

Poétique de l'*ipse*

Gut zum Druck
Ready to print

© Peter Lang AG, Bern

Publications Universitaires Européennes
European University Studies
Europäische Hochschulschriften

Série XX
Philosophie

Series XX Reihe XX
Philosophy
Philosophie

Vol./Band 711



PETER LANG

Bern · Berlin · Bruxelles · Frankfurt am Main · New York · Oxford · Wien

Paulo Jesus

Poétique de l'*ipse*

Etude sur le *Je pense* Kantien

Avec une préface par François Marty



PETER LANG

Bern · Berlin · Bruxelles · Frankfurt am Main · New York · Oxford · Wien

Information bibliographique publiée par «Die Deutsche Bibliothek»
«Die Deutsche Bibliothek» répertorie cette publication dans la «Deutsche National-
bibliografie»; les données bibliographiques détaillées sont disponibles
sur Internet sous <http://dnb.ddb.de>.

ISSN 0721-3379
ISBN 978-3-03911-452-8

© Peter Lang SA
Editions scientifiques internationales,
Bern, Berlin, Bruxelles, Frankfurt am Main, New York, Wien, 2008
Hochfeldstrasse 32, Postfach 746, CH-3000 Bern 9
info@peterlang.com, www.peterlang.com, www.peterlang.net

Tous droits réservés.
Réimpression ou reproduction interdite par n'importe quel procédé,
notamment par microfilm, xérogaphie, microfiche, offset, microcarte, etc.

Imprimé en Allemagne

Remerciements

Ce livre constitue une version remaniée d'une thèse de doctorat dirigée par M Fernando Gil et soutenue à l'École des hautes études en sciences sociales (EHESS, Paris) en juillet 2006. Cette dernière réécriture du manuscrit fut possible d'abord grâce à la magnanimité philosophique de MM les Professeurs Jean Petitot, François Marty (qui accepta fort gentiment d'être l'auteur de la *Préface*) et Jean-Baptiste Rauzy, les membres du jury de soutenance. Ma gratitude et ma dette sont profondes et sincères.

Je tiens encore à remercier tous ceux dont l'œuvre, au sens le plus large du mot, anime ce texte:

M le Professeur Fernando GIL, l'homme et le maître par-delà l'absence, de la vigueur et de la discipline d'une expérience de pensée, de l'ouverture et de l'éveil à la pratique de la lettre et de l'esprit philosophique, de l'orientation personnelle et du magistère exemplaire au long de cinq années de formation et de recherche;

M le Professeur Jean PETITOT, de son accompagnement et de son support diligent dans la préparation de la soutenance;

tous mes Professeurs (notamment les professeurs de Philosophie, de Théologie et de Psychologie dont j'ai été étudiant aux Séminaires Majeures de Leiria et de Coimbra, aux Universités de Coimbra et de Louvain, et finalement à l'EHESS de Paris), de leurs didactiques diverses, signe efficace d'une seule et même générosité intellectuelle qui a configuré le paysage épigénétique de mon histoire cognitive en y suscitant des potentialités et des actualisations convoquées pour la production de ce texte dont ils sont ainsi des corédacteurs;

la "Fundação para a Ciência e para a Tecnologia" (FCT-MCTES), de la Bourse de Doctorat (SFRH/BD/2799/2000) et de la Bourse de Postdoctorat (SFRH/BPD/34526/2006) qui m'a permis de développer ce projet dans les meilleures conditions, à savoir recherche philosophique à temps plein, pendant quatre ans à Paris et une année à New York;

tous mes amis et collègues, de l'intérêt et de la force partagés, notamment les tout premiers lecteurs (Mesdames Catherine Dumas, Sandra

Teixeira et Francine Lefévre) ainsi que le cercle international d'amis kantien qui, pour nous, est né à Kaliningrad/Königsberg en avril 2004 avec Nina Dmitrieva, Giuseppe Motta et Christian Onof, et le cercle d'amis kantien et freudien, Soraya Nour et Nuno Proença, qui présente depuis 2006/07 un séminaire sur le "sujet en tant que production de vérité" au Collège international de philosophie (Paris);

mon père, mon Socrate, le premier philosophe de ma vie, celui qui m'a initié à la joie des questions difficiles et qui m'a laissé perplexe au milieu du texte;

toute ma famille, de l'assurance indéfectible, de la présence au-delà de la *saudade* et d'autres ombres plus denses.

Cette réécriture de la thèse de doctorat bénéficia également des conditions de travail très favorables au Centre de philosophie de l'Université de Lisbonne (sous l'orientation de M Adelino Cardoso) et au Département de Psychologie de l'*Université Lusophone de Porto*, depuis 2006–07, ainsi que de l'environnement philosophique fort stimulant à l'*Université de New York* et à l'*Université de Columbia* en 2007–08, où les Professeurs Béatrice Longuenesse et Frederick Neuhouser nous ont si généreusement accueilli.

Sommaire

Préface par M François Marty	9
Introduction: poser la question de Soi-même	13
1. Pétition de principe: nervures et tautégorie	14
2. Définition de ‘Poétique de l’ipse’	20
3. L’ipse: qualité individuante et protosubstantielle	30
1. Temps et affection: le moi-qui-se-donne et le moi-qui-se-produit	41
1.1 Pouvoir être affecté	42
1.1.1 Mathématiques pures et pure affectabilité	48
1.1.2 Fonder le phénomène: l’Esthétique comme ontodivée transcendantale	77
1.1.3 Le sens interne ou l’invention lockienne de la conscience ..	92
1.1.4 L’immédiateté du Cogito substantiel: diachronie et synchronie	107
1.2 Le sens interne: de la Métaphysique à la Critique	119
1.2.1 Le moi, le temps et l’ontothéologie cognitive	119
1.2.2 L’intérieur dans la constellation kantienne	130
1.2.3 L’auto-affection de l’esprit comme effet fonctionnel	153
1.2.4 L’ubiquité de la synthèse	160
1.3 Le Je pense: acte et représentation	169
1.3.1 Le Je pense: représentation vide et aveugle ou noèse sans noème	170
1.3.2 Le quale unum de l’ipse ou l’unité narrative de la conscience	181
1.3.3 Le processus de la vérité: unification, accord et cohérence	192
1.4 Le moi entre Hume et Kant: l’insuffisance des noèmes sans noèse	218
1.4.1 Le théâtre, le drame et la force d’attraction: “self-as-bundle”	220
1.4.2 Fluidité, imagination et communauté noétique	234
2. Affection et synthèse: la morphologie de l’intelligence finie	247
2.1 Le Je pense sur le mode de la vision et de l’être	251
2.1.1 L’unité cinétique et optique du moi: l’œil, le champ et le miroir	254
2.1.2 Sum cogitans: l’effectivité de la pensée	264

2.1.3	Passage du Selbst à l'accompagnement.....	276
2.2	Le Je pense sur le mode de l'accompagnement et de la vigilance	282
2.2.1	“Devoir pouvoir accompagner”: Je pense, activité et statut modal.....	285
2.2.2	Le cercle de la nécessité et l'épigenèse de la raison	298
2.3	L'entendement comme système praxéologique et organe de la vérité	312
2.3.1	Système: totalité et finalité	317
2.3.2	L'unité systématique des opérations intellectuelles: l'entendement, objet de la raison	331
2.4	L'entendement entre deux schématismes transcendants.....	346
2.4.1	“L'idée de maximum, l'analogie d'un schème”	349
2.4.2	Acte mental et forme logique: l'effectif et l'efficace.....	357
2.4.3	Le Je pense: l'Unum “praxéologique”	361
3.	Temps et synthèse: le Je pense comme présence et construction	379
3.1	L'accompagnement métaphénoménologique: “réflexion pure”	380
3.1.1	L'aperception: “devoir pouvoir”.....	380
3.1.2	Fichtéiser le moi ou la nécessité d'une “réflexion pure”	385
3.1.3	La substance et l'élévation transcendantale de l'aperception	398
3.2	Le moi comme unité d'action: entre Leibniz et Kant	402
3.2.1	Leibniz: continuité perceptive et discontinuité aperceptive	402
3.2.2	S'apercevoir et entendre (intelligere): la tension essentielle	415
3.2.3	Kant: unification, attention, réflexion.....	425
3.3	Le moi comme unité du temps: entre Leibniz et Kant	438
3.3.1	Notio completa et vis primitiva: l'inhérence logico-dynamique du temps au moi.....	438
3.3.2	“Addition de l'unité à l'unité”: l'inhérence synthétique du temps au moi.....	450
3.3.3	Présent et construction: le principe atemporel et prototemporel du Je pense...	464
	Conclusion	475
	Bibliographie	491

Préface

L'ouvrage que l'on va lire commence par une *Introduction*, qui peut surprendre par sa longueur, mais qui est précieuse car c'est le titre général: *Poétique de l'ipse*, qu'elle se propose d'explicitier. L'intitulé de l'introduction elle-même: *Poser la question de Soi-même*, en est d'ailleurs une autre version avec une forme simplifiée pour le premier terme, une traduction pour le second. Très vite la référence principale dans l'œuvre de Kant est indiquée: la *Critique de la raison pure*. Paulo Renato Cardoso ne se contente pas d'annoncer un contenu, les points d'un programme à parcourir. C'est à faire lui-même le parcours qu'il veut conduire le lecteur, lui faisant faire l'expérience du pas à pas du cheminement vers l'acte pur du penser, en l'intériorité radicale qui rejoint la spontanéité kantienne. Sans cela, parler de *poétique* resterait un mot creux, car elle ne peut se rencontrer que dans un *usage*, un *exercice*, où l'intériorité ne cesse de faire aller ensemble marche en avant et vérification des racines.

Ces pages d'introduction ne sont pas sans retrouver une des voies de la fondation de la phénoménologie. S'accordant avec la *Critique de la raison pure* sur le caractère phénoménal de l'objet de la science de l'expérience, en l'universalité et nécessité qu'elle prend dans la physique de Newton, la phénoménologie demande de penser la phénoménalité elle-même. Husserl, héritant en cela de Brentano, le fait en parlant d'*intentionnalité*, qui inscrit dans la réceptivité même du sujet connaissant la relation où le donné est constitué en objet, chose en relation donc, pas chose en soi. P.-R. Cardoso se place dans cette ligne de recherche, avec la nouveauté d'un questionnement sur le sujet, allant, en quelque façon, à l'autre bout de l'intentionnalité, au porteur de l'intention. Aussi bien rencontre-t-il, au long de cette introduction, Husserl et Heidegger, brièvement, mais en des citations denses. D'autres recherches sont pareillement croisées, toutes proches, ainsi les "postmodernes" avec J.-F. Lyotard, et, en remontant, Fichte, Leibniz, Descartes, Duns Scot, ce dernier en un large développement.

Il fallait signaler cette longue introduction, où l'auteur entre et fait entrer dans l'exercice même qu'est une poétique de l'*ipse*. Le corps de

l'ouvrage est consacré au “*Je théorique kantien*”. C'est là qu'un chemin de poétique de l'*ipse* va être exploré, comme il paraît dans le parcours proposé, articulé en trois parties que j'aimerais brièvement mettre en évidence. Elles apparaissent dans le titre même du travail: *Poétique de l'ipse: temps, affection et synthèse dans l'unité du Je théorique kantien*. Il s'agit bien d'abord de la *Critique de la raison pure*. Je n'hésite pas pour ma part à voir dans ce choix une marque de la valeur kantienne de la présente étude. Il ne s'agit évidemment pas de réduire l'étonnante fécondité de l'œuvre kantienne qui suit 1781 à quelque simple répétition de la première *Critique*. Mais l'identification de la marche en avant gagne toujours à en chercher quelque pierre d'attente dans cette œuvre, l'*Opus postumum* tout entier venant confirmer cette suggestion.

Les trois notions retenues par Paulo Renato Cardoso, “temps, affection, synthèse” balisent en effet avec une grande précision un parcours qui peut être reconnu comme “poétique du Je théorique”. Les trois parties selon lesquelles s'ordonne cette poétique, couplent chacune dans leur intitulé deux de ces trois notions. C'est *Temps et affection* qui annoncent la première partie, avec le sous-titre: *Le moi-qui-se-donne et le moi-qui-se-produit*. C'est à l'*Esthétique transcendantale* que renvoi est fait, en la notion qui dans le couple espace-temps occupe la position radicale. Tout à fait importante est la mention de l'*affection*, avec le renvoi explicite à l'*auto-affection*, ce qui constitue un moment central de la 2^e édition de la *Critique*. Les deux moments suggérés du *moi* se comprennent comme actualisation. Hume est indiqué dans cette partie, appui pour un dépassement. – La deuxième partie articule *Affection et synthèse*, et son sous-titre annonce: *la morphologie de l'intelligence finie*. C'est le début du texte central de l'*Analytique des concepts* en seconde édition qui s'entend ici: “Le: ‘*je pense*’ doit *pouvoir* accompagner toutes mes représentations”, autrement il y aurait un représenté en moi qui ne serait pas pensé, ou une pensée qui ne m'appartiendrait pas. On est bien ici au point où paraît la finitude de la raison humaine, analytique, sous peine de n'être pas raison, mais avec la paradoxale exigence de synthèse, marque de la dépendance de l'être affecté. C'est au schématisme catégorial que cela conduit, qui se retrouve, selon une analogie, celle d'un *maximum*, au niveau des idées de la raison. J'aurai à revenir sur ce point. – La troisième partie joint cette fois: *Temps et synthèse*, attestant ainsi du caractère médiateur que joue, en cette poétique de l'*ipse*, la notion d'affection. C'est cet aboutissement de la poétique qu'annonce le sous-titre: *le Je*

pense comme présence et construction. Leibniz vient ici en filigrane, avec la notion d'aperception, marque de présence, et la problématique du continu-discontinu, transcrit en degré, désigné comme un maximum. La poétique du moi s'interprète alors en construction, point sur lequel j'aurai aussi à revenir.

Une étude qui prend pour centre le *Je théorique* chez Kant suscite en effet une interrogation difficile à éviter. Certes la question a ses lettres philosophiques, elle appartient à la pensée kantienne, il est donc légitime de la prendre pour objet d'une étude, et de ce point de vue de la faire centrale. Il faut cependant bien prendre garde à ce "point de vue". L'appartenance à un ensemble, dès lors qu'il est systématique, ce qui est évidemment le cas pour l'œuvre de Kant, fait que ce qui est central dans une étude particulière n'occupe pas nécessairement cette position dans le système. – Pour aller tout de suite à l'interrogation suscitée par le travail de Paulo Renato Cardoso, elle est celle de sa position par rapport à la question du *primat du pratique* chez Kant. Il ne s'agit pas, faut-il le dire, d'instruire ici tout ce débat. Je me contenterai d'écarter l'échappatoire qui le retarderait à la deuxième *Critique*, car cela revient à négliger de lire, dans la division architectonique de l'œuvre, la seconde partie: *Théorie transcendantale de la méthode*, répondant à la première: *Théorie transcendantale des éléments*, – l'habitude de le faire ne valant pas justification. Ce qui vient d'être dit ratifie d'abord la décision de s'en tenir le plus possible à la *Critique de la raison pure*.

En ce qui concerne le primat du pratique, je voudrais terminer par là ces quelques lignes de préface, Paulo Renato Cardoso a su parvenir à des points où il se profile. C'est à eux que je faisais allusion plusieurs fois, en ce qui précède, comme à des passages auxquels faire retour. Le principal tient dans ce qui est dit du *schématisme des idées de la raison*, qui appartient à ce texte de si grande importance qu'est l'*Appendice à la Dialectique transcendantale*. Il s'agit donc de l'endroit où un *analogon d'un schème* est donné aux idées, sous la forme d'un *maximum*. Or un rapprochement est fait là avec les *analogies de l'expérience*, dans le *Système de tous les principes de l'entendement pur*. C'est au jeu du rapport entre *régulateur* et *constitutif* que Kant accorde de l'attention, et P.-R. Cardoso signale là une sorte de milieu entre *régulateur* et *constitutif*. On a une précision importante, en cette question, lorsque Kant explique que les analogies de l'expérience sont *constitutives* par rapport à l'expérience, mais *régulatrices par rapport à l'intuition*, car *l'existence* dont

l'expérience atteste, *ne peut être construite* (A179/ B221–2 et A663–6/ B692–4). On est droit de voir le fond de la *finitude de l'intelligence* qu'annonce la deuxième partie de l'ouvrage de P.-R. Cardoso. Ce qui se dit ainsi sur la *construction* dans le titre de sa troisième partie est alors à comprendre de la formulation mathématique des sciences physiques, présentée dans la *Méthodologie transcendantale* comme *connaissance par construction de concepts*.

Au terme, c'est le propos de Novalis, mis en exergue à la conclusion, qu'il faut entendre: "le poète transcendantal est l'homme transcendantal en général". L'horizon de la poétique de *l'ipse* n'est autre que la question résumant pour Kant toute la philosophie: "Qu'est-ce que l'homme?"

François Marty

Introduction: poser la question de *Soi-même*

Il est évident que, quand on veut se représenter un être pensant, il faut se mettre soi-même à sa place et, par conséquent, substituer son propre sujet à l'objet que l'on voudrait examiner (ce qui n'est le cas dans aucune autre espèce de recherche), et que nous n'exigeons l'absolue unité du sujet pour une pensée que parce que, autrement, on ne pourrait pas dire: je pense (le divers dans une représentation). En effet, bien que le tout de la pensée [*das Ganze des Gedanken*] puisse être partagé et distribué entre plusieurs sujets, le Je subjectif [*das subjektive Ich*] ne peut être partagé et distribué, et nous le présupposons dans toute pensée [*beim allem Denken*]. (KANT, *KrV*, A353–4¹)

Il suit que l'on peut appeler, en toute exactitude, la philosophie transcendante un art de se comprendre soi-même [*eine Kunst, sich selbst zu verstehen*] et considérer notre postulat [se représenter un objet originairement] comme le principe de tout ce qui est compréhensible. (BECK, *Erläuternder Auszug...*, Band 3, II, §. 3²)

Le philosophe n'est pas un simple observateur [*ein bloßer Beobachter*], il procède à une *expérimentation* [*EXPERIMENTE*] sur la nature de la conscience, et il se fait répondre soi-même aux questions précises qu'il pose. Le système s'adresse à ceux qui sont capables de penser par eux-mêmes [*Selbstdenker*]; on ne peut pas le saisir en l'apprenant simplement, chacun doit le produire en soi [*in sich hervorbringen*], d'autant plus que nous n'adoptons pas de terminologie fixe. C'est en adoptant un parti contraire que Kant s'est fait tant d'adeptes qui ne répètent que des formules toutes faites [*Nachbeter*]. (FICHTE, *WL-NM*, p. 21–2³)

- 1 KANT I., *Critique de la raison pure* (Pl. I, 1432–3).
- 2 BECK J. S., *Erläuternder Auszug aus den kritischen Schriften des Herrn Prof. Kant auf Anrathen desselben. Dritter Band, welcher den Standpunct darstellt, aus welchem die kritische Philosophie zu beurtheilen ist, Iler Abschnitt*, §. 3, p. 139 (Riga, 1796), Bruxelles, Culture et civilisation, 1968.
- 3 FICHTE J. G., *Wissenschaftslehre nova methodo – Kolegnachschrift K. Chr. Fr. Krause (1798–99)*, hersg. Erich Fuchs, Hamburg, Meiner, 1982, p. 21–2, dorénavant *WL-NM* (trad. I. Radrizzani, *La doctrine de la science nova methodo*, Lausanne, L'Age d'Homme, 1989, p. 60, dorénavant *DS-NM*.)

1. Pétition de principe: nervures et tautégorie

Le sujet se produit et se forme en s'exerçant. C'est dans l'exercice (*Übung*) que la force et la forme émergent sur le mode du moi et de l'accord du moi avec lui-même: *l'un*. L'exercice est producteur ou poétique et *l'ipse* désigne à la fois l'art, l'œuvre et le processus productif qui les relie. La notion de *poétique de l'ipse* nous convie ainsi à une recherche qui s'applique à explorer la façon kantienne d'articuler le temps et le moi sur le mode du *processus productif*, ce qui nous oblige à interroger le sens interne, l'aperception transcendante et la substance. L'ouverture des voies de réponse à cette interrogation se poursuivra, avant tout, dans le cadre de la *Critique de la raison pure*, notre projet n'étant pas de faire l'exégèse exhaustive de l'histoire de ces concepts dans le déploiement de la pensée kantienne, mais plutôt de cerner, à partir de cette œuvre majeure, la cohérence, la force et la fécondité philosophique dont témoigne la théorie critique du moi. Il est question, pour nous, de pratiquer une pensée, de l'exercer intérieurement, à partir d'elle-même, en essayant de prendre au sérieux l'intuition incontournable, aussi triviale soit-elle en apparence, qui incessamment nous apprend que l'acte de penser philosophiquement le moi requiert un exercice, une quasi-expérience et une quasi-expérimentation (méthode authentique de tout philosopher⁴), qui s'accomplissent au centre du chiasme où la vie du moi et la vertu de la pensée se croisent.

Remarquons d'entrée de jeu, à la lumière d'une métaphore leibnizienne fort expressive, que ce chiasme n'est pas une "pierre toute unie", un "marbre tout à fait indifférent à recevoir ou cette figure ou quelque autre"⁵; il n'est donc pas une matière indéterminée, homogène et sans contraintes morphologiques internes. A l'instar de quelque chose de réel ou d'effectif en général, le chiasme problématique dont il sera question

4 Sur la nécessité de l'adoption de la méthode de Newton en métaphysique pour convertir celle-ci en une science naturelle de l'esprit, ou une physique du sens interne, et ainsi porter remède à sa plus grave pathologie méthodologique, le mimétisme des mathématiques, voir KANT, *Recherche sur l'évidence des principes de la théologie naturelle et de la morale*, Ak. II, 275, 286; Pl. I, 215, 229.

5 LEIBNIZ G. W., "Préface", *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, in *Die philosophischen Schriften* (herg. von Gerhardt C. I.), vol. V, Berlin, Olms, 1978, p. 45 (dorénavant on adoptera la notation GP, suivi du tome et de la page).

enveloppe des veines et des nervures qui s'imposent d'elles-mêmes et qui résistent avec leur configuration propre. En vérité, qu'elle prenne son point de départ dans l'autonomie du sujet pensant qui se pose et qui compose à la première personne ou qu'elle se développe à partir d'un travail qui la précède et avec lequel elle s'engage dans un processus de lecture et d'écriture, toute expérience de pensée qui se déploie d'une façon un tant soit peu méthodique finit par se heurter à *quelque chose de résistant*, à une *forme-matière* qui fait preuve d'une certaine stabilité structurelle et procédurale ainsi que d'une certaine force organisatrice. Aussi pourra-t-on soutenir que l'expérience de la pensée, pour plus intime qu'elle soit, exhibe un degré de similitude et de parenté avec l'expérience physique, au sens le plus large du terme, d'où sa prétention à mettre en place un certain dispositif de preuve et de réplication de la preuve, lié au repérage de régularités constitutives. L'enquête et l'expérience philosophique dont ce texte constitue le document final ou la manifestation publique ne visera pas à *expliquer une œuvre de pensée* par son herméneutique, fût-elle génétique ou thématique, endogène ou exogène, empathique ou déconstructive. Au contraire, son dessein producteur et directeur est de faire voir une *pensée à l'œuvre*, de découvrir comment la *pensée* qui se révèle à la fois la plus *concrète* et la plus *abstraite*, la plus *particulière* et la plus *universelle* de toutes les pensées, à savoir la pensée de l'identité dynamique métalogue, *Je = Soi-même*, s'impose et résiste à celui qui la repense.

Cette pensée est la plus abstraite et la plus universelle parce qu'elle énonce simplement l'acte pur de penser commun à toute pensée, l'acte qui sous-tend nécessairement toute opération cognitive, la forme pure de tout jugement et de toute proposition possible: c'est la pensée (*Gedanke*) que tout penser (*Denken*) actualise. Son caractère concret et particulier dérive, d'une part, de l'intimité radicale de la première personne (*l'ipse* s'avérant en moi toujours *ipsissimus* dont l'unité qualitative absolue débouche toujours sur l'unicité d'un *Je pense X*) et, d'autre part, de la matérialité – nécessairement concrète et particulière – qui appartient à ce quelque chose de réel sur lequel toute pensée doit s'appliquer pour pouvoir *penser*, c'est-à-dire *exister pensant*. Car une pensée est la réalisation d'un acte et un acte, même s'il est formellement autothétique comme l'acte d'un concevoir ou d'un vouloir pur, doit agir sur quelque chose d'autre, disons-nous, sur l'altérité sémantique d'une matière, à moins qu'il s'agisse d'un acte de pensée démiurgique effectué par un

entendement infini – bien que l'immanence ou la transcendance de cette altérité de la matière soit difficile à cerner en raison de son inscription dans le système de la représentation. Quoi qu'il en soit, une pensée doit penser quelque chose, tout au moins la forme de la matière pure. A l'instar d'une volonté qui ne veut rien, une pensée qui ne pense rien ne peut pas penser, elle se contredit donc en se présentant comme un acte qui n'agit pas. C'est par cette matérialité, où l'action s'active, que le temps (forme *ipsissima* par définition, du moins dans une métaphysique où la singularité de l'événement prime sur tout cycle possible) deviendra une affaire de la pensée en étant synthétiquement rempli de réalité. Or, deux contraintes fondamentales se dégagent et se reconnaissent d'emblée dans le point d'intersection entre l'*egometipse* et le temps: d'une part, la succession continue des représentations (les *cogitata varia*); d'autre part, la qualité d'appartenance au *Je* qui marque toutes les représentations et les convertit en une communauté qualitative (le lien *cogito cogitata*).

Cette qualité d'appartenance doit être produite par moi de telle manière que le temps lui-même, en tant que détermination temporelle d'un phénomène, ne saurait être éclairé qu'à la lumière de cette production *du* Soi-même *par* moi. Toute pensée se ramène à la formule *Je pense X*.

Pour ce qui est de l'interaction méthodologique entre phénoménologie et déduction transcendantale, il y a lieu de noter qu'il n'est point d'autre pierre de touche légitime pour vérifier le sens d'une philosophie instituant le moi comme lieu propre de son questionnement que "l'exercice" du moi lui-même. En effet, malgré l'éventuelle épaisseur des médiations, des constructions ou de simples opacités, cet exercice du moi ne laissera jamais d'être l'instance ultime d'une position radicalement indéconstructible où le moi se pratique et se sent, s'éprouve et s'hallucine *comme* s'il était le sol ferme de l'origine absolue. C'est là que *fiction* (au sens poétique *sui generis* de l'auto-composition – l'*ipse*: qualité *fictive* originaire ainsi que fondement de la *facultas fingendi*) et *vision* (au sens théorétique de l'auto-illumination – l'*ipse*: qualité *possessive et cohésive* de la conscience, formulée par le *videre videor*⁶) fusionnent dans leur atelier commun: moi. Dès lors, l'ironie de la bien connue objection hégélienne, prétendument dévastatrice, ne porte pas la moindre atteinte à la

6 DESCARTES R., *Meditationes de prima philosophia VII*, *Œuvres de Descartes publiées par Charles Adam & Paul Tannery*, Paris, J. Vrin, 1983, p. 29 (dorénavant cette édition sera citée de la façon suivante: AT, suivi du tome et de la page).

vigueur de la *Critique* qui, sur le mode apparemment absurde – voire délirant ou extravagant – d’une connais-sance *antérieure* à toute connaissance ou d’une “natation *extérieure* à l’eau”⁷, fait preuve d’une autre “natation” plus fondamentale, précédant et accompagnant toute “nata-tion” cognitive. C’est-à-dire la “natation” inhérente à la raison, le senti-ment primitif de son agir, sentiment qui constitue une sorte de fonction protoréflexive (la “réflexion pure” constitutive de l’automatisme transcendantal de l’intelligence), évocatrice de la dimension dynamique et énergétique que renferme le terme *lumen* (*φως*) dans les expressions sco-lastiques *lumen animae* ou *lumen rationis*, corrélats métaphoriques quel-que peu grossiers de la figure kantienne de l’unité systématique de la raison et de la vision architectonique de cette unité à travers la “réflexion transcendantale” (A269/ B325) – *lumen* indique encore que l’intellect agent est toujours en acte, qu’il est *essentiellement* un *actus primus* (*τη ουσια ον ενεργεια*)⁸ à la fois antérieur et inhérent à la réflexion. Ainsi, comme Lyotard l’a bien souligné à partir de l’analyse du sentiment du sublime dans la *Critique de la faculté de juger*, la réflexion assure-t-elle la possibilité même de la critique – le “pouvoir de critiquer” – car elle enveloppe “une sorte de prélogique transcendantale”⁹ dont le noyau n’est autre que le sentiment co-extensif à la pensée, le sentiment où l’acte

- 7 “Aber das Erkennen kann nicht anders als erkennend untersucht werden, bei diesem sogenannten Werkzeuge heißt, dasselbe untersuchen, nicht anders als Erkennen. Erkennen wollen aber ehe man erkenne, ist eben so ungereimt, als der weise Vorsatz jenes Scholasticus, schwimmen zu lernen, ehe er sich ins Wasser wage.” (HEGEL G. W. F., *Gesammelte Werke, XIX, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1827), Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1989, § 10, p. 36–7; voir aussi *Gesammelte Werke, XX, Enzyklopädie...* (1930), § 10, p. 50). Voir encore HEGEL G. W. F., *Sämtliche Werke, VIII, System der Philosophie. Erster Teil. Die Logik*, Stuttgart-Bad Cannstatt, F. Frommann Verlag, 1964, § 10, p. 54.
- 8 “De fait il y a, d’une part, l’intellect capable de devenir toutes choses, d’autre part l’intellect capable de les produire toutes, semblable à une sorte d’état comme la lumière: d’une certaine manière, en effet, la lumière elle aussi fait passer les couleurs de l’état de puissance à l’acte. Et cet intellect est séparé, sans mélange et impassible, étant acte par essence.” (ARISTOTE, *De l’âme*, III, 5, 430a 14–8 (trad. E. Barbotin), Paris, Les Belles Lettres, 1989, p. 82.)
- 9 LYOTARD J.-F., *Leçons sur l’Analytique du sublime* (Kant, Critique de la faculté de juger, § 23–29), Paris, Galilée, 1991, p. 48.

pensant s'imprime et se reflète: la pure "tautégorie"¹⁰ de "la pensée se sentant *penser et se sentant pensée* [...], se sentant jugeante et jugée"¹¹.

Peut-être le *cum* de *cum-scientia* tient-il à cet "(auto)accompagnement" ou à la "co-laboration" et à la "co-présence" primitives qui font renouer, dans la pensée, l'acte avec le *voir* non-intuitif, rendant possible une certaine *responsabilité* cognitive transcendantale. Certes, il n'y a pas de pleine transparence à travers laquelle le *voir* ou le *sentir* intellectuel transpercerait l'intériorité de l'acte en soi ainsi que la mécanique nouménale de l'appareil mental. Toutefois, le "voir" du sentiment possède assez de force pour ouvrir une clairière phénoménologique au cœur du moi, bien que cette "phénoménologie de la connaissance de soi" doive procéder d'une façon déductive et restituer non ce qui apparaît mais ce qu'il faut supposer pour qu'il y ait des "apparences" (*Erscheinungen*). Il n'en demeure pas moins que c'est dans la "tautégorie" que le *Je* se sent dans l'état subjectif d'un acte en production. C'est là qu'il saisit l'état du processus, ce que, dans une connexion paradoxale, nous pourrions appeler le *fait du faire* (le *factum – per se notum – du fieri*) parce que le moi se sent et se sait comme l'effectivité (*Wirklichkeit*) d'un "*je pense: je suis*", d'un "*je fais: je sens*" (il se sait *efficienter in fieri*).

L'intelligibilité et la vérité sous le régime du moi appartiennent à la sphère de l'épreuve de soi-même et de la simulation réflexive par-expérimentale. Etre intelligible et être vrai, c'est avant tout "quelque chose" que j'éprouve comme *mien*, quelque chose appartenant en propre à l'unité qualitative d'être à *moi* et à *un acte-moi*. Or, ce que j'éprouve comme vrai, comme "véritatif" ou comme "vérifiant", c'est *moi-même* – je m'éprouve comme condition procédurale de véritativité et de vérifiabilité; le "je" doit concéder que l'adéquation de l'objet et de l'entendement provient de l'affinité "sympathique" (ou plutôt "sympraxique") entre *son* intuition et *son* concept. L'affinité, quant à elle, c'est l'appartenance à un moi, c'est ma condition subjective de système cognitif unifié; de sorte que sans la cohésion d'un "moi-soi" (*egometipse*) pas de *verum* possible. Pourtant, il n'y a pas lieu de subjectiver la vérité en tant que telle; un idéalisme subjectif absolu relèverait non pas de la philosophie mais de la mystique. Ce n'est pas la vérité qui *se subjective elle-même*; à l'inverse, c'est moi qui *se vérifie lui-même* en tant qu'*ipse*. Le

10 *Ibid.*, p. 21–9, 40, 47.

11 *Ibid.*, p. 48.

moi témoigne donc d'une loi d'adhésion à *Soi-même* où l'intuitif et le conceptuel "respirent ensemble", "conspirent": de Leibniz à Kant, la *sympatheia* perd son épaisseur ontologique¹² et devient la loi de l'unité systématique des facultés. Cette adhésion se pratique, se sent, se sait et se maintient d'une manière "vérifiante", "adéquate", "régulière" et "cohérente". La philosophie transcendante trouve toute sa force et toute sa raison d'être précisément dans l'intimité *vérifiante* de la pensée, c'est-à-dire dans le lien entre le *Je pensant* et la pensée, ou dans le fait que le *Je* doit penser et *se* penser dans toute pensée. Or, que le *Je* soit *pensant* constitue déjà une pensée: *ma* pensée première, *la* pensée de l'acte, la pensée qui pense et expose sa réalité. Si la philosophie transcendante se met en œuvre sous l'espèce d'une logique d'"autovalidation", c'est qu'elle rattache son processus constructif à une métalogue de l'autoréférence dont la consistance est inattaquable¹³. Dans l'*ipse*, par conséquent, se recourent le registre thématique et le mode opérationnel qui confèrent à une enquête philosophique un caractère transcendantal.

L'*ipse* convoque la "poétique", la productivité, l'inventivité connective, et celle-ci lui répond d'une façon normative. La force pure, constitutive de la loi, est tout à fait catégorique et de ce fait entièrement étrangère au temps et à l'espace. Mais en va-t-il de même pour la "législation" inhérente à la *poétique de l'ipse*? Qu'est-ce que l'*ipse* produit et comment est-il produit à son tour? Comment l'*ipse*-processus, l'*ipse*-construction, l'*ipse*-accompagnement synthétique, l'*ipse* qui est cette adhésion *légiférante* du *Je* à *Soi*, se rapporte-t-il au temps? Est-ce comme *virtus* du moi qui se pose à l'*origine* du temps, *virtus* par laquelle le temps se *temporaliserait* lui-même et adviendrait en tant que tel comme *formation* – plutôt que comme 'forme' – *des choses sensibles*? Ou bien

12 Rappelons ce passage paradigmatique: "Itaque quod Hippocrates de corpore humano dixit, de ipso universo verum est, omnia conspirantia et sympathetica esse, seu nihil in una creatura fieri, cujus non effectus aliquis exacte respondens ad caeteras omnes perveniat." (LEIBNIZ G. W., "Specimen inventorum de admirandis naturae...", *GP* VII, 311.)

13 La philosophie transcendante pose des propositions qui s'inscrivent de façon immédiate ou médiate dans la position de l'*ipse* comme position nécessaire de toute possibilité; de là leur pouvoir d'autovalidation: "A postulate is self-validating if its denial will result in self-referential inconsistency." (BARTLETT S. J., "The Idea of a Metalogic of Reference", Id. (Ed.), *Reflexivity: A Source Book in Self-Reference*, Amsterdam, North-Holland, 1992, p. 243.)

est-ce comme simple *lex insita* ou *condicio subiectiva* à l'intérieur de laquelle la conscience empiriquement réflexive se trouve "toujours déjà" injectée et définie? En somme, comment sera-t-il possible de rendre la compréhension du temps traduisible dans les idiomes contrastés de la forme et de l'acte?

2. Définition de "Poétique de l'ipse"

Toute philosophie du sujet s'égaré inévitablement dans les labyrinthes des malentendus ou se heurte aux impasses des antinomies non-éclairées de la raison, tant qu'elle ne repose pas sur les *règles inhérentes au développement de la pensée* et, par conséquent, tant que la pensée ne se découvre pas elle-même comme système épigénétique nomologique, et système toujours en état de processus ou en acte. Pour maîtriser l'art de se comprendre soi-même et d'être d'accord avec soi-même, la *subjectivité* doit pouvoir se saisir sur le mode de l'opération constructrice. Il n'est point de cohésion possible en moi si "cela qui pense en moi" (*dieses Ich, oder Er, oder Es (das Ding), welches denket, A346/B404*) ne parvient pas à se penser comme l'*exercice même d'être sujet: exercice de se penser Soi-même comme règle ou loi d'action* – la loi la plus universelle cernée dans le cas le plus singulier, l'unité unificatrice: *Je pense X*.

La vérité de la *critique du canon cognitif* exige que celle-ci se développe et se forme, au moins virtuellement, d'une façon épigénétique, c'est-à-dire à *l'occasion de son usage*. Les lois de la pensée se constituent en système au moment où elles instituent le système de l'expérience. En vertu de cet isomorphisme entre la constitution de la raison et l'institution du monde, concevoir les caractères formels du système de l'expérience possible, c'est concevoir l'activité des propres concepts qui intègrent le système de l'intelligence; de même que considérer la forme du moi pensant (*je pense*), c'est penser l'objet possible en général (tout *X*). Cela relève d'une science critique, pragmatique ou praxéologique de l'intelligence, et non doctrinale. C'est pourquoi il n'est jamais question d'apprendre *une philosophie critique*, mais seulement de se livrer à *une activité* où le moi s'unifie lui-même thématiquement, où la raison se destine et s'accomplit librement elle-même, l'activité de *philosopher*. Car

tout ce qui concerne une pratique exercée *par soi* et l'enseignement ou l'apprentissage d'une telle pratique renvoie, non pas à la possession d'une science *ex datis* avec la respective méthode dogmatique de transmission reproductive et mimétique, mais, bien au contraire, à la formation et à l'entraînement de procédures pratiques, une *attitude génératrice* d'une science *ex principiis*, dont la méthode didactique ne peut être qu'une méthode de *recherche productive* (méthode *zététique* qui réalise son objet dans l'acte même de recherche)¹⁴. De fait, le *Je* et le *Soi* ne sont rien d'autre qu'un travail, une pratique, un exercice autoréglé et finalisé dont l'éclaircissement n'est possible qu'à la lumière de sa spontanéité même, car ici illumination théorique, autocompréhension et accomplissement pratique de soi-même vont originellement ensemble: "la philosophie transcendante est la connaissance de soi (*SelbstErkenntnis*) de notre raison"¹⁵ qui doit supposer une sorte de sentiment théorique de son action. En tant que nouvelle science "onto-logique", elle traite du *processus du logos*, c'est-à-dire "du sujet et non pas de l'objet"¹⁶. Aussi, en identifiant et en restituant les actes qui doivent nécessairement régir la construction ou la connaissance d'un objet quelconque, la philosophie transcendante concrétise-t-elle un effort actif de la part du sujet afin de se comprendre lui-même en tant que sujet agissant en général, sujet constructeur ou connaissant.

Par le syntagme *Poétique de l'ipse* nous entendons précisément l'activité qui définit la subjectivité humaine en tant qu'intelligence, présupposant d'emblée que la qualité la plus distinctive de l'atelier d'un sujet cognitif est la qualité, non partageable ni distribuable, d'être *un* et d'être *soi* exprimée par le *Je pense X (cogito aliquid)*. Qui plus est, à l'origine

14 Au sujet des distinctions qui définissent l'attitude philosophique, nommément celles que Kant établit entre apprendre philosophie et apprendre à philosopher, entre le sens scolastique et le sens cosmopolitique ou cosmique de la philosophie, entre la technique et la pratique de la raison, entre le technicien ou l'artiste et le législateur de la raison, entre les fins arbitraires et les fins nécessaires, entre l'habileté et la sagesse, voir KANT, *Annonce pour le semestre d'hiver 1765–66* (Ak. II, 306–7; Pl. I, 515–6), *Leçons de métaphysique* (Ak. XXVIII/1, 359–64; trad. fr. M. Castillo, Paris, LGF, 1993, p. 116 sq), *Logique* (Ak. IX, 21–6; trad. fr. L. Guillermit, Paris, Vrin, 1989, p. 21 sq), *Critique de la raison pure* (A837–40/ B865–8).

15 KANT, *Vorlesungen über Metaphysik*, Ak. XXVIII/1, 360 (l. 39), 363 (l. 35–6).

16 "Die transcendente Philosophie geht also aufs Subject, nicht aufs Object." (*Ibid.*, 364.)

“présubjective” du sujet, *un* et *soi* recouvrent le *vrai*: la production de la qualité *ipse* entraîne immédiatement la co-production de l'*unum* et du *verum*. Mais il faut s'interroger sur la production ainsi que sur la productivité de cette qualité *ipse*: comment *Je* et *Soi-même* s'offrent-ils à la pensée? Que sont-ils du point de vue représentationnel? Renferment-ils une représentation de “quelque chose” (*res concepta*) ou de “quelque action” (*actus concipiendi*)? Relèvent-ils d'une représentation *relationnelle* ou *non-relationnelle*? Autrement dit, sont-ils à concevoir sur le mode représentationnel de l'*intuition sensible de soi* ou bien sur le mode plutôt *non-représentationnel* du *sentiment intellectuel de soi*? En effet, étant donné leur statut d'indices signifiant la pure représentabilité ou, mieux, l'acte irréprésentable qui assure la simple *présence* subjective des *re-présentations*, quelle est la nature objectale et la teneur de vérité du *Je* et du *Soi-même*? En un mot, que désignent-ils?

Il est évident que le titre de notre recherche, à lui seul, énonce déjà, du moins tacitement, une hypothèse programmatique, une Idée, sous-jacente à notre *positio quaestionis* et dont elle constitue le guide rationnel et le fil conducteur, à savoir l'hypothèse selon laquelle *Je* (*ego*) et *Soi-même* (*ipse*) – ou le *Je comme dynamisme et capacité d'être Soi* – exprimeraient non pas des concepts, aussi élevés et originaires fussent-ils, mais le travail même de conception, le “processus” (*Prozess*) ou le “passage” (*Übergehen, Übergang*) intrinsèques à la production de liaison conceptuelle¹⁷ entre représentations. Le *Je* énonce l'acte identique instituant la *présence* et l'*appartenance à soi* qui caractérise tous les contenus représentationnels en tant que simplement représentables. Les termes *processus* et *passage*, métaphores spatiotemporelles de la spontanéité ou de la poéticité du cycle pur “*Je = Soi*” en tant que médiatisé par l'imagination, manifeste une dimension dynamique absolument endogène. Il y a lieu de croire que cette efficacité dynamique autofondée recoupe les

17 *Passage* veut dire ici action cognitive organique, donc téléonomique. C'est pour cela qu'il faut lire la première *Critique* à la lumière de la troisième, et mettre en valeur la fondation du système de la *Physique* proposée dans l'*Opus postumum* (à cet égard, voir EMUNDTS D., *Kants Übergangskonzeption im Opus postumum*, Berlin, Gruyter, 2004). Ainsi processus et passage constituent-ils des termes-clef pour décrire l'identité ou l'ipséité synthétique de la conscience de soi, comme les analyses de Dieter Henrich, dont cette étude est largement redevable, en témoignent (voir HENRICH D., *Identität und Objektivität: Eine Untersuchung über Kants transzendente Deduktion*, Heidelberg, Carl Winter, 1976, p. 71–6).

figures leibnizienne et fichtéenne de la mobilité du moi, c'est-à-dire qu'elle correspond aussi bien à l'"action du principe interne, qui fait le changement ou le passage d'une perception à une autre" (l'*Appétition*)¹⁸, qu'au "passage de l'indéterminité à la détermination" (*Uibergehen von der Unbestimmtheit zur Bestimmtheit*)¹⁹. Dans ces deux figures, nous sommes "à la limite de tout fondement", devant un acte de spontanéité qui ne provient que de lui-même: "Le moi effectue ce passage parce qu'il l'effectue, il se détermine parce qu'il se détermine; ce passage a lieu par un acte de liberté absolue qui se fonde lui-même; c'est une création *ex nihilo*, la production de quelque chose qui n'existait pas, un commencement absolu"²⁰. Néanmoins, tandis que l'*appétition* ne déclenche que le simple mouvement sériel de la conscience, donc la *constitution continuelle d'une diversité*, la *position du moi* effectue la *composition unifiante du divers* dans son unité d'acte déterminant. Ainsi, *quelque chose* (un objet *un*) qui n'existait pas est construit en moi, par moi, sur le mode du moi, voire à *l'image du moi*. L'efficacité constructrice du "déterminant en moi" (*das Bestimmende in mir*, B158n) exhibe la teneur "praxique/ poétique" du moi intelligent, une sorte de liberté théorique immédiate, la liberté nomothétique de l'entendement, qui doit se greffer sur ce fonds *pulsionnel, conatif* ou *appétitif*, radicalement *originel* dans lequel puisent et la volonté et l'intelligence.

En ce sens, *poétique de l'ipse* devra derechef signifier la spontanéité radicale de *Soi-même* conduisant ainsi à l'équation: *poétique de l'ipse* ou *l'ipse en tant que poétique*, *l'ipse qua autopoïésis*²¹. Conçue comme

18 LEIBNIZ G. W., *Monadologie* § 15; GP VI, 609.

19 "Die Handlung des sich selbst sezens des Ich ist ein Uibergehen von der Unbestimmtheit zur Bestimmtheit; wir müssen darauf reflectiren, wie das Ich es macht[,] um von der Unbestimmtheit] zur Bestimmtheit]. überzugehen." (FICHTE J. G., *WL-NM*, *op. cit.*, p. 46–7; trad. fr. Radrizzani, *op. cit.*, p. 87).

20 "Hier giebt es keine Gründe; wir sind an der Grenze aller Gründe. [...] Das Ich geht über[,] weil es übergeht, es best[immt]. sich, weil es sich bestimmt, diess Uibergehen geschiet durch einen sich selbst begründenden Act der absoluten Freiheit; es ist ein erschaffen aus nichts, ein Machen dessen[,] was nicht war, ein absolutes anfangen[.]" (*Ibid.*)

21 Pour le lecteur contemporain, le terme *autopoïésis* évoque nécessairement une constellation théorique qui procède de la description systémico-fonctionnelle d'organisations biologiques, ainsi que celle-ci fut formulée par H. Maturana et F. Varela dans un ouvrage aux répercussions interdisciplinaires extraordinaires (*Autopoiesis and Cognition*, Boston, Reidel, 1980). Sous cet optique, l'autopoïésis – autonomie

continuité qualitative et comme disponibilité nécessaire du *Je à Soi*, sous la forme d'un seul et même acte se réalisant à travers le système des diverses fonctions catégoriales, l'*ipse* ne peut renvoyer à aucun *contenu noématique sui generis*, c'est-à-dire à aucun concept ni à aucune idée, ni *a fortiori* à aucune image sensorielle ou matière perceptive. La "poétique de l'*ipse*" n'a d'autre contenu que sa spontanéité même et celle-ci ne se cristallise jamais en un "poème du moi". L'*ipse* témoigne, en effet, de la pure "poïésis du moi" et ramène celui-ci à une forme de "poéticité" transcendante où désir d'être (*conatus essendi*) et désir de connaître (*conatus cognoscendi*) ne font qu'un seul et même dynamisme morphogénétique. Telle poéticité cognitive *stricto sensu* se rapporte au *Je* comme *force* et *pouvoir de conception*, intelligence efficace qui pense *per notas communes*. L'*agilité de l'esprit* (pour utiliser l'expression fichtéenne²²) manifeste l'agilité de l'entendement *concepteur* ou *processeur*. Pourtant, le sens premier de cette poéticité est celui d'une *vitalité* ou d'une *vigilance* transcendante continue de *Soi-même* qui doit être toujours supposée comme nécessaire au sein de toute véritable possibilité

autoproduitive – se réfère à un mode *sui generis* d'auto-organisation où, parmi les effets productifs (récurifs et cycliques) d'une unité biologique donnée, s'inclut le processus autoproduit lui-même. Par conséquent, le système produit ses éléments, son organisation et même le cycle productif qui constitue l'enchaînement autopoiétique. On connaît bien l'imbrication intime entre la théorisation (plus ou moins phénoménologique) des systèmes autopoiétiques et l'épistémologie constructiviste (à tendance radicale), par rapport à laquelle l'œuvre critique de Kant aurait, à notre sens, le mérite singulier de conjuguer une notion forte de système (dans la première et troisième *Critique*: l'entendement étant lui-même une unité systémique d'actes cognitifs, *vide infra* chapitre 2.3) avec l'affirmation de la nécessité de l'activité du sujet dans la connaissance (le système de l'intelligence étant un système qui se développe d'une façon épigénétique, c'est-à-dire *dans* et *par* l'action, *vide infra* alinéa 2.2.2). Sur l'autopoïésis et sa traduction épistémologique, voir aussi MATURANA H. & VARELA F., *Tree of Knowledge: Biological Roots of Human Understanding*, Boston, Shambhala, 1988; VARELA F., *Principles of Biological Autonomy*, New York, Elsevier, 1979; ZELENY M. (Ed.), *Autopoiesis, Dissipative Structures, and Spontaneous Social Orders*, Colorado, Westview, 1980; ZELENY M. (Ed.), *Autopoiesis: A Theory of Living Organization*, New York, Elsevier, 1981.

