kantienne du concept comme schème représente une véritable révolution. Avec elle, en effet, la connaissance n'est plus pensée essentiellement comme une contemplation, une « *theoria* », mais comme une activité. Nous sortons du vocabulaire de la vision pour entrer dans celui de l'action : connaître, c'est « synthétiser » ou, comme le dit Kant, penser, c'est juger, c'est-à-dire relier entre elles les représentations en suivant certaines règles. Les empiristes et les cartésiens pensaient encore en termes « d'idées », d'images mentales générales ou particulières. Avec Kant, la connaissance ne se définira plus comme « Idée » (terme dont l'étymologie renvoie au registre de la vision), mais comme concept<sup>132</sup>. Nous pouvons dire qu'en ce point de la théorie kantienne de la connaissance, la pratique prend le pas sur la théorie de sorte que, désormais, la pensée apparaît comme une construction, thème que reprendra souvent l'épistémologie

---

<sup>132</sup>Le mot « concept » est un terme dont l'étymologie renvoie à une activité de synthèse, à une pratique, puisqu'il signifie « mettre ensemble ».

contemporaine qui tient volontiers, selon le fameux mot de Bachelard, que « *pour un esprit scientifique, toute connaissance est une réponse à une question. S'il n'y a pas de question, il ne peut y avoir connaissance scientifique. Rien ne va de soi. Tout est construit.* »<sup>133</sup>

---

<sup>133</sup>G. Bachelard, *La formation de l'esprit scientifique. Contribution à une psychanalyse de la connaissance objective*, Paris, Vrin, 1999, p. 56.

**TROISIEME PARTIE**  
**AU-DELA DE LA CONNAISSANCE**

## CHAPITRE 6 : LA CRITIQUE KANTIENNE DE LA MÉTAPHYSIQUE

La portée de la théorie du schématisme est immense : le schématisme nous montre comment un concept abstrait (en l'occurrence une série de procédures et de règles opératoires), pour avoir un sens réel dans notre conscience, doit déboucher pratiquement sur une perception sensible (dans notre exemple, celle de la figure d'un triangle sur un tableau ou une feuille de papier). Elle permet de saisir le fondement ultime de la critique kantienne de la métaphysique. Aussi, pouvons-nous dire que la métaphysique est un discours qui, s'élevant au-delà de toute expérience possible, ne peut par définition jamais être relié à une expérience quelconque. Ainsi par exemple, dans les prétendues « preuves » de l'existence de Dieu, nous manions un concept, celui d'un être suprême, auquel aucune image ne peut jamais correspondre adéquatement. La métaphysique ne peut dès lors jamais se constituer en connaissance véritable.

Mais, il y a plus : la métaphysique est aussi, en fonction de cette théorie du schématisme, un discours dénué de sens, un discours non schématisable, non représentable par une conscience humaine concrète. D'après, J. Ndzomo-Molé,

*« Si la métaphysique a pour vocation de traiter conceptuellement de ce genre de choses (les objets supra-sensibles), alors elle est le parfait exemple d'une pensée inutile, c'est-à-dire un gâchis de concepts, une sorte d'onanisme intellectuel, car la vocation de la pensée ou des concepts est de s'appliquer, de se schématiser, de se concrétiser : une pensée qui ne sert pas à l'action, ou qui la dessert, est une pensée inutile<sup>134</sup>. »*

En d'autres termes, il est impossible de pratiquer intellectuellement le discours métaphysique, de lui donner une signification pour nous ou, pour reprendre un thème que Kant affectionne, on ne peut se faire une image de Dieu (sauf à sombrer dans l'anthropomorphisme le plus plat). Personne, pour donner un exemple peu contestable, n'a jamais réussi à se représenter concrètement ce que pouvait signifier pour un être fini la « connaissance du troisième genre » selon Spinoza. La métaphysique apparaît ainsi, selon les propos de Michel Meyer, comme « un langage qui se développe tout entier au mépris des

---

<sup>134</sup>J. Ndzomo-Molé, *Penser avec Descartes*, p. 108. Les mots en gras sont de l'auteur.

*exigences de compréhension et de sens qui sont celles de la conscience réelle des hommes*<sup>135</sup>». Et c'est au nom de ces exigences que la métaphysique doit être déconstruite.

## **I. Les Idées de la raison pure**

C'est, sans doute dans la «Dialectique transcendantale» que Kant critique la possibilité d'une connaissance métaphysique comme science. Autrement dit, il s'agit de la critique de la raison lorsqu'elle prétend s'aventurer au-delà des limites de l'expérience sensible en direction ou en quête de l'inconditionné.

Cette quête de l'inconditionné s'effectue dans trois directions ou, si l'on veut, donne lieu à trois idées métaphysiques, à trois formes d'illusion de rationalité parfaite du réel : elle peut en premier lieu s'engager dans la voie du *sujet* et chercher à penser ce que serait un sujet transparent à lui-même, c'est-dire un sujet qui ne serait plus le prédicat d'une autre réalité mais qui serait parfaitement auto-fondé. Elle peut ensuite s'engager du côté de l'objet, du monde, et chercher à penser ce que serait un univers dont la science serait totalement et dans les moindres détails achevée. Elle peut enfin, faisant la synthèse de ces deux premiers moments, du sujet absolu et monde rationnel, tenter de produire le point de vue d'où ces deux réalités, sujet et objet, ne feraient plus qu'un au sein d'une rationalité parfaite. La première enquête est celle de la «*psychologie rationnelle*», la seconde celle de la «*cosmologie rationnelle*» et la troisième, celle de la «*théologie rationnelle*», point culminant de ces trois moments de la «*métaphysique spéciale*».

*« Telles sont, d'après Kant, les trois degrés de la progression de la métaphysique vers le supra-sensible, qui en constitue proprement la fin ultime. C'était une peine perdue que celle qu'elle s'est jusqu'à présent donnée de chercher à l'atteindre par la voie de la spéculation et de la connaissance théorique et cette science devenait le tonneau sans fond des Danaïdes<sup>136</sup>. »*

Nous ne nous appesantirons pas sur ces trois disciplines au sujet desquelles Kant critique la prétention à être considérées comme sciences. Nous indiquerons plutôt les raisons pour lesquelles la métaphysique ainsi engendrée va être rejetée au sein de la philosophie critique.

---

<sup>135</sup>M. Meyer, *Science et métaphysique chez Kant*, Paris, PUF, 1988, p. 162

<sup>136</sup>E. Kant, *Les progrès de la métaphysique en Allemagne depuis le temps de Leibniz et Wolff*, traduction par Louis Guillermit, Paris, Vrin, 1990, p. 74

## II. Le rejet de la métaphysique comme science

Dans les *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, Kant, au sujet de la question de savoir si une métaphysique est possible comme science, écrit :

« Mon intention est de convaincre tous ceux qui jugent bon de s'occuper de métaphysique qu'il est absolument nécessaire qu'ils interrompent provisoirement leur travail, qu'ils considèrent tout ce qui s'est fait jusqu'à ce jour comme non avenu et qu'avant tout, ils commencent par soulever la question de savoir 'si décidément une chose telle que la métaphysique est seulement possible'<sup>137</sup>. »

Aussi, pouvons-nous nous interroger et poser la question de savoir pour quelles raisons ceux qui s'occupent de métaphysique doivent « interrompre provisoirement leur travail ». Pour l'essentiel, trois raisons justifient la critique kantienne de la métaphysique : parce qu'elle sophistique, non vraie et dénuée de sens.