- 22 Voici une formule tout à fait typique: "L'agir est en quelque sorte agilité, passage dans le sens spirituel; à cette agilité il est opposé un être-fixé, un être-au-repos." ("Handeln ist gleich[sam] Agilitaet, Uibergehen im geistigen Sinne, diese[r] Agilität wird im Bewußtsein entgegengesetzt ein Fixirtsein, ein Beruhen [...].") (FICHTE, *WL-NM*, p. 32; trad. Radrizzani, *op. cit.*, p. 72.)

ainsi que de toute actualité cognitive. L'esprit (*Gemüt*) est donc une force de la nature soumise à des règles, comme toute force de la nature, et la philosophie transcendantale devra être la physiologie générale de l'esprit qui découvre ses lois mécaniques et téléologiques.

Au seuil de notre enquête, il convient de souligner que la "poétique" du *Soi-même* ne s'oppose pas à une "pratique" ou à une "pragmatique" du moi théorique. De par sa vocation naturelle, le *Soi* s'élève au-dessus du clivage traditionnel entre *praxis* et *poïésis*, entre *actio immanens* et *actio transiens*²³, pour les inscrire dans une seule et même communauté qualitative, en ce sens que *l'ipse* fait converger ces deux genres d'action vers une même limite indéconstructible: la pure spontanéité "pré-" ou "protosubjective"²⁴, où "l'action du moi" consiste en "la production de soi-même". C'est grâce à cette communauté qualitative, à cette strate profonde de spontanéité commune innervant tous les pouvoirs (en tant que *miens*), que les diverses sources subjectives de la connaissance et les diverses opérations cognitives peuvent s'articuler et faire système. Il s'agit donc du *Je* en tant qu'*unité dynamique* ou, suivant Husserl, *système du "je peux"*, *organisme de facultés*²⁵. Certes, le *Je* est une limite;

23 Sur ces distinctions, voir ARISTOTE, *Politique*, I, 2, 1254 a 7; *Métaphysique*, IX, 8–10, 1969 b 3 sq; *Ethique à Nicomaque*, VI, 4, 1140 a 2 sq.

24 Nous empruntons à F. GIL (*La conviction*, Paris, Flammarion, 2001, p. 28–32) cette hypothèse plus qu'hypothétique, à tendance fichtéenne et spinoziste, d'un moi-positivité cognitivement pulsionnel (moi-*conatus* ou moi-*Trieb*) qui se révèle être le fondement du "sentiment d'appartenance" ou du "sentiment de soi". "En la qualité de proto-sujet, écrit F. Gil, je ressens passivement comme mienne l'expérience que je porte, avant d'en être conscient; en tant que sujet conscient, je me sais porter activement mon expérience. La possession implique une sédimentation de l'activité en une pré-disposition passive à l'action: ainsi, voir est une activité qui mobilise une capacité dont dispose le sujet et qu'Aristote appelle 'avoir' la vue. Le moi actif présuppose un moi-habitus. Activité, passivité et possession de soi forment donc un tout et la structure primaire du moi." (*Ibid.*, p. 31–2.) Cette inférence d'une activité (je fais) et d'une passivité (je sens) "protosubjectives" en moi, inférence bien fondée du point de vue transcendantal et phénoménologique, fournira le fil directeur de la présente recherche.

25 Voir tout le § 59 sur "Le Je en tant que sujet des facultés" qui prend forme au fur et à mesure qu'il agit: "Das Ich als Einheit ist ein System des 'Ich kann' [...]. [Dieses] Vermögen ist kein leeres Können, sondern eine positive Potentialität, die jeweils zur Aktualisierung kommt, immerfort in Bereitschaft ist, in Tätigkeit, die wie sie erlebnismäßig, auf das zugehörige subjektive Können, das Vermögen, zurückweist." (HUSSERL E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologi-*

non pas une limite négative, transcendante et nouménale (le moi-nou-mène ne nous occupera guère en raison de son absolue inefficacité), mais une limite immanente et fonctionnelle qui permet de comprendre l'intériorité ou l'intimité épistémique d'un "moi quelconque" sur le mode de la communication transcendantale d'une potentialité et d'une qualité perdurable susceptible d'être nommée *ipse*. A vrai dire, acte absolu sans substance, le *Je* qui fonctionne d'une manière à la fois efficace et souveraine consiste en la communication ininterrompue de *Soi-même* à partir de soi.

Désigner cette dynamique cognitive par le terme de "poétique" signifie qu'elle se laisse reconduire à une opération productrice et constructrice foncièrement immanente à moi-même mais dont le moi pur n'est "pas encore" l'*agent* ou le *sujet* à proprement parler; d'où la thèse d'une certaine précedence de l'activité par rapport à l'agent. Dans cette production, le moi n'est certes pas un "produit", car l'idée de "produit" implique une véritable transitivité et extériorité, mais il n'en demeure pas moins que le moi *doit se produire*, que la *pratique* suppose la *poétique*, et qu'"être un moi" renvoie à ce qui dans ma cognition *doit pouvoir agir et produire*. Dès lors, le moi n'est originairement qu'un *faire*, une *position* dont on dirait – dans une expression combinant expressément deux ordres contraires (celui de l'événement et celui de l'action) – qu'elle "survient par soi". En effet, "je me trouve" *agissant*; "cela m'arrive" *de moi-même* "d'être moi".

Aussi, cet acte-événement productif inaugure-t-il "l'adhésion à soi" comme une *puissance nécessaire* qui devance toute expérience et tout langage possible sur moi-même. *Poétique de l'ipse*, c'est l'affirmation d'une positivité "protosubjective" qu'il faudra penser sous le signe d'une potentialité ou d'une habitualité nécessaire (un *devoir pouvoir*) qui, tant que *je peux penser*, tant que *j'existe*, ne sombre jamais dans l'inaction totale. Les synthèses "figurées" (*figürliche*, *speciosae*, B151) passent, éphémères, avec leur concrétude empirique contingente, mais l'activation ou préactivation catégoriale des synthèses, les habitudes synthétiques, la potentialité fonctionnelle de l'entendement que le *je pense* exprime, les intensités de l'effort qui innerve les habitudes (intensités toujours variables mais toujours supérieures à zéro), durent et subsistent,

schen Philosophie II, Den Haag, M. Nijhoff, 1952, p. 253–5; trad. fr. E. Escoubas, Paris, PUF, 1982, p. 345–7.)

sous une forme de *durée* et de *subsistance* tout autre que celles concevables au moyen des catégories. Par *habitudes* et par *habitualités* (*Habitualitäten*²⁶) entendons “*habitus*” plutôt qu’“*habitudines*”, car c’est là que l’*ipse* en tant que grandeur intensive et première qualité de la cognition peut réconcilier et recouvrir l’*être* et l’*avoir*, le *sum* et le *habeo* (*οὐσία* et *εξίς*). De là l’effectivité du *cogito* et le degré constant d’effort de l’entendement, c’est-à-dire son *habitus* qui est aussi effectif que son *actus* et qui y participe déjà. Dans mon activité pure où le *Je* doit toujours pouvoir être *le propre* (*ipse*), se combinent les dimensions d’habitualité (“*j’ai le pouvoir* d’être pensant”, “*je dois pouvoir* être pensant et être en pensant”), d’existentialité/événementialité (“*il y a moi* qui est pensant”) et d’actualité/activité (“*je suis pensant*”).

Une problématique capitale qu’il faudra affronter concerne le rapport entre l’efficacité logique et l’effectivité cognitive (voire mentale ou psychique) à l’intérieur du système du moi pur. De fait, si cette “poétique” de la communication de *Soi-même* déploie une activité authentique, cela présuppose que le *Soi* porte en lui un coefficient de réalité, qu’il englobe le *sum* du *cogito* ou, plus exactement, le “*sum cogitans*”, et qu’il réitère incessamment la tautologie adéquate et apodictique entre être et penser. En vérité, au fondement de la possibilité de toute clarté noématique et en amont de toute réflexivité phénoménologique, il y a l’acte “*je pense, j’unifie*”, qui doit être “*toujours déjà*” attaché à *quelque chose*, étant donné que l’acte ne s’active qu’en s’appliquant nécessairement sur *quelque chose*. Noyau réel et réalisant de tout jugement, le *je pense X* signifie la conversion du *λογος* (“rassemblement réglé d’un divers”, de *λεγειν*) en *νοϋς* singulier: moi – pensée qui se pense. Coïncidence de l’*unum* et de l’*ipse*, l’acte *je pense* contient une unité unifiante,

26 Pour bien saisir le sens de notre proposition il faut s’arrêter sur ce moment précis de la genèse transcendantale du *Soi-même* où celui-ci coïncide non pas avec un certain pôle vide ou plein mais avec une force polaire, la puissance énergétique (*Vermögen* et *Kraft*) d’irradiation unificatrice de ses actes (“*ausstrahlende Akte*”). Le plus propre (*Selbst, ipse*) en moi, c’est une activation qui accompagne tous mes actes au-delà de la conscience de cette activation comme mienne. Pour obtenir l’*ipse*, il faut donc “dé-concrétiser” ce *Je* stable et perdurable (*stehendes und bleibendes*) que Husserl nomme “substrat d’habitualités” (*Substrat von Habitualitäten*) et le cerner dans sa positivité pure avant qu’il ne devienne “un caractère personnel” (*einen personalen Charakter*). Voir HUSSERL E., *Cartesianische Meditationen (Gesammelte Werke, Band I)*, Dordrecht, Kluwer, 1991, § 32, p. 100–1.

une unité qui se découvre toujours au milieu de l'unification de *quelque chose de divers*. C'est pourquoi la synthèse constitue le moment natal du *Soi-même* qui appartient à un type particulier de système cognitif, celui dont l'entendement fini ne lui permet pas d'être matériellement créateur de ses représentations. La synthèse expose ainsi la coprésence originaire entre la matière et la forme de la représentation. A telle enseigne que rien de divers ne saurait être pensable, aucune matière sensible ne saurait devenir "quelque chose pour moi", s'il n'y avait pas la *conjonction* ou la *composition* du divers en moi et par moi, s'il n'y avait donc pas une identité fonctionnelle entre la position constante du réel (la position de l'existence de quelque chose) et l'activation continuelle du cercle *Je-Soi* ou du retour incessant du *Je* sur *Soi*.

La réalité de l'acte se traduit toujours par une intensité propre d'être en acte, d'être une force actuelle (*ενεργεια*), mais cette intensité découle de la possibilité d'agir sur *quelque chose de réel* que je pose et compose en moi; à ce point que l'*esse* du *quelque chose* et du *Je pense* se recourent parfaitement dans la mesure où la position réalisante du jugement, exprimée par l'"*est*" de "*S est P*" et par l'"*est*" du simple "*S est*", procède de la position de la spontanéité subjective, la position de l'"*est*" que le "*sum*" de l'acte unificateur *je pense* (*sum cogitans*) enveloppe. Dès lors, l'*ipse* recèle à la fois le verbe-acte copulatif et le savoir pur d'être un seul et même processus dynamique, bien que ce savoir s'avère exclusivement intelligible et producteur d'intelligibilité, n'étant pas convertible en une connaissance sémantique mais seulement en une *connaissance procédurale*, un *savoir-faire* qui est un *savoir-penser* compris dans la compétence de penser elle-même²⁷. C'est ce dynamisme constitutif de l'être de *Soi-même* que la vie empirique de la conscience nous force à

27 La philosophie transcendantale *überhaupt* soutient la possibilité de l'accès réflexif aux actes de la raison pour distinguer leur a-grammaticalité en supposant que je peux savoir ce que je fais, c'est-à-dire que la raison peut refaire ce qu'elle fait en général, peut reconstruire ce qu'elle construit en général, peut objectiver l'objectivation sur le mode de la simulation évaluative. Son but, en effet, c'est de connaître l'orthopraxie d'une compétence. Aussi la philosophie transcendantale peut-elle être entendue comme une "épistémologie procédurale", c'est-à-dire une recherche concernant le canon des procédures cognitives qui permettent la justification épistémique, et donc l'évaluation de la valeur de vérité de nos croyances. (Sur la notion de "cognition réflexive" qui fonderait l'"épistémologie procédurale", voir POLLOCK J. L., *Cognitive Carpentry*, Cambridge MA, MIT Press, 1995, p. 43-4.)

admettre²⁸. En fait, une fois vidé de ce fond “énergétique”, capable d’un contrôle procédural réflexif (du moins partiel), le *Je* n’est qu’une Idée, un point ou un horizon imaginaire (*focus imaginarius*), c’est-à-dire qu’il se ramène alors à l’unité rationnelle de l’inconditionné, qui n’est “rien d’effectif”, plutôt qu’à l’unité unifiante, instance déterminante de l’*effectivité*, unité précatégoriale qui agit et fonctionne à travers les catégories “comme quelque chose de réel”, à savoir une positivité spontanée. Au lieu de se reporter à un horizon idéal qui organise téléologiquement toute unification possible, à une unité systématique où la complétude des actes unificateurs s’achève pleinement dans une *Idée de la raison*, l’unité du *je pense* semble avoir partie liée avec un *intérêt de la raison* revêtu de la *force non-empirique* qui doit être à l’œuvre dans le processus de synthèse ou d’unification, comme le passage continu des contenus représentationnels l’exige.

Ainsi ce fonctionnement transcendantal expose le moi, quoique déductivement, comme renfermant “quelque chose de réel”, “quelque chose d’énergétique” pré-réflexif et pré-intentionnel: un degré constant d’une certaine force d’attraction qui doit animer toute conscience possible en général, un degré d’une certaine force ou d’un certain effort, qui se trouvent dans la forme-*ipse* à l’état minimum, celui de la pure motricité, de la pure intensité. Il s’ensuit que le *Je* réclame pour *Soi-même* la nécessité d’un premier moteur immobile. Or, cette immobilité du moteur, qui résulte du statut de fondement assigné à celui-ci en tant qu’*absolument premier*, implique une relation double, d’intériorité et d’extériorité, d’immanence et de transcendance, d’inclusion et d’exclusion, entre l’acte/forme-*ipse* et la temporalité. Car si, d’une part, le fait d’être *moteur* annonce l’inclusion du temps en moi dans son mouvement même de temporalisation, comme si le moi pur était le principe dynamique de la temporalité, d’autre part, néanmoins, la qualité de moteur *immobile* renvoie à la simple possibilité de penser le concept de temps

28 Parmi les programmes de recherche des sciences cognitives contemporaines, nous trouvons une approche qui remplace le modèle computationnel des systèmes à symboles physiques par un modèle dynamique qui conçoit précisément le comportement des systèmes cognitifs comme un processus temporel et normatif. Déceler les règles qui président aux changements des systèmes, c’est donc son projet – l’affinité avec la question transcendantale nous semble saisissante. Cf. PORT R. F. & VAN GELDER T. (Eds.), *Mind as Motion: Explorations in the Dynamics of Cognition*, Cambridge MA, MIT Press, 1995.

comme concept d'une unité et d'une totalité formelles. En d'autres termes, considérée à partir d'un point de vue synthétique, la "présence" du moi à soi exhibe une productivité dont la réalisation fonctionnelle est prototemporelle, combinant, pour ainsi dire, l'arithmétique et la mécanique, alors que, si l'on soumet le *Je-Soi* à une pure et simple analytique formelle, il en ressortira que l'*egoité dynamique* (l'*ipséité*) du moi se reconduit à une tautologie vide, à une stase logique (" $A=A$ ", "*Je est Je*"), qui montre que le principe d'identité se trouve contenu dans le concept de sujet pensant, *Je étant la pensée comprise dans toute pensée*. Dans ce cas, le "présent" de l'identité n'aurait rien de générateur, rien de prototemporel, il serait absolument étranger aux modes d'effectuation du temps, il serait la station fixe du *même*, le tout *autre* à l'égard du temps, donc plutôt l'*idem* statique de l'identité logique (qui dit "*Je est Je*") que l'*ipse* dynamique de l'identité fonctionnelle (qui produit "*Je est Soi*" – *Je* ou la conscience pure n'est en effet que le mouvement continuellement constructeur du *retour sur Soi par Soi*).

3. L'*ipse*: qualité individuante protosubstantielle

Il est évident que l'usage des termes *ipse* et *ipséité* demande une justification. La signification du terme *ipséité* (*ipseitas* < *ipse*, "propre, même, en personne"; *Selbstheit* < *Selbst*, *selfhood* < *self*) appartient à une histoire particulière qui doit être réappropriée et retravaillée par une démarche transcendantale: c'est l'histoire des controverses portant sur le principe d'individuation (le célèbre *principium individuationis*, nommé également *principium individui*). L'*ipséité* s'inscrit dans un réseau sémantique qui prétend élucider la vertu *individuans* des substances, ce *par quoi* un individu est *cet* individu. Dans un tel réseau, se regroupent et s'agencent les concepts de *perséité* (*perseitas* < *per se*, "par soi"), d'*eccéité* (*ecceitas* < *ecce*, "voici"; *ecce ipsum*, "voici le même") et de *haeccéité* (*haecceitas* < *haec*, "ceci"; *Diesheit* < *dies*, *thisness* < *this*)²⁹.

29 Il est utile de remarquer que Rodolphus Goclenius dans son *Lexicon* présente tous ces termes comme s'expliquant mutuellement autour de celui de *Haecceitas*:

Originellement, *ipse* (*ipse* < *is+pse*, “lui-même”) se rapporte donc à *ceci* (*τοδὲ τι, aliquid, hoc-aliquid*³⁰) et à la “nature” d’être *ceci*, à *ce quelque chose qui fait que cet individu est lui-même plutôt qu’un autre; quelque chose que l’individu doit receler en lui-même* et d’une certaine façon *produire par lui-même: l’essence de son entité singulière*. Si bien que la perfection de l’ipséité se mesure à l’aune du degré de complétude avec lequel une substance individuelle contient en elle-même (*in ipsa*) et par elle-même (*per se*) les attributs qui constituent son individualité, c’est-à-dire les attributs qui permettent de dire que cet individu-*ci* est lui-même. Aussi l’individuation s’accompagne-t-elle de l’indexicalité la plus forte et la plus univoque: l’individu est celui même que voici (*ecce ipsum*). Et la possibilité de réitération de l’*index* débouche sur l’*ipse* et suppose son effectivité préalable.

L’*ipse* offre l’univocité du moi en personne. Le caractère irréductible et primordial de l’ipséité se place sous le signe de la thèse scotiste du principe d’individuation. On le sait, pour J. Duns Scot, le principe d’individuation ne peut résider en la matière (même si celle-ci est une “quantité déterminée de matière”, *materia signata quantitate*) ni en la forme (y compris pour les êtres supérieurs entièrement immatériels) ni en le composé (*συνολον, compositum*) de matière et de forme. Scot réclame un principe qui soit le plus primitif de tous les principes constitutifs de l’être, le premier absolu, qui coïncide avec la strate de réalité la plus profonde d’une entité. Il est question en quelque sorte de l’être de la substance, de la *substantialité même* d’une substance individuelle.

Être *cette entité-ci*, essentiellement une et singulière, devient la modalité dernière de la substance, modalité antérieure à toute distinction interne possible, qui doit présider et être commune à toutes les réalités

“Barbari ut Perseitas à per se, sic & Haecceitas, dicunt ab Haec pro differentia individuante. Sic Ipseitas Paul. Scalig. ab ipse. Ipseitas, uniuscuiusque rei maxima est, cum in ipsa ita sunt omnia, ut in ipsa omnia sint ipsa. Th. 165. è conclusionibus de mundo intellectuali. Ipseitas igitur DEI maxime ipsa est, quia in ipsa omnia attributa essentialia sunt ita, ut in ipsa sint omnia.

Zuinger in schol. in l.i.c.i. Ethic. Aristo. Scotus Ecceitatem appellavit eam essentiam, quae est individuorum propria, cuius merito Ecce ipsum de omnibus dici potest. [...]” (GOULENIUS R., *Lexicon Philosophicum*, 1613, réimpr. Hildesheim, Olms, 1980, p. 626.)

30 SCOT J. D., *Opera omnia VII*, Ordinatio II dist. 3 pars 1 q. 4, Vatican, Typis Polyglottis Vaticanis, 1973, p. 444–5.

constitutives de cet individu, c'est-à-dire ou matière ou forme ou composé³¹. La *raison* de l'individu, la *differentia individualis* et *individuans*, est *quelque chose* de non-aliénable et de non-discernable de son être. En toute rigueur, c'est *la seule chose d'essentiellement intrinsèque* à la substance. La différence résiderait en la substance même: "être" ou "être quelque chose" coïnciderait immédiatement avec "être *ce* quelque chose de singulier", car ce qui ne porte pas en lui-même la positivité radicale d'une détermination singulière ne peut être pensé ni comme existant ni comme susceptible d'exister. Le réel, de même que la possibilité de quelque chose de réel en général, exige le singulier, l'individu. Le contenu le plus originaire d'une substance se montre donc dans la singularité de son essence, dans l'individualisation quidditative, qui précède ontologiquement la possibilité de discrimination intrasubstantielle de "réalités formellement distinctes" (telles que matière, forme et composé). Celles-ci doivent participer "toujours déjà" de la *différence individuelle* et appa-

- 31 Il convient de citer l'un des passages les plus éclairants où Duns Scot situe le principe d'individuation "en deçà" de tout ce qui est susceptible d'être distingué dans un individu. Avant toute distinction possible (en termes de matière ou de forme ou de composé) il y a une "distinctivité" positive dans l'être de toute entité possible: le fait d'être ceci – cette matière ou cette forme ou ce composé: "Et si quaeras a me est ista 'entitas individualis' a qua sumitur differentia individualis, estne materia vel forma vel compositum, – respondeo: Omnis entitas quidditativa – sive partialis sive totalis – alicuius generis, est de se indifferens 'ut entitas quidditativa' ad hanc entitatem et illam, ita quod 'ut entitas quidditativa' est naturaliter prior ista entitate ut haec est, – et ut prior est naturaliter, sicut non convenit sibi esse hanc, ita non repugnat sibi ex ratione sua suum oppositum; et sicut compositum non includit suam entitatem (qua formaliter est 'hoc') in quantum natura, ita nec materia 'in quantum natura' includit suam entitatem (qua est 'haec materia'), nec forma 'in quantum natura' includit suam. Non est igitur 'ista entitas' materia vel forma vel compositum, in quantum quodlibet istorum est 'natura', sed est ultima realitas entis quod est materia vel quod est forma vel quod est compositum; ita quod quodcumque commune, et tamen determinabile, adhuc potest distingui (quantumcumque sit una res) in plures realitates formaliter distinctas, quarum haec formaliter non est illa: et haec est formaliter entitas singularitatis, et illa est entitas naturae formaliter. Nec possunt istae duae realitates esse res et res, sicut possunt esse realitas unde accipitur genus et realitas unde accipitur differentia (ex quibus realitas specifica accipitur), – sed semper in eodem (sive in parte sive in toto) sunt realitates eiusdem rei, formaliter distinctae." (SCOT J. D., *Ibid.*, Ordinatio II dist. 3, pars 1 q. 5–6, p. 483–4.)

raissent, par conséquent, comme étant “toujours déjà” *individuatae* et non pas *individuantes*.

Le principe d’individuation scotiste se présente ainsi comme la position la plus primitive et la plus propre d’une substance, car l’être de la substance se confond avec la position de la pure individualité quidditative. L’être de la substance doit se ramener à l’être de *ceci* (*hoc, ista entitas*): “*ultima realitas entis quod est materia vel quod est forma vel quod est compositum*”³². L’individuation de la matière ou de la forme ou du composé ne procède d’aucune de ces réalités, elle constitue plutôt leur propre réalité commune. Le principe de leur individuation les devance et repose sur la réalité ultime dont elles reçoivent leur propre réalité, là où substance et singularité fusionnent entièrement. *Eccéité*, *haeccéité* ou *hoccité* (comme Leibniz préférera³³), c’est l’affirmation de l’entité dans sa réalité même qui est toujours l’actualité d’une différence complètement déterminée. La différence de *cette* chose (*haec*) ou de *ceci* (*hoc*) que *voici* (*ecce*) constitue le plus propre de tout individu possible qui se distingue *par lui-même* (*per se*) en tant que *soi-même* (*ipse*) et en tant que principe producteur du *Soi*. Il apparaît que l’usage du concept

32 *Ibid.*

33 La proposition leibnizienne du terme de “hoccité” pour remplacer celui de “haeccéité” se révèle être plus qu’une correction philologique. Elle renforce le principe d’individuation: “Haeccéité n’a pas d’analogie en usage, ‘hoccité’ serait meilleur, comme on dit ‘quiddité’ et non ‘quaedité’. Or de la racine et de l’analogie de ‘hoccité’ on peut former sa définition, car la racine de ‘hoccité’ est *hoc* et son analogie est *-ité*. Or cette analogie, c’est-à-dire cette manière de dériver, désigne la raison de l’appellation dans la racine, c’est-à-dire la qualité de la racine selon laquelle est tel ce qui est ainsi nommé. Par suite, ‘l’hoccité’ est la raison pour laquelle quelque chose est dit ceci (*hoc*) – de même que la qualité est définie par Aristote comme ce par quoi nous sommes dits quales – ou bien la qualité de quelque chose en tant que ceci (*hoc*).” (LEIBNIZ G. W., “Préface à Nizolius”, *Sämtliche Schriften und Briefe* (Reihe VI, Band II), p. 411–2.) Ce passage est cité et commenté par RAUZY J.-B., *La doctrine leibnizienne de la vérité: Aspects logiques et ontologiques*, Paris, Vrin, 2001, p. 301–2. Dans le *Discours de Métaphysique* (VIII), Leibniz utilise le terme *hecceité* (sic) comme synonyme de notion individuelle (ou *notio completa*), fondamentalement a priori de la connexion de tous les prédicats d’un sujet: “Dieu voyant la notion individuelle ou hecceité d’Alexandre, y voit en même temps le fondement et la raison de tous les predicats qui se peuvent dire de luy véritablement, comme par exemple qu’il vaincroit Darius et Porus, jusqu’à y connoistre a priori (et non par expérience) s’il est mort d’une mort naturelle ou par poison, ce que nous ne pouvons sçavoir que par l’histoire.” (LEIBNIZ, *GP* IV, 433.)

d'ipséité se situe nécessairement au seuil de la théorie de la substance. Pourtant, l'*ipse* n'est pas un élément substantiel ou quelque chose que la substance comprenne en elle-même. A l'inverse, répétons-le, cette structure du *Soi-même* exprime la substantialité même de la substance dans ce qu'elle recèle d'absolu: la positivité ultime qui consiste à être *absolument ceci même*, "quelque chose de réel", quelque acte *de soi*. Toute substance possible est pensée à l'image de la conscience de soi éprouvée par un esprit pensant et la conscience de soi, pour sa part, ne renvoie à rien d'autre qu'à l'agilité ou motricité *une* du Soi. De plus, concevoir *quelque chose* implique de concevoir à partir de l'inconcevable processus concepteur – l'activité intellectuelle en elle-même – qui s'exprime par les divers titres catégoriels. De la sorte, le concept d'un individu réel qui comprend nécessairement la notion de *ceci*, de *cette chose ipsissima*, ne peut être formé qu'au moyen de "la mise en concept" et de la conséquente "récognition dans le concept" de "l'identité de l'action" du moi (*die Identität seiner Handlung*, A108).

Penser l'action conceptrice générale, c'est-à-dire l'action d'unification commune à tous les concepts (en tant qu'unificateurs particuliers), action qui engendre la forme *ipse* et où cette forme s'actualise, c'est penser la forme active de *quelque chose de réel*. De fait, la notion de "quelque chose de réel" (donc nécessairement *haec et ipsa res*) procède de la notion du moi en tant que mouvement "ré-flexif" strictement transcendantal et transcendantalelement auto-indexicalisable, mouvement métaphénoménologique par lequel *ma* conscience se révèle originairement *haec et ipsa*, et "réalise" cette pure pensée d'elle-même, la pensée du Soi pur. Par ailleurs, penser "quelque chose de réel", penser une substance individuelle simplement possible, penser la forme de l'individualité, suppose "la pensée de la pensée", certes non pas au sens d'une réflexivité claire et distincte du moi pour soi-même, mais au sens d'une activité de "retour sur soi", retour originellement pré-réflexif et pré-intentionnel.

Ce "retour *sur et par soi*" signifie le *processus* de l'*ipse* et le *passage* du divers *dans* la conscience de soi. "Retour *sur soi*", c'est aussi "progression *en soi*". La forme du "retour unifiant" effectue le "progrès unifié" des matières: c'est "l'accompagnement" (*das Begleiten*³⁴) synthé-

34 On le sait, cet infinitif substantivé, *Begleiten*, ne se retrouve pas dans les textes kantien, les occurrences habituelles montrent l'infinitif simple (en général à la suite d'un verbe modal) ou le verbe conjugué (normalement comme prédicat du *je*

tisant dans lequel le *Je pense* se sait l'opération d'une seule et même synthèse, la présence d'un acte qui se produit en avançant d'unité à unité (par une opération additive qui est le prototype de l'unité diachronique imaginaire) et en revenant sur lui-même d'une façon ininterrompue et synchronique. En thèse générale, l'accompagnement pur ou la réflexion pure de l'intelligence, c'est le mouvement nécessaire de l'*un en personne* en moi, la *pensée du 'Je pense'*. Ce *Je* qui *existe pensant* exhibe l'actualité d'une nécessité quasi-naturelle ou physiologique: le mouvement-*ipse* que le *Je*, en tant que moteur premier, immobile, produit *de lui-même, pour lui-même, par lui-même*. Seul l'acte qui est nécessairement une présence ou une vigilance *pour et par* soi désigne l'acte d'un *Je* ou un *Je* en acte. Le "*Je = Soi*" n'est pas un *subjectum-substantia*: il est, plus exactement, une position qui ne pose rien, une position qui doit se poser en se "*com-positant*", et ainsi se reconnaître et se maintenir (ou mieux, "se tenir toujours maintenant") comme *un* seul et *même* processus systéma-

pense). Si nous le présentons sous cette forme, c'est pour souligner d'ores et déjà que le "nom propre" du sujet transcendantal doit être un verbe d'action. Par ailleurs, la tendance naturelle, tout à fait justifiée, à situer ce sujet au présent de l'indicatif ne peut effacer l'aspect progressif qui le caractérise. Observons, cependant, que Kant utilise aussi le mot *Begleitung* (dont le sens processuel nous convient). Une occurrence intéressante est à signaler dans la *Déduction* de la première édition de la *Critique*, notamment dans le paragraphe sur "la synthèse de la reproduction dans l'imagination" où Kant soutient que la reproductibilité régulière des phénomènes repose sur la régularité de la "conjonction" (*Begleitung*) et de la "succession" (*Folge*) qui caractérise les phénomènes eux-mêmes (A100). Pourtant, si le système des phénomènes, qui est strictement représentationnel, obéit aux lois constantes de la synchronie et de la diachronie, ou de la conjonction (ou accompagnement) et de la succession (ou série), c'est que ce système s'appuie en dernière analyse sur l'activité stable et constante de la conscience, de telle sorte que toute la *Déduction* culmine dans la nécessité de "l'identité de mon action", identité constituant un mode fonctionnel de durée minimale. Or ce qui accompagne perdure, et seul ce qui perdure permet de discerner ce qui se succède en se reconnaissant. Ainsi le moi est-il éminemment accompagnant; il rend possible le divers sériel et le divers simultané, son mode d'accompagner étant synthétiquement générateur des représentations premières de temps et d'espace. Dans les termes de la "triple synthèse", il n'y pas de divers appréhensible ni reproductible sans la réconnaissance d'une "conjonction" (*Begleitung*) ou d'une simultanéité fondamentale, peut-être atemporelle, bien que toujours disponible au présent, entre moi et l'action représentative.

tique de “com-position de soi”³⁵. Le *Je pense* doit être le “nom propre” – d’où sa vérité indexicale et son univocité *de re* – d’une spontanéité discursive et réflexive. Sa réalité consiste à parcourir “quelque chose” et à l’investir toujours de sa forme pure, la forme-*ipse* (forme: “*Je = Soi*”) grâce à laquelle “quelque chose” prend la forme déterminée de “ceci même que voici”, *de* et *par* soi. L’*ecce ipsum* offre le sens radical de l’*est* cognitif du *sum cogitans* et l’*est* propositionnel de “*S est*” et de “*S est P*”.

L’ipséité de la *chose* dérive de l’ipséité de l’*acte*: tout *X* possible est toujours l’analogie d’un *Soi* effectif (si l’on refuse l’idée de “dérivation” au sens génétique fort, il faut tout au moins admettre leur “entr’expression” au sens leibnizien de rapport réglé et régulier). En somme, l’unité unifiante de la conscience de soi produit simultanément un seul et même *Soi*, un seul et même *temps*, une seule et même *chose*. C’est ainsi que la spontanéité de la conscience une du moi renvoie à la fois à l’*être déterminé* de toute chose possible (l’*ecce ipsum* qui est condition d’existence) et à la *manière* ou à la *forme déterminable* de l’intuition de toute chose possible (le temps, lieu de synthèse et condition de “formation” de l’existant).

Penser la *Poétique de l’ipse*, c’est poser à nouveau la question – à tendance aporétique – de l’origine de l’adhésion du moi à soi-même et de son mode temporel particulier. Qu’est-ce qu’un moi “accompagnant”? Qu’est-ce que “ce je ou cet il ou cela” qui accompagne toute conscience

35 Sans doute songera-t-on ici à la définition heideggerienne de la “Selbstständigkeit des existierenden Selbst” par laquelle le Dasein se démarque de la substance et du sujet pour se cantonner dans la dynamique du Soi qui ne cesse de revenir sur soi en tant que souci de et pour soi (*Sorge, cura sui*). Pourtant, la stabilité fonctionnelle du *Selbst*, la *Selbstständigkeit*, qui devrait exprimer la qualité la plus fondamentale de toute opération cognitive (la qualité-*ipse/Selbst* toujours nécessairement à l’œuvre dans toute cognition) apparaît ici comme le phénomène d’un mode particulier d’exister, celui du *Dasein*: “Das Dasein ist ontologisch grundsätzlich von allem Vorhandenen und Realen verschieden. Sein ‚Bestand‘ gründet nicht in der Substantialität einer Substanz, sondern in der ‚Selbstständigkeit‘ des existierenden Selbst, dessen Sein als Sorge begriffen wurde. Das in der Sorge mitbeschlossene Phänomen des Selbst bedarf einer ursprünglichen und eigentlichen existenzialen Umgrenzung gegenüber der vorbereitenden Aufweisung des uneigentlichen Man-selbst. Damit geht eine Fixierung der möglichen ontologischen Fragen zusammen, die überhaupt an das ‚Selbst‘ zu richten sind, wenn anders es weder Substanz noch Subjekt ist.” (HEIDEGGER M., *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 1993, § 61, p. 303.)

possible de quelque chose sans pouvoir être accompagné de rien d'autre? Est-ce un principe diachronique ou synchronique, nécessaire ou contingent, une représentation ou un acte? Où le moi originaire puise-t-il sa force d'attraction et d'endurance, son efficacité synthétique et unifiante? Si l'intelligence ne repose pas sur une substance intelligente, quel est alors le mode de *subsistance* ou de *persistance* de l'acte ou de la fonction-*ipse* grâce à laquelle je *dois pouvoir* réclamer l'expérience comme *mienne*, comme un système stable que je produis et qui m'appartient? Sans le recours à la grammaire de la substance, comment peut-on penser un mode d'endurer et de perdurer aussi bien qu'un mode originaire d'être actif? Comment l'*expérience subjective de possession* ou le processus de *fondation* de soi-même – toujours activement ouvert et inachevé – peut-il se passer de la stase ultime du *fundamentum inconcussum*?

L'angoisse invincible de David Hume³⁶, lapidièrement avouée dans le célèbre *Appendice* de son *Traité*, est nourrie par l'inconsistance entre la perpétuelle diversité des perceptions *du self*³⁷ et les mystérieux principes qui contraignent la conscience à produire la fiction (hypostasogène) de leur unité unifiante. Or, cette *angoisse de labyrinthe* serait-elle apaisée par la *fiction* de l'unité synthétique transcendante du *je pense*, origine ultime de toute subjectivité et de toute objectivité? Ou bien ne se trouverait-il pas, à l'inverse, que le centre stabilisateur de la structure et de la dynamique de l'intelligence, le moi pur, se réduirait à un centre vide, à un point zéro, à une cognition blanche dont l'efficacité resterait incompréhensible sans l'idiome de la force et de l'action? Ainsi, il y aurait lieu de demander si le sommeil dogmatique de la *res cogitans* n'aurait pas été interrompu par une insomnie brutale, *théoriquement* insupportable, puisque le *je pense* deviendrait pure forme logique sans

36 Cf. HUME David, "Appendix", *A Treatise of Human Nature* (ed. by L. A. Selby-Bigge), Oxford, Clarendon Press, 1978, p. 636.

37 De prime abord, le génitif de l'expression "perceptions du *self*" serait subjectif mais d'un sujet faible, "sujet non-*subjectum*" puisque, selon notre expérience sensible, le *self* se réduirait aux perceptions mêmes. Car, dans l'expérience, il ne correspond spécifiquement et distinctivement à rien. Le *self* n'est que des perceptions (dire ses perceptions, ce serait instaurer déjà un autre rapport que celui de la pure et simple identité). Dès lors, en somme, aucun sens génitif – ni subjectif ni objectif – ne pourra être assigné avec propriété au syntagme "du *self*", puisque à la rigueur le *self* n'est ni sujet ni objet, pure idée de substance, donc un malentendu de l'imagination et du langage.

contenu, forme indéterminable de la conscience une de soi-même, forme de la pensée en deçà de l'intuition et du concept, modalité du néant. Or, en tant que copule de tout jugement et en tant qu'attracteur de tout phénomène et de toute opération cognitive, le moi pur doit fournir non seulement le *fondement logique* de tout système apophantique possible mais aussi le *fondement dynamique* de tout système cognitif possible. Par conséquent, l'entendement porte en lui une dimension d'organisme de pouvoirs, *natura* – transcendentalement – *naturans*. Il ne peut donc pas se borner à être *au-delà* du temps, de l'espace et des catégories, il est nécessaire qu'il puisse les rendre efficaces, déterminants, et, pour ce faire, il lui faut receler un pouvoir (*Vermögen*), contenir une force (*Kraft*), voire – osons le dire – *être organiquement vivant*. Le profil fonctionnel du moi paraît contraindre la science qui a l'entendement pour objet de ne pas se confiner dans la *Logique* et d'appeler à une sorte de *Bio-physique et de bio-poïétique a priori de l'intelligence*. Car, de par l'articulation de ses actes, l'intelligence ou la raison sont à concevoir comme une organisation et, qui plus est, un organisme, un système vivant. De là tout l'intérêt théorique de faire refluer la troisième *Critique* sur la première³⁸.

Fixe et permanent, le moi pur attire et transmet du mouvement sans se mouvoir; forme de toute pensée, le moi pur est le savoir métalogique ou le sentiment intellectuel d'une "conception" qui ne peut se concevoir elle-même sous ses concepts; intuitivement vide, le moi pur est la simplicité d'un acte, d'un effort, d'une force sans sujet, c'est-à-dire qu'il agit sans qu'aucun agissant déterminable ne se donne en lui. De même, du point de vue logique, le moi pur se ramène à la simple fonction copulative, au simple "*est*" reliant sujet et prédicat, le verbe/acte du jugement/proposition dont la nature est purement *connective*, ne renfermant en soi ni sujet ni prédicat. Toutefois, une description purement logique de la raison n'est pas suffisante. Sa nature architectonique manifeste un dy-

38 A ce sujet, notre hypothèse propose de prendre la troisième *Critique* comme une auto-explication ou autothématisation de la raison sous le signe d'une sorte de métaphysique de l'organisation. Ainsi, comme le soutient B. Dörflinger, "le concept de vie devient une idée directrice" grâce à laquelle la raison peut avancer dans l'art de se comprendre soi-même: "Die erkenntnisprinzipien reiner spekulativer Vernunft sind in ihr 'wie in einem organisirten Körper' (BXXIII) zu denken. Es erlaubt demnach theoretische Vernunft die Veranschlagung des Begriffs der *Organisation*, und die Erkenntnisprinzipien sind so als ihre *Organe* aufgefaßt." (DÖRFLINGER B., *Das Leben theoretischer Vernunft*, Berlin, de Gruyter, 2000, p. 7.)

namisme plus que logique: un comportement et une structure *bio*-logiques dont la référence à soi en tant que totalité en acte est l'essence de son efficacité.

Mais comment est-il possible de réunir force et insubstantialité, activité synthétique et achronie logique? L'immobile doit mouvoir, l'indéterminable doit déterminer, l'atemporel doit temporaliser, le vide doit mesurer le remplissement, l'unité qualitative (non-quantique) doit unifier tout quantum. C'est par l'ancrage de la synthèse en moi que toute objectivité se réalise. On décline ici un seul et même questionnement, celui du lieu du temps et de la production du temps en moi, c'est-à-dire le questionnement concernant le problème des rapports entre la forme logique et son efficacité constructrice: la production de "quelque chose de réel". Autrement dit, tout se joue dans la façon d'enclencher la cognition ou l'aperception blanche³⁹ du sujet *cogitans* (le sujet déterminant indéterminable) et l'aperception colorée du sujet *cogitatum* (le sujet déterminable, milieu réceptif – et aussi *déjà constructif* – de l'objet de l'action déterminante) que l'on peut condenser sous la formule *Je pense X*. "Temporalisation" ne signifiera rien d'autre que la synthèse du divers ou l'accompagnement transcendantal de *mes* représentations.

La progression de notre lecture kantienne se déroulera en trois moments qui seront néanmoins toujours simultanés du point de vue de leur enchaînement logique. Ces différents moments thématiques se déploient et s'enchevêtrent au cours de l'exposition de l'*exercice* du moi, le moi théorique dans son ouvrage propre travaillant par et pour lui-même. L'action de cet *exercice* s'exposera sur le mode d'une spirale de pensée, indiquant que la diachronie de la traversée et la synchronie du traversant coexistent rigoureusement et empiètent l'une sur l'autre: 1) temps et affection, 2) affection et synthèse, 3) temps et synthèse. Ces trois moments témoignent, quoique analytiquement, d'un seul et même dynamisme qui innerve l'organisme transcendantal du moi. Selon l'ordre de notre exposé, ce dynamisme partira de la diversité immédiate et successive du moi affecté, diversité donnée par le sens interne, et débouchera sur ce qui la pénètre "toujours déjà", la contemporanéité ininterrompue

39 Cette métaphore rapprochant le "blanc" et l'idée de l'"indécidé" ou de l'indéterminé est empruntée à Jean-Luc MARION qui l'expose dans une œuvre devenue déjà un classique des études cartésiennes, *Sur la théologie blanche de Descartes: analogie, création des vérités éternelles et fondement*, Paris, PUF, 1981.

de l'acte pur de l'aperception transcendantale, la synthèse s'interposant comme fonction polymorphe propre à l'acte de déterminer qui s'applique non seulement sur l'amas de la matière sensiblement reçue mais aussi sur la sensibilité elle-même, sensibilité du moi en tant que sujet affectable et objet d'affection.

Sous l'efficacité de la synthèse, la synchronie du *représenter* et la diachronie des *représentations* se renouent et se bouclent comme fondation de la possibilité de toute chose en tant que *quelque chose de possible en général*: cet X comme *quelque chose tel que voici* pour moi et, à la limite, cet X comme *moi tel que me voici* pour moi. Dans un cas comme dans l'autre, cet X convoque toujours la *poétique de l'ipse*, la *production du même* (et de *cela même que voici*), car tout X réellement possible requiert l'actualité ultime de la forme d'un *Je* reconnaissable comme *Soi*. De même, l'individuation du *Je en tant que propre unique* ne saurait qu'être sémantique, c'est-à-dire médiatisée par la matière phénoménale, devenue, en vertu de l'activité synthétique, la *propriété la plus intime du propre*. Le sens du *Je* n'est lisible que dans la composition d'un ordre sensible et signifiant de phénomènes à *soi*: la biographie singulière d'un *Je*, dans l'épaisseur de sa concrétion anthropologique, recèle donc l'histoire de ses synthèses phénoménales; d'où toute la rigueur de la formule *Je pense X* – emblème de la *formation* de l'expérience et de la formation de soi. Ainsi, sur le mode *égocentrique*, se pose et se travaille autrement la question métaphysique: Pourquoi y a-t-il Moi plutôt qu'un néant ou plutôt qu'un autre?

1. Temps et affection: le moi-qui-se-donne et le moi-qui-se-produit

Ma sensibilité donne, perçoit, tandis que *mon* entendement produit, pense – pour *entendre* (*verstehen, intelligere*) les perceptions. Tout se passe dans une seule et même conscience de soi et c’est précisément grâce à ce caractère *unum et ipse*, caractère non-intuitif et non-conceptuel de l’inscription *qualitative* de la passivité et de l’activité dans l’*egometipse*, que tout se passe de la façon dont il se passe. La sensibilité est la faculté des intuitions, elle reçoit une diversité sensible qui l’affecte selon *ma* manière propre d’être affecté – tout m’apparaît dans l’espace et dans le temps. Pour sa part, l’entendement, faculté des concepts, agit sur la diversité qui m’apparaît en la ramenant à l’unité, l’unification constituant la fonction même de la pensée. Penser, c’est agir d’après une forme unie et unifiante, c’est poser *quelque chose* sous la spontanéité d’un moi et marquer ce *quelque chose* de la fonction-*ipse*, véhicule commun à tous les titres particuliers sous lesquels on peut “catégoriser”. Ce sont deux facultés cognitives dont l’autonomie définitionnelle, soulignée à maintes reprises par Kant, se convertit nécessairement en communauté dynamique permettant que l’on connaisse un objet déterminé; celui-ci n’étant en effet rien d’autre que l’unité d’une diversité, la pensée d’une intuition.

Or, il y a lieu de poser la question de savoir si une communauté plus fondamentale des facultés ne doit pas déjà exister en amont de la co-production d’un objet de connaissance, si donation et production ou réception et construction ne sont pas à ce point co-originaires imbriquées que la notion même d’*affectabilité en général* en découle. La réceptivité serait alors instituée en même temps que la spontanéité, *ma* réception de *quelque chose* s’accomplirait au moment même de *mon* action sur *quelque chose*. D’où cette brisure paradoxale de la quasihomodularité architectonique des facultés (ou de leur étagement vertical en sensibilité, entendement et raison) qui s’exprime d’une façon exemplaire dans l’identification entre *forme de l’intuition* et *intuition formelle*, c’est-à-dire dans le chiasme originaire entre manière sensible d’être affecté et opération intellectuelle de synthèse.

De ce chiasme émergera un terrain affectif, le sens interne, dont il faudra reconstituer le contexte métaphysique afin d’élucider la portée du *distinguo* kantien entre le moi-phénomène qui apparaît dans l’unicité de sa forme affective et le moi-intelligence qui se produit dans l’unité de sa forme active. Notre hypothèse de travail concerne la possibilité de ramener l’unicité et la singularité (*Einigkeit* et *Einzelheit*) pré-intuitive de l’espace et du temps, “grandeurs infinies données”, ainsi que l’unité (*Einheit*) précatégoriale de l’acte synthétique, unité qualitative ou sémantique, non à une “racine commune” jusqu’ici inconnue, mais plutôt à l’efficacité d’un *quale unum* co-extensif ou, peut-être mieux, *co-intensif* à toutes les sortes d’événements qui font le “drame” de la cognition. Ainsi, au lieu d’un modèle sériel de la détermination où l’on distinguerait *grosso modo* un premier moment réceptif, *suivi* d’un second moment actif, l’intuition *suivie* du concept, peut-être nous faudrait-il penser un système cognitif dont l’activation minimale manifeste “toujours déjà” une *noèse sans noème*, la conscience de soi anonyme, le *cogito tacite* (*Je, Il ou Cela qui pense en moi*) *se communiquant à tout événement cognitif possible*, y compris donc toute représentation possible, en ce sens que cette communication renferme la *réalité* (*Wirklichkeit*) ultime de la cognition et la *condition de possibilité* de toute possibilité cognitive. En un mot, la compréhension de l’agencement des facultés serait, plus que topologique, praxéologique.