### II. 1. La métaphysique comme discours sophistique

Sophistique, la métaphysique l'est pour une raison fondamentale : parce qu'elle passe indûment de la pensée à l'existence en hypostasiant l'idée d'inconditionné pour conclure à la réalité effective de cet inconditionné. C'est en ce sens que Kant écrit que « *la logique générale considérée comme organon est toujours une logique de l'apparence, c'est-à-dire dialectique*<sup>138</sup> ». Autrement dit, c'est par un usage simplement logique d'un principe lui-même simplement formel, le principe de raison, que l'on parvient, en cherchant sans cesse la raison de la raison, la cause de la cause, à l'Idée d'une cause ultime. Et le fait que cette Idée apparaisse ainsi comme nécessaire, c'est-à-dire comme automatiquement produite par la logique interne du fonctionnement du principe de raison, ne justifie nullement (là est la « dialectique », la « sophistique ») le fait qu'on utilise cette idée comme « organon », c'est-à-dire qu'on la réifie en lui accordant un contenu, bref, qu'on en déduise l'existence effective d'un Dieu.

---

<sup>137</sup>E. Kant, *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, traduction de Louis Guillermit, Paris, Vrin, 1993, p. 13.

<sup>138</sup>Kant, *Critique de la raison pure*, « Dialectique transcendantale », p. 367.

Telle est donc la première illusion métaphysique, illusion qui consiste à confondre une Idée logiquement ou subjectivement nécessaire avec une Idée objective, possédant effectivement un corrélat réel<sup>139</sup>. La métaphysique peut ainsi être décrite comme une forme de fétichisme intellectuel puisqu'elle oublie l'activité mentale qui conduit à l'Idée d'inconditionnée, au profit du contenu, faussement objectif, de cette Idée.

## II. 2. La métaphysique comme discours dénué de toute vérité scientifique

Sophistique, le rationalisme dogmatique est également dénué de toute vérité scientifique, puisqu'il en vient à énoncer des propositions qui ne sont plus susceptibles d'être vérifiées ou infirmées par l'expérience. En termes poppériens, nous pouvons dire que les propositions métaphysiques ne sont pas « falsifiables », qu'elles se meuvent dans un domaine qui, situé au-delà de l'espace et du temps, échappe à tout contrôle de l'expérience. Aussi, pense-t-il que

*« Bien que l'on puisse dire que, pour traiter rationnellement de méthodologie, on a besoin de supposer, ou de conjecturer, un but de la science, on n'a certainement pas besoin de la supposition métaphysique, et très vraisemblablement fausse selon laquelle l'homme serait capable de découvrir ou d'exprimer dans le langage humain la véritable théorie sur la structure du monde (si elle existe)<sup>140</sup>. »*

Il n'y a donc pas de doute sur le statut épistémologique de la métaphysique. D'après Kant, elle n'est et ne saurait être une science. Car

*« Si la métaphysique est une science, d'où vient qu'elle ne peut s'accréditer de manière universelle et durable, comme les autres sciences ? Si ce n'en est pas une, comment se fait-il qu'elle ne cesse de tout faire pour avoir l'air d'une science et qu'elle nourrit l'intelligence humaine d'espérances aussi incessantes que toujours insatisfaisantes<sup>141</sup>. »*

En effet, il est bien clair qu'en métaphysique, où le secours de l'expérience fait tout à fait défaut, la raison est livrée à ses propres forces. Mais il en est de même pour d'autres disciplines comme la logique, les mathématiques et la physique dans la mesure où elles

---

<sup>139</sup>C'est l'essence même de la critique kantienne de l'« argument ontologique » qui prétend déduire l'existence de Dieu de la pensée. Cf. *Critique de la raison pure*, « Dialectique transcendantale », 4<sup>ème</sup> Section, « De l'impossibilité d'une preuve ontologique de l'existence de Dieu ».

<sup>140</sup>K. Popper, *La connaissance objective. Une approche évolutionniste*, traduit de l'anglais et préfacé par Jean-jacques Rosat, Aubier, Paris, 1991, p. 313.

<sup>141</sup>E. Kant, *Prolégomènes*, p. 13.

retrouvent dans la nature les exigences *a priori* de la raison. Or ces disciplines sont entrées, les premières dès l'Antiquité, dans « *la voie sûre de la science*<sup>142</sup> », c'est-à-dire qu'elles progressent infailliblement en réalisant l'accord des esprits. La métaphysique, au contraire, en est encore à tâtonner et les métaphysiciens ne peuvent s'entendre :

*« La métaphysique n'a pas encore eu jusqu'ici l'heureuse destinée de pouvoir s'engager dans la voie sûre d'une science ; elle est cependant plus ancienne que toutes les autres et elle subsisterait quand bien même toutes les autres ensemble seraient englouties dans le gouffre d'une barbarie entièrement dévastatrice<sup>143</sup>. »*

### **II. 3. La métaphysique comme discours dénué de sens.**

Pour saisir pleinement l'affirmation selon laquelle la métaphysique est un discours dénué de sens, il nous faut revenir encore un instant sur la théorie du schématisme que venons d'analyser. Car c'est à ce niveau que se situe la critique « critique » de la métaphysique.

Comme nous l'avons vu, en effet, Kant instaure une véritable rupture avec le cartésianisme. Autrement dit, avec Kant, le concept cesse d'être considéré comme une image générale qui habiterait l'entendement, pour devenir une activité de construction des objets ou des lois objectives (scientifiques). Il n'est plus une représentation passive, mais un travail d'association, de connexion ou de synthèse. De là, la principale objection formulée contre la métaphysique : celle-ci énonce un discours qui, par définition même, est non schématisable, non *représentable* par la conscience empirique humaine. Prenons un exemple. Nous pouvons certes définir l'omniscience d'un Dieu en disant qu'elle consiste dans le fait de tout savoir. Nous pouvons bien encore affirmer que, de son point de vue, la totalité du réel est rationnelle, mais nous ne pouvons cependant attribuer aucun *sens* à de tels énoncés, car nous ne pouvons jamais nous les représenter concrètement. Pour nous, être fini, le réel reste toujours opaque, sensible, et l'idée d'omniscience ne peut jamais être incarnée réellement ou, comme dit Kant, « présentée » dans notre conscience. « *Le discours métaphysique apparaît ainsi comme un discours qui, bien que cohérent conceptuellement, se déploie dans une sphère d'où nous sommes exclus en tant qu'êtres finis*<sup>144</sup> ». En d'autres termes, le discours métaphysique n'est tenable que par quelqu'un qui renonce au sens, qui renonce à se représenter ce qu'il dit, et s'efface ainsi derrière ses propres énoncés. Comme le dira Fichte à propos de Spinoza, « *il est*

---

<sup>142</sup>*Id.*, *Critique de la raison pure*, « Préface de la seconde édition », p. 15

<sup>143</sup>*Ibid.*, P. 18

<sup>144</sup>F. Alquié, *La critique kantienne de la métaphysique*, Paris, PUF, 1968, p. 78

*cohérent, peut-être même le plus cohérent de tous les philosophes. Il pense bien, mais il n'a oublié qu'une chose, penser sa propre pensée*<sup>145</sup>».

Ce renoncement au sens est si douloureux, si manifestement intenable sur le plan intellectuel, que doivent bien exister de puissantes raisons pour que des métaphysiciens aussi profonds que les grands cartésiens y soient irrésistiblement conduits.

---

<sup>145</sup>J. G. Fichte, *Fondement du droit naturel*, traduction de F. Grenaut, Paris, Gallimard, 1998, p. 59

## CHAPITRE 7 : KANT ET LA FIN DE LA MÉTAPHYSIQUE ?

Par ce titre que nous reprenons délibérément à un ouvrage de G. Lebrun<sup>146</sup>, nous nous interrogeons sur la question de savoir si le projet kantien de limitation de la connaissance au domaine de l'expérience sensible ne l'a pas conduit au tarissement de la métaphysique. Autrement dit, notre but dans ce chapitre est d'esquisser quelques éléments de réponse concernant la question du véritable statut de la métaphysique dans la philosophie transcendantale kantienne : Kant est-il bien celui qui marque la fin de toute forme de métaphysique ? En nous appuyant essentiellement sur quelques lignes de la *Critique de la raison pratique*, de la « Discipline de la raison pure » et de quelques pages du texte de 1793 sur *Les progrès de la métaphysique en Allemagne depuis le temps de Leibniz et Wolff*, nous nous proposons de contribuer à réfuter la thèse selon laquelle la philosophie kantienne se donne comme le fossoyeur non seulement de la métaphysique pré-critique, mais de toute métaphysique.

### **I. La réhabilitation des Idées de la raison pure comme « postulats de la raison pratique »**

#### **I. 1. Le but final de la raison dans son usage transcendantal ou spéculatif**

Nous avons vu dans le chapitre précédent que l'entendement s'emballe et travaille à vide lorsqu'il veut connaître des objets supra-sensibles auxquels, par définition, aucune expérience ne peut correspondre. En effet, dans quelles intuitions pourrait m'être donnée la réalité de l'âme, du monde comme totalité en soi, ou de Dieu ? La raison pure, conclura Kant, peut donc bien *penser* ces Idées, mais elle ne peut les connaître, puisqu'elle ne respecte pas le jeu normal d'une connaissance valide.

Inconnaissables, les Idées de la raison pure ne sont cependant pas inutiles ; elles ont, selon Kant, un « usage régulateur » précieux. Elles ne délivrent pas la connaissance directe d'un objet, mais elles règlent l'usage de l'entendement en l'orientant dynamiquement en direction d'une unité ultime. Ainsi, l'idée de Dieu stimule-t-elle l'unification des savoirs empiriques multiples de l'entendement en faisant considérer le monde comme un tout

---

<sup>146</sup>G. Lebrun, *Kant et la fin de la métaphysique*, Paris, Colin, 1970.

intelligible et cohérent, issu d'une intelligence unique et appelant dès lors une convergence des savoirs qui le concernent. En effet, par la loi pratique, de la raison, la réalité objective des Idées est légitimement « postulée ». Telle est, en effet, la portée des trois célèbres postulats de la raison pratique :

*« Le but final auquel se rapporte, en définitive, la spéculation de la raison dans l'usage transcendantal concerne trois objets : la liberté de la volonté, l'immortalité de l'âme et l'existence de Dieu. (...) Si donc ces trois propositions cardinales ne sont pas du tout nécessaires au point de vue du savoir, et si, cependant, elles nous sont instamment recommandées par notre raison, leur importance ne devra proprement concerner que l'ordre pratique<sup>147</sup>. »*

## **I. 2. La notion de « postulat de la raison pratique »**

Kant emprunte le terme « postulat » aux mathématiques pour caractériser des affirmations qui ne peuvent en aucun cas être démontrées, mais que l'on est obligé de présupposer pour penser une réalité. Les postulats sont donc des hypothèses subjectives (et non des connaissances objectives), nécessaires pour pouvoir espérer légitimement que l'action morale peut être transformée. Pour qualifier le rapport entre un sujet et ces postulats, Kant parle de « croyance rationnelle ». En effet, il n'y a aucun paradoxe dans cette expression : il s'agit bien d'une croyance, puisque nous ne pouvons lui apporter aucune preuve, mais elle est rationnelle, puisque c'est la raison qui pense Dieu et l'immortalité de l'âme comme conditions du souverain bien. Si donc la foi est dite « rationnelle », c'est bien selon une raison critique consciente de ses limites. C'est dans cette perspective que nous comprenons la célèbre phrase de Kant : « je dus donc abolir le savoir afin d'obtenir une place pour la croyance<sup>148</sup>. » En fait, le « savoir » qu'il a fallu abolir est celui de la métaphysique dogmatique qui prétendait accéder à une détermination objective du supra-sensible. Mais la « foi » restaurée n'est rien d'autre que la foi rationnelle, c'est-à-dire celle dont la raison pratique garantit non l'objectivité, mais le sens. Ce n'est donc qu'en rapport à notre action que l'espérance en l'immortalité de l'âme et en l'existence de Dieu trouve sa signification.

---

<sup>147</sup>Kant, *Critique de la raison pure*, « Canon de la raison pure », pp. 539-540

<sup>148</sup>*Op.cit.*, « Préface » de la seconde édition », p. 24

### I.3. Les postulats de la raison pratique comme reconnaissance du sens de la réalité objective des Idées de la raison pure

Même si sur le plan théorique ou spéculatif, la connaissance de la *liberté* nous échappe, le recul par rapport aux conditionnements empiriques exigé de nous par l'impératif moral nous impose de postuler que nous sommes libres et qu'ainsi la réalité métaphysique de l'Idée du monde inclut la liberté. De même, encore que la connaissance métaphysique de l'âme soit inaccessible à la raison pure spéculative, l'exigence de « sainteté <sup>149</sup> » et donc de progrès à l'infini que nous prescrit la raison pratique nous habilitent à postuler l'immortalité de l'âme. Enfin, quoi qu'il en soit de l'agnosticisme de la raison théorique relativement à l'Idée de Dieu, la réalisation du souverain bien, en tant qu'elle correspond à un vœu nécessaire de la raison pratique, nous autorise à postuler l'existence d'un Auteur de la nature capable de récompenser par le bonheur la vertu morale de ceux qui, par pur respect de la loi morale, auront, sans se soucier de leur bonheur, accompli leur devoir par devoir, et se seront, par là même, rendus dignes d'être heureux.

Ainsi, grâce à l'ensemble des postulats de la raison pratique, nous pouvons nous faire un concept très déterminé de Dieu comme « *récompensateur des actions humaines, auteur de la nature et réalisateur du souverain bien* <sup>150</sup> ». La question qui se pose évidemment, du point de vue critique, est de préciser le statut de cette détermination de l'Idée de Dieu et d'établir comment et à quel titre cette Idée est ainsi connue. La réponse de Kant à ce propos est très significative. Comme il l'explique longuement au paragraphe 88 de la *Critique de la faculté de juger*, ce que nous disons de Dieu par le biais des postulats de la raison pratique n'atteint pas sa nature inaccessible et ne le détermine pas lui-même en son concept théorique, mais nous détermine seulement nous-mêmes au niveau de notre volonté pratique en nous faisant agir et penser sous l'Idée régulatrice d'un auteur souverain du monde qui soit en même temps un législateur moral <sup>151</sup>.