1.1 Pouvoir être affecté

Le temps, de même que l’espace, s’impose comme objet de l’*Esthétique transcendantale* en vertu de ce qu’il renferme d’incompressible et d’“antérieur” à l’égard des concepts et des sensations. L’objet propre de l’*Esthétique transcendantale*, “science de tous les principes de la sensibilité *a priori*” (A21/B35) ou *gnoséologie transcendantale inférieure*¹,

1 Malgré la note sur Baumgarten où Kant insiste sur la regrettable assimilation de l’Esthétique à la critique subjective du goût (A21/B35n), il faut souligner l’ampleur de la définition baumgartenienne d’Esthétique. Selon Baumgarten, l’Esthétique comprendrait en effet tout le vaste domaine de la “science de la cognition sensible” qui irait d’une “théorie des arts libéraux” jusqu’à “l’art de l’analogie de la raison”

s'obtient (selon une métaphore analytique particulièrement chère à notre philosophe²) grâce à une espèce d'opération chimique capable à la fois de décomposer et d'isoler les divers éléments qui forment un objet empirique. De la sorte, nous parvenons à identifier un élément intuitif résiduel, celui qui reste comme fond intuitif pur, à savoir comme *forme pure de l'intuition*, en quoi consisterait ce qu'il est de plus primitif dans notre constitution gnoséologique subjective. Là se déposeraient les principes d'une évidence constructrice ou synthétique irréfragable, principes sur lesquels se fonde un type de science *sui generis*, non-conceptuelle, non-

en passant par "une gnoséologie inférieure", c'est-à-dire l'examen des facultés inférieures de la connaissance: "AESTHETICA (theoria liberalium artium, gnoseologia inferior, ars pulchre cogitandi, ars analogi rationis) est scientia cognitionis sensitivae." (BAUMGARTEN A. G., *Aesthetica*, Hildesheim, Olms, 1986 (1750), § 1, p. 1.) Une définition similaire se trouve dans sa *Metaphysica*: "Scientia sensitivae cognoscendi & proponendi est AESTHETICA [die Wissenschaft des Schönen], (Logica facultatis cognoscitivae inferioris, Philosophia gratiarum & musarum, gnoseologia inferior, ars pulchre cogitandi, ars analogi rationis)." (BAUMGARTEN A. G., *Metaphysica*, Hildesheim, Olms, 1982 (1779), § 533, p. 187.) Comme Kant le précise dans la même note (A21/B35), le partage essentiel se situe entre, d'une part, une science de la sensibilité *a posteriori* qui se confine dans l'empirique, tout en cherchant et en présupposant une expérience universelle ou "catholique" ainsi qu'une "disposition naturelle" (cf. BAUMGARTEN, *Aesthetica*, *op. cit.*, § 17–20, 28–9, p. 7–8, 12), et, d'autre part, une science des principes *a priori* de la sensibilité qui vise à connaître celle-ci dans sa pureté formelle d'un pouvoir de réceptivité considéré indépendamment de tout contenu possible. D'où la désignation d'*Esthétique transcendante*, synonyme de *gnoséologie transcendante inférieure*, qui s'oppose à une *gnoséologie transcendante supérieure*, c'est-à-dire à la *Logique transcendante*. Rappelons que dans la *Logique Jäsche*, Kant choisit le parti de Home à l'encontre de Baumgarten, en soutenant que l'esthétique revenait à une "critique" plutôt qu'à une "science", car, encore que "l'esthétique contienne les règles de l'accord de la connaissance avec les lois de la sensibilité", ces règles, formées par généralisation *a posteriori*, découlent de "principes empiriques". En somme, comme "elle ne fournit pas de règles qui déterminent suffisamment le jugement", l'*Esthétique* ne serait pas à même d'être une science *a priori* au même titre que la *Logique*. À l'inverse, elle se bornerait à une "simple critique du goût", se révélant donc dépourvue de tout "canon (loi)" et se réduisant à une "norme (modèle ou simple guide pour l'entendement) qui consiste dans l'assentiment universel" (KANT Ak. IX, 14–6; *Logique*, trad. L. Guillet, Paris, Vrin, 1989, p. 13–4).

- 2 A propos des métaphores et de leur rôle dans l'économie discursive du criticisme kantien, voir DOS SANTOS L. R., *Metáforas da Razão*, Lisbonne, FCG/JNICT, 1994 (plus précisément, sur la "chimie de la raison" ou sur la "chimie comme paradigme de la recherche transcendante des éléments purs", cf. *ibid.*, p. 157–212).

empirique, mais exclusivement intuitive *a priori*: les mathématiques pures qui sont la doctrine des formes de l'intuition, doctrine de l'intuition vide ou de l'acte d'intuitionner dans le vide, sans contenu empirique, sciences *formellement subjectives et sensibles* par excellence. Si bien que nier l'aprioricité ou l'idéalité de l'espace et du temps revient, pour Kant, à nier les "vérités absolument nécessaires et universellement valables" exhibées par les mathématiques (A47/B64). Les idéalités mathématiques s'avèrent immédiatement objectives et vraies puisque l'accord, dont elles témoignent, entre l'objet de l'intuition et la faculté d'intuition est un accord constitutif de l'intuition même: une condition subjective, formelle, est en même temps la condition universelle de tout objet effectif en tant que phénomène. Ainsi, la détermination de l'espace par la géométrie construit et prescrit les propriétés de la réalité phénoménale; la géométrie n'est pas une fiction intellectuelle mais l'accomplissement très vrai et très réel de la détermination de tout phénomène spatial possible³. De plus, lorsque je dessine un triangle, je ne dessine pas *un triangle pour moi*, je dessine *le triangle en soi*, le *triangle absolu*, dans un triangle particulier; je construis l'universel et je l'examine à la fois *a priori* et *in concreto* (dans l'intuition particulière), je vois "le général dans le particulier", le général dans une concrétion singulière (A713/B741, A734–5/B762–3)⁴. Science *humaine* par excellence, c'est-à-dire science de soi (de la créativité et de la normativité) de l'esprit humain en tant que *sensibilité formelle*, ou autoscience pure et absolue de *notre* esprit intuitif fini, les mathématiques progressent par des autoconstructions systématiques (surtout ostensives, donc surtout géométriques), grâce auxquelles se manifeste – en soi et par soi – l'effectivité organique de la cognition spatiotemporelle. Or, garant sûr de l'autonomie constructive des mathématiques, cette "antériorité" radicale de l'espace et du temps pose problème.

A l'égard de l'intuition, telle antériorité rend possible la science de la forme de tout contenu intuitif mais oblige à supposer une "faculté

3 Voir notamment KANT, *Dissertatio* § 12 (Ak. II, 397–8; Pl. I, 645) et *Prolégomènes* (Ak. IV, 287–8, 292; Pl. II, 56–7, 62–3).

4 Cf. aussi KANT, *Prolégomènes* § 7 (Ak. IV, 281; Pl. II, 48–9) et *Recherche sur l'évidence des principes de la théologie naturelle et de la morale* § 2 ("Dans leurs analyses, leurs démonstrations et leurs conclusions, les mathématiques considèrent le général sous les signes 'in concreto', la philosophie par des signes 'in abstracto'." Ak. II, 278–9; Pl. I, 219–21).

d'intuition *a priori*", fondement de la possibilité d'une intuition blanche qui opère de façon sensible mais *a priori*, en deçà de toute expérience et de tout contenu empirique, intuitionnant donc sans saisir rien d'autre que la seule manière d'intuitionner⁵. Aussi la forme ou la condition de toute intuition sensible se convertirait-elle en une intuition *pure*, ce qui reste une occasion de scandale depuis la première génération de lecteurs de Kant, notamment pour Herder qui dénonce le caractère soi-disant contradictoire du statut épistémologique de la sensibilité *pure* en tant que "pouvoir de la sensation sans sensation" (*empfindungsfreies Empfindungsvermögen*), relevant ainsi le paradoxe apparent d'une sensibilité non- ou supra-sensible⁶. L'impossibilité d'intuitions pures, ainsi que de cognition pure en général constitue le noyau de la métacritique de Destutt de Tracy qui n'admet pas de facultés statiques ou inactives, ni de lois cognitives dissociées de leur instanciation effective⁷. A l'égard du concept, telle

- 5 Certes, Kant est conscient de la difficulté mais il la croit automatiquement résolue par l'idéalité de l'espace et du temps, intuitions *pures* génératrices de connaissances nécessaires qui dépassent le concept (B40–1). De plus, qu'une forme soit une intuition ne semble poser pour Kant aucun problème. A ce propos, rappelons le passage fort éclairant des § 8–9 des *Prolégomènes*: "la question s'énonce ainsi: *comment est-il possible d'intuitionner quelque chose a priori?* L'intuition est une représentation dépendant immédiatement de la présence de l'objet. Par suite, il semble impossible d'intuitionner *originellement a priori*, puisque l'intuition devrait alors se produire sans se rapporter à un objet antérieurement ou actuellement présent, et ainsi ne pourrait être une intuition. [...] Il n'y a ainsi pour mon intuition qu'une seule façon possible de précéder la réalité effective de l'objet et de se produire comme connaissance *a priori*, c'est de ne contenir rien d'autre que la forme de la sensibilité, qui dans le sujet que je suis précède toutes les impressions effectives par lesquelles je suis affecté par des objets." (KANT, Ak. IV, 281–2; Pl. II, 49–50.)
- 6 HERDER J. G., *Verstand und Erfahrung. Vernunft und Sprache: Eine Metakritik der reinen Vernunft*, Berlin, Aufbau Verlag, 1955 (1799), p. 71.
- 7 Il est également pertinent d'évoquer ici la position du père de la *science idéologique*, qui commente l'*Essai d'une exposition succincte de la Critique de la raison pure* de J. Kinker et s'attaque à l'épithète *princeps* des éléments transcendants, à savoir l'épithète *pur/pure* (cf. DE TRACY D., "De la Métaphysique de Kant", AZOUVI Fr. & BOUREL D., *De Königsberg à Paris*, Paris, Vrin, 1991, p. 186–208). Dans son mémoire, Destutt de Tracy refuse l'hypothèse d'une "*cognition pure*", c'est-à-dire l'idée d'un acte sans exercice, de même que l'idée d'une "*connaissance pure*" découlant des seules facultés cognitives, antérieurement à leur application (*Ibid.*, p. 195–6). Pour lui, par conséquent, il est impossible de connaître une loi cognitive dissociée de l'acte qui l'effectue, car cette dissociation (traduite par l'épithète *pur/pure*) débouche sur une "aptitude ne s'exerçant sur rien", un "pur

antériorité fonde une science apriorique qui dépasse le domaine analytique des concepts, limité par le principe logique de non-contradiction, et relie *dans un système de jugements intuitifs* l'universalité *a priori* à la fécondité synthétique (A719–21/B747–9)⁸. Il s'ensuit la prétention problématique de montrer la vérité et l'efficacité de principes ordonnateurs, de formes légales et unitaires d'organisation de l'expérience, sans les rattacher à la spontanéité cognitive d'un sujet, proposant ainsi le paradoxe de lois synthétiques “trouvées” en nous et non “produites” par nous. Mais, s'il faut que le sensible soit intellectuel, alors comment les oppositions de l'architecture sauront-elles résister à l'effondrement? En d'autres termes, la difficulté réside dans l'identité entre *forme de l'intuition* et *intuition pure (originnaire ou formelle)*, ce qui peut être analysé sous l'angle d'un double rapport entre les mathématiques pures et les intuitions pures. D'une part, celles-ci contiennent les principes formels de l'intuition sensible, où les mathématiques construisent leurs objets; d'autre part, les formes elles-mêmes se révèlent être la matière des mathématiques et, de ce fait, doivent devenir intuitionnables *a priori*, en tant qu'objets singuliers, purs et unifiés.

Muer forme d'intuition en intuition formelle, c'est réclamer deux synthèses sensibles non-empiriques, l'une *phénoménale* qui s'effectue

néant”, un “état d'inaction” duquel rien ne peut résulter; “une faculté dans un être quelconque n'étant rien d'autre qu'une possibilité, une capacité, une disposition, une aptitude à produire un effet quel qu'il soit” et ayant toujours partie liée avec l'action (*Ibid.*, p. 196). De là il suit que la notion d'une sensibilité *pure*, tout comme celle d'une perception ou d'une intuition *pure* relève du “*non sens*”, dans la mesure où l'épithète nie le sujet: le fait d'être *pure* (c'est-à-dire le fait de résulter de la *pure* faculté) contredit la nature foncièrement active et appliquée de toute faculté ainsi que la nature foncièrement affective et impressible de toute intuition (*Ibid.*, p. 200). Une intuition/perception est le résultat d'une sensibilité et d'une impression; or une intuition *pure* est une intuition qui doit être “*le résultat d'une impression sans impression reçue*”; donc, elle présente “rigoureusement un produit né sans un des deux agents reconnus nécessaires pour le produire”, “un *néant*” (*Ibid.*, p. 200–1). Si l'on définit les intuitions *pures* sur le mode de la *loi* ou de la *forme*, on n'évite pas non plus, selon D. de Tracy, “la contradiction la plus manifeste; car si elles sont des perceptions, elles ne sont pas des lois; et si ce sont des lois, ce ne sont pas des perceptions.” (*Ibid.*, p. 201.)

8 Cf. également KANT, *Prolégomènes* § 7 (Ak. IV, 281; Pl. II, 48–9) et *Recherche sur l'évidence...*, § 1 (“Les mathématiques parviennent à toutes leurs définitions synthétiquement, la philosophie, au contraire, parvient aux siennes analytiquement”; Ak. II, 276–8; Pl. I, 216–29).

dans les formes de l'intuition et l'autre *métaphénoménale* qui est la synthèse unificatrice de ces formes mêmes. Cela implique aussi de considérer *ce-dans-quoi* les mathématiques construisent leurs concepts en déterminant des grandeurs et des figures comme étant *ce-sur-quoi* la raison a "toujours déjà" appliqué son travail morphogénétique et même *ce-vers-quoi* toute construction mathématique renvoie originairement. Il s'agit d'un horizon supra-intuitif unifiant la construction: la possibilité de "l'illimitation dans le progrès de l'intuition" (*die Grenzenlosigkeit im Fortgange der Anschauung*, A25), l'idée d'"une grandeur infinie donnée" (*eine unendliche gegebene Größe*, B39), dont le corrélat doit pouvoir se trouver dans le "déploiement d'un pôle idéal" consistant en "l'unité d'un système normatif et d'un domaine de coexistence (celui des formations idéales enchaînées)", et pouvant répondre au nom métaphorique de "champ de conscience"⁹. La notion dynamique de "champ"

- 9 Ces termes de J. T. Desanti soulignent le lien indissociable entre la productivité inhérente aux idéalités mathématiques et les conditions subjectives que cette productivité pose à titre d'"effet intrathéorique" et présuppose à titre de possibilité de leurs connexions et de leurs enchaînements aussi bien symboliques qu'opérationnels. Essentiellement synthétiques et intuitives *a priori*, aucun étayage logique ne suffit aux mathématiques, elles œuvrent en reproduisant leur facteur transcendantal: l'unité activo-idéale d'une conscience. Citons en entier le passage qui nous inspire:

"Nous dirons que l'expression 'champ de conscience' renvoie à une idéalité privée de spectre propre. De ce fait elle désigne l'effet intrathéorique produit, dans le mouvement des médiations constitutif du tissu d'un 'objet-théorie', par l'exigence d'avoir à maintenir et à vérifier toujours l'unité d'un pôle explicite et d'un enchaînement de médiations d'horizon.

Il reste que l'effet ainsi produit n'est jamais ponctuel: il s'offre, nous le savons, comme le domaine organisé et normé dans lequel coexistent en leurs connexions les formations idéales propres à permettre le déploiement d'un pôle idéal explicite. Il est le domaine dans lequel ces formations demeurent l'une pour l'autre disponibles. En lui se renouent sans cesse à eux-mêmes, avec les médiations d'horizon qui leur sont spécifiques, les enchaînements d'actes de nature à produire les motivations (exigences de maintien ou de biffage, modifications de sens au sein des horizons médiateurs) capables d'assurer le développement du thème théorique appelé par le spectre du pôle idéal explicitement posé. En tant qu'il consiste en l'unité d'un système normatif et d'un domaine de coexistence (celui des formations idéales enchaînées), il doit développer en son sein les déterminations structurales qui le caractérisent comme champ. D'autre part, il est sans cesse reproduit, comme effet, dans le jeu des médiations propres à assurer le maintien d'un pôle idéal explicite, puisqu'il est, pour ce pôle, l'index des médiations possibles: tout changement de pôle, tout

évoque l'idée d'une structuration immanente toujours à l'œuvre où le multiple et le discret appartiennent à une unité et à une continuité formelles plus primitives. La conscience de soi est affectée selon la topologie propre de son champ. Entre le donné et le construit, le statut transcendantal de l'espace et du temps comprendrait alors une hétérogénéité interne conjuguant *forme de la sensibilité* et *forme de l'entendement*.

1.1.1 Mathématiques pures et pure affectabilité

D'après l'exposition proposée dans la première *Critique*, l'opération de "purification" (*Reinigung*), tant critiquée par Hamann¹⁰, par laquelle les *formes d'intuitionner* sont séparées, isolées, abstraites, se déploie en deux temps et s'applique à une matière cognitive bien déterminée: la "représentation d'un corps" (*Vorstellung eines Körpers*), ce qui revient à dire la représentation d'un objet quelconque, mais déjà synthétisé et conceptuellement unifié comme objet (A20/B35). Une et composite, "la représentation d'un corps" serait soumise à deux soustractions dans le processus d'établissement de l'*Esthétique transcendantale*: l'abstraction du pensé et l'abstraction du donné (A20–2/B34–6). Ainsi, par l'abstraction ou par la soustraction de ce qui relève de l'activité de l'entende-

'passage' dans le champ d'un 'point' à un autre, le renouvelle en le reproduisant." (DESANTI J. T., *Les idéalités mathématiques*, Paris, Seuil, 1968, p. 240–1.)

- 10 Nous reprenons, en effet, le terme critique et métacritique de J. G. Hamann – *purification* – par lequel il dénonce la prétention irréalisable et pourtant fondatrice de cette nouvelle forme de connaissance: la *théorie transcendantale des éléments* qui s'instituerait précisément au moyen d'une triple purification, se traduisant par la suspension de la tradition (ainsi que de la croyance en celle-ci), de l'expérience commune et du langage. "Parmi les *secrets cachés*, dont le traitement et plus encore la résolution ne sont encore parvenus dans aucun cœur philosophique, se trouve la possibilité d'une connaissance humaine d'objets de l'expérience *sans* et *avant* toute expérience et donc la possibilité d'une intuition sensible *avant* toute perception d'un objet. C'est sur cette double *impossibilité* et sur la *puissante différence* entre jugements analytiques et synthétiques que se fonde la matière et la forme d'une théorie transcendantale des éléments." (HAMANN J. G., *Aesthetica in nuce: métacritique du purisme de la raison pure et autres textes*, trad. R. Deygout, Paris, Vrin, 2001, p. 149–50.) Notre argument s'attaquera à cette "intuition sensible *sans* et *avant* toute intuition sensible" pour exiger quelque chose que l'on doit, pour l'instant, désigner d'une façon purement négative comme sensibilité non-intuitive et non-passive.

ment (les déterminations synthétiques, produites par l'esprit suivant les divers titres catégoriaux d'unité), l'*objet* devient – d'une façon "régressive" – *phénomène*, c'est-à-dire quelque chose de conceptuellement indéterminé, de simples "modifications de l'esprit" (*Modifikationen des Gemüts*, A99). Il en résulte une "intuition empirique" (*empirische Anschauung*) qui contient une matière sensible *a posteriori* et une forme sensible *a priori* (A22/B36). Le deuxième moment de décantation écarte la matière de l'intuition, la *sensation* (*Empfindung*), et laisse un reste pur: celui de l'intuition sensible (*Anschauung*) sans *matière*; autrement dit, l'intuition sans l'effet d'aucune affection sensible et donc en tant que *pure affectabilité*, notre *forme* (*Form*) et *manière* (*Art, Weise*) pures d'être affectés par toute matière possible: l'espace et le temps¹¹, qui cependant montrent l'effet d'une affection intellectuelle. Il s'ensuit qu'aucune matière n'est ni imaginable ni concevable *stricto sensu* que par le biais "formateur" de cette double forme subjective spatiotemporelle qui rend *a priori* possible l'étendue (*Ausdehnung*) et la figure (*Gestalt*): la corporéité formelle de tout corps déterminable.

L'espace et le temps ne sont rien de transcendant en soi, mais de pures conditions d'un rapport d'affection constitutif de l'immanence phénoménale en tant que rapport à l'extériorité qui se donne *en nous* comme *hors de nous*, *étrangère* à notre liberté. L'espace et le temps sont la pure

- 11 "Ainsi, quand, dans la représentation d'un corps [*Vorstellung eines Körpers*], je sépare ce que l'entendement en pense, comme la substance, la force, la divisibilité, etc., ainsi que ce qui appartient à la sensation [*Empfindung*], comme l'impénétrabilité, la dureté, la couleur, etc., il me reste encore quelque chose de cette intuition empirique [*empirische Anschauung*], à savoir l'étendue [*Ausdehnung*] et la figure [*Gestalt*]. Celles-ci appartiennent à l'intuition pure [*reinen Anschauung*], qui se trouve *a priori* dans l'esprit [*im Gemüthe*], comme une pure forme de la sensibilité [*eine bloße Form der Sinnlichkeit*], indépendamment même de tout objet réel des sens ou de toute sensation. [...] Dans l'esthétique transcendantale, nous isolerons d'abord la sensibilité, en séparant tout ce que l'entendement y pense par ses concepts, de telle sorte qu'il ne reste rien que l'intuition empirique. En second lieu, nous en écarterons encore tout ce qui appartient à la sensation, de sorte qu'il ne reste plus que l'intuition pure [*reine Anschauung*] et la simple forme des phénomènes [*bloße Form der Erscheinungen*], seule chose que la sensibilité puisse fournir *a priori*. Il en résultera de cette recherche qu'il y a deux formes pures de l'intuition sensible [*zwei reine Formen sinnlicher Anschauung*], comme principes [*Principien*] de la connaissance *a priori*, savoir l'espace et le temps." (KANT, A20–1/B35–6; Pl. I, 782–3.)

condition subjective de l'existence des phénomènes, condition de réceptivité sensible qui traduit une constitution essentiellement contingente des sens mais nécessairement contraignante “pour tout homme” (A42/B59): pour tout *intuitus passivus*, qui n'est pas *obiectorum principium* (*intuitus archetypus*) mais *principiatum* (*intuitus ektypus*)¹². Ils renferment des intuitions pures, intuitions *sans* objet mais *avec* sujet (voire intuitions du système formel de la faculté intuitive du sujet ou intuitions du sujet en tant que subjectivité affectivo-intuitive)¹³. Hors du sujet et hors des rapports, l'espace et le temps ne sont rien¹⁴. Cette double forme spatiotemporelle instaure la *manière* originaire et immédiate – et rien de plus que la simple *manière qui nous est propre* – de ce que l'on pourrait appeler l'*objectivité corporelle générique* ou le rapport représentationnel à quelque chose de réel en général; ce *quelque chose* étant originellement constructible et saisissable sur le mode des idéalités mathématiques. Par la notion de *rapport*, phénoménalité et intuitivité se renouent: ne connaître des choses que leur *rapport* à ma sensibilité, c'est les représenter comme appartenant à un système sensible de *rapports* déployant des *forces*, système mécanique et dynamique qui s'exprime en moi-même, et

12 KANT, *Dissertatio*, § 10, Ak. II, 396–7; Pl. I, 643–4.

13 “[...] [S]i nous faisons abstraction de notre sujet [*unser Subject*] ou seulement de la constitution subjective des sens en général [*die subjective Beschaffenheit der Sinne überhaupt*], la manière d'être tout entière [*alle die Beschaffenheit*] et tous les rapports des objets [*alle Verhältnisse der Objecte*] dans l'espace et dans le temps, l'espace et le temps eux-mêmes disparaîtraient, et ne peuvent, en tant que phénomènes, exister qu'en nous, et non en soi.” (KANT, A42/B59; Pl. I, 801.)

14 Malgré la simplification polémique avec laquelle Kant réduit la conception leibnizienne de l'espace et du temps à des “rapports des choses qui leur conviendraient en soi, alors même qu'ils ne seraient pas perçus” (A23/B37), c'est-à-dire des “déterminations des choses en soi”, il faut reconnaître un certain idéalisme inchoatif de l'espace et du temps chez Leibniz qui est lié à leur relativité essentielle. En effet, non seulement Leibniz distingue le régime idéal de l'ordre (espace et temps) du régime réel de la position (étendue et durée), mais il décrit aussi, sous le point de vue de ce régime de l'ordre, la genèse du système topographique idéal de l'espace et du temps dans l'esprit qui s'applique à concevoir la stricte *vérité des rapports* – l'idéalité de ces systèmes de “places prises ensemble” étant comparable à celle des lignes généalogiques où les personnes sont réelles et les places idéales (voir la correspondance avec Clarke: LEIBNIZ, “Leibniz' fünftes Schreiben”, *GP* VII, p. 399sq).

m'incite à l'*humilité épistémique*¹⁵, en tant que *je* suis un sujet cognitif capable d'affection mais incapable de percevoir l'intériorité des substances.

Toute connaissance pose donc la connaissance de soi ou le rapport à soi comme rapport cognitif premier. Autrement dit, la connaissance de notre *manière de percevoir*, au fond seule connaissance possible pour nous, constitue le fondement de toute science. La considération de la *manière de percevoir sans perceptions* engendre des sciences particulièrement primitives et autonomes qui tiennent cette *manière relationnelle* pour objet: les sciences mathématiques qui s'occupent des figures, du mouvement et des nombres¹⁶. Dans la strate la plus originaire du *travail intuitif*¹⁷ de la connaissance, l'intuition du singulier épouse la nécessité de l'universel car on y détermine laborieusement les formes qui donnent l'essence au phénomène singulier (*forma dat esse rei* – répétait Kant avec et contre les Scolastiques¹⁸).

- 15 Voir la réinterprétation de la distinction entre phénomènes (les choses *en tant que relations*) et noumènes (l'intériorité substantielle des choses) de LANGTON R., *Kantian Humility: Our Ignorance of Things in Themselves*, Oxford, OUP, 1998.
- 16 La géométrie, la mécanique et l'arithmétique se bâtissent, comme branches de la mathématique pure, sur l'idéalité de l'espace et du temps qui deviennent objets de science selon la *quantité*: "Ainsi la MATHÉMATIQUE PURE considère l'espace en GEOMETRIE, le temps en MECANIQUE pure. A cela s'ajoute un concept, intellectuel en lui-même, mais dont l'actualisation dans le concret exige le secours des notions d'espace et de temps (car il faut, pour le former, ajouter successivement plusieurs unités et les poser les unes à côté des autres), c'est le concept de *nombre*, dont traite l'ARITHMETIQUE." (KANT, *Dissertation*, § 12, Ak. II, 397; Pl. I, 645.) "La géométrie prend pour fondement l'intuition pure de l'espace. L'arithmétique élabore elle-même ses concepts de nombre par addition successive des unités dans le temps, et la mécanique surtout ne peut élaborer ses concepts de mouvement qu'au moyen de la représentation du temps." (ID., *Prolégomènes*, § 10, Ak. IV, 283; Pl. II, 51.)
- 17 Rappelons l'opposition qui distingue, d'un côté, la philosophie et les sciences qui – *de façon scolaire (schulmäßig)* – requièrent du travail et, d'autre côté, la philosophie mystique et quétiste de l'intuition qui – *de façon géniale (geniemäßig)* – croit pouvoir ne pas travailler (*nicht arbeiten zu dürfen*), et proposons que, dans l'ordre architectonique, la mathématique soit le *premier travail* de la raison pure qui s'accomplit *dans* l'intuition avec un mode de vérité et de réalité immédiatement évidents (cf. KANT, *Sur un ton supérieur nouvellement pris en philosophie*, Ak. VIII, 390; Pl. III, 396–7).
- 18 "C'est dans la forme que consiste l'essence de la chose [*das Wesen der Sache*] (*forma dat esse rei*, disait-on chez les scolastiques), en tant que cette essence doit être connue par la raison. Si cette chose est un objet des sens, la forme des choses

Ousiologie phénoménologique ou phénoménologie formelle, les mathématiques pures manifestent, par leur vérité apodictique, une sorte de réalisme ectypique des Formes en ce qu'elles font coïncider, sur le mode de l'essence, donc sur le mode de la possibilité formelle de la réalité, l'objectif et le subjectif, l'empirique et l'*a priori*. Certes, il n'est pas encore question de l'objectivité proprement dite, qui est du seul ressort de l'unification catégoriale d'une diversité sensible, mais de la forme du rapport *a priori* à quelque chose de *dabile*, possibilité du remplissement et de la *réalisation* sensible du réel, le mode même du processus de *phénoménalisation*. C'est ainsi que, sans avoir besoin d'aucune déduction, l'espace et le temps apparaissent de façon immédiate, absolue et primordiale, comme des *formes (très) réelles et formellement réalisantes* du milieu phénoménal. Dès lors, l'affirmation de leur idéalité formelle ou de leur subjectivité ne les *dés-objective* aucunement, car la matière objective de la pensée s'y forme originairement comme matière possible, comme *système de représentations de rapports nécessaires* sur lequel repose la possibilité du *rapport de représentation* à quelque chose de réel en général (B66–7). De là l'appel archétypal – toujours néoplatonisant – à un certain réalisme transcendantal, qui habite le cœur de tout mathématicien.

L'espace et le temps, *en tant qu'intuitions pures (als reine Anschauungen)* ou en tant que *simples formes des phénomènes (bloÙe Formen der Erscheinungen)* – à supposer maintenant que le sens et la synonymie de ces désignations vont de soi –, constituent un système de rapports intuitifs, système de rapports de coordination. De sorte que la sensibilité peut être décrite comme une syntaxe transcendantale parataxique, alors que seul le système des liaisons intellectuelles formerait une syntaxe

(comme phénomènes) est dans l'intuition, et même la mathématique pure n'est rien d'autre qu'une doctrine des formes de l'intuition pure [*Formenlehre der reinen Anschauung*]: de même que la métaphysique, comme philosophie pure, fonde avant tout sa connaissance sur les *formes de la pensée* [Denkformen] sous lesquelles ensuite tout objet (la matière de la connaissance) peut être subsumé." (KANT, *Sur un ton supérieur...*, Ak. VIII, 404; Pl. III, 414.) Notre argument vise à établir toute "forme, essence de la chose", qu'elle soit forme de la sensibilité ou forme de l'entendement, comme le corrélat d'un acte. Car sans acte pas de forme, même si la nécessité de la forme place l'acte configurateur au-delà de tout volontarisme cognitif. A ce sujet, voir également KANT, *Réflex.* 3850–2 (Ak. XVII, 312) et *Opus postumum*, Ak. XXII, 11, 553 (trad. Fr. Marty, Paris, PUF, 1986, p. 72, 128).

hypotaxique. Cette syntaxe ultime qui configure les représentations de l'extériorité et de l'intériorité (A22/B36) est une syntaxe non-matérielle; la matière brute en soi, matière non donnée ni susceptible d'être représentée comme donnée, non phénoménalisée ni phénoménalisable, bien qu'elle ne soit que le corrélat fictionnel et idéal de notre ouverture affective au réel, est censée être radicalement amorphe. De la part de l'esprit, l'élément ultime est *forme* et *production de forme: formation originnaire* qui déploie la *co-formation de soi et de quelque chose en général*. Si l'on butte sur un reste pur, au terme de l'exercice de sous-traction ou d'abstraction des contenus empiriques, c'est qu'il y aura déjà eu *nécessairement* (c'est-à-dire au niveau de la constitution du sujet lui-même) une introduction préalable et, au fond de celle-ci, une positivité ou une position subjective irréductible, qui, en termes kantien, est conçue comme ce qui est proprement *a priori*: "ce que nous y [dans les choses] introduisons nous-mêmes" (*was wir selbst in sie legen*) (BXII, XVIII).

Or, l'*a priori*, au sens le plus radical, coïncide avec *notre condition affectivement formatrice*, la "manière d'être affecté" dans laquelle nous sommes *toujours déjà*; marque de finitude qui définit en propre la *condicio* (*Bedingung*) comme "mode" ou "état fixé" sur lequel s'appuie "l'accord" perceptif intra- et inter-subjectif (*condicio*, dérivé de *condico*, "fixer en accord", "convenir de"). Dans la strate formelle de notre sensibilité, la *condicio* signifie la possibilité même d'une matière qui soit immédiatement "affectante" *pour nous*. Les *conditions* (*condiciones*) de l'espace et du temps se révèlent être des "conditions de possibilité" de *notre modifiabilité*; conditions de *notre mode*, parmi d'autres théoriquement possibles mais non imaginables par nous¹⁹, d'être affectés:

19 L'imagination, donc toute image possible, est d'entrée de jeu spatiotemporelle; c'est l'effet incontournable de la réalité sensible, absolument contraignante, des formes de l'intuition. En répondant à Eberhard, Kant l'affirme avec force: "espace et temps sont de simples choses de pensée [*bloÙe Gedankendinge*] et des êtres de l'imagination [*Wesen der Einbildungskraft*], non pas de ceux qui sont forgés fictivement [*gedichtet werden*] par cette imagination, mais de ceux qu'elle doit mettre au fondement de toutes ses compositions [*Zusammensetzungen*] et de toutes ses fictions [*Dichtungen*], parce qu'ils sont la forme essentielle de notre sensibilité [*die wesentliche Form unserer Sinnlichkeit*] et de la réceptivité des intuitions grâce auxquelles des objets nous sont donnés en général, et dont les conditions universelles doivent nécessairement être en même temps des conditions *a priori* de la possibilité de tous les objets des sens en tant que phénomènes, et donc s'accorder [*übereinstimmen*] avec eux." (KANT, *Sur une découverte...*, Ak. VIII, 203; Pl. II, 1328.)

notre être en tant que capable d'affection. Ces conditions transcendantales se posent comme des structures stables d'affection, de donation et d'apparition, car ce qui apparaît ne nous apparaît que dans la mesure où il se donne suivant la façon dont il nous affecte, c'est-à-dire suivant la normativité ou la légalité affective de notre esprit, *secundum perpetuas leges sensa sua coordinante*²⁰. Le champ de la sensibilité consiste en un système de rapports de coordination, système parataxique, au sein duquel les phénomènes forment un tout unique. En vérité, c'est également une fonction parataxique que recèle l'acte de dénombrer et l'acte de tirer une ligne, paradigmes opérationnels de l'arithmétique et de la géométrie, et,

A l'inverse des catégories de l'entendement que l'on peut supposer communes à tous les êtres intelligents (y compris Dieu dont l'intellect infini ne penserait pas selon une autre table mais seulement selon une autre puissance, pensant et créant à la fois, car, étant donné sa pure spontanéité, son entendement intuitif, Dieu n'applique pas une forme intellectuelle à une matière intuitive, il intuitionne activement ce qu'il pense, et l'intuitionne en le pensant), les formes de l'intuition sensible ne sont pas, d'un point de vue métaphysique, absolument contraignantes pour tout sujet sensible en général. Il est possible qu'il y ait des êtres qui intuitionnent de façon sensible suivant d'autres formes d'intuition. Certes, eu égard à l'enracinement de notre imagination dans ces formes de l'espace et du temps, d'autres formes de la sensibilité nous restent inimaginables, mais l'autonomie asymétrique de l'entendement face à la sensibilité semble nous autoriser à les supposer. En effet, si l'efficacité logique de l'entendement s'avère atopique et achronique, pouvant par définition fonctionner indépendamment de la nature des formes sensibles des phénomènes, les rapports spatiotemporels manquent de détermination et d'objectivité tant qu'ils ne sont pas unifiés sous un concept. A cet égard, les *Analogies de l'expérience* imposent une subordination saisissante des modes spatiotemporels (permanence, succession, simultanéité) à l'unité conceptuelle (substance-accident, cause-effet, partie-tout).

- 20 KANT, *Dissertatio* (Ak. II, 406; Pl. I, 658). Dans la *Dissertatio*, ce type d'expression surgit à plusieurs reprises: *naturali quadam animi lege coordinantur* (Ak. II, 392), *lex quaedam mente insita* (Ak. II, 393), *immutabilis lex sensibilibus* (Ak. II, 401), *e natura mentis stabili lege profiscens* (Ak. II, 403), *secundum stabilitas naturae leges* (Ak. II, 404), *secundum stabilem et naturae suae insitam legem coordinante* (Ak. II, 404), *lex animi* (Ak. II, 406); son rôle est de souligner le statut de l'espace et du temps comme conditions à la fois absolument subjectives ou idéales et très vraies (*verissimae*) de toute représentation intuitive ou de tout phénomène et de leurs rapports (*respectum aut relationum*). La *Critique de la raison pure*, en revanche, réserve en général le lexique de la loi et de la règle pour l'action du seul véritable législateur, l'entendement.

de ce fait, expressions prototypiques de l'efficacité cognitive du temps et de l'espace.

On le voit maintenant, une question majeure serait de savoir si, outre le régime de la "fixation", la *subiectiva condicio* ne contenait rien qui relevât d'une "position", voire d'une "progression" active, où la passivité originaire de la *condicio* de la sensibilité rejoignît l'activité originaire de la *conditio* (de *condo* < *cum* + *addo* / *facio*, "fonder", "placer", "établir") de l'entendement ou de l'imagination guidée par l'entendement²¹. Le "lieu" de l'espace et du temps pourrait alors s'avérer plus vertical, en ce sens qu'il aurait partie liée avec la gnoséologie inférieure-supérieure, car si la *condicio* se situe dans l'*Esthétique*, la *conditio*, quant à elle, semble de prime abord réclamer une certaine précedence de la *Logique*, comme si l'activité de l'entendement reflue sur les conditions de la réceptivité et les travaillait, garantissant, en dernière analyse, la possibilité de l'espace et du temps. Comme nous l'avons déjà annoncé, Kant aborde explicitement cette question par le biais de la distinction entre *forme* et *intuition*: l'espace et le temps seraient non seulement les *formes de l'intuition* mais aussi des *intuitions formelles*. En tant que *formes*, ils appartiendraient à l'*Esthétique* mais, en tant qu'*intuitions formelles*, ils témoigneraient déjà d'une synthèse de l'entendement, productrice de la "complétude" ou de "l'unité du divers" que toute intuition contient en tant qu'inscrite dans un système unifié (A102, B160–1).

Examinons cette bimodalité forme-intuition à la lumière du statut épistémologique des mathématiques pures. L'apodicticité des mathématiques est la *ratio cognoscendi* de l'idéalité formelle de l'espace et du temps; la nécessité et l'universalité irréfutables des connaissances mathématiques manifestent leur fondement subjectif *a priori*. Elles procèdent d'une position strictement subjective: la position du moi dans et par l'espace et le temps. Réciproquement, cette idéalité constitue la *ratio essendi* de la vérité et de l'objectivité paradigmatiques des mathématiques qui peuvent ainsi, de fait et de droit, dicter ou prescrire *a priori* la réalité formelle de tout phénomène possible. En effet, la connaissance mathématique est une "*connaissance rationnelle*" (*Vernunfterkennntnis*)

21 On le sait, Leibniz, Baumgarten et Kant emploient le mot "*conditio*" pour dire "*condicio*", alors que le latin classique ne confondait jamais les deux mots (c'est pourquoi l'éditeur de l'*Akademie* décida de "corriger" Kant dans la *Dissertatio* selon l'orthographe classique).

qui se produit par “*construction* de concepts” (Konstruktion *der Begriffe*), “*construire* un concept” (*einen Begriff* konstruieren) consistant à “présenter *a priori* l’intuition qui lui correspond” (*die ihm korrespondierende Anschauung a priori darstellen*, A713/B741). “Construction d’un concept” ou simple “exemple d’un concept”, c’est-à-dire détermination pure *a priori* d’une quantité (figurale) ou détermination empirique *a posteriori* d’une qualité (dynamique), la *présentation* (*exhibitio*, *Darstellung*) d’un objet, “l’action d’adjoindre l’intuition au concept”, est *condition essentielle de connaissance*²², donc fondement de la mathématique et de la physique respectivement. Les deux sciences présupposent nécessairement la subjectivité transcendantale et l’objectivité phénoménale des formes de l’intuition. De part sa forme, la mathématique ne concerne que les *quanta* (géométrie) et la pure *quantitas* (arithmétique, algèbre) car seul le concept de grandeur s’avère constructible *a priori* (A714/B742, A717/B745). “Confusionnellement sensible et intellectuelle”²³, la *présentation a priori* se réalise *dans* l’intuition pure et son opération entraîne à la fois la production d’une image sensible et la formulation d’un jugement synthétique qui *s’aide d’une intuition* empiriquement projetée pour dépasser l’identité vide des concepts et la matière amorphe des intuitions (B14–5). Guidée par l’entendement, l’imagination exhibe et engendre une nouvelle liaison intuitive – un jugement intuitif – *dans* la forme de l’intuition. Sans cette réalisation intuitive, aucune synthèse, aucun surplus cognitif, ne saurait se montrer; et ici “se montrer” signifie “se produire”. Or, la synthèse est l’action cognitive par excellence. L’attribuer à l’imagination, c’est admettre sa nature “confusionnellement sensible et intellectuelle”. Transgressive ou hybride à l’égard de la topographie des facultés, la synthèse ne repose pas sur elle-même. Si caractère autarcique ou inconditionné il y a, il faut le chercher du côté de l’unité de la synthèse. Car seule *l’unité de la synthèse du divers* ou, plus brièvement, *l’unité de l’acte*, peut garantir que la synthèse travaille sur le synthétisable. L’unité fonde la vérité de la synthèse et

22 Cf. KANT, *Progrès de la métaphysique...*, Ak. XX, 7, 325; Pl. III, 1272.

23 Dans cette expression, F. Piérobob résume le modèle de l’évidence mathématique proposé par la *Dissertatio* (PIÉROBON F., *Kant et les mathématiques: la conception kantienne des mathématiques*, Paris, Vrin, 2003, p. 75, 84). A notre sens, elle permet aussi de caractériser la *construction d’un concept*, telle que la *Critique de la raison pure* (A713/B741) et les *Prolégomènes* la définissent (Ak. IV, 281; Pl. II, 48–9).

rend possible le concept même de *liaison* (B130–1, B160–1) en tant qu’opération de l’imagination *réalisante*, aux antipodes de l’imagination *magique* qui fictionne en reliant l’hétérogène. Remontons, au sein des mathématiques pures, de la synthèse à l’unité de la synthèse, qui est l’unité du synthétisable.

L’arithmétique doit accomplir des actions synthétiques sur les nombres ($7+5=12$) *en s’aidant de l’intuition* (par exemple les doigts de la main) pour dépasser la simple analyse conceptuelle des nombres et des opérations, et produire une connaissance pure *a priori* (B15). Pourtant, comme les mathématiques modernes l’attestent, le passage de l’intuition des grandeurs à l’écriture (voire à la *sur-écriture*²⁴) algébrique remplace ce que l’on pourrait désigner des *icônes de grandeurs* par des *symboles de grandeurs et d’opérations quantitatives*, lesquels symboles restent cependant des objets intuitifs, matière de jugements intuitifs, mais au second (et problématique) degré. Certes, la construction devient symbolique mais elle n’en demeure pas moins dans la sphère synthétique de l’intuitivité abstraite. Le symbole prolonge en quelque sorte l’icône; c’est pourquoi l’algèbre serait foncièrement synthétique, mais non discursive (A717/B745)²⁵. L’enchaînement constructif, caractéristique de

- 24 Piérobob associe l’image à la géométrie (dont la construction est ostensive), l’écriture à l’arithmétique (étant donné le lien étroit entre le nombre et le chiffre), et la sur-écriture à l’algèbre (l’intuition devenant, du point de vue de son système de rapports, plus intellectuelle que sensible). En outre, le domaine des mathématiques serait placé sous le signe de l’imagination dans la mesure où celle-ci renferme la production d’images (*facultas fingendi*) et la production d’écriture (*facultas characteristicarum*); entre l’image et l’écriture il y aurait donc une certaine continuité et homogénéité, malgré la diversité du rapport à l’intuition (PIEROBON F., *Kant et les mathématiques*, *op. cit.*, p. 131–2, 134).
- 25 Au lieu de suivre Kant, en rattachant l’écriture symbolique à l’ostension sensible de l’image construite (posant donc *la géométrie comme modèle des mathématiques*), Hintikka prend pour point de départ le formalisme des mathématiques modernes pour soumettre l’intuition au concept, l’esthétique à la logique. De ce fait, la mathématique est réduite à l’algèbre (c’est-à-dire à une forme d’intuition non sensible), ce qui implique la non-intuitivité originnaire des mathématiques en général. Ainsi, d’après sa lecture kantienne anachronique, voire anti-historique, qui a cependant le mérite de souligner la présence du spontané au sein des sciences mathématiques, les actes fondateurs de ces sciences, les actes de *construction* et de *présentation a priori* relèveraient-ils de l’instanciation logique plutôt que de l’institution intuitive des objets mathématiques: “Le vrai problème de Kant est d’expliquer pourquoi on peut acquérir la connaissance synthétique *a priori* en mathématique, non pas grâce à

l'arithmétique et de l'algèbre, et dont le dénombrement constituerait le modèle le plus primitif, n'est possible que *dans* le temps, *dans l'unité de la synthèse du temps*, encore qu'il y ait aussi une dimension spatiale de juxtaposition et d'intégration coordonnantes dans la construction symbolique. *S'aider de l'intuition*, ce n'est pas un procédé auxiliaire ou médiateur, c'est, bien plutôt, l'institution ou la position même de la synthèse: la sortie du concept, la *vérification d'une nouvelle réalité* ou, et cette conversion est à prendre dans toute sa force, la *réalisation d'une nouvelle vérité*. De même, la géométrie *s'aide de l'intuition* pour établir *synthétiquement* ses principes. Toutefois, si certains de ces principes, les axiomes de la géométrie, précèdent l'activité synthétique de la *construction ostensive* (A717/B745) et demeurent des propositions identiques, analytiques, ils ne laissent pas d'appartenir à la mathématique puisqu'ils sont intuitifs, c'est-à-dire qu'ils sont des concepts qu'il faut pour ainsi dire *penser intuitivement* (B16–7); c'est le cas de la tridimensionnalité, de même que la distinction gauche-droite²⁶. Par l'expression *penser intuitivement*, nous entendons la co-appartenance primordiale du sensible et de l'intellectuel au sein des formes mêmes de la sensibilité.

La construction, soit ostensive soit symbolique, des objets mathématiques se réalise *dans* des formes subjectives, l'espace et le temps, qui étaient – ou simplement *exposent* – le progrès d'une "raison pure qui s'étend d'elle-même avec succès, sans le secours de l'expérience" (A712/B740). Or, le contenu cognitif d'une forme subjective est *l'unité des opérations constructrices*, ce qui implique en l'occurrence l'unité, donc l'infinité, de l'espace et du temps. Cependant, l'infini ne se donne ni ne se pense positivement, il signifie seulement que tout ce qui est *da-*

'l'intuition', mais grâce à ce que les logiciens du XX^e siècle appelleraient les *instanciations*, c'est-à-dire grâce à des représentations 'arbitrairement choisies' de concepts généraux. Car ces représentations de particuliers (d'individus) représentent précisément ce que je définis comme étant des intuitions kantienues. Leur introduction est ce que Kant définit comme le 'construit'." (HINTIKKA J., *La philosophie des mathématiques chez Kant*, Paris, PUF, 1996, p. 88).

- 26 Au sujet de la distinction gauche-droite, remarquons que, des *Régions aux Prolégomènes*, Kant abandonne l'argumentaire de l'espace absolu pour renforcer la preuve de l'idéalité formelle de l'intuition de l'espace (cf. VAN CLEVE J. & FREDERICK R. E. (Eds.), *The Philosophy of Right and Left: Incongruent Counterparts and the Nature of Space*, Dordrecht, Kluwer, 1991). Pour ce qui est de la formation du concept d'espace chez Kant, voir GIL F., *Mimésis e negação*, Lisbonne, INCM, 1984, p. 310–32.

bile doit être déterminable, non comme une partie simple, mais plutôt comme une “limitation” (*Einschränkung*) d’un tout “unique” (*einig*) plus large (A25/B39–40, A32/B47–8). L’unité intuitive exhibe *le multiple dans l’un*, tandis que l’unité conceptuelle accomplit *l’un dans le multiple* par le moyen de *notes communes*²⁷. Pour Kant, l’évidence de l’infinité ou de l’illimitation de l’espace et du temps va de pair avec l’évidence (constructrice) de leur intuitivité ou non-discursivité (unité *in quo* distincte de l’unité *sub quo*): les formes de la sensibilité seraient des *quanta infinis intuitifs*, des *touts uns*, à la fois unifiés et unificateurs sur le mode strictement prédiscursif, des *unités formelles non-intellectualisées, non-conceptualisées*²⁸.

La synthèse de la construction mathématique ainsi que la coordination parataxique des phénomènes ne sont possibles que par l’unité *a priori* de toute diversité possible, c’est-à-dire l’unité des formes intuitives, unité de l’infini, unité *dans laquelle* ces compositions systémiques peuvent avoir lieu et *par laquelle* la matière de ces mêmes actes devient *a priori* synthétisable. Mais, question incontournable, malgré son excentricité apparente: “*Qui effectue cette unité? Comment se produit-elle?*”

27 C’est pour cette raison que l’infini ne relève pas d’un concept mais d’une intuition *a priori* qui contient un nombre infini de représentations *en elle*, et non pas *sous elle* – *per notas communes*. Michael Friedman articule cette opposition avec la dualité entre représentation monadique (conceptuelle) et représentation polyadique (intuitive): “Kant’s point is that (monadic) conceptual representation is quite inadequate for the representation of infinity: (monadic) concepts can never contain an infinity of objects in their very idea, as it were. [...] Pure intuition [...] allows us to capture notions like denseness [or continuity, or infinite divisibility] without actually using quantifier dependence. Before the invention of polyadic quantification theory there simply is no alternative.” (FRIEDMAN M., *Kant and the Exact Sciences*, Cambridge MA, Harvard UP, 1992, p. 63–4.) A ce sujet, voir aussi RUSNOCK P., “Was Kant’s Philosophy of Mathematics Right for its Time?”, *Kant-Studien*, 95, 2004, 426–42.

28 Il va de soi que l’intellectualisation, encore que précatégoriale, de l’unité/unicité (*Einheit/Einzelheit*) de l’espace et du temps pose d’emblée le problème de l’application des mathématiques aux phénomènes (cf. GIL F., “La question phénoménale et la question transcendantale”, PETITOT J., *La philosophie transcendantale et le problème de l’objectivité*, Paris, Osiris, 1991, p. 11–9) et rend définitivement obscure la thèse si authentiquement kantienne de la dualité des “souches” de la connaissance (cf. FICHANT M., “L’espace est représenté comme une grandeur infinie donnée: la radicalité de l’esthétique”, *Philosophie*, 56, Paris, Minuit, déc. 1997, 3–48.)