---

<sup>149</sup>La sainteté « est l'entière conformité de la volonté à la loi morale. » , *Critique de la raison pratique*, trad. Ferry et Wismann, Éd. Folio, Paris, 1998, p. 167

<sup>150</sup>B. Carnois, *La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté*, Paris, Seuil, 1973, p. 35

<sup>151</sup>Cf. *Critique de la faculté de juger* suivi de *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique* et de *Réponse à la question : Que'est-ce que les Lumières ?*, traduit de l'allemand par Alexandre J. -L. Delamarre, Gallimard, 1985, « Limitation de la valeur de la preuve morale », p. 432

En effet, dans la perspective de Kant, le sens de la réalité objective reconnue aux Idées de la raison par les postulats est rigoureusement mesuré par les besoins strictement pratique de la subjectivité transcendante. Autrement dit, l'accroissement pratique de la raison pure ne signifie aucun élargissement spéculatif et n'implique aucune connaissance nouvelle de ce que Dieu serait en lui-même. Le seul accroissement théorique issu des postulats concerne l'affirmation brute de la réalité objective ou de l'existence des Idées, sans qu'aucune spéculation théorique sur leur essence soit par là autorisée. Kant s'exprime très nettement à ce sujet dans un passage de la *Critique de la raison pratique* :

*« La possibilité de ces objets de la raison pure spéculative, la réalité objective que cette dernière ne pouvait leur assurer, est postulée par la loi pratique qui exige l'existence du souverain bien possible dans un monde. Par là sans doute la connaissance théorique de la raison pure reçoit un accroissement (...), mais cette extension de la raison théorique n'est pas une extension de la spéculation, c'est-à-dire qu'elle ne permet pas d'en faire un usage positif au point de vue théorique. En effet, comme la raison pratique ne fait rien de plus que de montrer que ces concepts sont réels et qu'ils ont réellement leurs objets, et comme rien ne nous est donné par là en ce qui concerne l'intuition de ces objets, aucune proposition synthétique n'est possible par cette réalité qui leur est reconnue. Par conséquent, cette découverte ne nous aide en rien à étendre notre connaissance au point de vue spéculatif, quoiqu'elle nous y aide relativement à l'usage pratique de la raison pure<sup>152</sup>. »*

Cette citation est certes longue mais capitale pour notre propos : les Idées de la raison pure n'ont pas, d'après Kant, d'« usage constitutif ». Il importe cependant de dire qu'il demeure tout de même qu'à travers ces Idées, la métaphysique est restaurée. Elle permet de penser, au-delà de son impossibilité à s'établir comme science, les questions morales et religieuses et régule l'usage de la raison dans cet exercice. Dans la *Critique de la raison pure* et dans maints autres textes, cette restauration se fait progressivement. C'est ce que les pages suivantes essayeront de mettre en évidence.

---

<sup>152</sup>*Id.*, *Critique de la raison pratique*, p. 456

## II. Les « pas de la raison pure » ou « pas de la métaphysique »

Dans le célèbre passage de la « Discipline de la raison pure dans son usage polémique », Kant situe la démarche critique par rapport au dogmatisme et au criticisme<sup>153</sup> :

*« Le premier pas dans les choses de la raison pure, (pas) qui en caractérise l'enfance, est dogmatique. Le second pas, est sceptique et témoigne de la prudence du jugement affiné par l'expérience. Mais il est encore un troisième pas nécessaire, qui n'appartient qu'au jugement mûr et viril appuyé sur des maximes solides et d'une universalité à toute épreuve : il consiste à soumettre à l'examen non point les faits de la raison, mais la raison même en ce qui concerne tout son pouvoir et toute la capacité qu'elle a d'arriver à des connaissances pures a priori<sup>154</sup>. »*

Rapporté par Kant à l'enfance, le premier pas (dogmatique) se caractérise par une certaine naïveté : il manifeste *« une confiance aveugle dans le pouvoir de la raison de connaître par concepts les choses elles-mêmes. Est dogmatique, la démarche de la raison pure qui procède sans critique préalable<sup>155</sup>. »* Le pas sceptique se résume ici dans la figure de Hume, ce « géographe de la raison humaine » qui a ébranlé les certitudes de la métaphysique dogmatique (en particulier le principe de causalité). Kant lui reproche de ne pas avoir su mesurer ses conclusions : *« de l'impuissance où est notre raison à faire de ce principe (la causalité) un usage qui dépasse toute expérience, il conclut à la vanité de toutes les prétentions qu'a la raison de s'élever en général au-dessus de l'empirique<sup>156</sup>. »* Au lieu de mettre en question les thèses dogmatiques pour ouvrir le chemin de la vérité, il a choisi un parti pris du doute, qui consiste à rendre les connaissances incertaines pour *« montrer l'impossibilité d'atteindre à la certitude<sup>157</sup>. »*

Le troisième pas désigne la philosophie kantienne. L'explication de ce « pas critique » coïncide avec celle de la démarche transcendantale. Il ne s'agit pas simplement d'effectuer l'examen des productions de la raison (comme peut le faire une *« physiologie de*

---

<sup>153</sup> Le dernier alinéa de l' « Histoire de la raison pure » reprend la même triade en mentionnant non seulement Hume mais Wolff.

<sup>154</sup> *Ibid.*, « Discipline de la raison pure », p. 519.

<sup>155</sup> *Ibid.*, « Préface » de la seconde édition, p. 26

<sup>156</sup> *Ibid.*, « Discipline de la raison pure », p. 519.

<sup>157</sup> *Idem.*

*l'entendement*<sup>158</sup>» empiriste ou un scepticisme à la Hume), mais l'analyse des conditions *a priori* qui rendent possible toute production rationnelle de fait.

## II. 1. La place de la métaphysique dans les progrès de la raison pure

Où situer la métaphysique ? Que l'on considère les passages de la « Discipline de la raison pure », celui de l' « Histoire de la raison pure » que nous venons de citer, ou même le texte de 1793 sur *Les progrès de la métaphysiques*, c'est le premier pas qui semble de prime abord (et peut-être exclusivement) désigner la métaphysique. Pourquoi ? D'abord, parce que les métaphysiciens Leibniz et Wolff sont à chaque fois cités comme illustrations ou références de ce pas dogmatique. Ensuite, parce que la métaphysique dogmatique correspond, par définition, à cette confiance naïve dans les capacités de la raison pure. La métaphysique, dit Kant, est « *le système de toute pure connaissance rationnelle des choses par concepts*<sup>159</sup>. ». Enfin, parce qu'une telle connaissance métaphysique est dogmatique au sens où elle procède « sans critique préalable ».

Faut-il conclure de cette correspondance du premier pas avec la métaphysique dogmatique (c'est-à-dire la métaphysique scolaire post-leibnizienne) qu'au-delà de ce pas, la raison entre dans une période ou une démarche « post-métaphysique » ? C'est en effet ce que soutiennent ceux qui identifient métaphysique dogmatique et *toute* métaphysique.

Cette assimilation de la métaphysique et du dogmatique est une thèse fréquente chez les interprètes de Kant qui cherchent à évacuer ce que la « Préface » à la première édition de la *Critique de la raison pure* reconnaît pourtant comme non susceptible d'être purement et simplement éliminé, puisqu'il s'agit d'un « destin » tenant à la « nature de la raison même<sup>160</sup> ». En renfort à notre réfutation, il faudrait faire comparaître le texte de l' « Architectonique de la raison pure » qui, non seulement intègre le terme de « métaphysique » dans le plan de la philosophie kantienne, comme systèmes des connaissances pures *a priori*, mais fonde l'usage du terme dans les titres *Métaphysique des mœurs* et *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature*.