L'espace logique kantien où se situent ces questions ouvre plusieurs voies que le philosophe laissa sous-développées et qui, par conséquent, apparaissent comme quasi-aporétiques. En ce qui concerne le *qui*, ou l'instance unifiante, le texte semble contradictoire et l'on pourrait s'attacher soit 1) à la sensibilité, soit 2) à l'entendement et/ou à l'imagination productrice, soit 3) à la raison, soit 4) à *quelque chose d'autre*.

1) Selon la suggestion de l'*Esthétique*, axée sur l'opposition entre intuition et concept, l'unité sur le mode de l'infini appartient à la représentation originaire, nécessaire, de l'espace et du temps: la sensibilité serait donc son *instance radicale*, et la donation *a priori*, non-empirique et non-conceptuelle, serait son *comment propre* (indescriptible). Car d'abord on ne peut se représenter qu'un unique espace (A25/B39) et un unique temps (A32/B48), fondement de toute grandeur spatiotemporelle déterminée (seulement déterminable comme limitation), ce qui implique nécessairement une intuition immédiate donnée comme entière, illimitée, infinie. Il n'y aurait rien d'infini à produire ou à construire puisque, immédiatement: a) *l'espace est représenté comme une grandeur infinie donnée* (B39), c'est-à-dire b) qu'il est pensée *comme s'il contenait en lui une multitude infinie de représentations*, et c) que *toutes les parties de l'espace coexistent à l'infini* (B40). Cette formulation, en contraste avec le texte de la première édition de la *Critique*, renforce vigoureusement l'idée de *donation de l'infini*: en déplaçant l'adjectif *donné* (pour l'accorder avec *grandeur infinie* au lieu de l'accorder avec *espace*) et en remplaçant la définition même de l'infini spatial, qui devient une *coexistence à l'infini*, à l'instar d'une saisie intuitive formellement totalisante, plutôt qu'une *illimitation dans le progrès de l'intuition* (A25), qui renvoie au mouvement synthétique d'un *Je percevant in infinitum*.

2) D'après la *Déduction transcendantale B* (B159–63), toutefois, l'espace et le temps, en tant qu'*intuitions infinies* contiennent à la fois une diversité infinie (dans la mesure où ils sont des *formes de l'intuition*) et l'unité de la synthèse de cette diversité (dans la mesure où ils sont des *intuitions formelles*). Or, et ici Kant corrige expressément le passage de l'*Esthétique*, cette unité de l'infini spatiotemporel est bien *antérieure à tout concept*, elle est l'unité de l'intuition *a priori*, et ainsi *appartient à l'espace et au temps*, mais, simultanément, *suppose une synthèse qui n'appartient pas au sens* (B160–1 note). Cette unité synthétique consiste à lier le divers dans une conscience originaire qui, sans unité, ne saurait jamais prescrire des lois, car la nécessité de ses lois tient à l'unité de la

spontanéité qui introduit de la liaison dans toute diversité possible, qu'elle soit intuitive (synthèse figurée ou synthèse de l'appréhension) ou conceptuelle (synthèse intellectuelle ou synthèse de l'aperception) (cf. B161–2). L'unité de l'entendement serait, en somme, l'*instance* de toute unité synthétique dont l'efficacité découle de l'instauration d'un régime général d'appartenance de toute intuition et de tout concept à *une seule et même* spontanéité. C'est ainsi, grâce à l'identité du sujet, que peuvent s'articuler systématiquement²⁹ deux modalités différentes de production d'unité, au sens où toute unité est une production *sur le mode du Je ou du Soi-même*, à savoir la *singularité* (*Einzelheit*) et l'*infinité* de l'espace et du temps, qui assurent l'efficacité cognitive de ma réceptivité, avec la systématité d'un corps de jugements qui expose l'efficacité cognitive de ma spontanéité et établit la science (B136 note). Fonctionnellement proche de l'efficacité intellectuelle, l'imagination productrice peut aussi être identifiée comme l'agent cognitif générateur du temps et de l'espace, définissables sur le mode des *entia imaginaria* (A290–2/B346–9) ou de la *schématisation première*. En effet, étant donné que l'unité de l'espace et du temps est une unité hybride, c'est-à-dire une unité intuitive (étrangère à tout concept possible) mais, tout de même, une unité originellement intellectuelle (puisque seul l'entendement est proprement unificateur), alors l'imagination productrice semble occuper la position privilégiée, qui est sa position naturelle et essentielle, de *pouvoir médiateur*. La production imaginaire de l'espace et du temps s'appellerait *exhibitio originaria*³⁰, et constituerait la façon la plus primitive d'ajouter une

29 Cette teneur systémique comporte également une sorte d'isomorphisme structural et sémantique entre deux niveaux synthétiques, que l'on pourrait désigner *réalisé* (empiriquement rempli) et *réduit* ou *abstrait* (empiriquement vide, pure pensée catégoriale). En effet, Kant (B162–3) soutient que *la même unité synthétique* se trouve dans l'unité nécessaire de l'espace et du temps *et* dans les catégories de quantité et de relation causale en général (les premières seraient comme des structures intellectuelles de l'espace *sans espace*, de même que les secondes envelopperaient la détermination de tout contenu temporel tout en faisant abstraction du temps).

30 A ce sujet, et par-delà la bien connue argumentation heideggerienne, le texte kantien le plus explicite se trouve dans l'*Anthropologie*: "L'imagination (*facultas imaginandi*), faculté des intuitions hors de la présence même de l'objet, est soit *productrice*, c'est-à-dire faculté de présentation originelle de cet objet (*exhibitio originaria*) qui devance donc l'expérience; soit *reproductrice*, faculté de présentation dérivée (*exhibitio derivativa*), ramenant à l'esprit une intuition empirique déjà eue. Les pures intuitions de l'espace et du temps appartiennent à la première forme de pré-

intuition et un concept dans la formation de la réceptivité pure, donc dans l'ouverture ou dans la puissance de *toute chose possible*. Dans une expression plus audacieuse, répétons que l'imagination montre ainsi la façon première de schématiser un concept, en l'occurrence le concept limite et vide de l'*un infini*. Cela expliquerait aussi la légitimité du rôle attribué au temps, comme milieu médiateur universel dans la constitution de l'expérience, au sens fort du terme, parce que toute schématisation se produit dans le temps, selon la syntaxe du temps, et que tout lien normatif se produit en ramenant les rapports temporels à l'unité d'un *Je* (c'est l'esprit des *Analogies de l'expérience*). Dès lors, l'hybridité des origines étayerait l'hybridité de la fonction médiatrice.

3) L'hypothèse de l'origine *rationnelle* de l'unité de l'infini, pour sa part, se nourrirait, d'abord, des insuffisances des lectures préalables et procéderait, ensuite, à la redéfinition de l'infini sous le signe de l'*idée régulatrice de l'activité synthétique*. En vérité, s'il n'y a pas – s'il ne peut logiquement y avoir – d'infini en acte (étant impensable de penser une grandeur toujours plus grande que celle que l'on pense), qui serait, en un certain sens, le seul infini à même de fournir une forme bien unifiée pour toute intuition possible, alors la *donation de l'infini* devient une pure et simple métaphore qui voudrait sauvegarder l'autonomie et la radicalité virtuellement absolues de la sensibilité. Mais, dire que l'infini ne peut être donné ne signifie pas qu'il puisse être produit originairement en moi sur le mode d'une *unité synthétique statique*, comme la *Déduction B* paraît défendre, visant peut-être à maintenir une certaine précedence de l'activité législative du sujet sur sa passivité pour protéger la légalité de l'expérience, possibilité de la science. Pour contourner ces impasses, seule l'*idée de la raison* serait capable d'offrir un point de vue adéquat à l'infini car seule l'idée autoriserait le rattachement de l'*Esthétique* à la *Logique*, donc le passage de la donation à l'activité, tout en conservant l'infinité de l'infini, parce que l'unification intellectuelle serait soumise à une sorte d'impératif théorique qui rendrait efficace l'infini. Ce serait la *synthèse à l'infini*, ou la pensée continue. L'unité de la synthèse reside-

sentation, toutes les autres supposent l'intuition empirique qui, lorsqu'elle est liée au concept de l'objet et se fait ainsi connaissance empirique, prend le nom d'*expérience*. [...] L'imagination est (en d'autres termes) ou bien *créatrice de fictions* (productrice) ou limitée au simple *rappel* (reproductrice)." (KANT, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, § 28, Ak. VII, 167–8; Pl. III, 985–6.)

rait donc dans l'irréalité foncière de l'infini: infini qui n'est rien *en soi* et qui, donc, doit être tout suprasensible *en moi*, comme les *Antinomies* le démontrent (A431/B459) et son caractère de sublimité nous le fait sentir par l'action de l'imagination (en tant qu'*effort de progression*) et de la raison (en tant qu'*exigence de totalité*)³¹. Ainsi, le corrélat de l'irréalité est une virtualité cognitive, une tâche infinie (dont la réalisation reste nécessairement impossible): l'unification de tout contenu ou l'achèvement de la science. En ce sens, aucune forme d'unité ne serait intelligible en dehors de la subordination organique de l'entendement à la raison, *instance* dernière de toute recherche d'unité, parce que réglée – selon son *mode d'être* – sur le *focus imaginarius* de l'absolu. Sans doute la faiblesse évidente, et peut-être aussi la force, de ce recours à la raison, pour y subsumer dynamiquement toute unité intuitive et catégoriale, consiste-t-elle dans l'évitement de la *positio quaestionis* propre à l'intertextualité interne à la *Critique* qui renvoie, dans une démarche de fondation (?) régressive, du fondement *Logique* à l'*Esthétique*, où persiste et où il doit toujours persister une strate anarchique, c'est-à-dire alogique.

4) Si, finalement, l'on s'emploie à explorer *quelque chose d'autre*, c'est que l'on tente de redimensionner l'instable équilibre kantien de la délimitation topographique des frontières interfacultaires, et que, surtout, l'on s'attache à renforcer l'articulation organique de leurs fonctions cognitives, aspirant possiblement à un criticisme qui dépasse le dogmatisme des facultés et qui pense l'architecture dynamique du processus de la vérité. Lorsque Kant, dans l'*Esthétique*, présente l'espace et le temps comme *grandeurs infinies données*, on est amené à la notion, qui enveloppe une flagrante *contradictio in adjecto*, de *synthèse donnée* (ou trouvée, non produite) sous laquelle se glisserait alors une autre notion paradoxale, celle d'*infini donné en acte*. Or, à proprement parler, l'infini en acte ne peut être conçu que par un entendement infini, de même qu'une

31 “[...] [*E*]st sublime ce en comparaison de quoi tout le reste est petit. [...] De ce point de vue, rien de ce qui peut être objet des sens n'est donc à qualifier de sublime. Mais c'est précisément parce qu'il y a dans notre imagination un effort pour progresser vers l'infini, dans notre raison une exigence de totalité absolue considérée comme une idée réelle, que l'inadéquation, par rapport à cette idée, de notre faculté d'évaluer la grandeur des choses dans le monde sensible suscite le sentiment de la présence en nous d'une faculté suprasensible [...]. [*E*]st sublime ce qui du seul fait qu'on ne puisse que le penser révèle une faculté de l'esprit qui dépasse tout critère des sens.” (KANT, *Critique de la faculté de juger*, Ak. V, 250; Pl. II, 1017–8.)

synthèse donnée (une synthèse strictement intuitive) suppose une vision de l'infini *uno intuitu* ainsi que une sensibilité intellectuelle, un *intuitus originarius*. D'une certaine manière, donc, l'infini esthétique paraît, de prime abord, un moment théologique, sinon théophanique, sous-tendant l'ouverture cognitive du sujet, à l'image de la figure cartésienne de l'idée d'infini en nous. Cependant, une inspection plus fine montre que l'infini esthétique est l'infini mathématique, l'infini qui supporte les constructions mathématiques, infini qui garantit leur constructibilité et dont le sens premier renvoie à l'unicité (*Einigkeit*) et à la singularité/individualité (*Einzelheit*) de l'espace et du temps, qui signifient l'unité systémique de toutes les opérations constructrices possibles. Une ligne peut être tirée à l'infini et une addition de l'unité à l'unité peut être poursuivie à l'infini parce que le système du plan et le système du nombre sont des tous imaginairement infinis (totalités indéterminées ou totalisations non totalisables), des unités infinies au sens qualitatif, plutôt que quantitatif, puisque l'infini n'est ni une grandeur ni une réalité. L'infini renferme l'unité d'une progression illimitée, l'unité traversant ou transportant une activité. D'où la pertinence véhémente de l'idéalisme transcendantal. Dans la première édition de la *Critique*, ce renvoi à la *progression* est explicite (A25), mais évidemment le texte se rapporte au *progrès de l'intuition* dont l'*illimitation* (*Grenzenlosigkeit*) témoigne de l'illimitation des formes de l'intuition. Cependant, il faut que ce progrès soit un, il faut que son mouvement soit unifiant pour qu'il soit véritablement progressif, au lieu de simplement *successif*. *Progression* reste donc une notion obscure, si l'on n'identifie pas son étayage synthétique, actif, intellectuel. La forme doit être une et l'un procède de l'agir. Le lien entre infini et *progression* est aussi au centre d'une exposition assez élaborée sur le double infini mathématique, celui qui est donné (l'infini spatial et l'infini du temps passé) et celui qui est en puissance d'être donné (l'infini temporel futur), dans ce passage des *Leçons de métaphysique*:

Unendlich kan in 2fachen Verstande genommen werden. In einem Verstande ists [*sic*] ein bloßer Begriff des reinen Verstandes der gar nicht die Bestimmung von Raum und Zeit enthält (denn wo diese dabey sind, da sinds immer Gegenstände der Sinne) wenn ich mich durch einen reinen Verstandes Begriff ein unendliches vorstellen will, so heißt das infinitum reale und enthält keine negation, denn die Verneinung einer Größe so fern noch eine größere Größe möglich ist, heißt Schranken, Limitatio. Unendlich heißt ein Wesen das nicht begrenzt ist. [...] Das infinitum reale ist ens realißimum. In sensu reali heißt etwas finitum, so fern es nicht alle

Realitaet hat. – Stellen wir uns Dinge ihrer Größe nach vor die unsren Sinnen können gegeben werden so ist da Raum und Zeit, und dies ist der andre Begriff des Unendlichen. Infinitum bedeutet also auch ein quantum mathematice infinitum, so fern es durch die successive Addition von einem zu einem erkannt werden kan, alle mathematische Größe wird also bloß durch die mögliche Addition betrachtet. Ein Quantum welches verglichen mit seinem Maaß als einer Einheit größer ist als alle Zahl heißt mathematisch unendlich. Beym ersten infinito metaphysico haben wir eine bestimmte Größe, denn sie enthält alle Realitaet, bey mathematisch unendlichen haben wir aber keine bestimmte Größe, sondern wir wissen nur, daß es größer ist als alle Zahl. [...] Beym infinito reali denken wir uns die omnitudinem, ich kan mir aber bey dem infinito nicht omnitudinem collectaneam denken, weil ich mir unmöglich alles aufeinmahl denken kan. Raum und Zeit sind nun solche infinita mathematica. Dies infinitum mathematicum wird unterschieden als das unendliche was gegeben ist, oder als das quantum das ins unendliche gegeben werden soll, so stellen wir uns die künftige Zeit vor als infinitum dabile. Man kan sich aber auch eine vergangne Ewigkeit vorstellen, das ist ein infinitum datum. Die Möglichkeit des quanti infinitum dabilis besteht darin, daß über eine Zahl noch immer eine größere kan gedacht werden. [...] Das Infinitum mathematice tale als datum übersteigt also allen menschlichen Verstand und bedeutet eigentlich das unendliche der Erscheinungen. In allen unsren Erscheinungen ist nur die Größe einer Erscheinung eines Dinges an sich gegeben, die Erscheinung ist aber keine Sache an sich, sondern wird nur durch die Progreßion gegeben weil er keine Sache ist, und weil dieser unendlich gegeben werden kan, so ist die Größe der Erscheinungen unmöglich als ein infinitum datum anzusehen. Gehören nun Raum und Zeit zu den Erscheinungs-Arten, so ist das nur die Größe meines progreßus im Raum und Zeit der mir gegeben ist, weil der Progreßus nie ganz gegeben werden kan, mithin ist ganz unmöglich sich einen unendlich gegebenen Progreßus zu denken. [...] Man kann von keinem Quanto sagen, es ist indefinitum, sondern die Construction ist bloß indefinite und es geht dies gar nicht auf die Größe, sondern, wenn wir etwas nicht bestimmen können, so heißt es bloß unser Begriff ist indefinite.³²

Ce texte accorde une spécificité évidente à l'infini mathématique, le seul véritablement *donné et intuitif*, dépassant ainsi les capacités de l'entendement humain, qui s'avère tout à fait impuissant face à l'infini, le non-concevable par excellence, à l'image d'un nombre impensable. Tout se passe comme si la sensibilité, plus que l'entendement, nous rapprocherait de l'intelligence divine, essentiellement intuitive. En comprenant l'infini, les éléments transcendants sensibles se manifestent non seulement comme hétérogènes et irréductibles à l'égard de l'entendement, mais aussi comme supérieurs et par là impénétrables par celui-ci. Ce que l'in-

32 KANT, Ak. XXVIII, 438–40, 518–9; pour une traduction, voir ID., *Leçons de métaphysique*, trad. M. Castillo, Paris, LGF, 1993, p. 178–9.

fini mathématique recèle, néanmoins, en tant qu'*infinitem dabile*, c'est l'*unité des phénomènes*, unité ou totalité signifiant l'inclusion de tout phénomène dans l'*unité de ma progression* dans l'espace et dans le temps. Si bien que les grandeurs des phénomènes doivent être rapportées à cette progression continue où elles sont définissables en termes de limitations d'un acte, au lieu de limitations purement formelles. Aussi l'infini esthético-mathématique exprime-t-il la possibilité de situer toute grandeur à l'intérieur de ma progression en tant que moments de cette même progression. Il s'agit en effet d'une *infinitas progressiva*³³. L'idée de donation veut ici désigner le fait que cette progression *une et identique* n'a pas besoin d'être pensable ni d'être achevée empiriquement pour établir son efficacité. Elle serait d'emblée comme pleinement et idéalement réalisée dans le *pouvoir réceptif d'un sujet*, qui est un pouvoir d'être (auto)affecté, avant toute progression phénoménale; et chaque construction – un nouveau point dans une ligne ou une nouvelle unité dans une addition – démontrerait sa nécessité et exposerait sa complétude. Sous un certain angle, en vérité, on voit que cette donation porte en elle une synthèse originaire qui constitue ou institue la totalité virtuelle du synthétisable. Et, si l'on veut insister sur sa non-concevabilité ou non-intelligibilité *stricto sensu*, on doit penser le paradoxe d'une "auto-synthèse" absolument intuitive et *a priori* de l'infini (surtout l'infini spatial en tant que proprement *donné*, voire donné intuitivement *en acte*)³⁴.

La seconde édition de la *Critique* pose, cependant, le lieu de la synthèse originaire dans l'entendement, qui serait le producteur de l'unité de l'infini relationnel définissant l'espace et le temps. Ainsi, pour explorer une hypothèse herméneutique sur ce problème fondamental de la syn-

33 Pour Crusius également, l'on peut penser l'infinité du temps (passé ou futur) et de l'espace, ainsi que l'infinité dans la géométrie et dans l'arithmétique, sur le mode de l'*infinitas progressiva* qu'il faut évidemment distinguer de l'infinité réelle. Voir CRUSIUS C. A., *Entwurf der nothwendigen Vernunft-Wahrheiten*, in *Die Philosophischen Hauptwerke*, hersg. von G. Tonelli, Hildesheim, Olms, 1964/1745, § 134–5, p. 219–21.

34 Il s'agit, en partie, de l'hypothèse métacritique bien connue de M. Clavel qui croit "décèler une auto-synthèse α primordiale de l'espace" où se situerait "une étape première, et encore inaperçue dans la *Critique*, d'incarnation humaine", de telle sorte que, selon lui, le cœur du criticisme se trouverait dans "le fait qu'il y ait, dans et par la synthèse originaire sensible, déduction transcendantale et quasiment génétique de l'entendement et de l'imagination, au génitif objectif". (CLAVEL M., *Critique de Kant*, *op. cit.*, p. 243 et 605).

thèse primordiale de l'esprit humain (où l'on entrevoit une sorte d'*a priori* au second degré), hypothèse inspirée par la réécriture kantienne de la *Critique* (surtout B39–40, B67–9, B153–63, B406–23), il faut chercher un passage entre le pouvoir d'être affecté et le pouvoir de penser, ou un centre de gravité commun à ces deux pouvoirs. A notre sens, c'est la théorie de l'auto-affectation, symétrique de l'autoposition (*Selbstsetzung*), qui ouvre ce passage et établit ce centre car cette sorte de nouvelle dogmatique du sujet transcendantal, y ébauchée et plus amplement élaborée dans l'*Opus postumum*, nous apprend que l'unité et la continuité spatio-temporelles (donc du mouvement et de la succession) répondent à l'activité protosubjective du sujet, la synthèse qui fonde l'unité de toute synthèse. Celle-ci précède et l'apparition intuitive de quelque chose en moi et les actes de détermination catégoriale d'un objet, puisqu'elle consiste dans la *position des représentations dans l'esprit*. Cet acte de position est auto-affectif: il pose non seulement des matières représentationnelles mais aussi leurs rapports qui ne sont rien que le sujet lui-même. Donc, il s'agit de la position de soi et de quelque chose. Sans doute Kant hésite-t-il entre une auto-affectation qui place des représentations *dans* l'espace-temps (surtout dans le temps, conçu comme "la manière dont l'esprit est affecté par sa propre activité", B67) et une autre auto-affectation, plus productive, qui poserait la spatiotemporalité elle-même en tant qu'unité infinie et subjective de rapports systémiques. Cette dernière, nous semble-t-il, apporterait à l'idéalisme transcendantal un surcroît de consistance et d'organicité en subjectivisant davantage l'apriorité des formes de l'intuition d'une façon quasi autogénétique ou autodynamique. L'unité infinie de l'espace et du temps serait le corrélat intuitif, sensible, de l'unité et de l'identité qualitatives de l'acte d'autoposition des représentations et de leurs rapports sous le régime du représentable. D'où la conception d'un agir originaire qui m'affecterait en me spatialisant et en me temporalisant. En effet, concevoir un système de rapports, c'est-à-dire un système de la perception spatiotemporelle, absolument hétérogène à l'égard de ses contenus, c'est adopter un idéalisme formel absolu qui désobjectivise ces formes et qui domicilie leur vérité dans l'ontologie ambiguë des cognitions mi-sensibles mi-idéales, à l'instar de la géométrie platonique. Or, si l'auto-affectation signifie l'autoposition des représentations en soi-même (sans laquelle l'esprit serait pure et simple obscurité inanimée), elle doit signifier également l'activation du système espace-temps, qui n'est strictement rien en dehors de

la spatialisation et temporalisation d'une spontanéité une, acte d'auto-donation de son propre champ, acte d'infinisité d'un seul et même sujet. Ramener le temps à la temporalisation, l'espace à la spatialisation, et placer ces processus au cœur du sujet comme actes porteurs de contraintes cognitives qui activent toute activité et qui nécessitent toute nécessité, voilà l'idéalisme devenu morphogenèse du sujet sensible. Le siège de la spontanéité synthétique qui se pose et s'affecte comme *représentabilité une* est l'entendement, dont l'unité d'action n'est pas la catégorie d'unité mais la possibilité de penser quelque chose en général, par conséquent la possibilité du *système* ou de l'*ordre* de l'expérience qui suppose un seul espace-temps dans un seul champ cognitif. Entendement veut dire ici le Je en tant que Pouvoir, Je Capable, Je-synthèse indéterminée d'avant toute détermination, Je-Faculté, en amont des diverses facultés et en deçà de leur différenciation même. Car, à vrai dire, la *Selbstsetzung*, en tant que position d'existence ou événement, est, sinon alogique, du moins prélogique. Qui plus est, étant donné que l'existence, même précatégoriale, d'un acte ne peut être posée sans l'occasion réelle de son effectuation, l'autoposition renferme une *com*-position originaire (B422 note) qui révèle un mode profond de *présence*³⁵ ou d'imbrication affective de l'esprit (*Gemüth*) dans l'horizon neutre du *quelque chose de déterminable en général*. Sans jugement, l'auto-affection fait exister X en moi, et, par là même, fait que j'existe comme ce-en-quoi singulier, infini, où tout X doit pouvoir exister. Rien n'est donc accidentel ni latéral dans l'état brut de cette coexistence où l'on ne peut savoir si le représentant se produit ou se donne. Cela signifie la sensibilisation nécessaire et primordiale de l'esprit, de la force déterminante même – *Je, Il ou Cela qui pense en moi, das Bestimmende in mir*.

Suivons encore le fil de l'infini pour renouer avec la recherche d'une cohérence interfacultaire dont les racines plongent dans la cohé-

35 Observons que le terme de *présence* apparaît lors d'une des premières et des plus lucides annonces du projet critique en tant que transmutation de la métaphysique en épistémologie et en cartographie du domaine de l'esprit, c'est-à-dire "science des limites de l'entendement humain" (KANT, *Rêves d'un visionnaire*, Ak. II, 368; Pl. I, 586): "Selon mon opinion, tout en vient à rechercher dans les *données* du problème comment l'âme est présente dans le monde [...]. On doit ainsi trouver en une telle substance la force de l'activité extérieure et la *réceptivité* qui lui permet de subir l'extérieur – ce dont l'union avec le corps humain n'est qu'un cas particulier." (KANT, *Lettre à Mendelssohn du 8 avril 1766*, Ak. X, 71; Pl. I, 601.)

sion du sujet (matrice de *quodlibet ens*), facteur du nécessaire et donc du vrai: *Quodlibet ens est unum, verum, bonum (et pulchrum)*. Il va de soi que l'*infinitum dabile* constitue un signe *sui generis* de l'activité cognitive, puisqu'il n'est à proprement parler ni intuition ni concept ni idée. Certes, il doit s'approcher du dynamisme téléonomique que contient une idée de la raison: la possibilité indéfinie ou illimitée de synthèse, l'unité de la régression/progression d'activité synthétique en moi, et seulement en moi. Mais, plutôt que la représentation d'une limite indéterminable ou que le principe régulateur d'une action, l'infini désigne le progrès ou le *pouvoir (Können)* même de progresser à l'infini, ou de progresser à l'intérieur d'une seule et même *fonction progressive*: tirer une ligne ou dénombrer une quantité (*in indefinitum* ou *in infinitum*, les deux expressions tendent ici à fusionner)³⁶. L'infini est un autre nom pour dire l'unité fonctionnelle en tant que celle-ci se découvre comme co-extensive à la réceptivité *une*, c'est-à-dire en tant qu'elle opère *dans l'intuition*. La synthèse qui unifie l'infini est donc une *synthèse originaire* irréductible aux notions représentationnelles. Elle charrie une spécificité radicale qui pointe vers ce qu'il y a de plus primordial, sinon paradoxal, dans la subjectivité: là où la synthèse semble se donner d'elle-même, là où la production et la construction se rabattent sur un *donné*, un *processus donné*.

En rigueur, l'infini dit l'unité de l'acte en affirmant l'unité du lieu formel de l'acte; ici le phénomène et la construction apparaissent comme possibilité d'un enchaînement *un* progressant *in indefinitum* au sein d'un tissu de rapports. Ce qui apparaît dans l'idée intuitive de l'infini, ce n'est pas l'infini positif (le *maximum*) en acte, qui reste radicalement inaccessible et impensable, à cause de sa radicale non-mensurabilité, mais l'uni-

36 Retenons ce passage-clef du "Principe régulateur de la raison pure par rapport aux idées cosmologiques": "On peut dire avec raison d'une ligne droite qu'elle peut être prolongée à l'infini, et ici la distinction de l'infini [*unendliche*] et du progrès [*Fortgang*] qui se poursuit sur une distance indéterminable (*progressus in indefinitum*) serait une vaine subtilité. En effet, bien que, quand on dit: Prolongez une ligne, il soit sans doute plus exact d'ajouter: *In indefinitum*, que de dire: *In infinitum*, parce que la première expression signifie uniquement: Prolongez-la aussi loin que *vous voulez* [*so weit ihr wollt*], tandis que la seconde veut dire: *Vous ne devez* [*ihr sollt*] jamais cesser de la prolonger (ce qu'on n'a pas précisément en vue ici), cependant, lorsqu'il ne s'agit que du *pouvoir* [*Können*], l'expression d'infini est tout à fait exacte; car vous pouvez [*ihr könnt*] toujours prolonger votre ligne à l'infini [*ins Unendliche*]." (KANT, A511/B539; Pl. I, 1152.)

té qualitative (énergétique, dynamique ou morphogénétique) de la progression, l'unité d'un "Soi en général" qui rend possible *un* acte *in indefinitum*. Pourtant, la portée de l'infini ne se borne pas à la possibilité formelle, car cet infini "négatif" touche le *Pouvoir* et manifeste le sujet comme *pouvoir*: le lieu *capable* de phénomène – le *lieu-lien*³⁷ – y apparaît, le "phénomène du phénomène" y apparaît³⁸. L'infini a donc trait au *pouvoir de reconnaissance continue de soi-même, reconnaissance de l'ipse* comme *unum* dans le champ à la fois unifié et ouvert d'une tâche cognitive – qui en l'espèce consiste dans la perception spatiotemporelle. Prenons *reconnaissance* au sens brut de *ré-cognition, cognition impure dans la forme même de l'espace-temps*, où se recourent un ordre relationnel et un exercice de composition qui engendre le continu et le commun. Il est ici question d'une sorte de "synchronie" ou de "sympathie" *a priori* entre sentir et agir, dans la mesure où l'infini ne se rapporte à aucun *datum* mais à tout *dabile* en général en tant qu'appartenant au système unifié de l'affection/appréhension, système présupposé par la possibilité de vérité de la fonction intellectuelle "conceptrice". L'infini de l'espace et du temps³⁹ n'est pas logique (*sub quo*) mais intuitif (*in quo*),

- 37 "Il [l'espace] n'est pas un concept. Il n'a pas de concept. Il n'est pas pensable. Il est mode selon lequel les choses nous sont données et ce mode – quoique l'on dise mode d'être, ce qui exclut le mode de l'être –, ce mode est tout son être. Heidegger le dit aussi: '*L'espace distribue, donne lieu, et cette distribution est son être.*' J'aimerais ajouter: lieu-lien." (CLAVEL M., *Critique de Kant, op. cit.*, p. 188.)
- 38 "Phénomène du phénomène", "phénomène médiateur" ou "indirect", c'est une expression de l'*Opus postumum* mettant en valeur l'apparition du côté formel de l'apparaître – ce que le sujet introduit de lui-même dans l'apparaître – qui serait, en dernière instance, la véritable "chose même" ("*die Sache selbst*"); voir KANT, Ak. XXII, 339–41, 367.
- 39 Entre l'idée et l'intuition se place l'infini selon Hilbert: "L'infini n'est réalisable nulle part. Il n'est pas présent dans la nature et ne figure pas parmi les bases de notre pensée; cette harmonie entre l'être et la pensée est remarquable. Contrairement aux idées de Frege et de Dedekind, nous pensons que des représentations intuitives préalables sont nécessaires à toute connaissance scientifique. Les opérations sur l'infini ne peuvent être assurées que par l'étude du fini. Le rôle de l'infini est celui d'une idée au sens de Kant; par là, il entend un concept qui transcende l'expérience et qui permet de compléter le concret dans le sens de la compréhension d'une totalité; cette idée peut être appliquée avec confiance dans le cadre de la théorie esquissée ici." (HILBERT David, "Appendice VIII: Sur l'infini (conférence 1925)", *Les fondements de la géométrie*, Paris, Ed. Jacques Gabay, 1997, p. 260.)

non qu'il soit saisissable intuitivement (embrassé *uno intuitu*) mais qu'il pose la constructibilité des opérations mathématiques et la figurabilité des corps sensibles, qui sont originaires intuitives, car simultanément formelles et matérielles, symboliques et littérales⁴⁰. Bien entendu, comme nous venons de voir, la difficulté inhérente au passage de l'unité/unicité à l'infinité tient au rapport à la synthèse: l'infini fonde la synthèse intuitive *en soi-même* mais, en tant qu'*un*, en tant que grandeur *une*, il semble devoir procéder d'une synthèse ou d'un acte unificateur de l'entendement. Curieusement, l'un des disciples les plus orthodoxes de Kant, J. S. Beck, soutient ouvertement cette thèse. La "représentation originaires" (*ursprüngliche Vorstellung*) de l'infinité exigerait un "représenter originaires" (*ursprüngliches Vorstellen*), une "synthèse originaires" (*ursprüngliche Synthesis*) qui coïnciderait avec la grandeur formelle de l'espace et du temps. Dès lors, thèse radicale, problématique mais conséquente, l'intuition formelle ne serait rien d'autre que cet acte de "synthèse originaires" témoignant d'un "usage originaires de l'entendement" (*ursprünglicher Verstandesgebrauch*)⁴¹.

La correction que Kant introduit dans la note du § 26 de la *Critique de la raison pure* consiste en effet à situer l'origine ou le fondement de l'unité des intuitions pures dans l'entendement tout en sauvegardant, soulignons-le encore une fois, l'*antériorité des formes de l'intuition à tout concept*, c'est-à-dire leur unité préconceptuelle, précatégoriale ou

Or transcender l'expérience, c'est agir intellectuellement. Si bien que "l'idée de l'infini" n'est féconde, du point de vue cognitif, qu'à condition d'épouser une "procédure" qui étaye l'intuition. A propos de la nature "procédurale" de l'infini, il faut évoquer la méthode de "diagonalisation" avancée par Cantor pour engendrer des nombres transfinites. (Voir, par exemple, CANTOR G., "Über unendliche lineare Punktmannigfaltigkeiten", *Mathematische Annalen* 21, 1883, 545–86, in ID., *Gesammelte Abhandlungen mathematischen und philosophischen Inhalts*, Berlin, 1932, p. 165–208).

40 "La forme d'intuition fonctionne comme une instance tout à la fois de donation et de désobjectivisation des phénomènes: *il ne s'agit plus du tout de l'espace et du temps, mais de la matérialité signifiante, littérale, des symboles.* [...] L'Esthétique Transcendantale est *symbolique et littérale*. Elle institue une *légalité sui generis du formel*." (PETITOT J., "De la Physique à la forme et au sens: actualité de la philosophie transcendantale", In ID., *La philosophie transcendantale et le problème de l'objectivité*, Paris, Osiris, 1991, p. 78–9.)

41 BECK J. S., *Erläuternder Auszug..., dritter Band, op. cit.*, p. 392–3, 462.

prédiscursive⁴²: “Cette unité, je l’avais, dans l’*Esthétique*, attribuée simplement à la sensibilité, pour faire remarquer seulement qu’elle est antérieure à tout concept, bien qu’elle suppose à vrai dire une synthèse, qui n’appartient pas au sens, mais par laquelle tous les concepts d’espace et de temps deviennent d’abord possibles” (B160–1 note). En un mot, synthèse enveloppe, à ce stade, polysémie et différenciation, comprenant fondamentalement: a) la synthèse précatégoriale qui pose le champ de l’esprit comme champ du synthétisable, b) la synthèse déclinée sous les titres catégoriaux⁴³.

Par cette anticipation (‘préconceptuelle’) de l’entendement dans la sensibilité, il est compréhensible, bien que non pleinement justifiable, la position de Maimon qui défend la nature hybride de l’espace et du temps qui seraient “aussi bien des concepts [*qua* unités produites] que des intuitions [*qua* unités données]”⁴⁴. Ainsi, la signification des intuitions et

42 C’est également la thèse de W. Waxman lorsqu’il reconstruit chez Kant le dépassement de la situation labyrinthique où Hume laisse sa psychologie, déchirée entre la force connective de l’imagination et l’indépendance ontologique, substantielle, des perceptions. L’auteur soutient donc qu’il n’y a aucun conflit entre l’*Esthétique* et l’*Analytique* parce que le §26 de la *Critique* poserait une synthèse prédiscursive garantissant, contre et au-delà de Hume, l’affinité réelle *a priori* (mais sensible et non-conceptuelle) de toutes les perceptions dans l’unité synthétique prédiscursive de l’aperception (WAXMAN W., *Kant and The Empiricists: Understanding Understanding*, Oxford, OUP, 2005, p. 73–81).

43 Il faut remarquer que la première édition de la *Critique* avait déjà placé la synthèse au cœur de la sensibilité sur le mode de la *synthèse de l’appréhension dans l’intuition* (A98–100, A107) qui concernait la possibilité de la réception d’une diversité dans le temps, donc le passage de l’instant d’une perception à la série des perceptions, l’engendrement de la successivité, donc la temporalisation du temps comme continuité et unité.

44 “Que sont donc l’espace et le temps? Kant affirme que ce sont les formes de notre sensibilité et jusqu’ici, je suis tout à fait de la même opinion que lui. J’ajoute simplement que ces formes particulières de notre sensibilité ont leur fondement dans les formes universelles de notre pensée. En effet, la condition de notre pensée en général (de notre conscience) est l’unité dans le divers. [...] L’espace et le temps sont donc ces formes particulières grâce auxquelles l’unité dans le divers des objets sensibles est possible, et par là sont également possibles ces objets eux-mêmes en tant qu’objets de notre conscience. [...]

L’espace et le temps sont aussi bien des concepts que des intuitions, et ces dernières présupposent les premiers. La représentation sensible de la différence entre des choses déterminées est l’extériorité réciproque de ces choses. La représentation de la différence entre des choses en général est l’extériorité en général, ou l’espace.

des catégories dépend de leur détermination réciproque, l'unité de l'espace et du temps étant entièrement dépourvue de sens tant qu'elle n'est pas déterminée au sein des rapports de cause-effet sous le signe catégorial aussi bien de la permanence de la substance identique à soi (le temps pur de la *Première analogie*) que de la communauté universellement unique des substances (l'espace pur de la *Troisième analogie*)⁴⁵.

Néanmoins, d'après Kant, l'infini *un et unique* de chacune des formes de la sensibilité reste une unité intuitive. Par conséquent, si l'entendement unifie l'infini sans lui imprimer la forme de l'unité conceptuelle, partant sans rendre discursif cet infini, il faut penser un "entendement préconceptuel et prédiscursif", ce qui nous met sur la voie de la simple conscience *qualitativement une et unique*, l'aperception transcendant-

Cet espace est donc un concept (en tant qu'unité dans le divers). La représentation de la relation d'un objet sensible à plusieurs objets sensibles en même temps est l'espace en tant qu'intuition. S'il n'y avait qu'une intuition uniforme, nous n'aurions pas de concept de l'espace, ni par suite d'intuition de l'espace (puisqu'elle le présuppose). Si, au contraire, il n'y avait que des intuitions disparates, on aurait alors uniquement un concept, mais pas d'intuition de l'espace. Et la même chose vaut pour le temps. L'espace (de même que le temps), en tant qu'intuition, est donc un *ens imaginarium*, car il naît du fait que l'imagination se représente comme absolu ce qui n'est qu'en relation à quelque chose d'autre." (MAÏMON S., *Essai sur la philosophie transcendantale*, trad. J.-B. Scherrer, Paris, Vrin, 1989, p. 42-3.)

- 45 "Je crois pouvoir affirmer que les représentations de l'espace et du temps ont le même degré de réalité que celles des concepts de l'entendement, ou *catégories*, et que donc, ce qu'on peut affirmer avec droit de ces dernières, on peut aussi l'affirmer des premières. Prenons par exemple la catégorie de *cause*. On y trouve d'abord la forme des jugements hypothétiques: si quelque chose, *a*, est posé, il faut que quelque chose d'autre, *b*, soit nécessairement posé. [...] Le temps est une forme, c'est-à-dire une manière de rapporter les objets les uns aux autres. Il faut poser en lui deux points différents (le précédent et le suivant), qui, en retour, doivent être déterminés par les objets qui le remplissent. Le temps pur (l'antériorité et la postérité, sans que la position des objets ne soit déterminée) peut donc être comparé à cette forme logique (tous les deux sont des rapports des choses entre elles). Les moments déterminés par des objets peuvent être comparés aux catégories elles-mêmes (cause et effet). Et, de même que les catégories sans détermination temporelle ne peuvent avoir aucune signification, ni donc aucun usage, de même, les déterminations temporelles ne peuvent avoir aucune signification sans les catégories de substance et d'accident, qui elles-mêmes ne peuvent en avoir sans objets déterminés. Il en est de même de l'espace." (*Ibid.*, p. 45-6.)

tale⁴⁶. Le point qui s'avère décisif ici c'est que l'unité intuitive de l'infini nous convie à penser les formes de la réceptivité – le côté formel de l'être-donnable – sur le mode actif de la *formation des formes*, ce qui renvoie à la *progression indéfinie de la composition des phénomènes*. En tant que *touts infinis* contenant un *système de rapports intuitifs*, l'espace et le temps manifestent un sujet à la fois unificateur et uni dans son *progressus* virtuellement *in infinitum* de détermination des grandeurs extensives et intensives des phénomènes. Dès lors, toute grandeur consiste en “sa production par ce *progressus*” (*ihre Erzeugung durch den progressus*⁴⁷); de même que les *composita idealia* qui sont l'espace et le temps⁴⁸, ne signifient d'autre infini que celui de la *progression synthétique* une d'un moi. Pourtant, il va de soi que cette *progression* ne peut être *sensiblement donnée* comme un tout infini, ce qui entraînerait une absurdité, étant donné l'impossibilité d'“un *in infinitum mathematicum datum*”. Il paraît ainsi que la donation n'est *possible* que dans la mesure où cet infini renferme une sorte de dynamisme imaginaire et/ou intellectuel. Il s'agit “d'un *quantum in infinitum dabile*” où il n'y a de *limites* que par la *délimitation* subjective du continu représentationnel *dans* les formes de l'intuition – le fait d'être *dabile* ne porte aucune atteinte à l'illimitation de l'infini en tant que tel⁴⁹. Fondement de toute commensurabilité, l'infini demeure une grandeur quantitativement inconnaissable, puisqu'elle est supérieure à tout nombre possible⁵⁰ et qu'elle n'enveloppe que le *rapport* de chaque unité mesurée à l'unité mesurante, unité pure-

46 C'est le sens de la lecture de LONGUENESSE B., “Synthèse et donation: réponse à Michel Fichant”, *Philosophie*, n° 60, déc. 1998, 79–91.

47 KANT, *Réflex.* 5902, “Reflexionen zur Metaphysik”, Ak. XVIII, 379.

48 “Raum und Zeit sind *composita idealia*, weder von substanzen noch accidentien, sondern relationen, die vor Dingen vorhergehen.” (KANT, *Réflex.* 5885, “Reflexionen zur Metaphysik”, Ak. XVIII, 376.)

49 “[...] Da nun ein *progreßus in infinitum*, der ganz gegeben worden, ein Widerspruch ist, so ist ein *in infinitum mathematicum datum* unmöglich, aber ein *quantum in infinitum dabile* möglich. Daraus folgt aber auch nicht, daß der Raum und Zeit an sich grenzen haben, denn das ist auch unmöglich, sondern nur, daß sie garnicht Dinge an sich selbst sind, sondern immer nur die Grenzen haben, wo unsere Gedanken und Vorstellungen stehen bleiben.” (KANT, *Réflex.* 5903, “Reflexionen zur Metaphysik”, Ak. XVIII, 379–80.)

50 “Il [l'infini] contient ainsi une multitude (relativement à l'unité donnée) qui est plus grande que tout nombre, ce qui est le concept mathématique de l'infini.” (KANT, A432/460B note.)

ment qualitative qui énonce le mode fonctionnel et virtuel d'une opération⁵¹.

“Le vrai concept (transcendental) de l'infinité, c'est que la synthèse successive de l'unité dans la mesure d'un quantum ne peut jamais être achevée” (A432/B460); ce qui renvoie à un *pouvoir-ipse* (*Ich-Können*) qui n'aboutit jamais à une représentation de soi, car le pouvoir est réfractaire à la représentation, surtout quand il est le véhicule dynamique de l'enchaînement de *mes* représentations. Il s'agit du *pouvoir du Soi dans son travail déterminant* car le mode “communautaire” d'articulation sensible de *mes* représentations procède d'un travail, non pas d'un don, bien que le *travail* ne recèle *rien de représentationnel*.

Dans ce contexte, il est compréhensible que l'infini ait partie liée avec l'intuition pure, qui est une figure du *rien* (*ens imaginarium*), et que la *Première antinomie* mène au renforcement de l'idéalisme formel; alors que, en même temps, la signification active ou procédurale de l'infini – symbole du *travail un* de la connexion expansive des phénomènes dans un seul et même tout – s'avère incontournable. Soulignons, donc, que dans notre sensibilité *formaliter spectata*, il est “toujours déjà” un moi *unum et ipse* qui agit intellectuellement, bien qu'en deçà de la particularité polymorphe des titres catégoriaux. Car la qualité active *unum et ipse* désigne le mode commun et générique de toutes les catégories en tant que fonctions d'unité. De cette action synthétique transcendante prédiscursive témoigne par excellence l'infinitude absolument première de l'espace et du temps en tant que formes et intuitions. Si bien que l'on pourrait affirmer que le propre de l'infinitude est d'être un *quantum qualitativ*, un quantum non-dénombrable à concevoir comme horizon de la complétude de l'acte même de dénombrement – quoique cette *completudo* et *omnitudo* (*realitatis*) soient positivement insaisissables. L'infini rassemble le quantum illimité et l'acte quantificateur, de sorte que le quantum y apparaît sur le mode de l'acte; l'infini comprenant alors le quantum en général sous le signe de la qualité *unum et ipse* qui définit nécessairement toute progression quantifiante.

51 “On ne se représente point par là *combien* ce tout est *grand* [*wie groß es sei*], et par conséquent son concept n'est pas non plus le concept d'un *maximum*; mais on ne pense par là que son rapport à une unité, que l'on peut prendre arbitrairement, et relativement à laquelle il est plus grand que tout nombre.” (A431–2/B459–60.)

A partir d'un tel infini qualitatif et dynamique, peut-être saura-t-on cerner la couche la plus significative des formules, quelque peu paroxysmiques, avancées dans l'*Opus postumum*, où Kant propose la fusion entre la conscience pure de soi-même comme acte synthétique et les intuitions pures de l'espace et du temps comme des tous infinis. Dans ces intuitions formelles, le véritable "objet" qui s'y donnerait et s'y produirait (donation et production étant en l'occurrence foncièrement non départageables) serait l'autoposition ou l'autoconstitution⁵² de l'unité spontanée du moi pur. Aussi l'aperception transcendantale et l'intuition pure se recouperaient-elles parfaitement, et le principe synthétique de la conscience de soi-même s'identifierait, de la sorte, avec la "simple forme" de la représentabilité d'une diversité phénoménale, c'est-à-dire "la simple forme de [leur] composition" (*bloß das Formale der Zusammensetzung des Mannigfaltigen der Anschauung*)⁵³. Sous le signe du temps et de l'espace purs, l'auto-affection et l'autoposition coïncident pleinement. En un mot, dire *Je pense*, c'est dire temporalisation et spatialisation continues,

52 "Das Subject constituirt sich selbst zu einem Ganzen des Mannigfaltigen der Anschauung in Raum und Zeit, nicht durch Apprehension des Realen in der empirischen Anschauung gegebenen, sondern des Formalen der synthetischen Einheit des All der Anschauung als eines unendlichen Ganzen." (KANT, *Opus postumum*, Ak. XXII, 411–2.) Ainsi, dans l'*Opus postumum*, est-il vrai non seulement que l'espace et le temps deviennent l'intuition primitive de soi-même et, par là-même, l'activité première de *Zusammensetzung (complexus)* du divers perceptif, mais aussi que l'aperception transcendantale est la conscience et l'autoposition de leur unité pure. L'aperception comprend, donc, le *cogitabile* car le *Sum* du "*Sum cogitans*" reste le modèle et le fondement originaires de l'objet en général, bien qu'elle soit, dans sa plus grande (et toujours problématique) pureté, une *apprehensio simplex*, c'est-à-dire la pensée de quelque chose de déterminable mais indéterminé. Pour un exposé plus approfondi, voir CHOI So-In, *Selbstbewußtsein und Selbstanschauung: Eine Reflexion über Einheit und Entzweiung des Subjekts in Kants Opus Postumum*, Berlin, Gruyter, 1996, 94–106, 113–33.

53 "Das Bewußtseyn seiner selbst (*apperceptio*) ist ein Act, wodurch das Subject sich überhaupt zum Objecte macht. Es ist noch keine *Wahrnehmung (apprehensio simplex)*, d. i. keine Sinnenvorstellung zu welcher erfordert wird, daß das Subject durch irgendeinen Gegenstand afficirt werde und die Anschauung empirisch wird, sondern reine Anschauung, die unter den Benenungen von Raum und Zeit bloß das Formale der Zusammensetzung (*coordinatio*, et *subordinatio*) des Mannigfaltigen der Anschauung enthalten, die hiemit ein Princip *a priori* der synthetischen Erkenntnis desselben welches aber eben darum den Gegenstand in der Erscheinung vorstellig macht." (KANT, *Opus postumum*, Ak. XXII, 413.)

infinies, non-totalisables, mais *pro*-totalisantes. Sous ce rapport, les mathématiques, sciences du figural, et la Physique, science de l'énergétique, ne sont rien d'autre que des branches déployées par une science plus originaire, à savoir la science de la cognition sensible de soi-même dont l'objet est le processus de *réalisation* – “mise en réalité” – du système, virtuellement infini, de mes représentations.