---

<sup>158</sup>La « Préface » à la première édition de la *Critique de la raison pure* décrit la pensée de Locke comme « *une certaine physiologie de l'entendement humain* », p. 6

<sup>159</sup>Kant, *Les progrès de la métaphysique en Allemagne depuis les temps de Leibniz et Wolff*, p. 80

<sup>160</sup>« *La raison humaine a cette destinée singulière, dans un genre de ses connaissances, d'être accablée de questions qu'elle ne saurait éviter, car elles lui sont imposées par sa nature même, mais auxquelles elle ne peut répondre, parce qu'elles dépassent totalement le pouvoir de la raison humaine* », *Critique de la raison pure*, « Préface » de la première édition, p. 5

Cette identification peut pourtant sembler trouver des appuis incontournables chez Kant lui-même. Il est possible, par exemple, d'invoquer la « Préface » à la seconde édition de la *Critique de la raison pure*, pour assimiler dogmatisme et métaphysique dans une commune destruction : « *La métaphysique, déclare Kant, (est une) connaissance spéculative de la raison tout à fait isolée et qui s'élève complètement au-dessus des enseignements de l'expérience par de simples concepts* <sup>161</sup> ». La (toute ?) métaphysique est cette démarche de la raison pure qui s'imagine pouvoir progresser sans critique, pouvoir dire les choses telles qu'elles sont en elles-mêmes en énonçant des propositions directement synthétiques, que la « Théorie transcendantale de la méthode » appelle des « *dogmata* <sup>162</sup>. » Une fois démonté le principe de l'illusion ou de l'apparence transcendantale dans la « Dialectique », la philosophie libérée des extravagances métaphysiques n'a plus qu'à aménager ce que la première phrase de la « Théorie transcendantale de la méthode » nomme « la plaine de l'expérience » et qu'à se borner aux deux seules activités désormais légitimes, à savoir la réflexion sur les sciences et l'administration morale et politique de la communauté humaine. Est-il légitime d'identifier la métaphysique au premier pas, dogmatique, de la raison pure et de conclure de la condamnation kantienne de la métaphysique ?

## **II. 2. La critique kantienne de la réduction de la métaphysique au dogmatisme**

Il existe de nombreux biais pour réfuter une thèse aussi réductrice. Conformément à notre décision initiale, limitons-nous aux textes kantien consacrés à la description des « pas ». Alors que la *Critique de la raison pure* parle de « pas dans les choses de la raison pure », le texte de 1793 utilise constamment l'expression « pas de la métaphysique ». Cette dernière ne se réduit donc point au dogmatisme pré-critique, mais continue sa marche avec le scepticisme et la philosophie critique.

Mais, à peine délivrés de la tentation réductrice, nous voici plongés dans un nouvel embarras : comment est-il possible de soutenir que pas sceptique et pas critique appartiennent encore à la marche ou à la progression de la métaphysique ? Revenons au texte de la « Discipline ». Kant y évoque un pas « dans les affaires de la raison ». En quoi donc l'affaire de la raison pure et de la métaphysique peuvent-elles coïncider ?

---

<sup>161</sup>Kant, *Critique de la raison pure*, « Préface » à la seconde édition, p. 18

<sup>162</sup>« *Une proposition directement synthétique par concept est un dogme* », *Critique de la raison pure*, « Discipline de la raison pure », p. 506.

Le troisième projet de réponse à la question de l'Académie de Berlin sur les progrès de la métaphysique en Allemagne depuis Leibniz et Wolff donne comme définition générale de la métaphysique « l'ensemble de la connaissance rationnelle par concepts *a priori* ». Cela recouvre donc le vaste champ d'une connaissance par raison pure à l'exclusion des connaissances empiriques, des mathématiques qui s'appuient sur une intuition (non empirique). Le même texte de 1793 distingue l'ontologie (qui expose les « éléments, tant concepts que principes, de la connaissance humaine *a priori* ») et une science, plus visée qu'effective, qui cherche à « *progresser de la connaissance du sensible jusqu'à celle du supra-sensible*<sup>163</sup> ». Kant reprend et articule ici les deux parties de la métaphysique scolaire : *metaphysica generalis*, ou *ontologia*, et *metaphysica specialis*, et effectue une reprise de la métaphysique scolaire.

### **II. 3. Le pas critique comme solution à l'affaire métaphysique de la raison pure**

Si l'affaire de la métaphysique peut être pratiquée dans la naïveté dénuée de tout scrupule critique et caractéristique du pas dogmatique, elle reste cependant l'affaire de la raison pure dans le pas sceptique ou le pas critique. Ce qui, d'après Maréchal, « *distingue dogmatisme, scepticisme et criticisme, ce n'est donc pas l'affaire qu'ils ont à affronter à savoir le destin même de la raison. Ce qui les distingue, ce sont les comportements ou des manières de penser*<sup>164</sup> ». Un pas n'est point essentiellement une doctrine, mais une activité. Comment scepticisme et criticisme relèvent-ils le défi de la métaphysique ? La différence de comportement peut être résumée en deux termes : censure et discipline.

Si le scepticisme peut être considéré comme le « *deuxième pas de la métaphysique*<sup>165</sup> », ce n'est plus au sens où il offrirait une nouvelle doctrine métaphysique (d'autres *dogmata*), mais au sens où il exerce sa « censure » à propos de la même affaire et sur des doctrines dogmatiques constituées. C'est pourquoi Kant précise qu'il est « presque aussi ancien<sup>166</sup> » que le dogmatisme. Il s'agit de dire que, par définition, le travail de la

<sup>163</sup>Kant, *Les progrès de la métaphysique en Allemagne*, p. 78

<sup>164</sup>Maréchal, *Le point de départ de la métaphysique*, Bruxelles, Seuil, 1967, P. 88

<sup>165</sup>Kant, *Les progrès de la métaphysique en Allemagne*, pp. 262-263

<sup>166</sup>« *Le deuxième pas de la métaphysique, presque aussi ancien que l'autre, fut au contraire un retour en arrière qui aurait été sage et profitable à la métaphysique, s'il s'était contenté de la ramener à son point de départ, pourvu que ce ne fut pas pour y demeurer avec la résolution de ne viser à aucun progrès ultérieur, bien plutôt pour le rechercher dans une nouvelle direction* », *Ibid.*, p. 14

« censure » sceptique ne peut s'exercer que sur un donné préexistant, puisqu'il ne le soumet à l'examen que pour le faire succomber. Le scepticisme est donc destructeur.

Non seulement il enregistre « *l'insuccès complet de toutes les tentatives faites en métaphysiques*<sup>167</sup> », mais, au lieu d'exhorter la raison à ne pas dépasser les limites de l'expérience possible, ce qui supposerait qu'il ait pu se hausser à l'idée d'une critique, il étend sa « *doctrine du toute aux principes mêmes de la connaissance du sensible et à l'expérience elle-même*<sup>168</sup> ». Si un pas marque la destruction de la métaphysique, ce n'est point aux yeux de Kant, le pas critique, mais bien le pas sceptique. Lorsque Kant associe le scepticisme et le repos, ce n'est pas pour y voir une doctrine qui apporte la paix, mais une activité qui ne livre que le vide. C'est justement ce que traduit, pour revenir au texte de la « Discipline de la raison pure », la différence entre « censure » et « discipline ».

Alors que la censure ne prend les activités de la raison pure que comme des faits à réfuter, la discipline veille au bon usage d'une faculté qu'elle a analysée d'un point de vue transcendantal. Ainsi, et comme l'indique Roger Daval, « *entre la « confiance illimitée » mais naïve du pas dogmatique et la « défiance sans bornes » et stérile du sceptique, le pas critique peut seul trouver l'équilibre dans l'affaire métaphysique de la raison pure*<sup>169</sup> ».

Il reste tout de même que le texte de 1793 parle bien de « progrès de la métaphysique » en les inscrivant dans les temps empiriques qui vont de Leibniz jusqu'au moment où Kant répond à la question de l'Académie de Berlin. Kant ne met donc pas fin à la métaphysique. Il pense tout simplement qu'elle n'est et ne peut être une science comme, par exemple, la physique ou la mathématique.

---

<sup>167</sup> *Idem.*,

<sup>168</sup> *Ibid.*, p. 15

<sup>169</sup> Roger Daval, *La métaphysique de Kant*, Paris, PUF, 1951, p. 107

**CONCLUSION GENERALE**

Le sujet que nous venons de traiter occupe une place cruciale dans l'architecture de la *Critique de la raison pure* de Kant. Si l'on en croit Heidegger, les six pages du premier chapitre de l'« Analytique des principes » qui abordent la théorie du schématisme transcendantal sont d'une profondeur abyssale qui exige, pour les saisir, une compréhension générale de la *Critique*<sup>170</sup>. Aussi, importe-t-il de rappeler que le schématisme est l'opération intellectuelle qui consiste à établir comment l'unité, c'est-à-dire la synthèse du divers de l'intuition est effectivement réalisée. Autrement dit, il consiste à fournir la condition sensible de l'application des catégories aux intuitions ou de la subsumption de ces dernières sous les catégories.

Or, pour que le divers sensible soit subsumé sous des catégories, il faut d'abord qu'il nous soit donné dans une intuition. C'est cette idée que nous nous sommes attelé à développer dans la première partie de notre travail. Dans cette partie intitulée « Des sources de la connaissance », nous avons montré que, d'après Kant, aucune synthèse du divers de l'intuition n'est possible si notre esprit ne se trouve affecté par des objets. En effet, la production de connaissances ou des jugements synthétiques *a priori*, est une activité nécessairement conceptuelle. Mais, il n'y a pas de connaissance scientifique qui ne tire sa source de l'expérience sensible : « (...) *Chronologiquement (der Zeit nach), aucune connaissance ne précède en nous l'expérience et c'est avec elle que toutes commencent*<sup>171</sup>. »

L'expérience sensible ou la sensibilité est donc la première source de nos connaissances. C'est à travers elle que les objets nous sont donnés et elle seule fournit des intuitions. En effet, l'intuition, en tant qu'unique moyen pour nous de saisir l'existence singulière, est une représentation sensible toujours située dans un lieu et un moment particuliers. C'est pourquoi Kant fait de l'espace et du temps des intuitions pures, signifiant par là qu'elles sont les formes *a priori* de toute intuition empirique, c'est-à-dire de tout contenu perceptif.

Le résultat fondamental de cet examen de la sensibilité, c'est que la conscience humaine comporte nécessairement un moment de réceptivité, c'est-à-dire qu'elle est finie.

---

<sup>170</sup>« Il n'y a pas la moindre raison d'incriminer sans cesse l'incohérence et la confusion prétendues du chapitre du schématisme. Si, dans la *Critique de la raison pure*, il est un passage pesé mot à mot et rigoureusement construit, c'est assurément ce morceau central de l'œuvre. », M. Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique*, p. 277.

<sup>171</sup>Kant, *Critique de la raison pure*, « Introduction », p. 31

Mais loin que cette finitude soit appréhendée comme une imperfection, elle fait partie des conditions de possibilité de la connaissance objective. Elle est, d'après Heidegger, « *une chance pour l'humanité*<sup>172</sup>. » En fait, elle est ce sans quoi aucune existence particulière ne nous serait donnée, ce sans quoi notre activité de synthèse fonctionnerait à vide.

Toutefois, nos connaissances ne « *dérivent pas toutes de l'expérience*<sup>173</sup>. » Autrement dit, la sensibilité n'est que l'une des deux sources principales d'où découle notre connaissance ; l'autre source est l'entendement. C'est au moyen de lui que les objets qui nous sont donnés par la sensibilité dans une intuition sont *pensés* selon des concepts ou catégories. Une véritable connaissance n'est donc possible que si les objets sur lesquels travaillent ces deux facultés de connaissance sont réunis. C'est ce que développe la deuxième partie de notre travail. Intitulée la « constitution de la connaissance », elle portait essentiellement sur l'analyse de la théorie kantienne du schématisme transcendantal. En effet, d'après Kant, les catégories ou concepts purs de l'entendement sont des règles de synthèse des représentations qui définissent la forme de l'objectivité. Autrement dit, elles nous indiquent qu'un objet, pour être un objet, doit posséder une grandeur, une permanence, une cause, etc. Il s'agit de savoir comment, à l'aide des catégories toujours hétérogènes, on peut synthétiser la diversité empirique, toujours particulière, homogène, de nos sensations.

La théorie du schématisme résout ce problème et lève par là même les objections que les empiristes adressaient aux cartésiens à propos de la représentation des caractères généraux. Berkeley et Hume jugeaient une telle représentation impossible. Autrement dit, d'après ces auteurs, lorsque nous essayons de nous représenter l'idée de triangle en général, nous imaginons toujours un triangle particulier : donc, les concepts généraux ne sont que des abstractions vides de sens. Kant estime cette critique fondée au plan psychologique mais, il ne l'accepte pas totalement. Il admet l'existence de concepts généraux, les catégories. La question qui se pose ici est de savoir comment ces catégories s'appliquent à l'expérience et peuvent être représentées par une conscience finie, située dans le temps, sans perdre pour autant leur généralité ?

La solution kantienne consiste à dire que les concepts ne sont pas des images générales, mais des schèmes, c'est-à-dire des méthodes de construction des objets. C'est à travers le schème transcendantal qui est à moitié sensible et intellectuel que la catégorie s'applique aux intuitions sensibles. Ainsi, le concept de triangle n'est rien d'autre que le

---

<sup>172</sup>M. Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique*, p. 277.

<sup>173</sup>Kant, *Critique de la raison pure*, « Introduction », p. 31

schème ou l'ensemble des règles que l'on doit utiliser, dans le temps, pour dessiner un triangle qui sera bien particulier, mais possédera toutes les propriétés communes à tous les triangles. De même, la schématisation de la catégorie de causalité définit la méthode expérimentale qui consiste, pour chercher les déterminants d'un phénomène, à isoler les variables chaque fois que nous sommes confrontés à une succession temporelle irréversible. Les catégories peuvent donc être particularisées et rester néanmoins des concepts généraux, puisque les règles de construction demeurent les mêmes quel que soit le sujet qui les utilise.

Cette théorie du schématisme souligne bien la rupture avec le cartésianisme : le concept n'est plus une image générale contenue dans l'entendement, mais une activité de construction des objets et des lois scientifiques.