Il en ressort que l'unité du système de l'expérience s'appuie en dernière instance sur cette “dynamisation”⁵⁴ originelle des formes de l'intuition qui se présentent, en tant qu'intuitions formelles, comme *un seul et même* espace, *un seul et même* temps. A lui seul, ce caractère *unum et ipse*, formateur de leur infinitude réceptive, expose la progression d'un acte. La réceptivité formelle s'ouvre d'emblée comme système progressif du *dabile* en général, et on la découvre par là soumise à la nécessité absolue de toute conscience de soi: la disponibilité continue d'un *Je peux* qui est un “*Je suis, Je pense*”. C'est le *dabile* qui enveloppe l'*infinitem dabile* ou, en d'autres termes, le système de la possibilité phénoménale repose sur le système d'un Je nécessaire qui s'impose à soi-même. Forme d'un dynamisme (idéalement achevé) et forme dynamique, l'infini *dans lequel* tout espace et tout temps se coappartiennent, représente de par son unité systématique et son unicité stricte la position progressive – “confusionnellement intuitive et intellectuelle” – de mon moi.

1.1.2 Fonder le phénomène:

l'Esthétique comme ontodicée transcendantale

L'analyse des formes pures du phénomène révèle la nécessité de la pensée constructrice et de l'unification qualitative au sein de la sensibilité. Du côté de la matière du phénomène, on parviendra au même corollaire:

54 Nous empruntons à B. Tuschling la mise en valeur de ce lien, fort prégnant dans l'*Opus postumum*, entre “la position de soi” (*Selbstsetzung*) et ce que cet auteur appelle la “dynamisation de l'espace et du temps” (“*Dynamisierung von Raum und Zeit*”), grâce à laquelle le *dernier* Kant trouverait un *passage*, dont la configuration spinoziste serait à éclaircir, “entre la pensée et l'intuition, l'intuition et le concept, le concept et l'existence” (voir TUSCHLING B., “Transzendentaler Idealismus ist Spinozismus – Reflexionen von und über Kant und Spinoza”, SCHÜRMAN E., WASZEK N. & WEINREICH F., *Spinoza im Deutschland des achtzehnten Jahrhunderts*, Stuttgart, Frommann, 2002, p. 163–5).

sentir, c'est agir; le sensible est intellectuel ou, ce qui revient au même, l'intellectuel pénètre primitivement la structure de sens du sensible. A telle enseigne que toute représentation répète l'événement singulier d'une *activité capable de recevoir* et, qui plus est, de *se recevoir ou de s'affecter elle-même*, voire *une activité qui s'active en (se) recevant*.

L'activation originaire de ma *spontanéité* (*Selbstätigkeit*) est un événement que je subis ou que j'éprouve comme malgré moi, c'est-à-dire comme s'il *me* précédait dans l'ordre de l'être – la corporéité de la cognition se propose ici comme horizon indépassable. L'*X* que le *Je pense* convoque nécessairement un *X* pensant dans la réalité des corps et indique le lieu de *mon* corps: "où je sens, c'est là que je *suis*"⁵⁵. Et, ajoute-t-on, "où je suis, c'est là que je *pense*" (*ubi sum, ibi cogito*)⁵⁶. La contem-

55 Rappelons le saisissant passage des *Rêves d'un visionnaire expliqués par des rêves métaphysiques* que l'expression citée condense admirablement: "En admettant maintenant que l'on ait prouvé que l'âme humaine est un esprit [...], la première question que l'on pourrait poser serait à peu près celle-ci: Où est le *lieu* de cette âme humaine dans le monde des corps? Je répondrais: Le corps dont les changements sont *mes* changements est *mon* corps, et le lieu de ce corps est en même temps *mon lieu*. Si l'on continuait en demandant: Où est donc *ton lieu* (celui de l'âme) dans ce corps? alors je supposerais qu'il y a dans cette question quelque chose de captieux. Car il est aisé de remarquer qu'elle présuppose déjà quelque chose qui n'est pas connu par expérience, mais repose peut-être sur des déductions imaginaires: à savoir que mon moi pensant est un lieu distinct des lieux d'autres parties de ce corps qui est mien. Mais nul n'a de conscience immédiate d'un lieu particulier dans son corps, mais seulement du lieu qu'il occupe en tant qu'être humain par rapport au monde qui l'entoure. Je m'en tiendrais donc à l'expérience commune et dirais provisoirement: Où je sens, c'est là que je *suis*. Je suis non moins immédiatement au bout de mes doigts que dans ma tête." (KANT, Ak. II, 324; Pl. I, 535.)

56 Encore que la question du *siège de l'âme* soit contradictoire à cause de l'impossibilité d'une métaphysique de l'âme (*anima*), remplacée par l'analytique transcendantale et par une éventuelle physiologie de la perception, ou, en d'autres termes, à cause de la temporalité irréductible, non-spatialisable, de l'activité de l'esprit (*Gemüth* ou *animus*) qui unifie des représentations (voir KANT, *A propos de l'ouvrage de Sömmerring 'Sur l'organe de l'âme' [1796]*, Ak. XII, 33n, 35; Pl. III, 389n, 392), il n'en reste pas moins que mon corps est *mon lieu* d'affection continue et qu'être vivant signifie être continuellement affecté, c'est-à-dire disposer toujours de quelque chose à penser – là où je suis. Si bien que la formule scolastique de l'incarnation de l'esprit que Kant croyait bien-fondée, à savoir que "mon âme est tout entière dans tout mon corps et tout entière dans chacune de ses parties" (KANT, *Rêves*

poranéité de *mon* sentir et de *mon* agir signifie que l'activation parallèle des deux sources de la connaissance ou, mieux, leur co-effectuation ou leur cofonctionnement originaire, que Kant s'emploie souvent à combattre en soutenant l'enchaînement sériel des pouvoirs de l'esprit, s'avère difficile d'être réfutée. Voici l'excès originel de l'expérience: l'arrimage au moi; c'est *déjà moi* qui sens et le *même moi* qui pense et me sais sensible. Toute intuition, de même que tout concept, ne sont que des représentations, c'est-à-dire n'ont d'autre mode d'existence qu'en moi et c'est précisément sur cette communauté qualitative en moi que l'on peut penser l'affinité *a priori* entre la sensibilité et l'entendement⁵⁷. En outre, pas plus que le sujet critique, l'extériorité et l'affection, au sens premier, en tant que notions soi-disant descriptives de la "genèse absolue", non seulement *a priori* mais aussi an-ontologique, de la *phénoménalisation* de quelque chose en général, ne sont pas des données de l'expérience. Elles ne se rendent intelligibles qu'en supposant la sensibilité *interprétée* par la raison (génératrice de croyance), ou le sentiment de soi *travaillé* par la réflexion transcendante qui pense le sens de tout *effet* possible (*Auswirkung, Einwirkung, Gegenwirkung*)⁵⁸.

Le caractère réellement subjectif – *d'être pour moi* – des phénomènes qui se donnent et prennent forme comme spatiotemporels fait l'économie de la *présence réelle* (non pas de la *présence projetée*) d'une

d'un visionnaire..., Ak. II, 325; Pl. I, 536), garde toute son acuité au sein de l'idéalisme formel (tant qu'il demeure *juste* formel).

- 57 "L'âme et le substrat entièrement inconnu de nous des *phénomènes* que nous nommons corps sont assurément des êtres entièrement distincts, mais ces *phénomènes* eux-mêmes, comme simples formes de leur intuition reposant sur la constitution du sujet (de l'âme), sont de simples représentations de l'âme; alors, la communauté entre entendement et sensibilité dans le même sujet se laisse très bien penser d'après des lois *a priori*, en même temps que la dépendance naturelle de cette sensibilité par rapport à des choses extérieures, sans que l'on abandonne celles-ci à l'idéalisme." (KANT, *Sur une découverte...*, Ak. VIII, 249; Pl. II, 1386–7.) Voir aussi le traitement de l'affinité des phénomènes dans la *Déduction transcendante* de la première édition de la *CRP* (A108sq) qui renvoie à l'aperception transcendante en tant que garant *a priori* de toute légalité. En effet, le rôle logique et cognitif de l'aperception transcendante consiste dans l'appartenance des représentations à l'unité du moi, engendrant ainsi la stabilité des phénomènes sous les lois de la nature.
- 58 Voir PRAUSS G., *Kant und das Problem der Dinge an sich*, Bonn, Bouvier, 1989, p. 213 sq.

chose en-soi car l'imbrication originelle entre matière et forme sensibles qui s'accomplit dans toute *phénoménalisation* (au sens de remplissement extensif et intensif du temps) est placée sous le signe de *l'immanence au moi*. Que je perçoive quelque chose dans l'espace et dans le temps pose immédiatement la question du statut du contenu d'une représentation ainsi que celle du partage problématique entre le "donné" et le "produit" où paradoxalement semblerait pouvoir intervenir une instance supra-sensible et supra-représentationnelle – autant du côté de "ce-qui-se-donne" que du côté de "ce-qui-se-produit". Indubitablement, *pour moi*, les phénomènes forment la sphère intégrale du connaissable, ils comprennent toute la réalité déterminable et, de ce fait, ils devraient pouvoir se suffire à eux-mêmes. Un sujet devrait pouvoir *se satisfaire et se complaire en pensant cette suffisance*: "l'ordre épistémique est tout pour moi, c'est tout ce qui est à moi; et *être-à-moi*, c'est tout *être-moi*, ne renvoyant à rien d'autre qu'à *moi-même*". Or, il n'en est pas ainsi. Le dynamisme inévitable de la raison ne trouve ni *repos* ni *satisfaction* dans l'expérience. Néanmoins, pour sortir du système épistémique de l'expérience, il faut produire quelque chose d'étranger, de non-donné, d'inexistant, il faut nécessairement fictionner une "cosmogonie de la donation". Assurément, l'embrayage affection/extériorité exhibe-t-il d'emblée une telle pulsion fictionnelle à l'œuvre: l'inexorable pulsion fondationnelle qui exige une "raison" (*ratio*, *Grund*). Mais, que le réel soit nécessairement ce-qui-se-donne-à *un moi quelconque comme sa représentation* implique que toute science possible en général s'institue comme *science du Je-capable*, donc comme égologie non-solipsiste, égologie matérielle universelle. On le voit clairement, le trait essentiel de la donation serait son mode constitutivement *adressé* ou *destiné*, signifiant "*in-existence*" et "*ad-proprietation*", de telle sorte que l'extériorité de ce-qui-se-donne-à appartiendrait à une trame intérieure. En ne reconnaissant de *suffisance* bien fondée que dans le non-phénoménal, la raison convertit la *science du Je-capable* en une propédeutique à l'ontodicée: *l'hétérodicée de la matière ultime du réel*.

Kant refuse catégoriquement une philosophie du sujet absolu et de l'immanence totale, même si ce que l'on pourrait appeler *l'immanence réflexive des conditions de possibilité* constitue le propre de toute enquête transcendante. En effet, à l'égard du moi, la connaissance témoigne d'une forme d'être, d'un fonctionnement spontané qui convoque un système ("auto-organisé et auto-organisant") d'opérations. De plus, toute

connaissance s'éclaircit en exigeant d'entrée de jeu la (re)connaissance tacite de soi comme un seul et même sujet, un seul et même fonctionnement. Pourtant, malgré la cohérence irréfutable d'un idéalisme qui articulerait *unité en moi et autonomie (unifiante) du moi*, Kant opte pour une subjectivité plus instable et peut-être plus laborieuse dont la réalité agissante renvoie nécessairement à la matière affectante de quelque chose de réel qui *doit pouvoir agir sur moi*. Il en résulte un affaiblissement fondamental, irréductible à la simple finitude d'un esprit dont l'intellect n'est que discursif, affaiblissement qui atteint aussi bien la complétude des représentations (par la possibilité d'un *reste infini* ou d'un *intervalle infinitésimal* entre ce qui apparaît et ce qui est) que la "résolution" de l'extériorité dans une intériorité active (par la possibilité d'une *hétéronomie continue* de la matière sur moi). L'esse du *Sum* recèle une hétérogénéité radicale au sein du *Je qui se sent et se sait exister* car même le vide représentationnel du *Sum* ne peut se donner comme *événement* ou *existence* qu'en charriant "toujours déjà" le vide de la position pure de quelque chose d'indéterminé: *le Sum non-réifiable réclame la nécessité de la matière*, c'est-à-dire de quelque chose qui se pose comme chose réelle, un corps qui remplit l'espace et le temps. La pensée abstraite *Sum* énonce le degré zéro de la possibilité de penser quelque chose, et démontre que ma position (ma *thèse*) dans l'être signifie, malgré le vide, la relation logique inhérente au représentant en tant que "destinataire" de ce-qui-se-donne-à. Le *datif* du représentant est indéclinable et il rabat la *thèse* sur la *syn-thèse*. En définitive, *Sum* dit "*il y a quelque chose en moi*", "*quelque-chose-à-moi est*", "*il m'est quelque chose*", "*une pensée est possible*".

L'idéalisme transcendantal s'ouvre par une *petitio principii* foncièrement anti-idéaliste⁵⁹ qui, d'une part, reformule le réalisme traditionnel de la disposition affective du sujet (*affectio externa vel interna*⁶⁰) et, d'autre part, affirme l'indépendance transcendantale de la chose en gé-

59 Cet anti-idéalisme où la sensibilité précède la synthèse est bien souligné par BENOIST J., *Kant et les limites de la synthèse: le sujet sensible*, Paris, PUF, 1996, p. 322 sq.

60 "Affectio modo est affectus, modo dispositio ad aliquid, modo $\sigma\chi\epsilon\sigma\iota\varsigma$, modo accidens subiecti: modo proprium $\pi\alpha\theta\omicron\varsigma$. [...] Affectio est externa vel interna. Externa, quae subiecto aduenit ob externa causam. Interna, quae manat à subiecti principiis intimis. [...]" (GOELENUS R., *Lexicon philosophicum*, Hildesheim, Olms, 1980 [1613], p. 78.)

néral *en tant que* chose affectante. A n'en pas douter, cette *petitio principii* se borne-t-elle à suivre le "principe de raison" en déclarant l'incomplétude et l'insuffisance du système de l'expérience. Il va de soi que, du point de vue ontologique, on ne peut rien savoir sur la *chose affectante* puisque l'agnosticisme critique impose une discipline sans concessions: l'ontologie devient ou bien science des phénomènes ou bien science de l'entendement (science qui s'attache à éclairer la nécessité subie par mon entendement, nécessité de penser quelque chose de réel). Quoi qu'il en soit, son champ propre se confine dans l'objectivation des phénomènes. A vrai dire, le régime agnostique de la raison critique n'est pas tant définissable par l'ignorance ou l'absence d'une réponse au questionnement génético-ontologique sur le *fondement des représentations* (est-il extérieur ou intérieur? dérive-t-il de quel pouvoir? de celui des choses, de celui d'un intellect étranger à moi ou de celui de mon inventivité cognitive?), mais plutôt par la production de cohérence interne en établissant la topographie du sens et du non-sens, de la chose (*Ens, Ding*) et du néant (*non-Ens, Unding*), de la vérité et de la fausseté transcendantales.

L'*ontodicée* ou l'*hétérodicée* qui se profile au fond de chaque "modification de mon esprit", c'est-à-dire au fond de tout acte représentationnel, s'avère essentiellement pré-ontologique, car ce qui est *justifié* c'est l'être dans sa position indéterminée à propos duquel aucune science n'est *justifiable*. Aussi l'*ontologie de la "choséité"* (*Sachheit, Realität*) relève-t-elle d'une entreprise absurde, étant donné sa totale absence de contenu déterminable. La conversion de l'*ontodicée* (justification de la matière du réel en tant qu'altérité non-phénoménale) en *ontologie métaphénoménale* ne saurait mener qu'à l'autocontradiction performative d'une rationalité aporétique, antinomique (et antinomique où elle ne devrait pas l'être, parce qu'une antinomie ne peut se désirer elle-même quand elle se sait telle, sauf en cas de dérèglement mental, dirait Kant). Cela signifie, de toute évidence, que cette ontodicée minimale, aussi indéterminée qu'indéracinable dans son minimalisme, résulte du lien entre la *nécessité dynamique de la raison* (pour laquelle la notion même de *chose en soi* contient la matière d'une question déplacée et l'horizon d'une tâche/idée) et le *sentiment de nécessité* (*Gefühl der Nothwendig-*

keit)⁶¹ accompagnant les “modifications de mon esprit” et me découvrant leur caractère non-volontaire (*leidend*), y compris la représentation-acte, représentation *Sum*, où la nécessité et la liberté se recourent. Effectivement, toute représentation porte la position d’existence de *quelque chose d’inconnu* (donc en deçà de l’intuition et du concept) entraînant un événement subjectif proprement non représentationnel, à savoir le *sentiment*, qui doit être ici le *sentiment de la nécessité d’une existence – nécessairement mienne* (ou du moins *liée à la mienne*) où *me* sentir exister et *me* sentir agir se recouvrent parfaitement (à ne pas confondre avec le *sentiment d’une existence nécessaire* qui, pour sa part, révèle un affect ontothéologique croyant).

Le vide représentationnel du *sentiment de nécessité* répond adéquatement au vide cognitif de cette pensée-limite *intéressée par la nécessité* du fondement non-connaissable et non-représentable de toute représentation, fondement toutefois *matériel et contentuel* qui devrait signifier l’objectité pure comme *ce à quoi toute représentation devrait pouvoir être rapportée en tant que représentation*, quand bien même le *Moi* ne serait qu’imagination et volonté, et épuiserait ainsi entièrement ce rapport. La difficulté réside donc dans la donation d’un contenu étranger à ma liberté. Cette donation exprime un point aveugle qui échappe à

61 Rappelons ici la page d’ouverture de la *Première introduction à la Doctrine de la science* (1797) où Fichte oppose *provisoirement* “sentiment de nécessité” et “sentiment de liberté”: “La plus superficielle observation de soi [*Selbstbeobachtung*] montrera à chacun une différence essentielle entre les différentes déterminations immédiates de sa conscience, que nous pouvons également nommer représentations. Certaines nous apparaissent, en effet, absolument dépendantes de notre liberté; mais il nous est impossible de croire qu’il leur correspond quelque chose en dehors de nous [*etwas außer uns*], si nous faisons abstraction de toute action personnelle [*ohne unser Zuthun*]. Ainsi notre imagination [*Phantasie*], notre volonté [*Wille*] nous apparaissent comme libres. Nous rapportons d’autres représentations à une vérité qui, [existant] indépendamment de nous, doit être posée comme le modèle [*Muster*] de celles-ci; et à la condition qu’elles s’accordent avec cette vérité, nous nous trouvons liés dans la détermination de ces représentations. Dans l’acte de connaissance nous ne nous sentons pas libres par rapport au contenu [*Inhalt*] de ces représentations. En un mot, quelques-unes de nos représentations sont accompagnées du sentiment de liberté, les autres d’un sentiment de nécessité [*einige unserer Vorstellungen sind von dem Gefühle der Freiheit, andere von dem Gefühle der Nothwendigkeit begleitet*].” (FICHTE J. G., *Œuvres choisies de philosophie première*, Paris, Vrin, 1990, p. 245; *Sämmtliche Werke*, Bd. I, Berlin, de Gruyter, 1971, p. 423.)

l'intelligence et la surprend *in medias res*. Pour Kant ainsi que pour Fichte, "la tâche de la philosophie" n'est autre que de remonter de l'expérience à son fondement et de répondre à la question de la possibilité de toute représentation: "Quel est le fondement du système des représentations accompagnées du sentiment de nécessité et de ce sentiment de nécessité lui-même?"⁶² Le fondement ne saurait en aucun cas appartenir à la sphère de l'expérience – l'hétérogénéité entre fondement et fondé étant la première condition de leur rapport. Sous sa propre contrainte, la raison doit poursuivre la fondation: les modalités thétiques sont multiples et l'autodétermination de la raison, qui doit choisir entre la primauté de l'intérieur et celle de l'extérieur, s'enracine obscurément dans la multiplicité conflictuelle de ses intérêts.

Tout *récit des origines* exprime un type de "foi en soi-même"⁶³ et renferme une teneur pour ainsi dire hallucinatoire; en dernière instance, il ne peut s'autoriser que de lui-même et de la recherche de l'accord avec lui-même. Faut-il décider, et *se* décider? En vérité, dans l'archéologie du contenu des phénomènes, comment peut-on choisir entre la *chose* et l'*intelligence*? Et, quant à la modalité du rapport au fondement du contenu, comment peut-on choisir entre l'ignorance (qu'elle soit mystique ou cynique), la science et la croyance? Il faut admettre un moment dans la mise en branle du principe de raison où le désir de sens et le mythique s'interpénètrent. Le propre du *désir de sens*, qui définit la raison, est d'ignorer originellement le *sens du désir*; d'où le spectacle de l'instabilité constante de la raison au cœur de la recherche même de l'unité de son *désir intellectuel*.

62 FICHTE, *ibid.*

63 On s'inspire ici de l'esprit de la troisième *Critique* (en ce qui concerne la raison comme *faculté de désirer*) et de la façon dont Fichte conçoit la genèse primordiale des positions philosophiques matricielles: "Toute philosophie présuppose quelque chose qu'elle ne démontre pas, à partir de quoi elle explique et démontre tout le reste. L'idéalisme ne fait pas exception. C'est l'activité libre [...] qu'il présuppose comme le principe à partir duquel tout doit être expliqué, mais qui ne peut pas être lui-même expliqué davantage. Le dogmatisme est transcendant, il sort de la conscience; l'idéalisme est transcendantal, il reste à l'intérieur de la conscience, mais il montre comment il est possible d'en sortir [...]. Que l'on s'en tienne maintenant à cela ou non dépend de la façon intime de penser et de la foi en soi-même." (FICHTE J. G., *DS-NM*, 56–7; *WL-NM*, 22–3.)

Fichte pose l'auto-activité de l'intelligence au fondement du système de l'expérience (le système des représentations accompagnées du sentiment de nécessité): "Certes, il se présente dans la conscience des représentations accompagnées du sentiment de nécessité; certes le [sujet] représentant est une conscience de ce qui est présent avec le sentiment de nécessité; et cependant, le [sujet] représentant, quel qu'il soit, n'est que par auto-activité; ainsi, même les représentations accompagnées du sentiment de nécessité sont des produits de l'auto-activité."⁶⁴ En rabattant le sentiment de nécessité sur le sentiment de liberté, la chose en soi sur le moi en soi, l'affection sur l'auto-affection, Fichte réalise l'opération qui couronne définitivement l'idéalisme. Pour Fichte, il est question de prendre au sérieux la nature "nouménale" (c'est-à-dire de "pur objet de pensée") de la chose en soi, et donc de la réduire à une *simple pensée de quelque chose de suprasensible*, tout comme l'affection et même la sensibilité avec son présupposé d'une donation immédiate. En dernière analyse, suivant cette déconstruction idéaliste, c'est la *pensée d'être affecté qui nous affecte*⁶⁵. Pour ce qui est de l'immédiateté, Fichte ne reconnaît rien d'autre qu'un "sentiment de nécessité" ou de "limitation" qui accompagne les phénomènes. Or, un sentiment (*Gefühl*) ne se rapporte qu'à l'intériorité d'un sujet, il ne rend légitime aucun passage à l'exté-

64 FICHTE J.G., *DS-NM*, 57; *WL-NM*, 23.

65 "Qu'est-ce donc que l'objet? C'est *ce que* l'entendement *ajoute* au phénomène, une *pure pensée* [*Das durch den Verstand der Erscheinung Hinzugehane, ein bloßer Gedanke*]. L'objet affecte; *quelque chose qui n'est que pensée, affecte*. Qu'est-ce donc que ces mots signifient? Si je possède au moins une lueur de logique, je dirai que ces mots signifient seulement ceci: l'objet affecte, pour autant qu'il est, c'est-à-dire: *il est seulement pensé comme affectant* [es wird nur gedacht als afficierend]. Et de 'cette capacité d'obtenir des représentations suivant la façon dont nous sommes affectés par les objets' que dirons-nous? Puisque nous ne faisons que penser l'affection elle-même, sans aucun doute nous penserons la même chose de celle-ci: elle n'est, elle aussi, qu'une pure pensée [*ein bloßer Gedanke*]. Si vous posez un objet avec la pensée qu'il vous affecte, vous vous pensez vous-même *en ce cas comme affecté*; et si vous pensez qu'il ne peut en être autrement avec *tous* les objets de votre perception, vous vous penserez comme *susceptible d'être affecté en général* [als afficierbar überhaupt]. En d'autres termes, vous vous attribuez, *par cette pensée qui est la vôtre*, la réceptivité ou la sensibilité. Ainsi, l'objet en tant que donné est *aussi juste pensé* [*So wird der Gegenstand als gegeben auch nur gedacht*]." (FICHTE, J. G., "Seconde introduction à la Doctrine de la science", *Œuvres choisies de philosophie première*, Paris, Vrin, p. 290-1 [nous modifions la traduction *in fine*]; *Sämtliche Werke*, Bd. I, 488.)

riorité, qui, à nouveau, n'est concevable que comme *extériorité pensée* par l'action d'un "principe de raison réelle" (*Satz des Realgrundes, principium essendi vel fiendi*)⁶⁶.

Pour sa part, Kant distingue aussi, grâce à "un discernement obscur de la faculté de juger qu'elle nomme sentiment [*Gefühl*]", "[...] entre les représentations qui nous viennent du dehors, dans lesquelles nous sommes passifs [*dabei wir leidend sind*], et celles que nous produisons uniquement de nous-mêmes [*die wir lediglich aus uns selbst hervorbringen*], dans lesquelles nous manifestons notre activité [*dabei wir unsere Thätigkeit beweisen*]"⁶⁷. Il va de soi que cette distinction concerne tout simplement l'irréductibilité propre de la sensibilité et de l'entendement – même si la sensibilité ou réceptivité est une "faculté" de plein droit, non pas une simple "puissance" (*potentia*)⁶⁸. Pourtant, la sensibilité se revêt

66 "C'est sans aucun doute un fait immédiat de la conscience [*unmittelbares Factum des Bewußtseyns*]: je me sens déterminé de telle et telle manière [*ich fühle mich so und so bestimmt*]. Quant à ceux des philosophes si souvent encensés qui veulent expliquer ce sentiment [*Gefühl*], comment ne voient-ils pas qu'ils veulent ici rattacher quelque chose qui ne se trouve pas immédiatement dans le fait [*unmittelbar im Facto*]? et cela même, comment y parviendraient-ils, si ce n'est par la pensée [*ohne durch Denken*], par la pensée réglée par une catégorie, qui est, en ce cas, le principe de raison réelle [*Satz des Realgrundes*]? Et s'ils ne possèdent pas une intuition immédiate de la chose en soi et de ses rapports, que savent-ils au sujet du principe de raison réelle de plus que ceci: ils sont obligés [*genöthigt*] de penser en s'y conformant? Ils n'apportent donc rien de nouveau en dehors de l'affirmation qu'ils sont obligés de penser une chose comme fondement [*ein Ding als Grund hinzuzudenken*]. On le leur accordera en se plaçant au point de vue qui est le leur et on le soutiendra comme eux. Leur chose est produite par leur pensée [*Ihr Ding ist durch ihr Denken hervorgebracht*] – mais elle devrait cependant être à nouveau une chose en soi! c'est-à-dire non produite par la pensée [*d.i. nicht durch Denken hervorgebracht seyn*]. Je ne les comprends vraiment pas et je ne puis ni penser cette pensée, ni penser un entendement avec lequel on pense cette pensée; je souhaiterais donc en avoir définitivement fini avec eux par cette explication." (FICHTE, J. G., "Seconde introduction à la Doctrine de la science", *Œuvres choisies de philosophie première*, Paris, Vrin, p. 292–3; *Sämmtliche Werke*, Bd. I, 491.)

67 KANT, *Métaphysique des mœurs*, Ak. IV, 451; Pl. II, 321.

68 Comme c'était le cas chez Leibniz: "Si la *puissance* répond au Latin *potentia*, elle est l'opposé de l'Acte, et le passage de la puissance à l'Acte est le *changement*. C'est ce qu'Aristote entend par le mot de *mouvement*, quand il dit que c'est l'Acte ou peutêtre l'*Actuation* de ce qui est en puissance. On peut donc dire que la *puissance* en general est la possibilité du changement. Or le changement ou l'Acte de cette possibilité, estant action dans un sujet, et passion dans un autre, il y aura aussi

ici d'une passivité que la spontanéité ne saura nullement résoudre sur le mode (subjectiviste, fichtéen) d'un *double passif de la spontanéité*. Le phénomène sensible révèle en effet une limite onto-épistémique infranchissable: le phénomène n'a pas de réalité absolue⁶⁹, sa réalité est relative à un sujet, mais elle n'est pas pour autant subjective. Le sentiment de passivité semble démontrer un manque fondamental de perfection, celle-ci prise au sens scolastique d'un degré d'action et d'existence⁷⁰. "Toutes les représentations qui nous viennent indépendamment de notre volonté [*ohne unsere Willkür*] (telles sont les représentations des sens) ne nous font connaître les objets que comme ils nous affectent, de telle sorte que ce que ces objets peuvent être en soi nous reste inconnu."⁷¹ Fichte réclame la possibilité d'une déduction subjective absolue qui ne se plie pas devant le *caveat* d'un inconnu (prétendument absolu); Kant, en revanche, déclare ne pas pouvoir savoir l'origine matérielle du phénomène. Certes, les deux sens kantien (amphibologiques, A265–6/B321–2)

deux puissances, passive et active. L'*active* pourra être appelée *faculté*, et peut être que la passive pourroit être appelée *capacité* ou *receptivité*." (LEIBNIZ G. W., "Nouveaux essais sur l'entendement humain", II, XXI, § 1, GP V, 155.)

69 "Die Frage, ob etwas außer mir sey, ist eben so viel als wenn ich frage, ob ich mir einen wirklichen Raum vorstellte. Denn dieser ist etwas außer mir. Es bedeutet dieses aber nicht, daß etwas an sich existirt, sondern daß solche *phaenomena* Gegenständen correspondiren. Denn beym *phaenomeno* ist die rede niemals von absoluter existenz." (KANT, *Réflex. 5400*, Ak. XVIII, 172.)

70 Leibniz présente la notion de perfection sous ce double aspect d'un continuum différentiel d'action/existence ou d'essence/réalité. "On a donc été bien aise de faire considerer que toute realité purement positive ou absolue est une perfection, et que toute imperfection vient de la limitation, c'est à dire du privatif: car limiter est refuser le progrès, ou le plus outre. Or Dieu est la cause de toutes les perfections, et par consequent de toutes les realités, lorsqu'on les considere comme purement positives. Mais les limitations, ou les privations, resultent de l'imperfection originale des creatures qui borne leur receptivité. Et il en est comme d'un bateau chargé, que la riviere fait aller plus ou moins lentement, à mesure du poids qu'il porte: ainsi la vistesse vient de la riviere, mais le retardement qui borne cette vistesse, vient de la charge. Aussi a-t-on fait voir dans le present ouvrage, comment la Creature, en causant le peché, est une cause deficiente; comment les erreurs et les mauvaises inclinations naissent de la privation; et comment la privation est efficace par accident [...]" (LEIBNIZ G. W., "Essais de Théodicée [Appendices: Reponse à V. Objection]", GP VI, 383.) Voir aussi LEIBNIZ G. W., "De rerum originatione radicali", GP VII, 303; et "La monadologie", GP VI, 613.

71 KANT, *Métaphysique des mœurs*, Ak. IV, 451; Pl. II, 321.

de l'extériorité, celle de l'espace et celle de la chose en soi, ont une matrice intérieure: l'espace (et tout ce qu'il peut contenir) n'est qu'une *simple représentation*⁷² et la chose en soi n'est qu'un noumène, une pensée – rationnellement inévitable – du fondement inconnu des phénomènes. Toutefois, *l'intériorité de l'extérieur* indique, pour Kant, la limite même de la pensée qui *justifie* la nécessité de la possibilité de l'objet transcendantal et d'un monde intelligible accessible à un être doté d'une intuition intellectuelle⁷³. La passivité expose une privation – un manque d'essence pour ainsi dire – de telle manière que, même en tant que "faculté", elle doit être pensée comme une "cause déficiente". Par ailleurs, il est vrai, il n'a pas lieu d'identifier une causalité efficiente du côté des choses en soi car l'ordre causal ne s'étend pas au domaine du purement intelligible. En d'autres termes, le mot cause (*Ursache*) se borne ici à la signification de fondement (*Grund*)⁷⁴, et de fondement strictement inconnu.

Le Je représenté dans le temps par le sens interne et les objets représentés hors de moi dans l'espace sont, il est vrai, des phénomènes spécifiquement tout à fait différents [*spezifisch ganz unterschiedene Erscheinungen*], mais ils ne sont pas pensés pour cela comme des choses distinctes [*verschiedene Dinge*]. L'*objet transcendantal* qui est au fondement des phénomènes extérieurs, tout comme celui qui est au fondement de l'intuition interne, n'est en soi ni matière [*Materie*], ni être pensant [*ein denkend Wesen*], mais un fondement à nous inconnu des phénomènes [*ein uns unbekannter Grund*] qui nous fournissent le concept empirique de la première aussi bien que de la seconde espèce. (A379–80)

- 72 "Il peut donc bien y avoir hors de nous quelque chose à quoi corresponde ce phénomène que nous appelons matière; mais en sa qualité de phénomène ce quelque chose n'est pas hors de nous, il n'est que comme une pensée en nous, bien que cette pensée le représente par le sens qu'on appelle externe comme se trouvant hors de nous." (KANT, A385, Pl. I, 1455.)
- 73 Kant peut, par conséquent, soutenir la possibilité d'une sorte d'harmonie ou de correspondance entre le monde sensible et le monde intelligible: "Man soll eigentlich nicht sagen: Gott hat die Erscheinungen erschaffen, sondern: Dinge, die wir nicht kennen, denen aber eine Sinnlichkeit in uns correspondierend angeordnet." (KANT, *Réflex.* 598I, Ak. XVIII, 414.)
- 74 "[...] [L]e mot *cause* [*Ursache*], utilisé à propos du suprasensible, signifie seulement le fondement [*Grund*] qui doit déterminer la causalité des choses de la nature en vue d'un effet, conformément à leurs propres lois naturelles, mais en harmonie toutefois avec le principe formel des lois de la raison, ce dont on ne peut certes apercevoir la possibilité, bien que l'on puisse suffisamment réfuter l'objection d'une prétendue contradiction qui s'y trouverait." (KANT, *Critique de la faculté de juger*, Ak. V, 195; Pl. II, 953.)

Avec Schopenhauer⁷⁵, on peut dénoncer le problème du *contenu des formes* chez Kant, l'indétermination de la matière, accompagnée du mystère de son origine exogène, mais cela résulte d'un souci critique de ne pas confondre ignorance et savoir. La *justification/revendication* d'une "matière transcendante de tous les objets comme choses en soi (*Sachheit/Realität*)" ne veut rien dire *ontologiquement* (A143/B182), elle expose seulement la nature compulsive de l'action rationnelle. Dans le refus de l'autosuffisance de l'immanence épistémique, l'on décèle aussitôt une pulsion rationnelle, une projection imaginaire qui "pose" la cause non-phénoménale du phénomène au nom précisément de l'évitement de l'absurde qui se manifesterait dans la proposition "qu'il y aurait un phénomène (*Erscheinung*) sans rien qui apparaisse (*erscheint*)" (BXXVI–XXVII). Cependant, considérée sur le mode du "point de vue", cette dualité de l'*apparition de la chose* et de la *chose qui apparaît* (qui suggère une modalité *sui generis* du couple cause-effet) porte en elle une identité entr'expressive réglant le rapport d'affinité ou de correspondance harmonique, plutôt que de causalité, entre le "monde sensible" et le "monde intelligible"⁷⁶.

75 "L'*Esthétique transcendante* contient une étude détaillée des formes générales de l'intuition; mais, à la suite de cette exposition, l'on voudrait encore quelques éclaircissements sur le contenu de ces formes, sur la façon dont l'intuition empirique se présente à notre science et dont se produit en nous la connaissance de tout cet univers si réel et si considérable à nos yeux. Mais, sur ce point, la doctrine de Kant tout entière ne contient rien de plus explicite que la formule suivante, souvent répétée et d'ailleurs dépourvue de sens: 'La partie empirique de l'intuition nous est donnée par le dehors'." (SCHOPENHAUER A., "Appendice: Critique de la philosophie kantienne", *Le monde comme volonté et comme représentation*, trad. A. Burdeau, Paris, PUF, 2003, p. 549.)

76 Plusieurs textes kantien confortent la notion de rapport analogique entre chose-phénomène et chose-en-soi qui repose sur la définition analogique et différentielle des choses en soi (en tant qu'analogues des choses réelles et en tant que degrés); voir, par exemple, A143/B182, A674/B702 ainsi que les *Réflexions 5109* et *5981* (Ak. XVIII, 90–2 et 414–5). Toutefois, le spectre d'une lecture causaliste de ce rapport, occasion permanente de scandale, demeure difficile à conjurer, si l'on ne passe pas définitivement de la cause efficiente (*Ursache*) au fondement (*Grund*). Peut-être l'effort le plus réussi, à ce propos, se trouve-t-il dans le modèle de la dynamique de la réalisation/réduction, dont nous nous inspirons en partie, modèle avancé par BUCHDAHL G., *Kant and the Dynamics of Reason: Essays on the Structure of Kant's Philosophy*, Oxford, Blackwell, 1992.

De fait, *en tant que* chose pour moi dans mon système de l'expérience ou *en tant que* chose en soi dans le système du suprasensible, toute "chose" (ici entendue en dehors de tout processus cognitif) serait toujours une seule et même chose. Dès lors, si son unité est *chimiquement* soumise à un *essai de réduction*, à un *procédé synthétique* (BXX note), c'est pour qu'elle soit renforcée dans son mode propre de différer. En dégageant un *double point de vue* (*doppelten Gesichtspunkte*, BXXIX note) ou une *double signification* (*zweierlei Bedeutung*, BXXVII), l'analyse unifie la dynamique signifiante *d'une seule et même chose*. Comme Kant le souligne, l'origine aussi bien méthodologique qu'architectonique de cette dualité subjective des "choses", en tant que représentables/connaissables et en tant qu'irreprésentables/inconnaissables, réside dans un *effort expérimental* de la raison qui cherche à penser l'inconditionné *sans contradiction*, et ainsi à sauvegarder l'accord avec elle-même (BXX). Par conséquent, il serait légitime de concevoir le phénomène en général comme un *processus sémiotique de phénoménalisation ou de réalisation phénoménale* qui supposerait certainement la présence d'un agent efficace en lui mais d'un agent dont l'efficacité ne fût ni réductible ni pleinement traduisible dans l'effectivité phénoménale: *quelque chose qui se phénoménalise, qui se réalise et se fait signifiant* dans une représentation tout en conservant son hétérogénéité suprasensible. Car "les objets comme choses en soi *donnent* la matière pour les intuitions empiriques (ils contiennent le fondement pour déterminer le pouvoir de représentation conformément à la sensibilité), mais ils *ne sont pas* la matière de ces intuitions"⁷⁷. Le concept de fondement (*Grund*) et celui de limite (*Grenze*) vont donc de pair: ce qui fonde demeure radicalement au-delà du fondé – l'en-soi ne peut *devenir* pour-moi. De là le bien connu mysticisme heideggérien de l'*Abgrund* sous le *Grund* dont le recherché *Urgrund* recule infiniment et déséquilibre la *ratio*, puisqu'ici il n'est aucun passage qui ne soit pas transgressif. Cette transgression trahirait la *critique* en la reconvertissant en *métaphysique* qui est la forme majeure d'*ignorance de soi*. Fournir de la matière ne peut en aucun cas signifier *devenir matière*. Or, signe évident de la complexité de la topographie du système transcendantal, si le *fondement* recèle un caractère absolument non-subjectif, le travail de *position du fondement* obéit à la tâche logico-organique d'une subjectivité productrice de cohérence matérielle et

77 KANT, *Sur une découverte...*, Ak. VIII, 215; Pl. II, 1343.

d'autocohésion formelle. De même, la notion de limite témoigne et découle d'une tâche subjective d'autolimitation, "un acte de limitation"⁷⁸. En dernière instance, être pour moi ou être en soi, ce sont des moments d'une même chose existante, des moments distincts et harmoniquement unifiés dans la dynamique (auto)déterminante d'un esprit. La téléonomie de cette dynamique, dont l'achèvement est un *focus imaginarius* et où la "choséité" (*Sachheit*) de la chose montre déjà un dessein actif, en ce sens qu'elle vise la "détermination complète" (*durchgängige Bestimmung*):

Cette proposition: *Toute chose existante est complètement déterminée* [alles Existierende ist durchgängig bestimmt], signifie que, non seulement de chaque couple de prédicats *donnés* opposés l'un à l'autre, mais aussi de tous les prédicats *possibles*, il y en a toujours un qui lui convient; par cette proposition, ce ne sont pas simplement les prédicats que l'on compare logiquement les uns aux autres, mais c'est la chose elle-même [*das Ding selbst*] que l'on compare transcendentalement à l'ensemble de tous les prédicats possibles. Elle revient à dire que, pour connaître intégralement une chose, il faut connaître tout le possible et le déterminer par là, soit affirmativement, soit négativement. La détermination complète [*durchgängige Bestimmung*] est donc un concept que nous ne pouvons jamais présenter *in concreto* dans sa totalité, et par conséquent elle se fonde sur une idée qui a son siège [*Sitz*] uniquement dans la raison, laquelle prescrit à l'entendement la règle de son usage intégral [*Regel seines vollständigen Gebrauchs*]. (A573/B601)

La *chose* signifie l'unité de tout progrès cognitif possible, elle présente la fin praxéologique et dynamique de l'expérience, et affirme l'unité systématique comme principe héautonome, régulateur, de mon activité. Il s'ensuit que l'objet transcendantal, la cause/fondement intelligible de tous les phénomènes, doit renfermer "l'intégralité absolue de l'expérience possible", l'achèvement de la science, sur le mode *idéal* et *heuristique*. A la limite, la chose en soi organise ou oriente (par affection d'un *X* informulable aussi bien que par attraction idéale immanente au sujet) le progrès de l'activité cognitive, et elle peut donc signifier le dynamisme intégrateur qui définit ma vie mentale ou mon expérience en tant que *biocognitive*:

78 "Das wort 'lediglich, blos, allein, nur' gegen die Worte 'überhaupt, schlechthin, schlechterdings'. Jenes sind wörter nicht der Schranken, sondern des *actus* der Einschränkung. Die Wörter 'an, durch, zu' sind die [Verhältnisse] functionen der categorien." (KANT, *Réflex. 5107*, Ak. XVIII, 90.)

Ainsi, quand je me représente ensemble tous les objets des sens existant dans tous les temps et dans tous les espaces, je ne les y place pas avant l'expérience, mais cette représentation n'est rien d'autre que la pensée d'une expérience possible dans son intégralité absolue. C'est en elle seule que sont donnés ces objets (qui ne sont rien que de simples représentations). Mais si l'on dit qu'ils existent antérieurement à toute mon expérience, cela signifie seulement qu'ils doivent se rencontrer dans la partie de l'expérience *vers laquelle* je dois tout d'abord *avancer* [fortschreiten], en partant de la perception. La cause des conditions empiriques de ce progrès [Fortschritt], et par conséquent quels membres je peux rencontrer, ou même jusqu'où je peux en rencontrer dans la régression, tout cela est transcendantal et m'est par conséquent inconnu. Aussi bien n'est-ce pas de cela qu'il s'agit, mais simplement de la règle de la progression de l'expérience dans laquelle les objets, c'est-à-dire les phénomènes, me sont donnés. (A495–6/B523–4)

1.1.3 Le sens interne ou l'invention lockienne de la conscience

La première détermination du temps et celle qui d'emblée l'unit le plus intimement à la conscience du sujet consiste à le concevoir comme "condition [*condicio*] subjective sous laquelle toutes les intuitions peuvent avoir lieu en nous" (*subjektive Bedingung, unter der alle Anschauungen in uns stattfinden können*) (§ 6-a, A33/B49)⁷⁹. La formule novatrice de l'*Esthétique*, par rapport à la *Dissertatio*, consiste dans la définition du temps comme "forme de l'intuition interne" (*Form der innern Anschauung*) ou "forme du sens interne, c'est-à-dire de l'intuition de nous-mêmes et de notre état intérieur" (*Form des innern Sinnes, d.i. des Anschauens unserer selbst und unsers innern Zustandes*) (§ 6-b, A33/B49)⁸⁰. Or, si le sens interne aspire à être le point de resserrement entre la matière sensible, le temps et l'intérieur (par *intérieur* entendons ici le moi en tant que sujet conscient de ses intuitions, sujet qui transforme sa conscience ou ses représentations en objet), donc, si le sens interne vise à

79 Cette formule reprend les termes de la *Dissertatio* § 14, 5: "*Tempus non est obiectivum aliquid et reale, nec substantia, nec accidens, nec relatio, sed subiectiva condicio per naturam mentis humanae necessaria, quaelibet sensibilia certa lege sibi coordinandi, et intuitus purus.*" (KANT, Ak. II, 400, souligné de l'auteur.)

80 Notons cependant que dans la célèbre lettre à Herz (le 21 février 1772), Kant affirme déjà la phénoménalité de la conscience empirique en l'imputant à la "forme de la sensibilité interne": "il est hors de doute que je ne devrais point penser mon propre état sous la forme du temps, et qu'ainsi la forme de la sensibilité interne ne me donne pas le phénomène de changements." (KANT, Ak. X, 134; Pl. I, 696.)

relier – dans son milieu temporel – le moi et l’affection jusqu’à ce que le moi s’y affecte lui-même, il n’en demeure pas moins que, de par sa genèse et sa fonction, ce sens interne contient un fond problématique qu’il faut éclairer.

L’expression “sens interne” articule deux termes dont la conjugaison défie l’intelligibilité. Comment, en effet, l’intérieur touche-t-il le sensible? Comment pouvons-nous concevoir un lieu commun à la sensibilité et à l’intériorité, c’est-à-dire un *lieu intérieur* pour la sensibilité où elle puisse s’installer de plein droit comme *sensibilité intérieure*? Y a-t-il du sensible dans l’esprit et, qui plus est, y a-t-il un corrélatif “organe” spirituel apte à saisir ce sensible? Seule une physiologie métaphysique saurait l’établir. Or celle-ci s’affronte à une “grandeur impossible”⁸¹: la détermination spatiale (donc contradictoire) du temps, l’intuition de l’intérieur dans l’extérieur, du moi dans le non-moi. De fait, aucun sens ne *me* saisit en tant que *moi*, puisque le *moi* n’est ni une impression ni un faisceau d’impressions saisissable en tant que tel, bien que les sens semblent introduire ou présenter quelque chose de leurs impressions extérieures sur un autre domaine, celui de la conscience, c’est-à-dire qu’il y a *quelque chose* des sens qui advient à l’atelier de la conscience.

Mon moi n’est cependant que le *processus de toute présentation possible*, une *organisation sans organe*. Mais alors le sens interne serait-il la scène intérieure, la dimension de profondeur ou l’enracinement égo-logique, des sens extérieurs? Ou bien revendiquerait-il, plutôt, le statut d’un sens “totalement autre” saisissant une région ontologique spécifique? La signification du “sens interne” pourrait donc osciller entre la “simple” réflexivité des sens, physiologiquement pluriels et extérieurs par définition (les sens *ressentis*) et le “complexe” intérieur en tant que nom d’une ontologie irréductible, où les représentations et les opérations mentales seraient un type spécifique d’êtres, réclamant la propriété distinctive et d’un lieu dans l’existence et d’un mode de donation/réception phénoménale (un *autre* sens). Le second membre de l’oscillation requiert un dispositif philosophique assez audacieux qui garantit la détermination d’un territoire ontophénoménologique abritant l’intériorité et ses figures idiosyncrasiques, territoire du moi en tant qu’être capable de sentir et d’être senti. Suivant l’hypothèse la moins onéreuse, celle de la simple réflexivité, le “sens interne” devient un syntagme superflu car la “sim-

81 KANT, *A propos de l’ouvrage de Sömmerring...*, Ak. XII, 35; Pl. III, 392.

ple” *intérieurité des sens* tient à leur efficacité même dans un être réflexif et n’exige point de sens intérieur autonome avec un champ spécifique de *données* et un mode différentiel de *donation*.

Le sens et l’intérieur se marient difficilement, encore que nous comprenions phénoménologiquement – à l’évidence – la prégnance de cette union. Par ailleurs, l’expression même, “sens interne”, contient une métaphore, assez ingénue et risquée, qui applique à la conscience (claire et/ou obscure) de nos représentations la sémantique et la syntaxe de la perception; une métaphore qui annonce un *sens paradoxal*, un *sens sans organe*, un sens dont le *medium* ou bien n’existe simplement pas, ou bien nous est inconnu, et dans les deux cas le mot *sens* évoquerait une métaphore trop claudicante⁸². Pourquoi faudrait-il faire de la conscience, en tant que continent (*continens*) des représentations, un autre “sens”, c’est-à-dire une source spéciale de connaissance? Quelle serait l’intentionnalité de cet investissement, porteur apparent d’un excès dispensable? Cette question découle aussi du constat qu’une des définitions kantienne les plus claires et économiques du sens interne le tient en effet – *simplement* – pour “l’ensemble de toutes les représentations” (*Inbegriff aller Vorstellungen*) (A155/B194, A178/B220).

En outre, parler de “sens interne” suppose la légitimité d’un isomorphisme entre l’interne et l’externe, du moins en tant qu’objets possibles d’expérience ou régimes du sensible phénoménal. Or, l’appréhension de l’extérieur ne s’offre que trop grossièrement comme un *analogon* de l’appréhension de l’intérieur, la proposition de cette analogie – dans sa version épistémologique forte – devra donc renfermer une intention violente de la part de la philosophie qui la propose, car elle produit, dès son énoncé, ce que Kant lui-même désignait “une révolution subite dans la manière de penser” (BXII). Seule une *intention violente*, touchant le fon-

82 L’immédiateté de notre rapport à nos représentations ou à nos événements mentaux (comme les intentions) rend sinon complètement impertinent, du moins profondément problématique, l’utilisation de l’analogie de la perception (intuition interne, sens interne, inspection de l’esprit, introspection, etc.). L’autorité du *Je* et l’asymétrie entre la première et la troisième personne, deux des thèmes privilégiés de la *philosophy of mind* contemporaine, reposent, en effet, sur une immédiateté qui dispenserait toute idée d’un sens interne: “There are certain items in our lives such that we are first-hand authorities on them: we can tell straight off, without any reflection, diagnosis or inspection (whereas others have to infer) what these items are.” (RYLE G., *Aspects of Mind*, Oxford, Blackwell, 1993, p. 197.)

dement de notre rapport à nous-mêmes, peut expliquer la motivation sous-jacente à cette opération “sur-intuitive” qui accorde le statut problématique d’un sens, le sens interne, à la conscience de la diversité fluide de nos représentations. Afin d’éclairer cette thèse de “l’intention violente” sur la genèse du sens interne, et sur l’invention métaphorique de l’intériorité empirique, il s’avère indispensable d’observer le rôle que celui-ci joue dans l’économie de deux révolutions dressées à l’encontre de la métaphysique, lesquelles ont, par conséquent, repensé la conscience avec ses privilèges. Il sera question de situer le sens interne d’abord dans la révolution empiriste de Locke et, ensuite, dans la révolution plus fondamentale de l’idéalisme critique, au sein de laquelle la première pourrait être conçue comme un stade génétique.

Locke fait dériver la connaissance de deux “sources” (*Fountains/Originals of Knowledge*): la “sensation” (*Sensation*) et la “réflexion” (*Reflexion*)⁸³, organisées respectivement autour de deux pôles: “l’extérieur” (*without*), où se donnent les “choses matérielles externes” comme objets, et “l’intérieur” (*within*), où nous percevons “les opérations de nos esprits” (*the Operations of our Minds*)⁸⁴. Le “sens interne” (*internal Sense*) apparaît alors comme une dénomination métaphorique qui résulte d’une analogie à la fois excessive et légitime entre la sensation et la réflexion. A dire vrai, la réflexion est d’emblée définie comme une modalité de la connaissance empirique, une forme de sensation ou de perception *interne*, plus précisément, comme “la *perception des opérations de nos esprits* à l’intérieur de nous-mêmes”:

[...] the *Perception of the Operations of our own Minds* within us, as it is employ’d about the *Ideas* it has got; which Operations, when the Soul comes to reflect on, and consider, do furnish the Understanding with another set of *Ideas*, which could not be had from things without: and such are, *Perception, Thinking, Doubting, Believing, Reasoning, Knowing, Willing*, and all the different actings of our Minds; which we being conscious of, and observing in ourselves, do from these receive into our Understandings, as distinct *Ideas*, as we do from Bodies affecting our Senses. This Source of *Ideas*, every Man has wholly in himself: And though it be not Sense, as having nothing to do with external Objects; yet it is very like it, and might properly enough be call’d internal Sense. But as I call the other *Sensation*, so I call this *REFLECTION*, the *Ideas* it affords being such only, as the Mind gets by reflecting

83 LOCKE John, *An Essay Concerning Human Understanding* (ed. by Peter H. Niddich), Oxford, Clarendon Press, 1975, II, I, § 2.

84 *Ibid.*, II, I, § 7.

on its own Operations within it self. By *REFLECTION* then, in the following part of this Discourse, I would be understood to mean, that notice which the Mind takes of its own Operations, and the manner of them, by reason whereof, there come to be *Ideas* of these Operations in the Understanding. These two, I say, *viz.* External Material things, as the Objects of *SENSATION*; and the Operations of our own Minds within, as the objects of *REFLECTION*, are, to me, the only Originals, from whence all our *Ideas* take their beginnings. The term *Operations* here, I use in a large sence [*sic*], as comprehending not barely the Actions of the Mind about its *Ideas*, but some sort of Passions arising sometimes from them, such as is the satisfaction or uneasiness arising from any thought.⁸⁵

Le “sens interne”, moyennant la réflexion, la conscience attentive ou l’observation intérieure des opérations de l’esprit, dote l’entendement d’un “autre ensemble d’idées” (*another set of Ideas*) que celui provenant de l’affection de nos sens par les corps extérieurs. Ce sont les “idées de la réflexion” lesquelles suivent, logiquement et ontogénétiqument, les “idées acquises par la sensation”⁸⁶, mais sans en dériver puisque ce qui est donné *from within* ne peut être donné *from without*; ce sont deux régions ontologiques et deux sources de connaissances empiriques qui ne se recourent pas⁸⁷. Cependant, la similitude structurelle et fonctionnelle entre les deux sources d’idées simples et les deux types correspondants d’affection ou d’impression se révèle tellement imposante que Locke s’estime contraint d’accepter la légitimité – plus littérale que métaphorique – du “sens interne” en tant que “sens”: “And though it be not Sense [...]; yet it is very like it, and might properly enough be call’d internal Sense”⁸⁸. Ainsi, déclarant la guerre à toute forme d’innéisme et d’apriorisme ou de soustraction de la conscience à l’*empeiria*, Locke fait-il de la connaissance, extérieure et intérieure, une entreprise totalement “sensible”. Le scandale de la révolution empiriste, ici accomplie, consiste donc à poser le *cogito* réflexif dans la circonscription d’un sens interne, une fois ses opérations transformées en impressions ou “objets de contem-

85 *Ibid.*, II, I, § 4.

86 *Ibid.*, II, I, § 24.

87 “The Mind receiving the *Ideas*, mentioned in the foregoing Chapters, from without, when it turns its view inward upon it self, and observes its own Actions about those *Ideas* it has, takes from thence other *Ideas*, which are as capable to be the Objects of its Contemplation, as any of those it received from foreign things.” (*Ibid.*, II, VI, § 1.)

88 *Ibid.*, II, I, § 4.

plation”⁸⁹. Il s’agit d’un élargissement intégral de la sensibilité, donc de l’expérience, lequel élargissement entraîne irrésistiblement l’annexion du penser dans et par le sentir. Penser implique nécessairement se sentir pensant, et le sentiment de l’activité et de l’identité opérationnelle de l’esprit à lui-même s’appelle “*consciousness*”⁹⁰. C’est précisément le geste symétrique à celui qui sous-tend la méthode et l’épistémologie cartésiennes car, pour Descartes, notamment d’après l’exposition de la *Méditation Seconde*, le doute n’était rien d’autre qu’une stratégie de conduction du penser, consistant à supposer que nous “ne possédons aucun sens” et que tout le sensible se réduit à des “chimères”⁹¹, stratégie qui visait à isoler cette autre chose que nous sommes en nous-mêmes: une nature non sensible, “*res cogitans, id est, mens, sive animus, sive intellectus, sive ratio*”⁹², aboutissant de la sorte à une conclusion de part en part hallucinatoire d’après Gassendi⁹³.

Dans le *cogito*, Descartes passe donc de la supposition du doute (“imaginons-nous sans sens” ou “imaginons que nous dormons”) à la position de la chose qui pense, dans laquelle le sentir appartient au penser. Le doute nous convie à nous imaginer dépourvus de corps, de sens et de monde (les trois font système et se convoquent les uns les autres immédiatement); d’où la possibilité d’une rencontre de l’esprit dans sa nature, à l’état pur. Cette suspension des sens libère donc l’esprit et l’évidence de l’esprit à lui-même, aboutissant, en outre, à l’inclusion du sentir dans le penser – Locke, à son tour, n’autorisera pas cette opération et accomplira son inversion parfaite. Cette inclusion signifie, en vérité, la reconduction cartésienne de tout sentir dans le penser. Plus exactement, sous la direction du doute, Descartes est amené à questionner les attributs susceptibles d’être référés à l’âme – lesquels comprendraient la nutrition, la marche, les sens et la pensée – et conclut, à l’encontre de la tradition aristotélicienne des “trois âmes”, que le seul attribut qui lui appartient en

89 *Ibid.*, II, I, § 24; II, VI, § 1.

90 Pour une analyse de l’invention lockienne de la “conscience”, voir BALIBAR E., “Introduction: le traité lockien de l’identité”, in J. LOCKE, *Identité et différence*, Paris, Seuil, 1998, p. 63–99.

91 “Suppono igitur omnia quae video falsa esse; credo nihil unquam extitisse eorum quae mendax memoria representat; nullos plane habeo sensus; corpus, figura, extensio, motus, locusque sunt chimerae.” (DESCARTES, AT VII, 24.)

92 *Ibid.*, 27.

93 Cf. GASSENDI P., *Disquisitio metaphysica*, Paris, Vrin, 1962, p. 122–3.

propre et qui ne saurait en être détaché est la pensée (*cogitatio*)⁹⁴ car seule la pensée repose sur l'autonomie inviolable de la nature spirituelle de l'âme. Toutefois, Descartes découvre aussitôt que la *cogitatio* s'exerce et se décline sur les modes divers, à savoir dans les actes conscients de "douter, concevoir, affirmer, nier, vouloir, non vouloir, imaginer aussi et [soulignons-le] sentir"⁹⁵. Ainsi, le sentir, qui avait été expulsé en tant que *sentire sentant sensiblement* avec la constellation sens-corps-monde, est sauvé de par sa qualité intérieure et s'installe au cœur de la forteresse inexpugnable de la *mens*. Absolument irrévocable, ce *sentire* est redéfini sous le signe de la *cogitatio* en tant que *sentire senti cognitivement*, voire sentir-dans-la-pensée. Le sentir se ramène au simple sentir pensé (le fameux "videre videor, audire, calescere"⁹⁶): le versant intérieur, purement mental ou noétique, du sentir considéré comme fait et contenu de la seule conscience. Il s'agit du "*in me sentire*", lequel "n'est rien d'autre que

94 "Quid vero ex iis quae animae tribuebam? Nutriri vel incedere? Quandoquidem jam corpus non habeo, haec quoque nihil sunt nisi figmenta. Sentire? Nempe etiam hoc non fit sine corpore, et permulta sentire visus sum in somnis quae deinde animadverti me non sensisse. Cogitare? Hic invenio: cogitatio est; haec sola a me divelli nequit." (DESCARTES, AT VII, 27.) Les attributs de l'âme sont examinés hiérarchiquement selon le schéma pyramidal aristotélicien qui intègre la vie (*nutrir* – âme végétative), le sens (*sentire* – âme sensitive) et la pensée (*cogitare* – âme cognitive). Descartes, cependant, des trois âmes ou parties de l'âme présentées par Aristote (à savoir *το θρεπτικον, το αισθητικον, το λογιστικον*, celle-ci comprenant la pensée discursive, *διανοια*, et la pensée intuitive, *νοησις*, cf. *De l'âme*, 415a 1, 23; 429a 28; 431a 14, *passim*) ne reprend qu'un seul attribut légitime, la pensée; encore que tous les autres attributs puissent être partiellement réhabilités, si on les considère dans leur dimension "cognitive" en les réduisant à leur existence *dans* la pensée, c'est-à-dire en tant que *pensés*. Gassendi s'attaquera aussi à cette "spiritualisation" de l'âme par laquelle la *cogitatio* se détache des fonctions végétatives et sensitives; l'âme devenant ainsi assez "indolente", car elle ne ferait que penser; et l'on reste sans savoir la nature des rapports, si rapports il y a, entre la vie, la sensibilité et la pensée (cf. GASSENDI P., *Disquisitio...*, *op. cit.*, p. 122–5).

95 "Sed quid igitur sum? Res cogitans. Quid est hoc? Nempe dubitans, intelligens, affirmans, negans, volens, nolens, imaginans quoque, et sentiens." (DESCARTES, AT VII, 28; AT IX, 22.) Observons que Locke reprend presque *verbatim* cette liste cartésienne pour énoncer les opérations observées par le sens interne: "*Perception, Thinking, Doubting, Believing, Reasoning, Knowing, Willing*" (*Essay*, II, I, § 4). A propos des "*idées* des divers modes de pensée" ("modes of Thinking"), cf. LOCKE, *Essay*, II, XXIII, § 30.

96 DESCARTES, AT VII, 29; AT IX, 23.

penser (*cogitare*)⁹⁷, puisqu'il appartient en toute rigueur au "*punctum firum & immobile*"⁹⁸ de la "certitude métaphysique" de notre existence que seule l'intériorité du *cogitare* (désignée par le syntagme *in me*) peut nous offrir. C'est pourquoi Descartes, au terme de cette Méditation, finira par ne plus reconnaître d'autre signification aux verbes de la perception sensible (en l'occurrence il s'agit de voir le morceau de cire) que celle d'un verbe désignant un acte de l'esprit en lui-même. De là l'identité ou l'indistinction – à l'intérieur du *cogito* – entre voir et penser que l'on voit: "*cum videam, sive (quod jam non distingo), cum cogitem me videre*"⁹⁹. La perception se vide donc de sa teneur sensible, de sa charge d'extériorité, et devient une simple – et exclusivement immatérielle – "*inspectio mentis*"¹⁰⁰: c'est le moment de la réduction ou de la résorption noétique de la sensibilité où la *cogitatio* dévore la *perceptio*.

Dans les *Cinquièmes réponses*, Descartes reformule et renforce la signification de cette amplitude de la *cogitatio*: seul ce qui se donne *sub specie cogitationis* nous apporte la certitude de "l'existence de l'esprit" (*existentiam mentis*). En reprenant les termes de son objecteur, Gassendi, qui dénonce la "vanité de l'appareil" démonstratif¹⁰¹, Descartes déclare qu'il pourrait soutenir la vérité de la connexion "*Ego ambulo, ergo sum*" à condition de soumettre aussi cet "*ambulare*" à la même réduction ou indistinction noétique, à savoir "*quatenus ambulandi conscientia cogitatio est*"¹⁰². Le mouvement du corps ayant été évacué, "*ambulare*" devient "*videor ambulare*" ou "*putem me ambulare*"¹⁰³.

La conscience expose et produit un excès de présence du moi à soi-même, s'instituant immédiatement comme la seule connaissance absolument certaine, l'irréfutable évidence première, la clarté en personne et

97 *Ibid.*, AT VII, 29; AT IX, 23.

98 *Ibid.*, AT VII, 24; AT IX, 19.

99 *Ibid.*, AT VII, 33 (nous soulignons le *sive* qui réalise l'équation des deux termes); AT IX, 26: "lorsque je vois, ou (ce que je ne distingue plus) lorsque je pense voir".

100 "Atqui, quod notandum est, ejus perceptio non visio, non tactio, non imaginatio est, nec unquam fuit, quamvis prius ita videretur, sed solius mentis inspectio [...]." "Mais ce qui est à remarquer, sa perception, ou bien l'action par laquelle on l'aperçoit, n'est point une vision, ni un attouchement, ni une imagination, et ne l'a jamais été, quoiqu'il le semblât ainsi auparavant, mais seulement une inspection de l'esprit [...]". (*Ibid.*, AT VII, 31; AT IX, 24–5.)

101 Cf. GASSENDI, *Disquisitio...*, *op. cit.*, p. 82–7.

102 DESCARTES, AT VII, 352.

103 *Ibid.*

en acte, le paradigme du vrai: “je sais que je suis quelque chose qui pense”. La *cogitatio* (posant son *esse* purement mental) emplit le *cogito* (l’acte exposant la *cogitatio*) d’une *notitia* portant sur l’existence d’une *chose immatérielle*: le moi *cogitans* substantiel sous-tendant la variété accidentelle de toutes les *cogitationes*. Dans ce cadre cartésien, la *cogitatio* apparaît comme *notitia* ou *cognitio*¹⁰⁴ interne au *cogito*: pensée (*cogitatio*) – le seul événement *en moi* à proprement parler – et connaissance (*notitia*) du moi en soi s’embraient et fusionnent dans la clarté intérieure de la conscience active (*cogito*), ce qui rendra possible le saut métaphénoménologique par lequel la pensée dépasse sa conscience stricte et atteint la *chose qui pense*. Ce *salto mortale* témoigne à la fois d’une méthode qui fonctionne par des inférences géométriques et d’une conception du sujet selon laquelle il est composé de paliers différentiels, notamment par un niveau de surface, où se situent les données actuelles, présentes à la conscience *stricto sensu*, et par un niveau de profondeur inféré à partir du premier, puisque conçu comme sa cause efficiente. Passer d’un niveau à l’autre, en les dissociant pour en même temps rendre le niveau de profondeur autonome à l’égard de celui de surface, c’est muer la phénoménologie en métaphysique, c’est diluer le “sens

104 *Notitia* et *cognitio* sont des termes interchangeables qui se réfèrent à la valence cognitive que la *cogitatio* renferme: “le moi se sait existant” – voilà la connaissance la plus évidente et la plus certaine, vérité par excellence et archétype de toute vérité. Rappelons notamment deux occurrences éclairantes. “Nondum vero satis intelligo, quisnam sim ego ille, qui jam necessario sum; deincepsque cavendum est ne forte quod aliud imprudenter assumam in locum mei, sicque aberrem etiam in ea cognitione, quam omnium certissimam evidentissimamque esse contendo.” “Mais je ne connais pas assez clairement ce que je suis; de sorte que désormais il faut que je prenne soigneusement garde de prendre imprudemment quelque autre chose pour moi, et ainsi de ne me point méprendre dans cette connaissance, que je soutiens être plus certaine et plus évidente que toutes celles que j’ai eues auparavant.” (*Ibid.*, VII, 25; IX, 19–20.) “Novi me existere; quaero quis sim ego ille quem novi. Certissimum est hujus sis praecise sumpti notitiam non pendere ab iis quae existere nondum novi; non igitur ab iis ullis, quae imaginatione effingo.” “J’ai reconnu que j’étais, et je cherche quel je suis, moi que j’ai reconnu être. Or il est très certain que cette notion et connaissance de moi-même, ainsi précisément prise, ne dépend point des choses dont l’existence ne m’est pas encore connue; ni par conséquent, et à plus forte raison, d’aucune de celles qui sont feintes et inventées par l’imagination.” (*Ibid.*, VII, 27–8; IX, 21–2.) Sur la qualité supérieure de la *notitia/cognitio* que l’esprit possède sur lui-même à l’intérieur de soi-même, par opposition à celle concernant les choses extérieures, cf. *Ibid.*, VII, 33–4; IX, 26.

interne” dans la “Raison”; en sorte que la “lumière naturelle”, qui inonde l’intériorité, déqualifie d’emblée toute idée ayant trait aux “limites” de l’expérience interne – sensible – des états et des contenus dont je suis conscient.

Dès lors, il n’est point surprenant que Descartes congédie presque *a priori*, partant sans qu’il y ait – pour lui – besoin d’examen, les situations phénoménologiques qui réfutent “superficiellement” la stabilité “profonde” de la *chose qui pense* en tant que *chose*, à savoir les figures de la discontinuité dont les exemples majeurs sont le vide du sommeil et de l’oubli (ou l’incapacité de se ressouvenir en général, liée notamment aux états de léthargie, à l’enfance ou à la vie de l’embryon¹⁰⁵). A l’opposé, l’argumentaire lockien se fonde en grande partie sur l’analyse (non systématique mais tout de même proto-empirique ou protophénoménologique) de ce genre d’expériences sensibles, spécialement celles qui concernent le développement perceptif et cognitif chez l’enfant afin de démontrer, en s’appuyant sur des preuves observées et non pas sur des hypothèses révélées, soit l’inexistence de l’assentiment universel, car sans celui-ci l’innéisme succomberait faute de support réel¹⁰⁶, soit sa théorie positive de l’acquisition des idées¹⁰⁷, soit enfin sa thèse – tout à fait rectrice – de la priorité de la sensation sur la réflexion¹⁰⁸.

La *notitia intuitiva*, que Descartes conçoit dans un cadre qui évoque la forte conjonction augustinienne entre *notitia* et *memoria*, située en amont du *cogito* actuel ou phénoménal¹⁰⁹, se dispense et se dérobe entiè-

105 *Ibid.*, VII, 356–7.

106 La réfutation de l’assentiment universel concernant des idées prétendument innées fait aussi appel à l’ignorance des hommes illettrés, “idiots” ou “sauvages”. (LOCKE, *Essay*, I, II, § 24 et 26.)

107 *Ibid.*, I, II, § 15–6 et 25; II, I, § 6.

108 *Ibid.*, II, I, § 8–9 et 21–3.

109 Pour Augustin, la *memoria* constitue le niveau de profondeur du *cogito*: elle est le siège de la *notitia* et la pensée n’est concevable qu’habitée par elle. Ce n’est pas que la pensée soit une réminiscence sur le mode platonicien, mais plutôt que toute pensée s’exerce à partir de la *memoria* et vers la *memoria*. A son tour, celle-ci, comme sanctuaire de la Vérité, subsiste et garde en elle la *notitia* quand toute pensée cesse: “[...] notitia vero cuiusque rei, quae inest menti, etiam quando non de ipsa cogitatur, ad solam dicatur memoriam pertinere” (*De trinitate*, XIV, VI, 9). La compréhension augustinienne de la *memoria* se situe dans le cadre de sa philosophie trinitaire de l’esprit qui convoque *intelligentia*, *memoria* et *voluntas/dilectio*, signifiant Père-“engendrant” (*gignens*), Fils-“engendré” (*genitum*), Esprit-vertu

rement des structures de l'*empeiria* (non seulement le complexe sens-corps-monde mais aussi l'être sensible ou conscient du *cogito*). Si bien que c'est dans cette *notitia*, installée dans l'élément interne de la pensée, que résidera le point archimédien épistémologique: point dense, saturé de stabilité et d'assurance, où la vérité en personne hallucine le sujet, étant donné l'interpénétration substantielle, c'est-à-dire "en soi" et "à jamais" souveraine¹¹⁰, voire autarcique et nécessaire, entre l'existence (*sum, existo*) et la certitude (*novi, scio, cognosco*) dans le moi (*ego, me, ipse, metipsum*)¹¹¹. Il va de soi que, pour que l'âme puisse se révéler si éclairante dans son intimité la plus totale et subsister ainsi dans sa solitude d'âme pure, sans corps, sans sens et sans monde, il ne suffit pas de suivre la rigueur purifiante du doute, il faut en outre une machine métaphysique assez puissante, capable d'assurer un lien direct entre le complexe *cogitatio-notitia*, jaillissant dans le *cogito*, et la *virtus* d'une substance, en tant que lieu du *cogito*: seule la substance garantit l'action continue de ce *quelque chose* (*aliquid*¹¹², *res*¹¹³) de non sensible qui pense en

"copulative", et correspondant aux trois relations temporelles, présent (*intelligentia-praesentibus*), passé (*memoria-praeteritis*) et futur (*providentia-futuris*), respectivement (cf. *De trinitate*, X, XII, 19; XIV, VI, 8–9; XIV, XI, 14; XIV, XII, 15). Le très célèbre livre X des *Confessions* se consacre également à la mémoire et à l'équation *memoria-notitia*, moyennant une pénétration phénoménologique ascendante "*in campos et lata praetoria memoriae*" pour identifier ses diverses strates, de la mémoire des sensations jusqu'à la mémoire de la "vie bienheureuse" (*vide* notamment l'arrivée à ce sommet, *Confessiones*, X, XX, 29 – XXVII, 38, et spécialement X, XXV, 36).

110 Sur l'analogie entre la notion du moi et celle de la souveraineté ainsi que de l'autarcie des premiers principes, cf. GIL, F., *La conviction*, Paris, Flammarion, 2001, p. 154–6, 213–7, 230–2 *passim*.

111 Les occurrences sont extrêmement nombreuses, elles scandent le texte de la *Méditation Seconde* dont la progression argumentative – qui va de la question de l'existence (*an sim*) à la question de l'essence (*quis sim*) – ne cesse d'y retrouver son origine (partant commencement et fin). La première personne du singulier est le *topos* naturel et de l'évidence et de l'existence; elle est dès lors nécessairement le sujet et l'objet des verbes. *Vide* par exemple: "ego sum, ego existo [...], necessario esse verum" (VII, 25), "necessario sum" (VII, 25), "ego sum, ego existo; certum est" (VII, 27), "novi me existere; quaero quis sim ego ille quem novi" (VII, 27), "jam autem certo scio me esse" (VII, 28), "nam quod ego sim qui dubitem [...], tam manifestum est, ut nihil occurrat per quod evidentius explicetur" (VII, 29), "aperte cognosco nihil facilius aut evidentius mea mente posse a me percipi" (VII, 34).

112 DESCARTES, AT VII, 24–5, 27; AT IX, 19–21.

nous. Ainsi, par le biais d'une nouvelle "fiction", franchit-on le passage du *cogito* vers la *res cogitans*, supposant que cette *res* se donne d'emblée, quoique *rationnellement inférée*, dans la saturation d'auto-évidence que le *cogito* renferme. Augustin et Descartes soutiennent l'idée de *don*, voire de *grâce*, à l'encontre de celle d'*inférence rationnelle*, car l'idée même de mon existence – avec sa force de vérité – est une pensée qui dépasse le penseur. En éprouvant la vérité de l'intérieur, dans l'*inspectio mentis*, le *Je* n'est pas pour autant le *facteur du vrai*; malgré son statut de lieu primordial de la manifestation du vrai. En effet, il faut une profonde conversion à la noétique de l'intériorité, conversion au magistère de la pensée pure ou à la pédagogie de l'*homo interior* (qui constitue le protagoniste métaphysique du *De Magistro* augustinien ainsi que des *Meditationes* cartésiennes), pour être apte à accueillir la grâce de la vérité nécessaire, cette sorte de transcendance ou d'altérité cognitive absolue habitant l'immanence de l'épreuve de soi. En d'autres termes, c'est le principe de la *creatio continua* qui sous-tend la *cogitatio continua*.

La réinvention lockienne du sens interne s'éclaire en se détachant sur ou contre ce fond onto-épistémologique. Tenir la réflexion pour un sens, c'est penser le *cogito* sur le mode de la sensation: l'esprit devient un terrain analogue à celui de l'expérience, ce qui signifie que, loin de renoncer à la vision des évidences intramentales, il faudra les recevoir *telles quelles se donnent*, sans les surcharger d'hypothèses aprioriques ou d'inférences métaphysiques¹¹⁴, aussi géométriques soient-elles. C'est-à-dire que la *notitia* inhérente à la *cogitatio* devra être considérée comme une connaissance empirique ou sensible, acquise par l'auto-observation

113 "Sum autem res vera, & vere existens; sed qualis res? Dixi, cogitans." (*Ibid.*, VII, 27; IX, 21.)

114 Il est à remarquer que le premier livre de son *Essay* (I, II–IV) se consacre précisément à la réfutation de l'existence de principes innés – et spéculatifs et pratiques – dans l'esprit humain, revendiquant la seule autorité de l'expérience et de l'observation, préparant ainsi la théorie des deux sources *sensibles* de la connaissance (II, I, § 1–5). Pour ce qui est du statut *hypothétique* de l'idée de substance, laquelle, en dépassant la sensation et la réflexion, se trouve privée de toute signification et se réduit donc à "une supposition incertaine de quelque chose que nous ignorons"; *vide* notamment *Essay*, I, IV, § 18; II, XXIII, "Of the Complex Ideas of Substances". Rappelons que seules les *idées simples* correspondent à une connaissance, puisqu'elles seules découlent de la sensation et/ou de la réflexion, tandis que l'idée de substance est nécessairement une idée complexe, laquelle ne sera réelle qu'à condition de s'accorder avec l'existence des choses (cf. *Ibid.*, II, XXX, § 5).

de ses opérations mentales, et que l'actualité de la surface phénoménologique devra constituer la seule instance légitime à partir de laquelle la réflexion, aux côtés de la sensation et en y prenant son départ, pourra fournir à l'entendement des *idées simples*, claires et distinctes. La réflexion, en tant que *notitia* des opérations internes – “*that notice which the Mind takes of its own Operations*”¹¹⁵ –, ne peut transgresser les limites de cette donation sensible de l'esprit, au moyen de laquelle ses opérations deviennent des données sensibles.

Or, celles-ci ne nous fournissent pas d'idées sur la *chose* qui pense en nous, cette *chose* non observable et donc inconnue, que Locke, à la suite de Descartes, nommerait aussi “*the Nature of Thinking*”¹¹⁶ ou “*the substance of Spirit*”¹¹⁷ et que le “Locke allemand”, Johann Nicolaus Tetens, appela plus tard “*Urkraft*” ou “*Grundkraft der Seele*”¹¹⁸ et au sujet de laquelle il avoua son ignorance¹¹⁹ car, pour une philosophie “sensible” de l'esprit, à savoir une philosophie où l'accès à l'esprit est régi par un “sens”, notre perception et donc notre savoir de l'esprit se bornent à ce segment de la réalité intellectuelle de l'âme dont nous pouvons dire effectivement “qui se passe en nous” et qui ne peut être reçue que par le “sens interne” (*innerer Sinn*)¹²⁰, réalité en quelque sorte dérivée de ce fond insaisissable *en tant que tel* (s'il y a lieu pour cette figure de “l'en tant que tel” ou pour “l'âme en tant qu'âme”¹²¹). Pour Locke ainsi que

115 LOCKE, *Essay*, II, I, § 4. L'expression “*to take notice*” définit exactement l'effet du sens interne lockien: les opérations nous deviennent *sensibles*. A ce sujet, *vide* une autre occurrence également saisissante, *Ibid.*, II, VI, § 2.

116 Ou encore: “*Nature, Causes, and Manner*” (*Ibid.*, II, XXIII, § 29).

117 *Ibid.*, II, XXIII, § 30.

118 TETENS J. N., “*Philosophische Versuche über die menschlichen Natur und ihre Entwicklung, 1777*”, PFANNKUCH H. (hersg.), *Sprachphilosophische Versuche*, Hamburg, Meiner, 1971, p. 93–4.

119 “*Die Grundkraft der Seele kennen wir nicht; weil wir keine Idee von den ersten ursprünglichen Wirkungen ihrer Naturkraft haben. Das Fühlen ist nur die erste Äußerung, die wir kennen.*” (TETENS J. N., “*Philosophische Versuche...*”, *op. cit.*, p. 99.)

120 “*Sogar das Intellektuelle; das, was in uns selbst vorgeht, was nur durch den inneren Sinn empfunden werden kann, hat mit den Veränderungen der körperlichen Dinge eine fühlbare Ähnlichkeit und Verbindung [...].*” (TETENS J. N., “*Über den Ursprung der Sprachen und der Schrift, 1772*”, PFANNKUCH H. (hersg.), *Sprachphilosophische Versuche*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1971, p. 67.)

121 “*Diese Grundkraft oder Urkraft ist eine Folge ihrer Natur, und diese ist unveränderlich, solange die Seele als Seele wenigstens vorhanden ist; sie sei in dem einge-*

pour Tetens, il n'est de pensée concevable par et/ou dans l'esprit sans un "sentiment" concomitant ("our being sensible of it"¹²², "Fühlen oder Empfinden"¹²³), sans que cette pensée se rende consciemment "sensible", en s'imprimant *sensiblement* dans la réflexion et devenant ainsi consciente. Tetens formule cette idée avec force en proposant l'hypothèse selon laquelle le "*sentiment* lui-même (Gefühl *selbst*) serait le caractère capable de différencier la puissance fondamentale de l'âme d'autres puissances fondamentales"¹²⁴. De sorte que le "sentiment" (Gefühl), "l'essence *sentante*" (*das fühlende Wesen*¹²⁵) ou "la capacité/faculté de sentir" (*das Vermögen zum Fühlen*¹²⁶) finirait par constituer la "*Grundkraft*" même de l'âme, son essence primordiale dont l'on pourrait déduire "une essence représentante" (*ein vorstellendes Wesen*) et "une essence pensante" (*ein denkendes Wesen*): le sentiment serait conçu comme la strate passive sur laquelle reposent la représentation et la pensée. Il suffirait, par conséquent, d'ajouter un certain degré d'activité ou de spontanéité au sentiment pour qu'il se muât en représentation ou en pensée – ou bien réaliser l'opération exactement inverse pour reconduire ces dernières à la primarité du sentiment; la capacité de sentir contenant passivement les deux pouvoirs actifs¹²⁷.

wickeltesten Zustände, oder in dem entwickelten." (TETENS J. N., "Über den Ursprung...", *op. cit.*, p. 94.)

122 "I do not say there is no Soul in a Man, because he is not sensible of it in his sleep; But I do say, he cannot think at any time waking or sleeping, without being sensible of it. Our being sensible of it is not necessary to any thing, but to our thoughts; and to them it is; and to them it will always be necessary, till we can think without being conscious of it." (LOCKE, *Essay*, II, I, § 10.)

123 "Fühlen oder Empfinden – so eine Idee davon vorausgesetzt, wie aus unseren Beobachtungen gezogen wird – soll eine *unmittelbare Wirkung der Grundkraft der Seele* sein [...]" (TETENS J. N., "Philosophische Versuche...", *op. cit.*, p. 97.)

124 "Zuerst bietet sie die von so manchen schon angenommene Hypothese dar, 'das Gefühl selbst sei der Unterscheidungscharakter der Urkraft der Seele von anderen Urkräften'." (*Ibid.*, p. 96–7.)

125 *Ibid.*, 98.

126 *Ibid.*

127 "Das *fühlende Wesen* mit einer *größeren Selbsttätigkeit* ist ein vorstellendes und denkendes Wesen. Und umgekehrt. Ein denkendes Wesen bis auf einen gewissen Grad an seiner Selbsttätigkeit, als an einer absoluten Realität heruntersetzt, ist ein bloß fühlendes Wesen. Das Vermögen zum Fühlen ist also das Vermögen zum Vorstellen und zum Denken." (TETENS, *ibid.*)

Le point décisif ici, toutefois, réside dans cette présence ineffaçable du sentiment en tant que fond même de l'esprit, par suite nécessairement co-extensif et co-présent à toute pensée et représentation. Il importe de noter, cependant, que, philologiquement et philosophiquement, *sentiment* ou *sens* (mots employés non seulement par les empiristes anglais mais aussi par Malebranche¹²⁸) traduiront en Français les termes latins de *conscientia* (Descartes) et d'*apperceptio* (Leibniz, Baumgarten et Wolff¹²⁹), et pointent vers un donné premier, absolument indémontrable et évident. Les premières occurrences, encore précritiques, du terme *sentiment* chez Kant procèdent, cependant, d'une autre influence, à savoir de celle des "moralistes". Ainsi, à la suite de Shaftesbury, Hutcheson, Hume et Rousseau, par sentiment (ou conscience d'un sentiment, voire *sens interne*) Kant entend à ce moment-là, 1762–65, le *sentiment* ou le *sens moral*, faculté du bien et fondement de la vertu¹³⁰, par opposition à la connaissance (entendement?), faculté du vrai¹³¹.

128 MALEBRANCHE N., *De la recherche de la vérité*, Livre I. Chap. I. (1674), in *Œuvres Complètes de Malebranche tome I* (éd. critique par D. Roustan et P. Schrecker), Paris, Boivin, 1938, p. 33–4.

129 Observons que le traducteur français anonyme de la *Psychologia empirica* rend constamment *apperceptio* par *apperception* ou *sentiment*, *conscius sui esse* par *sentir*, et *conscientia* par *science* ou *sentiment*, tout en avouant son embarras (ne pouvant évidemment pas utiliser le mot *conscience* dont la connotation était strictement morale): "Ce que Mrs. Leibnitz & W. appellent *Apperception*, M. Descartes l'appelle en Latin *Conscientia*, qu'il n'est pas nécessaire de traduire; c'est cette Science, si l'on peut parler ainsi, que l'Ame a qu'elle pense. La crainte que j'ai eu de me servir du mot d'*apperception*, ou de *conscience*, & la difficulté que je trouvois à ajuster partout celui de Science aux idées de M. W. m'ont fait préférer le terme de sentiment, qui peut être nouveau dans le sens où je l'emploie, mais M. W. prétend que l'on est en droit de s'approprier certains mots, pourvu qu'on les définisse." (WOLFF C., *Psychologie ou traité sur l'âme Contenant les Connoissances que nous en donne l'Expérience, Gesammelte Werke. Materialien und Dokumente, Band 46*, Hildesheim, Olms, 1998 [1745], p. 42.) En Latin, Wolff écrit: "Menti tribuitur *Apperceptio*, quatenus perceptionis suae sibi conscia est. Apperceptionis nomine utitur *Leibnitius*: coincidit autem cum conscientia, quem terminum in praesenti negotio *Cartesius* adhibet." (WOLFF C., *Psychologia Empirica methodo scientifica pertractata, Gesammelte Werke. II. Abteilung. Lateinische Schriften, Band 5*, Hildesheim, Olms, 1968 [1738], § 25, p. 17.)

130 "Ainsi la vraie vertu ne peut s'appuyer que sur des principes: plus ils sont généraux, plus elle est noble et élevée. Ces principes ne sont pas des règles spéculatives, mais la conscience d'un sentiment qui vit dans tout coeur humain et s'étend bien plus loin que les causes particulières de la pitié et de la complaisance. Je crois tout en-

Si, par conséquent, la pensée ne peut jamais se dérober aux *nervures* contraignantes du sentiment – c’est-à-dire à la luminosité du “sens interne” –, alors la “métaphysique du *cogito*” ne pourra pas non plus transgresser la “phénoménologie de la *cogitatio*”, ce qui implique, en termes tautologiques, mais la tautologie est ici la marque distinctive du régime de l’autosensibilité de l’esprit, que *le sujet pensant pense ses pensées* et ne saura, en tout état de cause, penser en dehors de ses pensées ou être pensé par un autre. Peut-être l’illustration paradigmatique de cette implication, par laquelle l’empirisme lockien s’attaque au rationalisme cartésien, se trouve-t-elle dans la fameuse question de la temporalité du *cogito* et du postulat de la *pensée permanente* ou de “l’âme qui pense toujours” où, à l’évidence, la *pensée déborderait le penseur*, la *pensée penserait plus qu’elle ne pense*.

1.1.4 L’immédiateté du Cogito substantiel: diachronie et synchronie

Que le *Cogito* soit *quelque chose dans le temps*, donc un être placé à l’intérieur du temps, Descartes l’accepte explicitement, mais il pose aussitôt le *cogito* comme conservation continue de son acte, ce qui relève d’un mode presque supratemporel d’être dans le temps: celui de la persistance absolue de l’être ou de l’acte d’une substance, tendant à faire confluencer la dynamique de la *duratio* vers la stase d’un *nunc stans*. Dans la *Méditation Seconde*, le temps est convoqué sous le signe quantitatif de la durée perçue d’un acte: *quamdiu/quandiu* interrogatif, “pendant combien de temps”, ou relatif, “aussi longtemps que”, et *quoties*, “toutes les

glober si je dis que c’est le *sentiment de la beauté et de la dignité de la nature humaine*.” (KANT, *Observations sur le sentiment...*, Ak. II, 217; Pl. I, 463.) Voir aussi KANT, *Recherche sur l’évidence des principes de la théologie naturelle et de la morale*, Ak. II, 300 (Pl. I, 248); *Moralphilosophie Herder*, Ak. XXVII, 5–6.

- 131 “C’est de nos jours, il faut le dire, que, pour la première fois, on a commencé à reconnaître que, si la faculté de représenter le *vrai* est la *connaissance*, celle d’éprouver le *bien* est le *sentiment*, et qu’il ne faut pas confondre les deux. De même donc qu’il y a des concepts indécomposables du *vrai*, c’est-à-dire de ce qui se trouve dans les objets de la connaissance considérés en eux-mêmes, il y a aussi un sentiment irréductible du *bien* (celui-ci ne se trouve jamais dans une chose prise absolument, mais toujours d’une manière relative à un être doué de sensibilité).” (KANT, *Recherche sur l’évidence des principes...*, Ak. II, 299; Pl. I, 247.)

fois que”, sont les marques du présent duratif qui articule l’acte et l’existence à l’intérieur du *cogito*. Dressé à l’encontre de l’éventuel pouvoir d’un dieu trompeur, il y a un présent et une présence qui résistent et ainsi subsistent et perdurent (d’où l’association entre le présent et le futur: *je suis* [*sum*], *je penserai* [*cogitabo*]): “qu’il me trompe tant qu’il voudra, il ne saurait jamais faire que je ne sois rien, tant que je penserai être quelque chose”¹³². Le *quoties* évoque la multiplicité potentielle d’un acte mais sans introduire aucun principe différenciateur au-dedans de la multiplicité; la quantité ne se transforme ni en série ordonnée ni en cours enchaîné: ici *toutes les fois* sont identiques et peuvent à la limite n’être qu’*une seule et même fois*, puisque c’est le temps de la nécessité dans sa présence contraignante qui s’y manifeste: “*Je suis, j’existe*, est nécessairement vraie, toutes les fois que je la prononce, ou que je la conçois en mon esprit”¹³³. La répétition de l’acte – donc sa perdurabilité – assure *nécessairement* la durée de l’esprit agissant.

Cependant, étant donné qu’il est question de l’actualité perçue du *cogito* et que, sous l’effet du doute, rien n’est admis en moi qui soit “antérieur” (*praeter*) à cette durée actuelle de l’esprit¹³⁴, il y a une nouvelle supposition hyperbolique qui s’ouvre d’une façon vertigineuse, concernant la possibilité de l’interruption de mon acte pensant et de la correspondante interruption de mon existence, car celle-ci n’est assurée qu’“aussi longtemps que je pense”. Au-delà ou en deçà de ma pensée, mon existence ne me serait plus donnée avec certitude, elle deviendrait *confuse*, voire *s’anéantirait*: “Ego sum, ego existo; certum est. Quandiu autem? Nempe quandiu cogito; nam forte etiam fieri posset, si cessarem ab omni cogitatione, ut illico totus esse desinerem.”¹³⁵ Une décision s’impose, dès lors, devant le *factum* de la simultanéité éprouvée entre

132 DESCARTES, AT IX, 19; en latin, AT VII, 25: “[...] & fallat quantum potest, nunquam tamen efficiet, ut nihil sim quamdiu me aliquid esse cogitabo.”

133 ID., AT IX, 19; en latin, AT VII, 25: “Ego sum, ego existo, quoties a me profertur, vel mente concipitur, necessario esse verum”. Cf. une occurrence identique dans la *Méditation Troisième*, AT VII, 36; AT IX, 28.

134 “Nihil dum enim aliud admitto in me esse praeter mentem.” (ID., AT VII, 33; AT IX, 25.)

135 ID., AT VII, 27; en français, AT. IX, 21: “*Je suis, j’existe*: cela est certain; mais combien de temps? A savoir, autant de temps que je pense; car peut-être se pourrait-il faire, si je cessais de penser, que je cesserais en même temps d’être ou d’exister”.

mon existence et la non constance ou non permanence de la perception de ma pensée. Aussi est-ce la valeur faciale de ce *factum* de conscience qui est en jeu: la phénoménologie devra affronter la métaphysique et, de cet affrontement, l'une sortira législatrice et l'autre soumise.

Ces moments de "non perception" de la pensée par le sujet signifieront ou bien la concomitante absence effective de pensée et il faudra admettre que l'esprit ou l'âme ne sont pas essentiellement *pensants*, puisqu'ils peuvent exister sans l'assurance continue d'un *cogito* actuel, ou bien ils signifieront une présence réelle, bien que non perceptible, de la pensée et il faudra accepter à la fois et l'obscurité d'une pensée en quelque sorte impensée ou impensable et la réduction de la conscience de soi à un simple effet de surface qui peut accompagner ou non la pensée. Chez Descartes, à l'hyperbole de la supposition nihiliste – la disparition pure et simple du sujet simultanée à l'interruption de la pensée – répondit *l'hyperbole de l'assurance*, c'est-à-dire l'évidence hallucinatoire de la substance métaphysique. Une "substance pensante" ne saurait que "penser toujours" car le propre d'une substance est de persévérer dans son être. C'est donc la métaphysique qui légifère et la phénoménologie devient une contingence mineure:

Mais, dites-vous, vous êtes en peine de savoir si "je n'estime point que l'âme pense toujours". Mais pourquoi ne penserait-elle pas toujours, puisqu'elle est une substance qui pense? Et quelle merveille y a-t-il de ce que nous ne nous ressouvenons pas des pensées qu'elle a eues dans le ventre de nos mères, ou pendant une léthargie, etc., puisque nous ne nous ressouvenons pas même de plusieurs pensées que nous savons fort bien avoir eues étant adultes, sains et éveillés, dont la raison est que, pour se ressouvenir des pensées que l'esprit a une fois conçues tandis qu'il est conjoint au corps, il est nécessaire qu'il en reste quelques vestiges imprimés dans le cerveau, vers lesquels l'esprit se tournant, et appliquant à eux sa pensée, il vient à se ressouvenir; or qu'y a-t-il de merveilleux si le cerveau d'un enfant ou d'un léthargique n'est pas propre pour recevoir de telles impressions?¹³⁶

136 "*Haeres verò, inquis, an ergo existimem animam semper cogitare. Sed quidni semper cogitaret, cum sit substantia cogitans? & quid miri quòd non recordemur cogitationum quas habuit in matris utero, vel in lethargico &c., cum nequidem recorder plurimarum, quas tamen scimus nos habuisse, dum essemus adulti, sani, & vigilantes. Ad recordationem enim cogitationum quas mens habuit, quandiu corpori est conjuncta, requiritur ut quaedam ipsarum vestigia in cerebro impressa sint, ad quae se convertendo, sive se applicando, recordatur: quid autem miri, si cerebrum infantis vel lethargici vestigiis istis recipiendis sit ineptum?"* (ID., AT VII, 356–7.)

Dans ce passage des *Cinquièmes Réponses*, le doute succombe face à une prétendue *évidence* rationnelle – peut-être plutôt une sorte de *dictée croyante* – qui montre le mode actif de la substance et écarte l'ordre de la pensée de celui de son expérience, en introduisant, dans cet intervalle, le corps comme médiation vulnérable; c'est-à-dire que la pensée n'exige, comme condition de possibilité, que le concours de l'âme, tandis que la prise de conscience requiert aussi le corps, du moins tant que durera l'union de l'âme avec le corps. En conséquence, la "non perception" de la pensée serait toujours un simple *oubli*, une incapacité naturelle de se ressouvenir, dont l'étiologie, en principe physiologiquement déterminable, se situe du côté de la réceptivité du corps et non pas du côté de l'activité de l'âme – laquelle, dans la primauté de son *esse*, n'est jamais contaminée par la première. La "misère positive" du doute perd sa vertu méthodologique et heuristique, vertu aussi pédagogique qu'ascétique, lorsque le doute devient l'occasion de la métaphysique: la misère se mue en abondance, régie par le primat d'une intériorité qui s'emplit de la continuité de l'acte, et ce à son insu (c'est-à-dire sans que ce remplissage ou plénitude active soit *senti*).

Chez Locke, en revanche, les deux hyperboles s'avèrent également insoutenables, dénoncées par suite comme résultantes d'une sorte de déséquilibre ou d'excès de la pensée, puisque également étrangères à *mon* expérience en tant qu'*expérience humaine immédiate*, personnelle et commune, de l'exercice de la pensée: "je sais que je ne pense pas toujours et que je ne cesse pas d'exister pour autant". Aussi, la pensée appartient-elle nécessairement à "l'expérience sensible", elle doit être perçue par le "sens interne", car "*que l'âme pense toujours*" est une proposition qui concerne une "*matière de fait*"¹³⁷ et qui devra être examinée sur le seul terrain empirique de notre perception interne ou de notre conscience de la pensée. Désertier ce terrain des "phénomènes" signifierait suivre la voie confuse et aporétique – la voie hyperbolique cartésienne – de la *petitio principii* ou de la *fictio hypothesis*¹³⁸.

137 "But whether this, *That the Soul always thinks*, be a self-evident Proposition, that every Body assents to at first hearing, I appeal to Mankind. 'Tis doubted whether I thought all last night, or no; the Question being about a matter of fact, 'tis begging it, to bring, as a proof for it, an Hypothesis, which is the very thing in dispute [...]" (LOCKE, *Essay*, II, I, § 10.)

138 Gassendi insiste aussi sur la nature purement définitionnelle de la thèse concernant la permanence active de l'âme (*l'âme pense toujours*). C'est ainsi qu'il accorde une

De Descartes à Locke, l'on passe d'une conception de la pensée comme "essence" de l'âme, l'existence de l'une posant *nécessairement* celle de l'autre et la non-existence de l'une supprimant *nécessairement* celle de l'autre, à une autre conception de la pensée comme "opération" de l'âme. Selon la première, la pensée est l'*essence* métaphénoménale de l'âme; d'où leur totale co-implication (ou leur mode homogène de simple univocité) ainsi que la pertinence de l'hyperbole de l'anéantissement. D'après la seconde, une essence doit répondre à la cohésion des phénomènes, qui – à partir de leur contingence – peuvent montrer l'impossibilité d'une essence dont la nécessité s'avère empiriquement contradictoire. En l'occurrence, les données de "l'expérience constante", avant tout celles de la variabilité et de l'interruption de la pensée, réclament immédiatement l'évacuation de la notion de *pensée-essence* de l'esprit, puisqu'elle entraîne stabilité et permanence contradictoires¹³⁹. "Opéra-

importance cruciale à la distinction (refusée catégoriquement par Descartes et Leibniz) entre actualité et faculté d'agir (cf. GASSENDI P., *Disquisitio*, op. cit., p. 128).