Elle a une conséquence capitale. C'est qu'en effet, aucun concept ne peut avoir un objet s'il n'est schématisable. C'est au nom de cette exigence de schématisation que le discours métaphysique sera irrémédiablement dévalué comme dénué de signification. C'est, du moins, ce que nous nous sommes appesantis à montrer dans la troisième partie de notre travail. Intitulée « Au-delà de la connaissance », nous y avons montré qu'une science de l'âme ou de Dieu n'est point possible. Autrement dit, que tous les raisonnements sur l'âme, le monde et Dieu, pour cohérents qu'ils soient, n'en demeurent pas moins non représentables par un entendement fini.

Au demeurant, nous pouvons dire que l'étude de la théorie kantienne du schématisme transcendantal nous a permis de comprendre que la science est la forme supérieure et objective de la connaissance. Dans le contexte africain, nous pensons que la promotion de la rationalité scientifique est une condition de possibilité de développement de nos Etats. En fait, aucun développement de nos sociétés n'est possible à l'aune du développement de la mentalité mystico-religieuse. Le monde, nous dit Kant, est « *rassasié d'assertions métaphysiques* <sup>174</sup> ». Il urge de s'en départir et de bâtir notre devenir dans un fond scientifique.

---

<sup>174</sup> *Id.*, *Prolégomènes*, p. 128.

# **BIBLIOGRAPHIE**

## **OUVRAGE PRINCIPAL DE KANT**

Kant, *Critique de la raison pure* (1781), traduction d'A. Tremesaygues et de B. Pacaud, préface de C. Serrus, Quadrige/PUF, Paris, 1986.

## **AUTRES OUVRAGES DE KANT**

*Dissertation de 1770. Sur la forme et les principes du monde sensible et intelligible* (1770) suivi de la *Lettre à Marcus Herz*, Traduction, introduction et notes par Paul Mouy, Vrin, Paris, 1985.

*Critique de la faculté de juger* (1790) suivi de *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique* et de *Réponse à la question : Que'est-ce que les Lumières ?*, traduit de l'allemand par Alexandre J. -L. Delamarre, Gallimard, 1987.

*Les progrès de la métaphysique en Allemagne depuis le temps de Leibniz et Wolff* (1793), traduction par Louis Guillermit, Paris, Vrin, 1990.

*Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science* (1783), traduction de Louis Guillermit, Paris, Vrin, 1993.

*Critique de la raison pratique* (1788), trad. Ferry et Wismann, Éd. Folio, Paris, 1998.

## **OUVRAGES SUR KANT**

Alexandre (M), *Lecture de Kant*, Paris, PUF, 1961.

Alquié (F), *La critique kantienne de la métaphysique*, Paris, PUF, 1968.

Bachta (A), *La renaissance du passé. Kant, Einstein et la modernité*, Paris, L'harmattan, 2009.

Carnois (B), *La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté*, Paris, Seuil, 1973.

Daval (R), *La métaphysique de Kant*, Paris, PUF, 1951.

Deleuze (G), *La philosophie critique de Kant*, Paris, PUF, 1963.

Ferry (L), *Kant. Une lecture des trois critiques*, Editions Bernard Grasset, Garnier-Flammarion, Paris, 2006.

Granet (G), *L'équivoque ontologique de la pensée kantienne*, Gallimard, Paris, 1970.

Guillermit (L), *Introduction au traité de logique de Kant*, Vrin, Paris, 1979.

Havet (J), *Kant et le problème du temps*, Gallimard, Paris, 1945.

Heidegger, (M), *Kant et le problème de la métaphysique*, Introduction et traduction par Alphonse de Waelhens et Walter Biemel, Paris, Gallimard, 1953.

Kruger (G), *Critique et morale chez Kant*, traduction de M. Régnier, préface d'E. Weil, Paris, Beauchesne, 1961.

Lacroix (J), *Kant et le kantisme*, Paris, PUF, 1966.

Lachière-Rey (P), *L'idéalisme kantien*, 4<sup>ème</sup> édition, Alcan, Paris, 1987.

Lebrun (G), *Kant et la fin de la métaphysique*, Paris, Colin, 1970.

Meyer (M), *Science et métaphysique chez Kant*, Paris, PUF, 1988.

Rousset (B), *La doctrine kantienne de l'objectivité*, Paris, Vrin, 1967.

Vancourt, *Kant*, PUF, Paris, 1971.

Vuillemin (J), *Physique et métaphysiques kantienne*s, Paris, PUF, 1970.

Verneaux (R), *Critique de la critique de la raison pure*, Aubier, Paris, 1972.

Vleeschauer (H), - *La déduction transcendantale dans l'œuvre de Kant*, Paris-La Haye, 1967.

- *L'Évolution de la pensée kantienne*, Paris, Gallimard, 1987.

Wolff (E), *Études du rôle de l'imagination chez Kant*, Paris, Vrin, 1946.

Zac (S), *Introduction à quelques opuscules précritiques*, Vrin, Paris, 1970.

## **AUTRES OUVRAGES CONSULTÉS**

Ayissi, (L), *Hume et la question du sujet de la connaissance*, L'Harmattan, Paris, 2015.

Bachelard, (G), *La formation de l'esprit scientifique. Contribution à une psychanalyse de la connaissance objective*, PUF, Paris, 1997.

Cléro, (J.-P), *L'expérience*, Paris, Ellipses, collection « Philo-philosophes », 2003.

Courtès, (F), *La raison et la vie, idéal scientifique en Allemagne de la réforme jusqu'à Kant*, Vrin, Paris, 1972.

Descartes, (R), - *Lettres choisies*, textes présentés par André Bridoux, Paris, Gallimard, collection « La Pléiade », 1953

- *Discours de la méthode*, Introduction, dossier et notes par Denis Moreau, Livre de Poche, Classiques de la philosophie, Librairie Générale Française, 2000.

Fichte, (J. G), - *Fondement du droit naturel*, traduction de F. Grenaut, Paris, Gallimard, 1998.

- *Doctrine de la science*, traduction de Merlin Garaud, Aubier, Paris, 1996.

Hume, (D), *Enquête sur l'entendement humain*, traduction revue et corrigée, présentation et commentaires par Didier Deleule, Paris, Nathan, collection « Les Intégrales de philo », 1982.

Maréchal, *Le point de départ de la métaphysique*, Bruxelles, Seuil, 1967.

Martin, (G), *Science moderne et ontologie traditionnelle*, PUF, Paris, 1959.

Ndzomo-Molé, (J), *Penser avec Descartes*, L'harmattan, Paris, 2013.

Popper, (K), *La connaissance objective. Une approche évolutionniste*, traduit de l'anglais et préfacé par Jean-jacques Rosat, Aubier, Paris, 1991.

## ARTICLES

Bachta (A), « Perception et expérience chez Kant », in *Revue tunisienne de philosophie*, 2005.

Beaufret (J), « Kant et la notion de *Darstellung* », in *Dialogue avec Heidegger*, Paris, Gallimard, 1998.

Brunschvicg (L), « L'idée critique et le système kantien » in *Écrits philosophiques*, Tome I, Paris, PUF, 1951.

Gueroult, (M), - « L'antidogmatisme de Kant et de Fichte » in *Revue de métaphysique et de morale*, Paris, 1920.