- 139 "I confess my self, to have one of those dull Souls, that doth not perceive it self always to contemplate *Ideas*, nor can conceive it more necessary for the *Soul* always to think, than for the *Body* always to move; the perception of *Ideas* being (as I conceive) to the *Soul*, what motion is to the *Body*, not its *Essence*, but one of its *Operations*: And therefore, though thinking be supposed never so much the proper *Action* of the *Soul*; yet it is not necessary, to suppose, that it should be always thinking, always in *Action*. That, perhaps, is the *Privilege* of the infinite *Author* and *Preserver* of things, *who never slumbers nor sleeps*; but is not competent to any finite *Being*, at least not to the *Soul* of *Man*. We know certainly by *Experience*, that we sometimes think, and thence draw this infallible *Consequence*, That there is something in us, that has a *Power* to think: But whether that *Substance* perpetually thinks, or no, we can be nor farther assured, than *Experience* informs us." (LOCKE, *Essay*, II, I, § 10.)

Locke développe ailleurs (*Essay*, II, XIX, § 1–4) cet argument en faveur de la pensée en tant qu'action de l'esprit à partir de l'analyse de la variété de modes et de degrés de la pensée, le terme *degré* non seulement désignant l'effort et l'intensité variables avec lesquelles l'on pense mais cernant aussi la différence fondamentale, entre les pôles de ces *degrés*, à savoir entre l'*intention* ou l'*étude* d'une idée (l'application sélective et la fixation consciente sur une idée) et le simple *repos* ou la *rémission* de la pensée soit dans le sommeil sans rêves soit dans l'*extase*. Ainsi Locke conclut-il en demandant: "Since, I say, this is evidently so in *Matter of Fact*, and constant *Experience*, I ask, whether it be not probable, that *thinking is the Action*, and not the *Essence of the Soul*? Since the operations of *Agents* will easily admit of *intention* and *remission*; but the *Essences* of things, are not conceived capable of any such variation." (*Essay*, II, XIX, § 4.)

tion”, d’ailleurs, est synonyme “d’objet de contemplation” du sens interne: *la pensée-opération* se place sous l’égide quasiment juridique de la sensibilité commune et de la preuve publique. De même, et de façon complémentaire, s’opposent ici deux conceptions de la “permanence” de la substance pensante: du côté cartésien, la substance se présente comme permanence de l’existence dans l’action, et dans son mode propre d’action (l’âme agissant indéfiniment sur le mode de la pensée); du côté de Locke, les substances finies (donc aussi bien la substance pensante que toute substance finie ou créée, soit les âmes, soit les corps) connaissent, d’après notre expérience sensible, et l’action et le repos sans qu’il y ait lieu d’en conclure leur perte de permanence dans l’existence. L’âme comme substance deviendrait ontologiquement indépendante de ses actes, même de son acte le plus propre qui est la pensée¹⁴⁰.

Ainsi seule la substance divine réunit-elle, *peut-être*, ajoute prudemment Locke, les deux modes de permanence: celui de l’action et celui de l’existence. En outre, cet affaiblissement de la notion de substance s’enracine, en dernière instance, dans le principe de l’origine empirique des *idées simples*; de là suit, inévitablement, la bien connue redéfinition onto-épistémologique de la substance¹⁴¹. Celle-ci serait engendrée par l’esprit en dehors du champ de la connaissance sensible, champ balisé par les sources des *idées simples*, la sensation et la réflexion. Dépassant ce cadrage restrictif et répondant aux agencements non chaotiques de sa variété sensible, l’engendrement d’une substance amène à la fabrication d’une “complication” entre *idées simples*. Autrement dit, la position d’une substance établit la *supposition d’un substrat quelconque* auquel doivent appartenir et duquel doivent procéder des *idées simples* que nous percevons constamment ensemble¹⁴². *Idée complexe* qui *complique* des *idées simples*, la “substantivation”, à l’instar d’un baptême, donne un “nom” à une “appréhension commune” d’idées. La notion de substance pour Locke¹⁴³ ne surgit que de la *présomption* – assez contraignante – d’une origine de fait et de raison pour ces idées qui se donnent toujours

140 “I do not say there is no Soul in a Man, because he is not sensible of it in his sleep [...]” (LOCKE, *Essay*, II, I, § 10.)

141 Cf. LOCKE, *Essay*, tout le chapitre XXIII du livre II.

142 *Ibid.*, II, XXIII, § 1.

143 Cf. FREYTAG, W. *Die Substanzenlehre Lockes*, Hildesheim, Olms, 1980.

conjointement, formant des “agrégats”¹⁴⁴ de qualités ou des constellations sensibles, dont la subsistance et l’unité ne nous semblent pas pouvoir être justifiées par les seules *idées simples*. Une substance recèlerait donc une puissance synthétique et unificatrice non sensible, et aurait une prétendue “constitution interne”, une “essence inconnue”, comme socle sur lequel devrait s’asseoir la “coexistence” régulière de certaines idées¹⁴⁵. Cette “coexistence” stable – quasiment normative – serait une préfiguration embryonnaire de la légalité que comporte tout processus d’objectivation.

En somme, la composition de la substance et de l’essence obéit à une contrainte matérielle liée au caractère ordonné et relationnel de nos *sensibilia* qui se traduit: 1) dans une opération perceptivo-cognitive, l’objectivation, qui comporte l’isolement et la synthèse d’un *ensemble d’idées simples* dans un individu, donc la possibilité d’identification, de connaissance et de reconnaissance des objets (songeons, à titre d’exemple, aux idées simples que nous rassemblons et unifions sous l’idée complexe, individuée, de soleil), et 2) dans une opération sociocognitive, la dénomination linguistique (le baptême d’un faisceau d’idées simples sous le nom de “soleil”). Toutefois, l’expérience ne nous autorise qu’à représenter des idées simples et à considérer les idées complexes de substances comme étant des “copies” ou des “ectypes” toujours “imparfaits et *inadéquats*”¹⁴⁶, et parfois même “fantastiques ou imaginaires”¹⁴⁷, prétendant réunir dans une idée ce qui est radicalement, c’est-à-dire phénoménalement, multiple, bien que faisant preuve d’une similarité, contiguïté ou concomitance fort régulières. Dans ce sens, produire une substance révèle, certes, une structure fictionnelle qui déborde la simplicité des données et la violente, sous l’effet d’une illusion qui consiste à méprendre une idée complexe pour une idée simple. Cependant, cela ne demeure pas moins une fonction nécessaire et primitive d’intelligibilité qui rend possible, comme Locke lui-même l’admet, la synthèse individualante et qui se cristallise dans la “substantivation”, dont la vérité dépend de la conformation aux “*patrons dans les choses elles-mêmes*”

144 “For the *Idea* of the *Sun*, What is it, but an aggregate of those several simple *Ideas*, Bright, Hot, Roundish, having a constant regular motion, at a certain distance from us, and, perhaps, some other [...]” (LOCKE, *Essay*, II, XXIII, § 6.)

145 *Ibid.*, II, XXIII, § 3.

146 *Ibid.*, II, XXXI, § 6, 11, 13.

147 *Ibid.*, II, XXX, § 3.

(*Patterns in Things themselves*), c'est-à-dire aux "collections d'idées simples qui existent réellement toujours ensemble"¹⁴⁸, encore que leur vérité reste toujours *incomplète*¹⁴⁹ (l'incomplétude étant un autre nom pour l'inadéquation).

Sous le prisme de la pensée en tant qu'opération intérieurement sensible, il faut cerner les différents statuts cognitifs des propositions matricielles reliant le moi à la pensée: *que j'existe (pensant)* serait une évidence inattaquable du ressort de la "connaissance intuitive" apportée par le sens interne¹⁵⁰; *que mon esprit est une substance pensante* serait une inférence bien-fondée, une "conséquence infaillible" de l'expérience de la pensée¹⁵¹; mais *que je pense toujours* serait une pétition¹⁵², une opinion, voire une révélation. Celle-ci ne saurait certainement trouver l'équivalent d'une expérience, et donc d'une preuve, que dans une "âme

148 *Ibid.*, II, XXXII, § 18. Sur la possibilité de vérité ou de fausseté dans les idées de substances, cf. aussi II, XXXII, § 10 et II, XXX, § 5.

149 *Ibid.*, II, XXXII, § 23.

150 "As to the fourth sort of our Knowledge, *viz. of the real, actual, Existence of Things*, we can have an intuitive Knowledge of our own *Existence*; a demonstrative Knowledge of the *Existence* of a God; of the *Existence* of any thing else, we have no other but a sensitive Knowledge, which extends not beyond the Objects present to our Senses." (*Ibid.*, IV, III, § 21.) Dans un autre passage – d'allure très cartésienne grâce à la reprise de l'exemple du doute –, Locke insiste sur le fait primordial de notre "infaillible perception interne": "As for *our own Existence*, we perceive it so plainly, and so certainly, that it neither needs, nor is capable of any proof. For nothing can be more evident to us than our own Existence. [...] Experience then convinces us that *we have an intuitive Knowledge of our own Existence*, and an internal infallible Perception that we are." (*Ibid.*, IV, IX, § 3.) En effet, le propre de la "connaissance intuitive" réside dans son "irrésistibilité" ou "évidence" absolument immédiates et contraignantes, d'où découle la "certitude" la plus inébranlable dont est capable l'esprit humain. Si bien que dans le degré suivant de connaissance, la "connaissance démonstrative", tout l'enchaînement des idées doit être assuré par l'intuition, car sans sa force connective pas de certitude (cf. sur la définition de l'intuition: *Ibid.*, IV, II, § 1). Toutefois, l'évidence ou "l'auto-évidence" (*self-evidence*), l'immédiateté de l'accord ou du désaccord entre idées, prise en soi et par soi-même ne prouve aucune existence: elle n'est qu'un fait cognitif qui accompagne la "clarté et la force" (*clearness and cogency*) de quelques propositions, notamment les principes logiques, tandis que la preuve de l'existence – Kant le soulignera à son tour – requiert le concours des sens (cf. à cet égard tout le chapitre VII du livre IV, spécialement les § 1–2 et 14).

151 *Ibid.*, II, I, § 10.

152 *Ibid.*

inspirée”, car, pour le bon empiriste qui ne reconnaît chez soi qu’“une de ces âmes bornées” (*dull Souls*¹⁵³), c’est-à-dire une de ces âmes qui évitent “l’usage abusif des mots”¹⁵⁴ en se soumettant aux “bornes de nos pensées”¹⁵⁵ ou de notre connaissance, le statut de cette proposition est celui d’une hypothèse réfutée par *mon* expérience, laquelle expérience *se limite* précisément à m’apprendre *que je pense parfois*. Les “sources” (*Fountains/Originals*) coïncident alors avec les “frontières” (*Boundaries*). Ainsi, s’instaure une matrice nodale qui aspire à établir une véritable topographie – à vocation surtout frontalière – de l’esprit, qui est empirique pour Locke et qui sera transcendante pour Kant.

En vérité, argumente Locke, si l’on peut accorder que dans l’esprit de l’homme éveillé il y a “un flux *d’idées* qui se succèdent”¹⁵⁶ et qu’il pense toujours, puisque le fait “d’être éveillé” consisterait dans l’état même de pensée ou de “perception”, pour peu attentive que celle-ci puisse être, il n’en va pas de même pour l’homme qui “dort sans rêver” et qui, par conséquent, n’a aucune conscience de son éventuelle pensée¹⁵⁷. “*Dormir sans rêver*” (*sleeping without dreaming*)¹⁵⁸ ou plonger dans un “sommeil profond” (*sound Sleep*)¹⁵⁹ constituent, dans la critique de Locke, le fait probant qui réfute d’une façon apodictique la permanence ou la continuité¹⁶⁰ de la pensée et qui fait exploser la machine de

153 *Ibid.*

154 “Abuser des mots” signifie en faire un usage “sans des *Idées* claires et distinctes; ou, pire encore, des signes sans rien qui ne soit signifié” (*Ibid.*, III, X, § 2).

155 “[...] [T]he simple *Ideas* we receive from Sensation and Reflection, are the Boundaries of our Thoughts; beyond which, the Mind, whatever efforts it would make, is not able to advance one jot; nor can it make any discoveries, when it would pry into the Nature and hidden Causes of those *Ideas*.” (*Ibid.*, II, XXIII, § 29.)

156 “[...] [W]hilst we are awake, there will always be a train of *Ideas* succeeding one another in our minds [...]” (*Ibid.*, II, XIX, § 1. Cf. aussi *Ibid.*, II, XIV, § 3–6.)

157 “I grant that the Soul in a waking Man is never without thought, because it is the condition of being awake: But whether sleeping without dreaming be not an Affection of the whole Man, Mind as well as Body, may be worth a waking Man’s Consideration [...]” (*Ibid.*, II, I, § 11.)

158 *Ibid.*, II, I, § 10–3.

159 “[...] And last of all sound Sleep closes the Scene quite, and puts an end to all Appearances. This I think almost every one has Experience of in himself, and his own Observation without difficulty leads him thus far.” (*Ibid.*, II, XIX, § 4.)

160 Pour un exposé qui présente, dans un traitement général de la théorie lockienne de l’esprit, la façon dont l’identité diachronique dispense la continuité de l’âme – réfutée par ce “fait d’expérience” de “dormir sans rêver”, *vide* BENNETT J., “Locke’s

la *substantia cogitans*, parce que ce *fait d'expérience*, dont l'observation est disponible à tous, fournirait le cas extrême où nous croisons l'absence de conscience et touchons du même coup, *nécessairement*, l'absence de pensée¹⁶¹. Le dernier ressort serait d'admettre une "pensée sans conscience", ce qui impliquerait une absurdité, dont le sens resterait incompréhensible: ce serait comme dire "qu'un homme a toujours faim, mais qu'il ne la ressent pas toujours"¹⁶². Il s'agirait, en effet, ou bien d'une contradiction dans les termes, soutenant que nous pouvons savoir que nous pensons sans aucune perception ou conscience de notre pensée, que nous pouvons penser sans aucune pensée actuelle et, enfin, comble prototypique de la négation de l'expérience, que *l'on* – imaginons une tierce personne quelconque – peut savoir que je pense sans que je le sache moi-même¹⁶³; ou bien d'un obscur dédoublement à l'intérieur de notre personne, stratégie qui sauvegarderait la réalité de la pensée permanente au moyen d'un "autre penseur", lequel, à mon insu, penserait en moi quand je ne pensais pas, car il serait comme éveillé quand je dormais¹⁶⁴. La pensée actuelle à la première personne serait négligeable, car

philosophy of mind", in V. CHAPPELL (ed.), *The Cambridge Companion to Locke*, Cambridge, CUP, 1994, p. 89–114.

- 161 Pour Wolff (ainsi que pour Leibniz, le philosophe des degrés intensifs) le sommeil – indépendamment de la conscience des rêves – est simplement un état de représentations confuses (WOLFF Ch., *Psychologia rationalis*, *op. cit.*, § 59).
- 162 "If they say, The man thinks always, but is not always conscious of it; they may as well say, His body is extended, without having parts. [...] They who talk thus, may, with as much reason, if it be necessary to their Hypothesis, say, That a Man is always hungry, but that he does not always feel it: Whereas hunger consists in that very sensation, as thinking consists in being conscious that one thinks." (LOCKE, *Essay*, II, I, § 19.)
- 163 "I would be glad also to learn from these Men, who so confidently pronounce, that the humane Soul, or which is all one, that a Man always thinks, how they come to know it; nay, *how they come to know, that they themselves think, when they themselves do not perceive it*. This, I am afraid, is to be sure without proofs; and to know without perceiving: 'Tis, I suspect, a confused Notion, taken up to serve an Hypothesis; and none of those clear Truths, that either their own Evidence forces us to admit, or common Experience makes it impudence to deny." (*Ibid.*, II, I, § 18.)
- 164 Locke propose ironiquement, comme corollaire de la thèse de la pensée permanente, l'aporie de la scission de l'esprit en deux personnes distinctes. *Vide* notamment le sort des deux Socrate qui coexisteraient sans communiquer: l'un, celui que nous connaissons, "penserait" pendant l'état de veille et l'autre, inconnu aussi bien

dépourvue de consistance ontologique, réduite à une réalité seconde, traitée comme si elle était extérieure et superflue à l'égard de la véritable vie de l'esprit: la conscience comme phénomène apparaîtrait foncièrement déficitaire par rapport à la supposée permanence active de sa substance.

Or, objectera Locke, la vérité ou la fausseté de la proposition *que l'âme pense toujours* doit se décider dans les limites de cette expérience commune de la pensée en tant que conscience réflexive, donc nécessairement à la première personne. "Si je pense, je sais que je pense", et personne d'autre ne saura m'apprendre que je pense si je n'ai pas moi-même ce *savoir* que toute pensée transporte par définition. Pour ce qui est de l'actualité de la pensée, l'autorité épistémologique appartient exclusivement au moi. Seul le moi sait ou sent qu'il pense: notre connaissance sur la pensée se heurte donc à cette limite infranchissable qui est son sentiment ou expérience propre. Ainsi, afin de savoir ce qu'il en est de la continuité ou de la discontinuité de la pensée, faudrait-il *lui* demander son expérience ("lui" – à un moi réel quelconque), c'est-à-dire – revenant sur le *nervus probandi* – qu'il faudrait réveiller celui qui dort afin qu'il nous apprenne ce qui se passe en lui. Prétendre y répondre en lieu et place du *moi*, en s'appuyant sur la force non sensible d'un dogme métaphysique, ce serait transgresser les limites de la philosophie et s'abriter dans une quelconque révélation, étrangère à l'ordre humain de l'intelligibilité phénoménale¹⁶⁵ et, par là même, incapable de "détruire une expérience constante"¹⁶⁶ ou de supprimer la conscience du rôle génétique de "l'exercice" pour nos "opérations" mentales¹⁶⁷.

Ainsi, le moi s'exerce-t-il en même temps qu'il préside à la constitution du savoir qui porte sur lui-même: seule son expérience le rend

de nous que de lui-même, devrait "penser" – et donc s'éveiller – quand le premier dormît. Cf. LOCKE, *Essay*, II, I, § 11–2.

165 "Can another Man perceive, that I am conscious of any thing, when I perceive it not myself? No Man's Knowledge here, can go beyond his Experience. Wake a Man out of a sound sleep, and ask him, What he was that moment thinking on. If he himself be conscious of nothing he then thought on, he must be a notable Diviner of Thoughts, that can assure him, that he was thinking: May he not with more reason assure him, he was not asleep? This is something beyond Philosophy; and it cannot be less than Revelation, that discovers to another, Thoughts in my mind, when I can find none there my self [...]." (*Ibid.*, II, I, § 19.)

166 *Ibid.*, II, I, § 19.

167 *Ibid.*, II, I, § 20.

expert et cette expérience consiste dans la conscience – en tant que sorte de visibilité – accompagnant toutes ses opérations mentales, celles-ci se donnant toujours d’emblée comme chose sensible dans leur exercice même. L’acte se sent en même temps qu’il se pose: l’esprit comme espèce sensible ou observable est donc un “auto-sentiment” (*Selbstgefühl*)¹⁶⁸ capable d’agir.

Le “sens interne” ne se réduit pas à la conscience, “perception de ce qui se passe dans l’esprit d’un homme”¹⁶⁹. Il incorpore, certes, telle dimension épistémique de la conscience tout en lui assignant une valeur épistémologique incontournable, étant donné la définition de son statut fonctionnel en termes de “source de connaissance”. Le sens interne rattache l’esprit à une fonction sensible où ses phénomènes internes valent d’une façon absolue, à l’inverse de la métaphysique augustinocartésienne de l’esprit dans laquelle nous voyons à l’œuvre une *cogitatio continua* au-delà de toute connexion à la visibilité ou à la phénoménalité de la conscience. Pour Locke, la pensée est radicalement discontinuë car la “perception ou le sentiment de la pensée” montrent à l’évidence cette discontinuité, aucune Hypothèse ne pouvant remettre en cause l’autorité de l’évidence du sentiment de soi (Leibniz suivra rigoureusement cette contrainte de la discontinuité de notre “aperception”, tout en l’articulant avec la continuité de la perception).

168 “Die menschlichen Seele im *psychologischen* Verstande genommen, ist das *Ich*, das wir mit unserem Selbstgefühl empfinden und beobachten können.” (TETENS J. N., “Philosophische Versuche...”, *op. cit.*, p. 102.)

169 “Consciousness is the perception of what passes in a Man’s own mind.” (LOCKE, *Essay*, II, I, § 19.)

1.2 Le sens interne: de la Métaphysique à la Critique

1.2.1 *Le moi, le temps et l'ontothéologie cognitive*

Le champ des possibilités paradigmatiques qui configure la conception moderne de l'esprit combine une triple imbrication où se renouent les paramètres suivants: a) valeur différentielle de la phénoménalité interne, b) architecture horizontale/verticale de l'esprit et c) modes de la temporalité interne. En accordant aux phénomènes le statut de réalité première, Locke met en place une sorte d'architecture horizontale de l'esprit: l'activité mentale s'expose intégralement – sans qu'il y ait un fond quelconque qui se dérobe – sur la scène des phénomènes, laquelle scène se structure activement comme un flux continu d'idées discernables qui se succèdent: “a train of *Ideas*”¹. En revanche, Augustin et Descartes, philosophes de la transcendance intérieure, marquent les phénomènes actuels qui remplissent la conscience au sceau de la relativité, opération pleinement consonante avec une architecture de l'esprit où celui-ci se fonde sur un socle dynamique “en deçà” de lui-même, puisqu'il s'agit d'une intériorité plus intime et plus profonde que le moi lui-même², et avec laquelle il communique immédiatement sur le mode de la plus pure synchronie ou de l'instant qui se réitère en dehors de la succession et de la durée, c'est-à-dire en dehors du temps: l'éternité qui habite l'idée en moi, l'éternité du vrai.

En effet, pour Locke la *perception interne* de l'esprit s'attachait à la fluidité constante des idées dans l'esprit éveillé, d'où proviendrait la notion de succession et de durée, ainsi que la déduction de l'idée même d'éternité, qui serait obtenue par une opération imaginaire d'addition

1 Outre le syntagme crucial de “train of *Ideas*” (cf. notamment LOCKE, *Essay*, II, XIV, § 4, 6; II, XIX, § 1), nous trouvons un autre qui se rapproche de la notion de “phénomène”, celui de “appearance/appearing of *Ideas*” (cf. par exemple *Ibid.*, II, XIV, § 3–4, 6).

2 Nous évoquons la célèbre expression augustinienne qui résume toute l'intrigue de la conversion comme “introversion”, pèlerinage d'une âme vers le sanctuaire intérieur de la vérité, où habite le Tu divin, le Maître absolu: “*Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo.*” (AUGUSTIN, *Confessiones*, III, VI, 11.)

infinie de durées finies³. Le point de départ de toute cognition se trouvait alors dans la “grande variété des modifications” (*great variety of Modifications*, traduite par *das Mannigfaltige der Anschauung*, “le divers de l’intuition”, chez Kant)⁴. En revanche, pour Augustin et Descartes, la *notitia intuitiva* pénètre et éprouve l’éternité en personne qui vient à l’esprit du dedans dès qu’il se détache et se découvre lui-même comme esprit: l’éternité n’est donc pas déduite du flux sensible, elle devient elle-même sensible et sentie – l’ordre de la déduction se renverse et l’éternité prime *intuitivement* sur le temps. Ce qui se pose ici c’est un *vinculum substantiale* qui fait coexister, à l’intérieur de l’activité de l’esprit, un moi vivant avec un présent éternel, celui-ci se dévoilant, à son tour, comme principe de vie et de conservation du moi vivant. La vie du moi repose sur un “aujourd’hui” ou un “maintenant” comme sur une *αρχη* ultime, à la fois transcendante et immanente, qui assure la stabilité de l’existence aussi bien que la vérité de son évidence. Cette *αρχη* contient tout d’abord la vertu synchronique qui lie l’éternité du Créateur – et de son acte continu de création – au temps multiple de ses créatures. Voici la formule théologique d’Augustin: “*Tu autem idem ipse es; et omnia crastina atque ultra, omniaque hesterna et retro hodie facies, hodie fecisti*”⁵.

Le lieu du “Tu” absolu est ce “*hodie*”, qui se dessine paradoxalement comme la source – toujours essentiellement *présente* ou *actuelle* – des choses futures et des choses passées: “*hodie facies, hodie fecisti*”; de telle sorte que le souci d’intelligibilité nous force à penser un tel “*hodie*” sur le mode d’une *supra-, omni- ou a-temporalité métaphorique* où se joue un chiasme assez obscur, étant donné l’hétérogénéité entre le “*Tu- idem-hodie*” et les “*omnia-crastina-hesterna*”, chiasme qui provoque l’intersection entre l’éternité et le temps et qui règle leurs rapports de procession originelle, tout en sauvegardant un mode de coprésence par lequel ce “*hodie*” comprend toute la réalité passée et future. Notons que l’âme, elle aussi, accomplit la concentration de la multiplicité des temps dans le présent – “*Tempora sunt tria; praesens de praeteritis, praesens de praesentibus, praesens de futuris*”⁶ –, mieux encore, elle se donne

3 “By the same means therefore, and from the same Original that we come to have the *Idea of Time*, we have also that *Idea* that we call *Eternity* [...]”. (LOCKE, *Essay*, II, XIV, § 27, 31.)

4 *Ibid.*, II, XIX, § 1.

5 AUGUSTIN, *Confessiones*, I, VI, 9.

6 *Ibid.*, XI, XX, 26.

comme cette concentration même. Néanmoins, son *praesens* ne recoupe pas le *hodie* du “faire” créateur; la *praesentia* des trois temps dans l’âme témoigne plutôt de l’extension affective de l’âme⁷, car elle procède d’une unité essentiellement passive et dérivée, c’est-à-dire de la façon dont le temps est *dans l’âme*, voire l’âme elle-même, son intériorité étant l’œuvre d’une “affection” qui ne perdure ni n’existe comme telle que dans l’âme affectée alors que les “choses” affectantes, à jamais passées, ne sont plus⁸. Le *hodie* de Dieu – par essence non contaminable par le temps – contient activement tout le temps possible et l’engendre réellement, tandis que le *praesens* de l’âme délimite le lieu de sa réalité, la circonscription de la *praesentia* affectée d’une certaine manière par ce qu’il n’est plus (*praeterita*) et par ce qu’il n’est pas encore (*futura*). *Hodie* signifie donc l’action de ce *Tu* qui rassemble absolument tout le temps et lui procure son unité dans la force créatrice d’un *facere* et non dans la force de créature d’une *affectio* (de *adfectio* < *adfecto* < fréquentatif de *adfacio* < *ad-facere*, qui nous importe passivement comme “être touché” ou “être pourvu de”). Or, c’est dans l’esprit, dans son intériorité toujours déjà habitée ou pré-occupée par le *Tu*, que – originellement – se manifeste et se sent la complication entre l’éternité et les temps. En retournant sur soi, l’esprit échappe au régime extérieur de la voracité du temps (au double sens d’un moi qui est à la fois “*tempora devorans*” et “*temporibus devoratus*”⁹), s’abritant ainsi dans le présent intérieur de la *delectatio tua*, présent qui ne vient ni ne passe, où la *praesentia* triple touche le *hodie* un, et la *intentio* remplace la *distentio*¹⁰. L’eschatologie se croise ici avec un résidu phénoménologique, tout en le transfigurant.

7 “Inde mihi visum est nihil esse aliud tempus quam distentionem: sed cujus rei, nescio, et mium, si non ipsius animi.” (*Ibid.*, XI, XXVI, 33.)

8 Voir le paragraphe où Augustin pose la question de la mesure des temps dans l’âme sous la forme de la mesure de l’affection; ce qui suscite la question de l’identité temps-affection ou temps-âme, étant donné que l’affection n’existe que comme affection de l’âme: “In te, anime meus, tempora metior. [...] Affectionem, quam res praetereuntes in te faciunt et, cum illae praeterierint, manet, ipsam metior praesentem, non ea quae praeterierunt, ut fieret; ipsam metior, cum tempora metior.” (AUGUSTIN, *Confessiones*, XI, XXVII, 36.) Frappé par cette identité entre l’être (du moi) et le temps, Heidegger ouvre la conférence sur le *Concept de temps* avec ce passage d’Augustin (voir HEIDEGGER M., *The Concept of Time/Der Begriff der Zeit*, Oxford, Blackwell, 1996, p. 5–6).

9 AUGUSTIN, *Confessiones*, IX, IV, 10.

10 *Ibid.*, XI, XXIX, 39.

En effet, en avançant vers le plus intérieur de son intérieur, précisément vers le centre où s'exerce le magistère de "l'homme intérieur" (*interior homo*¹¹), l'esprit découvre l'écart qualitatif entre le dedans (*intus*) et le dehors (*foris*)¹² sous la forme épistémique d'une clarté qui fait corps avec la certitude d'une *lecture intérieure*, la suprême *intelligence* (du verbe: *intus-legere*).

L'esprit se sent en tant que *memoria tui*, c'est-à-dire en tant que continent d'une *notitia* – interne à la *memoria* – comprenant l'idée même de ce *tu*, Dieu ou *beata vita*¹³, idée qui installe l'âme dans la vision interne du *hodie*. Cette *notitia* constituerait, par conséquent, ce qu'il en est de l'éternité dans l'esprit et, qui plus est, accompagnerait ontologiquement l'existence de tout esprit en tant qu'esprit, d'où l'universalité anthropologique de l'idée et du désir de *beata vita*¹⁴, encore que la *memoria* thématique en tant que telle dépende, pour sa part, de l'action cognitive volontaire du moi, car, si l'ontologie de l'esprit suit littérale-

- 11 Le thème paulinien du "*interior homo*" et du "*secundum interiorem hominem*" joue un rôle structurant dans la compréhension augustinienne de la subjectivité et de la connaissance. Il est en effet l'étendard d'une noétique de l'intériorité qui met en évidence la dynamique et la forme de l'expérience subjective du vrai, expérience qui concerne spécialement l'apprentissage de la vérité comme donation et accueil ou comme didactique intérieure où l'esprit est aussi actif que passif (de là le renvoi à une transcendance interne: le *magister* ou le *tu in me*). *Vide* avant tout *De magistro* (I, XII, 40) et *Confessiones* (VII, XXI, 27; VIII, V, 12).
- 12 Les *Confessions* s'organisent sémantiquement en grande partie autour de cette bipolarité, *ego foris* et *tu intus*, qui se décline dans les mouvements correspondants: d'abord, dans la période ante-conversion, *a me errare* (synonyme de *abs te* ou de *in superficie*, voire de *per tenebris errare*) et, ensuite, au moment de la conversion et après celle-ci, *ad te* ou *in te reddere* (synonyme de *apud te* ou de *in corde esse*). Se convertir revient donc à se détacher de l'extérieur et à s'approprier son intériorité (cf. AUGUSTIN, *Confessiones*, I, X, 18; II, III, 5; II, VI, 14; II, X, 18; III, II, 4; III, VIII, 16; V, II, 2; VI, I, 1; VIII, XII, 30; X, II, 2; X, XXVII, 38).
- 13 La déduction ascendante de la mémoire se termine par une évidence qui interrompt l'enquête topographique, c'est l'évidence de la *memoria tui*: "Habitas certe in ea, quoniam tui memini ex quo te didici, et in ea te invenio cum recorder te" (*Confessiones*, X, XXV, 36). Il en découle tout naturellement le *miserere* ainsi que le *credo* final du converti: "Sero te amavi [...]! Et ecce intus erat, et ego foris, et ibi te quaerebam [...]. Mecum eras, et tecum non eram. [...]" (*Ibid.*, X, XXVII, 38.)
- 14 "Ubi ergo et quando expertus sum vitam meam beatam ut recorder eam, et amem et desiderem? Nec ego tantum, aut cum paucis, sed beati prorsus omnes esse volumus. Quod nisi certa notitia nossemus, non tam certa voluntate vellemus." (*Ibid.*, X, XXI, 31.)

ment, pour Augustin, le mot du psaume “*Ego semper tecum*”¹⁵, l’expérience actuelle de cette présence dans et par l’esprit, en revanche, requiert une décision morale qui aboutit soit à la *sapientia* soit à la *stultitia*, autrement dit soit à la conjonction parfaite de la *memoria* avec l’*intelligentia* et la *dilectio*, soit au refus de pratiquer cette “capacité” ou “participation”¹⁶.

Descartes, à son tour, reprend l’opération augustinienne et refonde le temps de l’esprit sur le “maintenant” divin de la création en empruntant la voie qui fait confluer la *conservatio* avec la *creatio* ou, ce qui revient au même, la *durée* inférée des *cogitationes* comme tout divisible avec les *instants* évidents du *cogito* comme parties divisées et virtuellement autonomes. Retraçons l’essentiel de l’argument cartésien à partir de l’exposé de la *Méditation Troisième*. En tant que substance créée, l’esprit ne jouit que d’une existence contingente dont la création dépend radicalement “d’un autre être que lui” (*ab aliquo ente a me*)¹⁷. Or, cette substance ne connaît en elle-même aucune “force” (*vis*)¹⁸ qui la fasse persister dans l’être une fois créée. Dès lors, sa conservation est aussi contingente que sa création, donc également dépendante de l’action de cet autre être créateur. Kant, au nom de l’*unité* de la création, n’acceptera pas cette sorte de totale hétéronomie et contingence des phénomènes et de leur temps puisqu’elle vide la nature de son efficacité active, de son ordre causal, de son intériorité téléologique objective, alors qu’elle confond l’instant créateur, sans doute toujours virtuellement présent, avec la qualité d’un “quelque chose” d’irréductible à la notion limite de l’instant premier continûment renouvelé, c’est-à-dire la qualité de direction et d’action de la *durée*¹⁹. Aussi, pour Descartes, conservation et création ne

15 “Proinde si in ipso [in Deo] sunt omnia, in quo tandem possunt vivere quae vivunt, et moveri quae moventur, nisi in quo sunt? Non tamen omnes cum illo sunt eo modo quo ei dictum est, *Ego semper tecum* (Psal. LXXII, 23). [...] Magna itaque hominis miseria est cum illo non esse, sine quo non potest esse. In quo enim est, procul dubio sine illo non est: et tamen si ejus non meminit, eumque non intelligit, nec diligit, cum illo non est.” (AUGUSTIN, *De trinitate*, XIV, XII, 16.)

16 *Ibid.*, XIV, XII, 15.

17 DESCARTES, AT VII, 49; AT IX, 39.

18 *Ibid.*

19 Kant, en refusant l’idée de la création continue ou successive à cause de son caractère superflu face à l’idée de la création comme une unité, tiendra à distinguer et à opposer création et conservation (*conservatio* ou *gubernatio*), instant (comme

diffèrent-elles point en nature car chaque moment dans la vie d'une substance qui perdure est un moment où se renouvelle l'acte de création; perdurer ou être conservé signifie être continûment créé comme si *de novo*:

Car tout le temps de ma vie peut être divisé en une infinité de parties, chacune desquelles ne dépend en aucune façon des autres; et ainsi, de ce qu'un peu auparavant j'ai été, il ne s'ensuit pas que je doive maintenant être, si ce n'est qu'en ce moment quelque chose me produise et me crée, pour ainsi dire, derechef, c'est-à-dire me conserve. En effet, c'est une chose bien claire et bien évidente (à tous ceux qui considéreront avec attention la nature du temps), qu'une substance, pour être conservée dans tous les moments qu'elle dure, a besoin du même pouvoir et de la même action qui serait nécessaire pour la produire et la créer tout de nouveau, si elle n'était point encore. En sorte que la lumière naturelle nous fait voir clairement que la conservation et la création ne diffèrent qu'au regard de notre façon de penser, et non point en effet.²⁰

L'intelligibilité du temps repose alors sur l'idée d'une force créatrice qui remplit l'élément de chaque instant comme lors du premier instant du monde. Nous sommes donc toujours dans l'instant premier, comme si à chaque instant avait lieu la création d'un nouveau monde. Il est ici question de la *creatio continua* ou *continuata*: l'acte continuuel de Dieu par lequel il ne cesserait d'injecter sa transcendance dans l'immanence, son éternité dans le temps, et ce à commencer par l'esprit humain lui-même où cette coïncidence permanente se donnerait à voir, derechef, du dedans sous la forme d'une idée en tant que "marque de l'ouvrier empreinte sur son ouvrage (*nota artificis operi suo impressa*)"²¹. Cette figure paradoxale ou abyssale de quelque chose – quelque idée ou notion – qui est simultanément *in me* et *ab alia* (non *a se*) place au cœur du moi une en-

une limite) et durée (comme une qualité d'existence). *Vide* KANT, Ak. XXVIII/1, 340–9; Ak. XXVIII/2.1, 808–11, 832sq.

20 "Quoniam enim omne tempus vitae in partes innumeras dividi potest, quarum singulae a reliquis nullo modo dependent, ex eo quod paulo ante fuerim, non sequitur me nunc debere esse, nisi aliqua causa me quasi rursus creet ad hoc momentum, hoc est me conservet. Perspicuum enim est attendenti ad temporis naturam, eadem plane vi & actione opus esse ad rem quamlibet singulis momentis quibus durat conservandam, qua opus esset ad eandem de novo creandam, si nondum existeret; adeo ut conservationem sola ratione a creatione differre, si etiam unum ex iis quae lumine naturali manifesta sunt." (DESCARTES, AT IX, 29; en latin, AT VII, 48–9.)

21 DESCARTES, AT VII, 51; AT IX, 41.

clave étrangère²². Il s'agit à nouveau de la primauté ontoépistémologique – concernant le surplus de réalité et d'évidence²³ – de l'idée de Dieu ou de l'idée d'infini (perçue aussi bien positivement dans la thématization de ses attributs²⁴ que négativement dans le doute ou dans le sentiment de manque²⁵) sur l'idée du moi ou du fini.

Si les idées de durée et de nombre sont acquises par mes opérations cognitives²⁶, il n'en va pas de même pour l'idée d'une substance éternelle et infinie parce que Descartes refuse explicitement qu'elle puisse être soit une simple idée négative ou idée-limite, donc une idée ontologiquement vide, la considérant comme *l'effet en moi* de la substance même qu'elle représente²⁷. Or, adhérer à la positivité et à la réalité absolues

22 “Si autem sit ab alia, rursus eodem modo de hac altera quaeretur, an sit a se, vel ab alia, donec tandem ad causam ultimam deveniatur, quae erit Deus.” “Que si elle tient son existence de quelque autre cause que de soi, on demandera derechef, par la même raison, de cette seconde cause, si elle est par soi, ou par autrui, jusques à ce que de degrés en degrés on parvienne enfin à une dernière cause qui se trouvera être Dieu.” (DESCARTES, AT VII, 50; AT IX, 40.)

23 “[...] [M]anifeste intelligo plus realitatis esse in substantia infinita quam in finita, ac proinde priorem quodammodo in me esse perceptionem infiniti quam finiti, hoc est Dei quam mei ipsius.” “[...] [J]e vois manifestement qu’il se rencontre plus de réalité dans la substance infinie que dans la substance finie, et partant que j’ai en quelque façon premièrement en moi la notion de l’infini, que du fini, c’est-à-dire de Dieu que de moi-même.” (ID., AT VII, 45; AT IX, 36.)

24 ID., AT VII, 45–6; AT IX, 35–6.

25 ID., AT VII, 46, 51; AT IX, 36–7, 40–1.

26 “[I]temque, cum percipio me nunc esse, & prius etiam aliquamdiu fuisse recorder, cumque varias habeo cogitationes quarum numerum intelligo, acquirō ideas durationis & numeri, quas deinde ad quascunque alias res possum transferre.” “De même, quand je pense que je suis maintenant, et que je me ressouviens outre cela d’avoir été autrefois, et que je conçois plusieurs pensées dont je connais le nombre, alors j’acquies en moi les idées de la durée et du nombre, lesquelles, par après, je puis transférer à toutes les autres choses que je voudrai.” (ID., AT VII, 44–5; AT IX, 35.)

27 Le rapport cause-effet, entre Dieu et son idée en nous, fonde le réalisme métaphysique cartésien et sa prétension démonstrative qui veut mettre en évidence “quelque chose” (*aliquid*) qui dans cette idée ne saurait venir “de moi-même” (*a me ipso*) ou “de moi seul” (*a me solo*) (ID., AT VII, 45; AT IX, 35–6), sans quoi l’on sombrerait dans l’absurdité transformant le moi en Dieu: “Nam si a se, patet ex dictis illam ipsam Deum esse [...]” “Car si elle la tient de soi-même, il s’ensuit, par les raisons que j’ai ci-devant alléguées, qu’elle-même doit être Dieu.” (ID., AT VII, 49;

des notions d'éternité et d'infini découle du postulat d'un lien essentiel entre l'intelligence de soi (*se intelligere*) et l'intelligence de Dieu (*Deum intelligere*) en tant que fondées sur "une même faculté" (*eandem facultatem*), celle de l'autoperception ou de l'autoconception²⁸.

Me "convertir" à moi, me penser comme moi, ce serait d'emblée et avant tout rencontrer l'éternité et l'infini en moi: "*hoc est, dum in meipsum mentis aciem converto, non modo intelligo me esse [...]; sed simul etiam intelligo illum, a quo pendeo [...]*"²⁹. La solidarité de cette *co-intellection* s'abrite dans une passivité originaire, la passivité essentielle de la créature marquée au sceau de la ressemblance par son créateur, passivité qui signale l'impression laissée *ab ovo* par le coup de l'activité plus active que toute activité et se transmue en expérience et sentiment immédiats par lesquels le moi s'appréhende immédiatement, non *sub duratione*, mais bien plutôt *sub aeternitatis specie*. Malgré l'hétérogénéité entre le temps et l'éternité, avouera Spinoza, "*sentimus, experimurque nos aeternos esse*"³⁰. Car – suivant maintenant le mode spinoziste de fonder cette expérience – il existe en Dieu³¹ *et* (soulignons cette conjonction comme coïncidence métaphysique primitive) dans chaque esprit humain³² "quelque chose" qui exprime *sub aeternitatis specie* chaque corps humain et qui survit à la destruction de celui-ci, à savoir l'idée éternelle de l'essence du corps qui appartient à l'essence de l'esprit³³. Nous assistons à nouveau à la mise en scène d'une théodramatique: l'évidence de l'expérience ou de l'intellection de soi révèle l'existence *ab ovo* d'une *tabula plena* ou *inscripta* dans l'esprit ou, mieux qu'une *tabula plena*, une certaine *puissance* éprouvée ou fictionnée comme transcendante, bien que congénitale et coextensive à toute activité de l'esprit. Cette conscience perplexe, qui résout l'aporie du contact entre

AT IX, 39). Pourtant, l'idée même ne serait pas possible sans l'existence véritable de Dieu (ID., AT VII, 52; AT IX, 41).

28 DESCARTES, AT VII, 51; AT IX, 41.

29 ID., AT VII, 51; en français, AT IX, 41: "c'est-à-dire que, lorsque je fais réflexion sur moi, non seulement je connais que je suis [...], mais je connais aussi, en même temps, [...] celui duquel je dépends [...]"

30 "[...] [N]ous sentons et savons d'expérience que nous sommes éternels." (SPINOZA, *Ethique*, V, XXIII, scolie.)

31 SPINOZA, *Ethique*, V, XXII.

32 *Ibid.*, V, XXIII.

33 *Ibid.*, V, XXIII, démonstration.

l'éternité et le temps en s'hallucinant dans une altérité interne, accomplit en effet un certain passage de la phénoménologie à la métaphysique. A dire vrai, les diverses modalités du nom de Dieu, c'est-à-dire un *aliquid* d'éternel en nous – quel qu'il soit (idée de la *beata vita*, de l'infini ou de l'essence du corps) –, ne font qu'insister sur le fait que l'exercice de la pensée exhibe un excès non seulement thématique mais aussi opérationnel qui se traduit dans cette revendication d'une synchronie entre l'esprit et l'éternité, voire d'une appartenance de l'esprit à l'éternité.

Ainsi, la métaphysique de "l'idée de Dieu en nous" renfermerait un noyau phénoménologique non travaillé comme tel, c'est-à-dire qu'elle serait en grande partie une phénoménologie renversée ou transfigurée par saturation: une certaine spontanéité idéative, lue comme l'écriture primordiale de l'altérité divine en nous. Selon notre hypothèse, inscrire l'esprit sous le régime de l'éternité ou, en d'autres termes, élire l'éternité – en tant qu'éternelle contemporanéité ou éternelle présence – comme le mode temporel propre à l'esprit, au détriment de l'immédiateté de l'ordre superficiel du flux des *cogitationes*, duquel l'idée même d'éternité pourrait être déduite³⁴, témoigne d'un effort pour concevoir la nature de la spontanéité qui gît dans toute *cogitatio*. L'activité de l'esprit, formellement conçue, est foncièrement synchronique: l'acte ou la spontanéité de la pensée se traduisent dans l'expérience d'être présent à soi, une co-présence interne qui ne passe pas, toujours immédiate et simultanée à tous les présents possibles. Toutefois, étant donné l'opacité phénoménologique du noyau de la spontanéité, la métaphysique met en œuvre la construction du roman de la passivité, le roman de l'*ab alio*. Si bien que ce qui pourrait constituer une méditation sur la nature active, soit bio-énergétique soit logico-volitive, de l'esprit devient le montage d'une théodramatique, configurée par la séparation et l'étrangeté essentielles entre le domaine *a se* des *cogitationes* et celui *ab aliquo ente* des *ideae*. Aucune continuité n'est donc établie entre la succession des pensées (notre conscience empirique) et l'apparition de l'éternité en nous. Ce sont deux ordres hétérogènes, l'un soumis à la temporalité/durée du corps (*durante Corpore*³⁵) et l'autre dérivant d'un *aliquid* de non tempo-

34 Cf. LOCKE, *Essay*, II, XIV, § 27 et 31.

35 Il s'agit d'une formule spinoziste très prégnante qui, à l'instar de Descartes, relie l'imagination du temps par l'esprit à l'affection du corps: "*Mens nihil imaginari potest, neque rerum praeteritarum recordari, nisi durante Corpore.*" "*L'esprit ne peut*

rel dans l'âme. L'exercice même du moi – conçu ou senti en quelque sorte nécessairement *sub aeternitatis specie* – serait l'archétype d'un tel *aliquid* puisque la forme du moi témoigne d'une parfaite synchronie et spontanéité. Aussi l'évidence de l'existence du moi irait-elle de pair avec l'évidence de sa "figure" éternelle: les deux évidences ne feraient qu'une seule et même évidence, celle d'un acte qui agit *en moi* mais non *par moi*³⁶.

L'invention lockienne du concept moderne de *consciousness* (version hétérodoxe du *sens interne* classique et scolastique), pour sa part, s'emploiera à mettre à mal cette conaturalité parfaite entre l'esprit, surtout l'esprit dans la circonscription de ses évidences et de ses opérations réflexives, et l'éternité. Effectivement, cette conaturalité est soutenue au nom d'une métaphysique qui prétend se dissimuler en phénoménologie, voire en expérience, comme la formule spinoziste – *sentimur experimurque* – le suggère. Il s'agira donc d'affirmer la phénoménalité empirique des opérations de l'esprit, ce qui entraîne à la fois l'*empiricisation* de la réflexion, donc aussi des matériaux qu'intègrent les idées complexes, et la restitution de la priorité du *sub duratione* sur le *sub aeternitatis specie* (comme la genèse de l'idée d'éternité à partir de l'idée de durée et de temps le démontre). Comme l'a remarqué Kant (A271/B327), en prenant la réflexion pour un sens, Locke esquisse un "système de noogonie" (*System der Noogonie*) qui rapproche l'entendement (*Understanding*) de la sensibilité (*quatenus* "internal sense"). Non que celle-ci soit investie d'un pouvoir intellectuel mais, au contraire, celui-là serait, lui aussi, soumis à une *sensualisation*³⁷. En vérité, si Kant s'approprie le sens in-

rien imaginer, ni rien se rappeler des choses passées, que durant le Corps." (SPINOZA, *Ethique*, V, XXI; cf. de même la *démonstration* qui suit cette *Prop.* XXI.)

36 A cet égard, la *scientia intuitiva* de Spinoza permet de voir d'emblée l'éternité de l'esprit, sans le truchement d'une machine démonstrative. Une telle *scientia* s'avère donc plus économique et efficace que la donation du *cogito* cartésien. Pour un exposé approfondi de l'éternité chez Spinoza, *vide* l'étude/essai de HALLETT H. F., *Aeternitas: A Spinozistic Study*, Oxford, Clarendon Press, 1930 (cf. p. 46–8 pour l'importance différentielle du rapport entre l'esprit et l'éternité chez Descartes et Spinoza).

37 Pour bien comprendre la portée de cette "sensualisation de l'entendement" que Kant repère dans le "sens interne" lockien, il faut évoquer le statut particulièrement passif de l'entendement chez Locke. Pour lui, en effet, l'entendement n'est pas une source d'idées, mais seulement un pouvoir qui s'applique aux idées simples fournies par la sensation et la réflexion: "When the Understanding is once stored with

terne, il ne peut ratifier la manière lockienne de le rapporter à l'entendement, car la "physiologie de l'entendement" (AIX)³⁸ proposée par Locke aboutit à une "fausse généalogie" (AIX), c'est-à-dire que, concerné uniquement par "une question de fait" et négligeant la question plus fondamentale "de droit" (A87/B119), il met en œuvre une dérivation empirique des concepts purs, en ignorant de la sorte leur nature *a priori* et aspirant donc – d'une façon explicitement inconséquente – à dépasser l'expérience à partir de la seule expérience (B127).

Sensualiser les concepts (Locke) ou intellectualiser les phénomènes (Leibniz ainsi que Descartes), ce sont deux modes symétriques de gommer la dualité hétérogène et irréductible des deux sources qui concourent à la production de la connaissance: la sensibilité et l'entendement (A271/B327). Une autre figure *confuse* et intéressante des rapports entre sensibilité et entendement est celle de Malebranche qui conçoit l'entendement comme "la faculté de recevoir différentes idées et différentes modifications dans l'esprit, [qui] est entièrement passive, et ne renferme aucune action", le sens et l'imagination n'étant alors que l'entendement

these simple *Ideas*, it has the Power to repeat, compare, and unite them even to an almost infinite Variety, and so can make at Pleasure new complex *Ideas*." (LOCKE, *Essay*, II, II, § 2.) Il n'a cependant aucun pouvoir ni pour créer une nouvelle idée simple ni pour détruire une idée simple qu'il ait reçue; celles-ci étant un analogon des atomes de la matière dont la création et destruction dépendent d'un pouvoir qui nous dépasse: "The Dominion of Man, in this little World of his own Understanding, being much what the same, as it is in the great World of visible things; wherein his Power, however managed by Art and Skill, reaches no farther, than to compound and divide the Materials, that are made to his Hand; but can do nothing towards the making the least Particle of new Matter, or destroying one Atome of what is already in Being." (*Ibid.*, II, II, § 2.)