- Gueroult, (M), « Le jugement de Hegel sur l'antithétique de la raison pure », in *Revue de métaphysique et de morale*, Paris, 1931.

Julia (D), « Problématique et systématique kantiennes » in *Revue de métaphysique et de morale*, Paris, 1959.

Philonenko (A), « Du principe de la philosophie kantienne comme théorie de l'objectivité » in *Archives de philosophie*, Paris, PUF, 1969

Trotignon, « Les antinomies de la raison pure et le problème de la réflexion » in *Revue de l'enseignement philosophique*, Paris, Aubier, 1964.

Nzameyo, (R.A.), « La critique de la raison dans le discours de Ratisbonne » in *Fides et Ratio : 10 ans après. Perspectives philosophique et théologique*, Editions Terroirs-Karthala, Yaoundé, 2012.

## USUELS

Bayle (P), *Dictionnaire historique et critique*, Rotterdam, 1997, 4 Vol.

Lalande (A), *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Quadrige/PUF, Paris, 1926.

Lymark (F), *Dictionnaire d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris, PUF, 1994.

## TABLE DES MATIERES

<b>DEDICACE.....</b>	<b>i</b>
<b>REMERCIEMENTS.....</b>	<b>ii</b>
<b>RESUME.....</b>	<b>1</b>
<b>ABSTRACT.....</b>	<b>1</b>
<b>INTRODUCTION GENERALE.....</b>	<b>3</b>
<b>PREMIERE PARTIE: DES SOURCES DE LA CONNAISSANCE.....</b>	<b>7</b>
<b>CHAPITRE 1 : LA SENSIBILITE.....</b>	<b>8</b>
I. Définitions.....	8
I.1. L'intuition.....	8
I.2. Sensibilité et sensation.....	8
II. L'espace et le temps comme formes <i>a priori</i> de la sensibilité.....	10
II.1. L'idée d'une exposition métaphysique et d'une exposition transcendantale.....	10
II. 2. L'espace.....	11
II. 2. a. Exposition métaphysique de l'espace.....	11
II. 2.b. Exposition transcendantale de l'espace.....	11
II.2.c. Conséquences relatives à l'exposition métaphysique et transcendantale de l'espace.....	12
II. 3. Le temps.....	13
II. 3.a. Exposition métaphysique du temps.....	13
II. 3. b. Exposition transcendantale du temps.....	13
II.3.c. Conséquences relatives à l'exposition métaphysique et transcendantale du temps .....	14
III. Remarques finales sur l'espace et le temps.....	14
<b>CHAPITRE 2 : L'ENTENDEMENT.....</b>	<b>16</b>
I. Définition et division de la « Logique transcendantale ».....	16
I. 1. Définition.....	16
I. 2. La division de la « Logique transcendantale ».....	17
II. La « déduction transcendantale des catégories ».....	17
II. 1. Définition.....	18
II. 2. Déduction transcendantale et déduction empirique.....	18

II. 3. La validité objective des catégories comme condition de la connaissance d'un objet .....	19
II. 4. Nature et statut des « modes de temps » .....	20
III. Nature et rôle des différentes synthèses du divers sensible .....	21
III. 1. « La synthèse de l'appréhension dans l'intuition » .....	22
III. 2. « La synthèse de la reproduction dans l'imagination » .....	23
III. 3. « La synthèse de la recognition dans le concept » .....	24
IV. La constitution de l'expérience .....	26
IV. 1. La notion de concept .....	26
IV.2. La connaissance de l'objet .....	26
IV. 3. L'unité de l'aperception transcendantale : la fonction synthétique des catégories. 28	
<b>DEUXIEME PARTIE: LA CONSTITUTION DE LA CONNAISSANCE.30</b>	
<b>CHAPITRE 3 : DE LA SUBSOMPTION DES INTUITIONS..... 31</b>	
<b>SOUS DES CATEGORIES OU LE..... 31</b>	
<b>SCHEMATISME TRANSCENDANTAL ..... 31</b>	
I. L'essence du schématisme transcendantal .....	31
I. 1. Le schème transcendantal et la subsomption du réel.....	32
I. 2. Le rôle du temps dans la constitution de l'expérience.....	33
I. 3. Le temps comme forme du « <i>sens interne</i> » .....	34
II. Le schématisme comme réalisation de la synthèse du divers de l'intuition .....	35
II. 1. Le rôle de l'imagination .....	36
II. 2. Le rapport entre le temps comme forme du sens interne et les catégories de l'entendement.....	37
III. Les différents types de schèmes .....	38
III. 1. Les schèmes des concepts empiriques (schèmes empiriques) .....	38
III. 2. Les schèmes des concepts sensibles (l'espace).....	38
III. 3. Les schèmes des catégories (schèmes transcendantsaux).....	38
<b>CHAPITRE 4 : LES PRINCIPES DE LA SYNTHESE DU DIVERS..... 41</b>	
<b>SENSIBLE ..... 41</b>	
I. Le « principe des axiomes de l'intuition » .....	41
II. Le « principe des anticipations de la perception » .....	42
III. Le « principe des analogies de l'expérience » .....	44
IV. Le « principe des postulats de la pensée empirique en général » .....	47

V. Considérations finales sur les principes de la synthèse du divers sensible.....	48
<b>CHAPITRE 5 : LA PERTINENCE DE LA THEORIE DU.....</b>	<b>50</b>
<b>SCHEMATISME DANS L’HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE .....</b>	<b>50</b>
I. Le Schématisme comme solution à l’antinomie rationalisme (dogmatique) – empirisme (sceptique) .....	50
I. 1. Le rationalisme cartésien .....	50
I. 2. L’empirisme humien.....	51
II. La double objection du criticisme kantien au sujet de l’antinomie cartésianisme – empirisme .....	52
II.1. La solution de Kant .....	52
II.2. Les implications de la théorie du schématisme .....	53
<b>TROISIEME PARTIE: AU-DELA DE LA CONNAISSANCE.....</b>	<b>55</b>
<b>CHAPITRE 6 : LA CRITIQUE KANTIENNE DE LA METAPHYSIQUE .....</b>	<b>56</b>
I. Les Idées de la raison pure .....	57
II. Le rejet de la métaphysique comme science.....	58
II. 1. La métaphysique comme discours sophistique .....	58
II. 2. La métaphysique comme discours dénué de toute vérité scientifique .....	59
II. 3. La métaphysique comme discours dénué de sens. ....	60
<b>CHAPITRE 7 : KANT ET LA FIN DE LA METAPHYSIQUE ?.....</b>	<b>62</b>
I. La réhabilitation des Idées de la raison pure comme « postulats de la raison pratique » .	62
I. 1. Le but final de la raison dans son usage transcendantal ou spéculatif.....	62
I. 2. La notion de « postulat de la raison pratique ».....	63
I.3. Les postulats de la raison pratique comme reconnaissance du sens de la réalité objective des Idées de la raison pure.....	64
II. Les « pas de la raison pure » ou « pas de la métaphysique ».....	66
II. 1. La place de la métaphysique dans les progrès de la raison pure .....	67
II. 2. La critique kantienne de la réduction de la métaphysique au dogmatisme .....	68
II. 3. Le pas critique comme solution à l’affaire métaphysique de la raison pure .....	69
<b>CONCLUSION GENERALE .....</b>	<b>71</b>
<b>BIBLIOGRAPHIE .....</b>	<b>75</b>