- 38 Dans les notes d'I. W. Volckmann des *Cours de Métaphysique* de Kant (1784–85), nous trouvons la définition d'une triade, comprenant *physiologie*, *critique* et *système de la raison* (*Vernunft*). Les *Essais* polémiques de Locke et de Leibniz appartiennent au domaine de cette *physiologie*; Kant l'explique par la distinction entre *quaestio juris* (critique) et *quaestio facti* (physiologie) (cf. la définition de "déduction", A84–5/B116–7): "Die Physiologie der Vernunft ist die Nachforschung über den Ursprung unserer Begriffe, wie wir dazu kommen; und zwar ist es eine Untersuchung von einer re facti. [...] Locke und Leibniz haben in vorigen Seculo diese Physiologie der Vernunft bearbeitet. Locke hängt dem Aristoteles an, Leibniz mehr dem Plato [...]." (KANT, Ak. XXVIII/1, 376–7.) A propos de ce partage historique entre la *tabula inscripta* et la *tabula rasa*, voir également: KANT, Ak. XXVIII/ 2.1, 851; Ak. XXIX/1.2, 761.

apercevant les choses présentes ou absentes; tandis que l'action, y compris dans la production de la vérité, appartient à la juridiction de la volonté³⁹. Toutes ces configurations disparates de l'architecture et de la dynamique de l'esprit prouvent qu'il faut un moment synthétique impur dans l'histoire mentale pour que l'esprit soit capable du vrai et qu'il faut une *Science de soi* qui rende intelligible la *Science de quelque chose de réel*. La théorie de la vérité transcendante est tout d'abord une théorie de l'esprit en tant que système d'actes logiques (dont la description serait autonome à l'égard du *psycho*-logique ou de l'*onto*-logique). C'est pourquoi la réfutation de la *Psychologia rationalis* devient une affaire cruciale: non seulement elle illustre la non-scientificité de la Métaphysique, mais elle libère aussi le fonctionnement logique du sujet des contraintes et des assurances superflues, toutes deux nuisibles à la compréhension du nécessaire travail subjectif du vrai. Chez Kant, à l'instar de la critique lockienne de la *cogitatio continua*, le sens interne – avec la valeur objective de ses phénomènes – sera en grande partie le protagoniste de la déconstruction de la métaphysique du moi (la scandaleuse *Psychologia rationalis*, cible des attaques des *Paralogismes*). Néanmoins, le sens interne, à lui seul, ne nous procure aucune connaissance, il se borne à présenter les représentations en tant que matière déterminable à l'acte déterminant de l'entendement: la connaissance résulte dès lors de la détermination catégoriale, synthétique, du sens interne par l'entendement.

1.2.2 L'intérieur dans la constellation kantienne

La notion de “sens interne” arrive à Kant après avoir été assimilée par les systèmes rationalistes allemands et avoir subi de la sorte une redéfinition (profondément leibnizienne) qui lui a retiré la force fondatrice d'une “source (empirique) de connaissance”, instrument correcteur des hallucinations métaphysiques et fonction fondatrice de la connaissance de l'activité de l'esprit, puisqu'il était pour Locke non seulement “Source of Ideas” mais aussi “Perception of Operations”⁴⁰. En effet, nous rencon-

39 MALEBRANCHE N., *De la recherche de la vérité*, Livre I. Chap. I., in *Œuvres complètes de Malebranche tome I* (éd. critique par D. Roustan et P Schrecker), Paris, Boivin, 1938 (1674), p. 33 –4.

40 LOCKE, *Essay*, II, I, § 4.

trons chez Crusius et chez Baumgarten un “sens interne” qui est une figure assez faible et désaturée par rapport au projet empiriste, et soulignons que c’est exactement ce type de sens interne que nous trouverons d’abord chez Kant, au long des années 1770, années de maturation du projet *critique*, étant donné l’importance accordée à la *Metaphysica* de Baumgarten dans son enseignement et dans sa méditation⁴¹. Le sens interne devient, en dernier ressort, un autre nom pour la conscience ou pour l’aperception actuelles sous la forme équivoque d’une “sensation interne” (*SENSATIO INTERNA*, *innere Empfindung*), qui se traduit donc dans une représentation de ce milieu représentationnel qui est l’intériorité (“mon âme”), *repraesentatio status [praesentis] animae meae* ou *conscientia strictius dicta*. L’accent est mis sur la représentation d’un état, au détriment d’une représentation saisissant des actes de l’esprit qui engendrent des idées complexes à partir des idées simples. Ainsi la définition raisonnée de Baumgarten se formule-t-elle de la façon suivante:

§. 534. Cogito statum meum praesentem. Ergo repraesentatio statum meum praesentem, i. e. SENTIO [ich empfinde]. Repraesentationes status mei praesentis seu SENSATIONES [Empfindungen] (apparitiones) sunt repraesentationes status mundi praesentis, §. 369. Ergo sensatio mea actuatur per vim animae repraesentatiam pro positu corporis mei, §. 513.

§. 535. Habeo facultatem sentiendi, §. 534, 216, i. e. SENSUM [der Sinn]. SENSUS repraesentat vel statum animae meae, INTERNVS [der innre], vel statum corporis mei, EXTERNVS [die aeusre Sinnen], §. 508. Hinc SENSATIO est vel INTERNA [eine innre] per sensum internum (*conscientia strictius dicta*), vel EXTERNA [eine aeusre Empfindung], sensu externo actuata, §. 534.⁴²

Notons que, pour Baumgarten, synthèse de Locke et Leibniz, “se penser son état présent” revient à “se représenter” tel état (où *mon état présent* et l’*état présent du monde* se confondent), ce qui suppose la *sensation* ou

41 La référence la plus explicite apparaît dans les notes de Menzer qui présentent précisément le commentaire kantien des paragraphes 531 à 846 et 946 de la *Metaphysica* de BAUMGARTEN: “535. Empfindung innerlich, insofern sie zum inneren Zustand gehört; ist innere Empfindung ... sensus internus) diese ... intra unbegreiflich, da man sich einer Vorstellung bewußt ist. – ... status externae ist propositio corporis dieser durch seine verschiedene Organe macht auch verschiedene Empfindungen überhaupt. [...]” (KANT, Ak. XVIII/1, 59.)

42 BAUMGARTEN A. G., *Metaphysica*, Hildesheim, Olms, 1982 (1779), p. 187–8. Les termes allemands introduits entre parenthèses correspondent aux notes de Baumgarten lui-même.

le *sentiment*, lesquels se recourent parfaitement dans leur bimodalité: interne (représentation de l'état de l'âme) et externe (représentation de l'état du corps). Crusius, pour sa part, présente cette bimodalité de la sensation (*Empfindung*) comme la sphère du réel ou de la *chose réelle en général*, par opposition à la chose simplement possible ou pensable⁴³, posant donc la sensation au cœur de la définition ontologique d'existence. En revanche, la lignée lockienne canonique est assurée en Allemagne par Tetens qui fait du "sens interne" (*innerer Sinn* ou *Selbstgefühl*) plus qu'une conscience, à savoir la pièce maîtresse de "l'analyse psychologique de l'âme", celle-ci consistant en l'étude des "modifications de l'âme" (*Modifikationen der Seele*) en tant qu'objet d'observation (*Beobachtung*) et d'expérience (*Erfahrung*). C'est-à-dire qu'il s'agit d'une "théorie empirique de l'âme" (*Erfahrungsseelenlehre*) fondée, analogiquement, sur la méthode de la "théorie de la nature" (*Naturlehre*, la physique expérimentale) et visant la connaissance du "mode de formation" (*Entstehungsart*) et des "lois d'action" (*Wirkungsgesetze*) des "pouvoirs" (*Kräfte*) de l'âme; en somme, l'élucidation des "actions de l'âme [...] telles qu'elles sont effectivement"⁴⁴. Tetens conserve la dis-

43 "[...] Hierhaus erhellet, daß und warum *das Kennzeichen der Wirklichkeit zulezt allemahl in unserm Verstande die Empfindung sey*. Denn die *Empfindung* ist eben derjenige Zustand unsers Verstandes, da wir etwas unmittelbar als existierend zu denken gezwungen sind, ohne daß wir es erst durch Schlüsse zu erkennen brauchen, und ohne daß ein anderer Zustand darauf erfolget, aus dessen Vergleichung mit dem vorigen wir wahrnehmen, daß wir uns etwas nur eingebildet hätten, welches z. E. bey Traume geschiehet. So lange wir etwas weder selbst empfunden, noch auch aus empfundenen Dingen geschlossen haben: So läßt sich eben so wohl denken, daß das gedachte Ding vielleicht nur in unserm Verstande, nicht aber auch außerhalb der Gedanke wirklich vorhanden sey. Daher treffen wir zwar das Kennzeichen der Möglichkeit, aber noch kein Kennzeichen der Wirklichkeit desselben an. Man merke nur, daß es *zweyerley Empfindungen* gebe, wie in der Vernunftlehre gezeigt wird. Die *äußerlichen Empfindungen* geben uns Begriffe von den Dingen, die außer unserer Seele sind. Durch die *innerliche Empfindung* aber werden wir uns desjenigen bewusst, was in unserer Seele vorgehet." (CRUSIUS C. A., *Entwurf der nothwendigen Vernunft-Wahrheiten...*, in *Die philosophischen Hauptwerke*, Bd. 2, hersg. von G. Tonelli, Hildesheim, Olms, 1964/1745, § 16, p. 28–9.)

44 "Diese Methode ist die Methode in der Naturlehre; und die einzige, die uns zunächst die Wirkungen der Seele, und ihre Verbindungen unter einander so zeigt, wie sie wirklich sind [...]." (TETENS J. N., *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung*, vol. 1, Leipzig, M. G. Weidmanns Erben und Reich, 1777, p. IV.)

inction lockienne entre les sens externes (*Sensation*) et le sens interne (*Reflexion*) ainsi que le primat génétique, voire ontologique, des premiers sur le second, puisque la *Reflexion* ou le *Selbstgefühl* ne peuvent fonctionner qu'en s'appliquant à des matériaux fournis par la sensation⁴⁵. A et par lui seul, le sens interne – Kant soutiendra également cette thèse, surtout dans la *Réfutation de l'idéalisme* – ne nous donne rien. Son objet n'est autre que les représentations sensibles (les sensations) qui se présentent à la conscience ainsi que les opérations qui s'exercent sur elles (à cet égard Kant s'attache dans les *Cours de métaphysique* à une conception plutôt "représentationnelle", voire "conceptuelle", du sens interne, restant donc assez proche de la *Psychologie* de Wolff et Baumgarten)⁴⁶.

La fonction du sens interne au long de la pensée kantienne subit une profonde inflexion qui témoigne du développement même du projet critique et de son rapport simultanément aux systèmes empiristes et rationalistes. Dans la période précritique, notamment dans les *Cours de métaphysique* des années 1770⁴⁷, le partage de la sensibilité entre un sens interne et un sens externe correspond à deux ordres de phénomènes ou d'objets des sens et, par voie de conséquence, à deux disciplines empiriques en tant que branches de la science de la nature, c'est-à-dire à deux "physiologies" distinctes, "physiologie" étant la "connaissance des objets des sens". "La psychologie est donc une physiologie du sens interne ou de la substance pensante (*denkenden Wesen*), de même que la physique est une physiologie du sens externe ou de la substance corporelle (*körperlichen Wesen*)"⁴⁸.

Cependant, Kant maintient, au sein de chacune des physiologies, la structure duale, instaurée et consacrée par les systèmes métaphysiques dominants qui constituent la matière de son enseignement: il distingue une physiologie empirique et une physiologie rationnelle. Dès lors – à la

45 Cf. ID., *Ibid.*, p. 45–50.

46 Au sujet des rapports significatifs qui relient Kant et Tetens, *vide* l'étude de BAUMGARTEN H.-U., *Kant und Tetens: Untersuchungen zum Problem von Vorstellung und Gegenstand*, Stuttgart, Metzler, 1992. Notons, en outre, l'attention portée à l'influence de Tetens dans la rédaction de la *Critique* par des commentateurs comme DE VLEESCHAUWER, *La déduction transcendantale dans l'oeuvre de Kant: tome I*, p. 289 *sq.*, ou WELDON T.D., *Kant's Critique of Pure Reason*, Oxford, Clarendon Press, 1958, p. 261–2.

47 Cf. KANT, Ak. XXVIII/1.

48 ID., Ak. XXVIII/1, 221–2, 224.

suite de Wolff⁴⁹ et de Baumgarten⁵⁰ –, il présentera une *psychologia empirica* qui étudie la “substance pensante” au moyen de l’expérience et une *psychologia rationalis* qui repose uniquement sur le concept d’âme dont elle déduira tout le système de sa science. Paradoxalement, Kant dans ses leçons sur la psychologie empirique (appartenant aux *Cours de métaphysique* supramentionnés⁵¹) accomplit une opération délicate et complique cette taxinomie des disciplines: il transforme le concept de *je* en objet d’expérience. En effet, si Wolff se bornait, dans les deux brefs chapitres qui constituent la première section de sa *Psychologia empirica, methodo scientifica pertractata*, à aborder les questions portant sur

49 La définition wolffienne de la *psychologia* comme discipline philosophique, en général d’abord, et ensuite dans ces deux branches (*psychologia empirica* et *psychologia rationalis*) se trouve déjà dans le *Discursus praeliminaris de philosophia in genere*, placé en tête de sa *Philosophia rationalis sive Logica* (1728): “§ 58. Pars philosophia, quae de anima agit, *Psychologia* a me appellari solet. Est itaque *Psychologia* scientia eorum, quae per animas humanas possibilis sunt. [...] § 111. [...] Definitio adeo *Psychologiam empiricam*, quod sit scientia stabiliendi principia per experientiam, unde ratio redditur eorum, quae in anima humana fiunt. Patet adeo *Psychologiam empiricam* *Physicae* experimentali respondere atque adeo ad philosophiam experimentalem pertinere. [...] § 112. [...] In *Psychologia rationali* ex unico animae humanae conceptu derivamus a priori omnia, quae eidem competere a posteriori observantur & ex quibusdam observatis deducuntur, quemadmodum decet Philosophum (§ 46). [...]”. (WOLFF Ch., *Philosophia rationalis sive Logica*, Hildesheim, Olms, 1983 [1728], p. 29–30, 51.) Ces définitions sont évidemment reprises dans les traités spécifiques où l’on éclaire également la nature des rapports réciproques entre les deux branches de la psychologie, la *psychologia rationalis* suivant logiquement la *psychologia empirica*, car si dans celle-ci c’est l’observation qui a le rôle directeur, dans celle-là en revanche “il faut rendre raison” de ce qui est observé: “§ 4. In *Psychologia rationali* reddenda est ratio, quae animae insunt, aut inesse possunt. [...]” (WOLFF Ch., *Psychologia rationalis*, Hildesheim, Olms, 1972 [1740], p. 3–4); il en découle que: “§ 4. *Psychologia empirica* principia supeditat *rationali*.” (WOLFF Ch., *Psychologia empirica*, op. cit., p. 3.)

Voir aussi WOLFF Ch., *Vernünfftige Gedancken*, Hildesheim, Olms, 1983 (1751), surtout le troisième chapitre: *Von der Seele überhaupt, was wir nehmlich von ihr wahrnehmen*, § 191–539. Pour une exposition très claire de la théorie wolffienne de l’âme, vide ECOLE J., *La métaphysique de Christian Wolff: I Texte*, Hildesheim, Olms, 1990, p. 263–326.

50 “PSYCHOLOGIA asserta sua 1) ex experientia propius, EMPIRICA, 2) ex notione animae longiori ratiociniorum serie deducit, RATIONALIS.” (BAUMGARTEN A. G., *Metaphysica*, Hildesheim, Olms, 1982 [1779], § 503, p. 173.)

51 KANT, Ak. XXVIII/1, 221–62.

l'existence de l'âme⁵² et son mode de se connaître elle-même⁵³ par l'examen de la teneur de connaissance (*cognitio*) qui innerve notre *expérience* d'être conscients (*conscios esse*) de nous-mêmes et des choses extérieures⁵⁴, en réservant la question de la nature ou de l'essence de l'âme pour la *Psychologia rationalis*⁵⁵ – schéma suivi d'une façon similaire par Baumgarten⁵⁶ –, Kant, à son tour, commencera par affirmer un audacieux “système expressif” où le sens interne croise le concept du *je*. Ainsi la conscience du sens interne *exprime-t-elle* (*ausdrückt*) “le concept du je” (*der Begriff von Ich*), considéré comme concept de la psychologie empirique⁵⁷, et, corrélativement, le “simple concept du je” est censé *exprimer* et *différencier* l'objet du sens interne⁵⁸, *exprimant* en outre d'autres concepts qui y sont inscrits, à savoir les concepts de substantialité (le *je* en tant que *sujet absolu*), de simplicité (le *je* en tant que *singulier*)⁵⁹ et d'immatérialité (le *je* en tant qu'*objet intérieur*)⁶⁰.

52 Voir “Caput 1: De existentia animae humanae”, in WOLFF Ch., *Psychologia empirica, op. cit.*, § 11–22, p. 9–16.

53 Songeons à la thèse de la coexistence nécessaire de la perception (*perceptio*) et de l'aperception (*apperceptio*) dans toute pensée (*cogitatio*), “Caput 2: De modo cognoscendi animam”, in WOLFF Ch., *Psychologia empirica, op. cit.*, § 23–8, p. 16–9.

54 Voici le fondement wolffien essentiel de la connaissance de l'existence de l'âme: “*Nos esse nostri rerumque aliarum extra nos constitutarum conscios quovis momento experimur.*” (WOLFF Ch., *Psychologia empirica, op. cit.*, § 11, p. 9.)

55 Voir le premier chapitre (*De natura et essentia animae*) de la première section de son traité: WOLFF Ch., *Psychologia rationalis, op. cit.*, § 10–82, p. 9–62.

56 Voir la première section de sa *Psychologia empirica* qui porte exclusivement sur l'existence de l'âme en tant que conscience de quelque chose (*quod sibi alicuius potest esse conscium*) ou *vis repraesentatiua* et sur les qualités de distinction/confusion de nos représentations: BAUMGARTEN A. G., *Metaphysica, op. cit.*, § 504–18, p. 174–9.

57 “Das substratum, welches zum Grunde liegt, und welches das Bewußtsein des inneren Sinnes ausdrückt, ist der *Begriff von Ich*, welcher bloß ein Begriff der empirischen Psychologie ist.” (KANT, Ak. XXVIII/1, 224.)

58 “Der bloße Begriff vom Ich, der unveränderlich ist, den man gar nicht mehr beschreiben kann, so fern er das Object des innern Sinnes ausdrückt und es unterscheidet, ist das Fundament von vielen anderen Begriffen.” (ID., Ak. XXVIII/1, 224.)

59 “Es drückt dieser Begriff vom Ich 2) Die *Simplicität* aus, daß die Seele, die in mir denkt, eine absolute Einheit ausmache, ein singulare in sensu absoluto [...]” (ID., Ak. XXVIII/1, 226.)

60 “Endlich drückt auch dieser Begriff vom Ich 3) Die *Immaterialität* aus. [...] Was aber kein Gegenstand des äußeren Sinnes ist, das ist immateriell.” (*Ibid.*)

Le “simple concept du je” procède du *cogito* cartésien, du *ego sum* (*Ich bin*) en tant que “première proposition d’expérience” (*erste Erfahrungssatz*) et première “intuition” (*Anschauung*) interne ou “en moi” (*in mir*). Or ce qui reste problématique ici c’est précisément le lien établi ou l’affinité postulée entre le concept et l’intuition. A telle enseigne que le contenu des concepts articulés par et dans le “simple concept du je” est présenté comme *contenu d’une intuition*. Illustrons ce point avec l’exemple de la substantialité. Kant y passe directement de la définition du *substantiel* à son intuition. En sorte que l’on pourrait se demander si l’on ne serait pas en train d’“imaginer” ou de “croire” d’une façon tellement intense ou intéressée que la *pensée du Je* se convertirait en une *évidence vécue*. La difficulté ne réside nullement dans le syllogisme lui-même (à l’inverse de la démarche critique des *Paralogismes* qui dénonceront une conclusion tirée *per sophisma figurae dictionis*⁶¹), mais plutôt dans la façon dont l’intuition semble vouloir s’approprier la conclusion en rendant superflu l’effort démonstratif de l’enchaînement propositionnel: 1) “la substance est le premier sujet”, 2) or “ce je est un sujet absolu”, 3) “donc le je exprime le substantiel”⁶². C’est-à-dire que (et voici l’articulation *sensible*, au double sens du mot) “celui-ci est le seul cas où nous pouvons intuitionner immédiatement la substance”⁶³. Par conséquent, aux côtés de la conclusion 3), surgit une revendication supplémentaire, qui se veut analytique, soutenant d’une façon “non empirique” l’intuitionsabilité de la substance et du substantiel dans le je:

Nous ne pouvons intuitionner le substrat et le premier sujet d’aucune chose; mais en moi j’intuitionne immédiatement la substance. Le je n’exprime pas uniquement la substance, mais aussi le substantiel lui-même. Et qui plus est, le concept que nous

61 Cf. B410–2.

62 “Substanz ist das erste Subject aller inhärenden Accidenzen. Es ist dieses Ich aber ein absolutes Subject, dem alle Accidenzen und Prädicate zukommen können, und was gar kein Prädikat von einem andern Dinge seyn kann. Also drückt das Ich das Substantiale aus; denn dasjenige substratum, was allen Accidenzen inhäret, ist das substantiale.” (ID., Ak. XXVIII/1, 225–6.) Le *substantiel* peut aussi signifier chose en soi (voir ID., *Réflex.* 5292), mais la signification matricielle est celle de *sujet dernier* ou de *subjectivité du sujet* qui recouvre naturellement la *substantialité de la substance* ou la *forme* (en tant que qualité non-chosale) *d’une chose en general* (voir ID., *Progrès de la métaphysique en Allemagne*, Ak. XX, 270; Pl. III, 1225).

63 “Dieses ist der einzige Fall, wo wir die Substanz unmittelbar anschauen können.” (ID., Ak. XXVIII/1, 226.)

avons de toute substance en général, nous l'avons emprunté à ce je. Celui-ci est le concept originaire de substance.⁶⁴

Il est aussi à remarquer que dans la conclusion le verbe *exprimer* remplace le verbe copulatif des prémisses (*est*): il se peut, en réalité, que, vidé de sa sémantique propre, *exprimer* devienne ici un homologue anodin de la copule ordinaire, mais il se peut également que cet *exprimer* veuille signifier déjà ce qui, dans l'exercice ainsi que dans le concept du *je*, tend à circuler *intuitivement* et à se faire voir immédiatement, dispensant le travail médiateur de la discursivité. L'*expression* entraînerait alors le court-circuit, voire la mise hors circuit, du syllogisme puisqu'elle s'offre tout entière, immédiate et instantanée, sans déduction (d'où la négligence de la validité formelle du syllogisme). Les caractères du je, si conceptuels soient-ils en apparence, ne pourraient en dernière instance qu'être auto-expressifs et auto-intuitifs: ce n'est donc pas l'*expression* qui viole le syllogisme mais celui-ci qui réalise, dans un geste contre-nature, et *eo ipso* inefficace, un certain *déplacement* du centre de vérité autonome de l'expression en l'inscrivant dans le mouvement transitif du raisonnement, dont elle se passe pour ainsi dire "par excès".

L'éventuel scandale qui s'exhibe dans ce passage, à savoir la maintenance d'une enclave de la psychologie rationnelle au cœur de la psychologie empirique, le concept au sein de l'intuition, à contre-courant de toute la *psychologia empirica* qui lui était contemporaine, ne deviendra compréhensible, voire légitime, que sous l'effet de l'*expression de soi* et de sa prégnance propre au moyen de laquelle l'on affirme le caractère originaire d'un Je-évidence, mesure *mensurans* ou mesure *absolue*, sur le mode pseudo-aporétique d'un primitif mètre-étalon (qui ne peut savoir combien il mesure), de tout concept de "sujet" ou même de celui de "quelque chose de spontané" en général: le substantiel. Sans un noyau de fusion commune où le concept et l'intuition "s'entr'expriment" (prenons ce verbe dans son sens le plus littéral sans rentrer dans les méandres de sa figure leibnizienne), nous ne saurions rendre intelligible l'introduction

64 "Wir können von keinem Dinge das substratum und das erste Subject anschauen; aber in mir schaue ich die Substanz unmittelbar an. Es drückt also das Ich nicht allein die Substanz, sondern auch das substantiale selbst aus. Ja was noch mehr ist, den Begriff, den wir überhaupt von allen Substanzen haben, haben wir von diesem Ich entlehnt. Dieses ist der ursprüngliche Begriff der Substanzen." (Id., Ak. XXVIII/1, 226.)

de ce qui en principe devrait appartenir à la première partie de la psychologie rationnelle (la déduction par concepts de la nature de l'âme humaine) dans l'ouverture de la psychologie empirique (l'exposition du fondement intuitif de notre rapport à nous-mêmes: existence de la pensée et modes de la conscience). Il est évident que cette "entr'expression", si elle est réellement structurante, doit ouvrir les deux psychologies et montrer ainsi le socle empirico-rationnel de la théorie de l'âme, c'est-à-dire le lieu où l'expérience et le concept du moi s'interpénètrent. Or cette symétrie se confirme dans la première section de la psychologie rationnelle lors de l'application – de manière absolue – des concepts transcendants de l'ontologie (substantialité, simplicité, unicité, spontanéité) à l'âme: l'âme est reconduite au je – *in stricto sensu* – qui l'exprime, et le concept de l'âme est reconduit à l'objet du sens interne⁶⁵. La question serait alors de savoir ce qui arrive quand je dis *Je*.

Dire Je ou *parler d'un je*, est-ce penser un concept, est-ce intuitionner quelque chose? Autrement dit, est-ce que *je sens* (intuition) ou est-ce que *je saisis* (concept) "quelque chose" quand je dis *Je*? La réponse kantienne est, dans ces *Cours*, positivement inclusive: *dire je*, c'est à la fois *me sentir et me saisir* (quant au "quelque chose", complément d'objet, il nous faudra rester prudents). Kant semble proposer ici un mode complexe de collaboration entre l'intuition et le concept, sans qu'il soit possible de déterminer si le *Je dit* une intuition conceptuelle, une intuition qui rentre dans le domaine du concept, ou bien si, inversement, le *Je dit* un concept intuitif ou intuitionnable. Intuition et concept se donnent l'un *et* l'autre, peut-être l'un *par* l'autre. Le *Je* témoignerait de leur coordination, sans favoriser aucun mode particulier d'ordination subordonnante, bien que génétiquement tout concept doive dériver de l'expérience: "Nous ne recevons le concept de l'âme que par *le je*; donc par l'intuition interne du sens interne [...]"⁶⁶.

Dire je, semble avancer Kant, s'accompagne *et* d'une intuition *et* d'un concept qui "s'entr'expriment" pour composer un système de vérités nécessaires, la *science du Je*. C'est pourquoi nous assistons, dans la

65 "Diesen Begriff der Seele würden wir nicht haben, wenn wir nicht von dem Object des inneren Sinnes alles Aeußere abstrahiren könnten: mithin drückt das Ich in sensu stricto nicht den ganzen Menschen, sondern die Seele allein aus." (ID., Ak. XXVIII/1, 265.)

66 "Den Begriff der Seele bekommen wir nur durch *das Ich*; also durch die innere Anschauung des inneren Sinnes [...]" (ID., Ak. XXVIII/1, 265.)

position de la question de l'âme ou du moi, à la transgression kantienne des frontières qui séparent la *psychologia empirica* de la *psychologia rationalis*: la question de l'existence (*an sit*) et celle de l'essence (*quid sit*) ne subissent aucune scission de principe car, originairement, la double réponse est comme simultanée – le *Je* se voit exister comme *je*. Ainsi, si les deux disciplines psychologiques paraissent se constituer par des instruments radicalement hétérogènes (*durch die Erfahrung* ou *a posteriori* versus *durch die Vernunft* ou *a priori*)⁶⁷, leur objet impose une certaine hybridité: “le concept de l'âme en lui-même est un concept d'expérience”⁶⁸, or les concepts d'expérience (*Erfahrungsbegriffe*) sont les objets propres des sciences empiriques (à la différence des “objets purs” des sciences rationnelles)⁶⁹, donc le concept de l'âme est l'objet propre de la psychologie empirique – le concept de l'âme possède une teneur empirique: il est l'expérience du *Je* par le *je*. Le pur ou le “simple concept de l'âme” (*der bloß Begriff der Seele*) reste vraisemblablement ancré sur un fond d'expérience, même si par définition un tel concept – à statut métaphysique – s'obtient en l'arrachant au “fil conducteur de l'expérience”⁷⁰. Maintenant c'est une enclave de l'expérience au sein du concept pur qui se profile; à l'égard de laquelle Kant se montrait particulièrement vigilant, à la fois dans les *Leçons* et dans la *Critique*, soucieux de préserver la pureté de l'idée de la raison en départageant l'empirique du transcendantal⁷¹.

Toutefois, les concepts transcendants *a priori* de la *Psychologia rationalis* forment un tissu traversé par un fil lumineux, le fil de la conscience où le *Je* se pense, voire s'éprouve pensant, *naturellement* comme *je*. Cette conscience *exprime* ce *je* même sur le mode d'un penser et d'un dire spécifiques. Par conséquent, l'exposition des concepts transcendants est scandée par le recours régulier à la conscience comme expérience de penser ou d'accompagnement de tout penser, comme si ces

67 Id., Ak. XXVIII/1, 263.

68 “Der Begriff der Seele an sich selbst ist ein Erfahrungsbegriff.” (Id., Ak. XXVIII/1, 263.)

69 Cf. Id., Ak. XXVIII/1, 173.

70 Id., Ak. XXVIII/1, 263.

71 Pour ce qui est des *Leçons*, voir l'opposition entre liberté pratique et transcendantale ainsi que son articulation avec la psychologie empirique et la rationnelle, respectivement (Id., Ak. XXVIII/1, 269–70); pour ce qui est de la *Critique*, voir l'introduction aux *Paralogismes* (A341–3/B399–401).

“concepts rationnels” ne procédaient pas de l’activité de l’entendement en tant que producteur de concepts purs mais plutôt du complexe activité/passivité interne à la conscience où s’institue le régime *affectif* de l’empirique⁷². Pivot d’une protophénoménologie frayant un passage entre l’empirique et le rationnel, la conscience y surgit comme une espèce d’*habitude* activo-passive où le *Je s’exprime* d’une manière bien déterminée:

1) *Conscience de sujet*: “Je peux dire seulement: Je suis, Je pense, J’agis. [...] [L]e Je est le seul que je ne puis prédiquer d’un autre, je ne puis dire: une autre substance est le Je. Donc le Je ou l’âme exprimée par lui est une substance.”⁷³

2) *Conscience de simplicité*: “Si je dis: Je pense; alors je n’exprime pas de représentations qui soient partagées entre plusieurs êtres mais j’exprime une représentation qui a lieu dans un sujet.”⁷⁴

3) *Conscience d’unité*: “Je ne suis pas conscient de diverses substances. S’il y avait diverses substances pensantes dans l’homme; alors l’on devrait aussi être conscient de diverses substances pensantes. Mais le Je exprime l’unité; je suis conscient d’un sujet.”⁷⁵

4) *Conscience d’activité*: “Si je dis: je pense, j’agis, etc.; alors ou bien le mot Je est mal placé ou bien je suis libre. [...] Or j’ai conscience que je peux dire: Je fais; donc je n’ai conscience d’aucune détermination et ainsi j’agis d’une façon absolument libre.”⁷⁶

72 Notons la corrélation entre les deux types de sciences (rationnelles *versus* empiriques) et les deux modes subjectifs (actif *versus* passif) (ID., Ak. XXVIII/1, 172–3).

73 “Ich kann nur sagen: Ich bin, Ich denke, Ich handele. [...] [A]llein das Ich kann ich nicht von einem andern prädiciren, ich kann nicht sagen: ein anderes Wesen ist das Ich. Folglich ist das Ich, oder die Seele, die durch das Ich ausgedrückt wird, eine Substanz.” (ID., Ak. XXVIII/1, 266.)

74 “Wenn ich sage: Ich denke; so drücke ich nicht Vorstellungen aus, die unter viele Wesen vertheilt sind, sondern ich drücke eine Vorstellung aus, die bei Einem Subjecte statt findet.” (ID., Ak. XXVIII/1, 266.)

75 “Ich bin mir nicht mehrerer Substanzen bewußt. Denn wenn mehrere denkende Wesen im Menschen wären; so müsste man doch auch sich mehrerer denkenden Wesen bewußt seyn. Das Ich drückt aber die Unität aus; ich bin mir Eines Subjects bewußt”. (ID., Ak. XXVIII/1, 267.)

76 “Wenn ich sage: ich denke, ich handele usw.; dann ist entweder das Wort Ich falsch angebracht, oder ich bin frei. [...] Nun bin ich mir aber bewußt, daß ich sagen kann: Ich thue; folglich bin ich mir keiner Determination bewußt, und also handele ich *absolut frei*.” (ID., Ak. XXVIII/1, 269.)

Il apparaît que le *Je* se mesure à l'aune de la conscience théorico-pratique de soi. C'est là – dans l'acte vivant de l'évidence interne de se sentir (ou de se “voir”) pensant et agissant – qu'il trouve son instance de vérité et de vérité nécessaire. Le “Je pense” ne se réduit nullement au “texte unique” de la *Psychologia rationalis* (A343/B401), il est aussi un *exercice* qui se pratique et qui se déploie, en nous affectant sous la forme d'une “autoperception” ou d'une “expérience interne” (A342/B400–1), objets de la *Psychologia empirica*. Aussi le “texte” s'appuie-t-il sur “l'exercice” comme sur une “écriture”, renfermant une évidence qu'il faut produire car le texte garde une expérience interne comme réserve de sens que seule une lecture “pratique” où le lecteur “s'exerce” et “s'affecte” peut réactiver.

A nouveau le *Je exprime*, et exprime abondamment, de même que son concept exprime et signifie une expérience condensée dans le “je pense”. Dès lors, le sens interne surgira comme l'élément recteur dans la constitution d'une expérience et d'un objet d'expérience défini par une méthode abstractive ou soustractive, la méthode chimique de Kant. Le “Je en tant qu'homme” (*Ich als Mensch*)⁷⁷ ou le “Je in sensu latiori” (*Ich in sensu latiori*), qui “m'exprime en tant qu'homme entier avec âme et corps”,⁷⁸ est un objet du sens interne et du sens externe, il faut donc – dans une notation évocatrice de la “production” cartésienne du *cogito*⁷⁹ – lui retirer ce qui appartient au sens externe, le corps, pour obtenir la pureté de l'objet exclusivement interne: le “Je en tant qu'intelligence” (*Ich als Intelligenz*)⁸⁰, le “Je in stricto sensu ou l'égoïté toute seule, l'âme” (*Ich in stricto sensu oder die Selbstheit nur allein, die Seele*)⁸¹, mais “l'âme en tant qu'objet du sens interne”, l'âme exerçant une violence sur elle-même pour se sentir en tant qu'objet (*mich als ein Gegenstand*

77 Id., Ak. XXVIII/1, 224.

78 “Das Ich in sensu latiori drückt aber mich als den ganzen Menschen mit Seele und Körper aus.” (Id., Ak. XXVIII/1, 265.)

79 Voir *supra* à propos de la “supposition” cartésienne qui suspend “les sens, le corps et le monde” (DESCARTES, AT VII, 24).

80 “*Ich als Intelligenz* bin ein Gegenstand *des innern Sinnes nur*; ich sage nicht: ich bin ein Körper, sondern: das an mir ist, ist ein Körper. Diese Intelligenz, die mit dem Körper verbunden ist, und den Menschen ausmacht, heißt *Seele*; aber *allein betrachtet* ohne den Körper heißt sie Intelligenz.” (KANT, Ak. XXVIII/1, 224.)

81 Id., Ak. XXVIII/1, 265.

fühlen)⁸² et pour faire de ce sentiment une conscience de soi, une conscience subjective ou conscience d'être un sujet, un *Soi – Selbstheit*. Cette conscience (désignée comme *psychologique* ou *subjective*, équivalent du sens interne, par opposition à une conscience *logique* ou *objective*, l'aperception transcendantale) répond à une sorte de retour perceptif sur soi, de même qu'elle engendre une connaissance (*Wissen*) intuitive et non discursive de ce qui se passe en moi, elle est une "représentation de mes représentations", une "autoperception" (*Selbstwahrnehmung*)⁸³. Défini au moyen d'une méthode soustractive, l'objet est la cible d'une détermination éminemment négative, puisque celle-ci est accomplie avant tout "par négation" ou "par exclusion". En effet, l'instrument cognitif différentiel – le sens interne – se pose comme le moyen même par lequel se réalise la détermination d'une nouvelle objectivité: ce qui "en moi" peut être mon objet sans tenir à la constellation objective de mon corps et de sa spatialité, cela est l'objet propre du sens interne. Autrement dit, *l'intérieur est ce qui n'appartient pas à l'espace*, ce qui – et nous nous approchons de la limite tautologique – est intérieurement perçu. Certes, il n'est pas question d'une simple circularité, comme si l'on affirmait que le sens interne est ce qui a pour seul objet l'âme et l'âme est ce qui seul est intuitionné par le sens interne. Mais, à dire vrai, faute d'une détermination résolument positive, le moi comme objet intérieur se définit par la scission d'avec l'extérieur, ce qui implique, outre la pauvreté de la détermination, la difficulté de penser les rapports entre l'intérieur et l'extérieur et, par là même, de dégager les conditions d'objectivité des sciences de l'intérieur (la psychologie empirique) et de l'extérieur (la physique).

82 *Ibid.*

83 "Das *objective* Bewußtseyn, oder die Erkenntniss von Gegenständen mit Bewußtseyn, ist eine nothwendige Bedingung, von allen Gegenständen eine Erkenntniss zu haben. Das *subjective* Bewußtseyn ist aber ein gewaltsamer Zustand. Es ist ein auf sich selbst gekehrtes Beobachten; es ist nicht discursive, sondern intuitiv. [...] Das Bewußtseyn ist ein Wissen dessen, was mir zukommt. Es ist eine Vorstellung von meinen Vorstellungen, es ist eine Selbstwahrnehmung, Perception." (*Ibid.*, 227.) Cette terminologie est partiellement reprise dans l'*Anthropologie*: "Que les psychologues, communément, tiennent pour équivalents les termes de *sens interne* et d'*aperception*, sans égard au fait que celui-là seul est destiné à faire référence à une conscience psychologique (appliquée), celle-ci, en revanche, à une conscience logique (pure) seulement, est la cause de ces errements." (KANT, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, § 7, Ak. VII, 142; Pl. III, 960.)

Entre la *Dissertatio* (§ 12) et les *Vorlesungen* précritiques, la corrélation entre les deux sens et les deux sciences manifeste un caractère plutôt “descriptif” que “constructif”, plutôt “rhapsodique” que “systématique”, étant donné l’absence d’un *fil conducteur* capable de relier le conditionné à sa condition et de voir dans la condition une introduction du sujet, donc un *fil* à vocation *critique*. Seule l’*Esthétique transcendantale* accomplira la véritable révolution kantienne du sens interne. Elle saura assurer à la fois une détermination positive de l’intérieur et de l’extérieur en affirmant le temps et l’espace comme leurs formes respectives, et une conjonction essentielle des deux genres sensibles en articulant l’un avec l’autre, c’est-à-dire en faisant du temps le médiateur universel “de tout phénomène en général”, soit premier soit second selon que le phénomène appartient originairement à l’état intérieur ou à la sensation extérieure.

Pour Kant, poser le temps comme forme du sens interne signifie que l’ordre des représentations – et *seulement* cet ordre – est temporel. Il n’y a de représentation que dans le temps, étant donné que

toutes les représentations [*alle Vorstellungen*], qu’elles aient ou non pour objets des choses extérieures [*äußere Dinge*], appartiennent toujours, en elles-mêmes, en tant que déterminations de l’esprit [*Bestimmungen des Gemüts*], à l’état interne [*innern Zustände*], et que cet état interne, soumis à la condition formelle de l’intuition interne, appartient ainsi au temps, le temps est une condition *a priori* de tout phénomène en général [*von aller Erscheinung überhaupt*], et, à dire vrai, la condition immédiate [*unmittelbare Bedingung*] des phénomènes internes (de notre âme), et, par là même, la condition médiate [*mittelbar*] de tous les phénomènes externes. (A34/B50)

Toute la réalité du temps réside dans cette immédiateté originaire selon laquelle il se rapporte à moi-même sur le mode de la forme de mon intuition interne. Il est radicalement subjectif: “en dehors du sujet il n’est rien” (§ 6-c, A35/B51), puisqu’il est la forme/manière dont le sujet se rapporte à ses représentations ou déterminations mentales. Pourtant, et par là même, le temps possède une “valeur objective” et une “universalité *a priori*” indubitables, du fait qu’aucun objet n’est pour nous en dehors de la représentation et que toute représentation s’installe nécessairement dans la forme successive de notre intuition, c’est-à-dire dans le temps. De là procède le lien nécessaire entre la “réalité empirique” du temps et son “idéalité transcendantale”: en soi-même, comme *ens ima-*

ginarium, il appartient à une modalité du *concept du rien* en même temps qu’il renferme un *conceptus verissimus*, comme *condicio subiectiva* (*Bedingung*), parce que, en termes critiques, le subjectif et l’objectif, l’idéal et le réel ne font qu’un⁸⁴.

Par conséquent, si le temps ne concerne aucunement les choses en soi, considérées dans leur extériorité ou intériorité suprarépresentationnelle, “soit à titre de substance, soit à titre d’accident” (§ 6-c, A35–6/B52), car chez Kant *esse non est percipi*, il n’en demeure pas moins que, pour ce qui est de notre rapport intuitif à nous-mêmes et aux objets de l’expérience, le temps est toujours *réellement* présent comme condition *réelle*, subjective et nécessaire de tous les phénomènes. La véritable réalité que le temps renferme est une réalité subjective: “le temps est quelque chose de réel [*etwas Wirkliches*], à savoir la forme réelle de l’intuition interne [*die wirkliche Form der innern Anschauung*]”; ce pourquoi “j’ai réellement la représentation du temps et de mes déterminations en lui” (*ich habe wirklich die Vorstellung von der Zeit und meinen Bestimmungen in ihr*) (§ 7, A37/B53–4, Kant souligne). Il est le “mode de représentation [*Vorstellungsart*] de moi-même en tant qu’objet” (§ 7, A37/B54).

Cette formule, “moi-même en tant qu’objet” (*mein selbst als Objekt*), nous place au centre de la question délicate de l’affection du moi par soi-même. Celle-ci, tout comme la complexe élaboration du sens interne en général, appartient spécialement aux développements propres à la seconde édition de la *Critique de la raison pure*. A cet égard, il faudra noter deux passages cruciaux qui se complètent: § 8-II (B66–9) et § 24 (B150–6)⁸⁵. Le premier paragraphe conjugue le couple de notions, temps-affection, et le second situe l’affection au cœur de la syn-

84 Voir la conjonction, interne à la *condicio subiectiva*, entre *ens imaginarium* et *conceptus verissimus* (cf. *Dissertatio*, Ak. II, 401, 404; et, dans la première *Critique*, la table systématique du concept du rien, A292/B348).

85 La théorie du sens interne appartient en propre à la seconde édition de la *Critique*. Il suffit de remarquer, dans l’*Esthétique*, que l’alinéa II du § 8 (B66–9) constitue une addition de B, et, dans la *Logique*, que toute la seconde section du second chapitre du livre de l’*Analytique des concepts*, qui porte sur l’aperception et le sens interne est aussi un texte intégralement ajouté par la seconde édition (§ 15–27, B129–69), dont le noyau décisif se trouve sans doute dans le § 24 (B150–6) où la doctrine de l’auto-affection est approfondie en consonance avec les nouveaux éléments apportés par la *Déduction*.

thèse. Dans le paragraphe 8-II, l'argumentation kantienne part de l'idéalité transcendante des sens dont résulte l'abolition de tout privilège du sens interne par rapport au sens externe⁸⁶; ce qui signifie que le temps et l'espace sont de pures formes de l'intuition sensible, qu'ils sont tous deux également idéaux, qu'ils ne jouissent d'aucune spontanéité, et que leurs objets ne sont pas des choses en soi mais des phénomènes. Par suite, le moi intuitionné par le sens interne aura le même statut de phénomène que les objets de l'expérience externe. Cette "analogie des phénomènes" ou des "apparences", au sens propre du mot *apparentia* dans la *Dissertatio*⁸⁷, contribue d'une façon décisive à l'évacuation de l'idéalisme psychologique car elle rapproche l'expérience que l'esprit fait de soi-même de celle qu'il fait d'un objet en général, de telle sorte que le moi acquiert le statut d'un objet sensible intérieur. Aussi la psychologie empirique, à titre de science des phénomènes internes, et la physique, science des phénomènes externes, ne sauraient-elles que receler une même structure épistémique, celle de la corrélation affection-sensation⁸⁸.

Cependant, ce parallélisme ne peut occulter ce qu'il y a de foncièrement asymétrique et de non analogique qui se traduit par la primauté cognitivo-transcendantale du temps à l'égard de l'espace, et de l'auto-affection à l'égard de l'affection. D'une part, tout ce qui est donné dans l'espace doit passer par le temps pour devenir une représentation et, d'autre part, toute affection éveille l'auto-affection, car l'affection pro-

86 Ferdinand ALQUIE, dans l'"Introduction" à la *Critique de la raison pure (1781–1787)* (in KANT E., *Œuvres philosophiques I*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1980, p. 710–1) interprète l'inversion, opérée entre la *Dissertatio* et la *Critique*, dans l'ordre de traitement des formes de la sensibilité (le temps avant l'espace dans la *Dissertatio* et l'espace avant le temps dans la *Critique*) comme un signe de la perte d'un certain "privilège" que la *Dissertatio* "semblait encore réserver au sens interne", dès lors que la *Critique*, en fondant l'idéalité transcendante des formes de la sensibilité, applique le concept de phénomène à toute intuition indépendamment de son origine externe ou interne. La référence explicite à cet élargissement du concept de phénomène à "l'objet de nos sens internes", contre l'objection de l'hétérogénéité entre la réalité du sens interne et l'idéalité du sens externe, nous la trouvons par exemple au § 7 (B55/A38).

87 *Vide* la façon dont la *Dissertatio* (Ak. II, 394) établit la distinction entre *phaenomenon* et *apparentia*; celle-ci désignerait ce qui "dans les sensibles et dans les phénomènes précède l'usage logique de l'entendement".

88 A ce propos, *vide* GUYER Paul, *Kant and the claims of knowledge*, Cambridge, CUP, 1987, p. 44–6.

duit des impressions qui fournissent la matière à l'acte de synthèse et cet acte engendre l'auto-affection⁸⁹.

Les sens, aussi bien internes qu'externes, ne nous donnent "rien d'autre que de simples représentations de rapports [*bloÙe Verhaltnisvorstellungen*]", partant, au lieu de nous montrer "l'intérieur" ou "l'en soi" de l'objet, ces représentations contiennent "uniquement le rapport d'un objet au sujet" (*nur das Verhältnis eines Gegenstandes auf das Subjekt*) (B67). Le temps donc, n'ayant nullement part au domaine des choses, reste comme "fondement de la conscience à titre de condition formelle de la façon dont nous plaçons [les représentations] dans l'esprit" (B67). Le temps consiste en une sorte de syntaxe des représentations, au sens propre du terme, c'est-à-dire qu'il constitue la manière dont la réceptivité du sujet humain coordonne les représentations dans la conscience. Le temps possède *a priori*, précédant dès lors tout phénomène et toute conscience comme leur condition, trois types de conjonction ou de coordination des représentations qui constituent les figures possibles de la syntaxe du temps: "des rapports de succession et de simultaneit et celui du simultane avec le successif (du permanent)" (B67). C'est cette syntaxe du temps que les *Analogies de l'expérience* (A177–218/B218–64) s'attacheront à exposer en présentant ces trois modes de liaison des perceptions dans le temps sous la forme de trois "règles" nécessaires ou de trois "principes régulateurs", à savoir – et d'après l'ordre de l'énumération précedente – 1) celui de la "succession dans le temps suivant la loi de la causalité" ("deuxième analogie"; A189–211/B232–56), 2) celui de la "simultaneit, suivant la loi de l'action réciproque ou de la communauté" ("troisième analogie"; A211–5/B256–62), et 3) celui de la "permanence de la substance" ("première analogie"; A182–9/B224–32), qui réunit en soi les rapports de temps, en tant que *succession dans la simultaneit*, et

89 H. E. Allison identifie une profonde *disanalogy* entre le sens interne et le sens externe, fonde sur le fait que le sens interne ne possède pas de "diversité propre", mais seulement drive, en sorte que le temps semble finir par se subordonner à l'espace. Il considère, en outre, que Kant propose deux "applications" de l'entendement à la sensibilité pour expliquer l'auto-affection: la première serait la synthèse – d'abord celle de l'appréhension (§ 8-II, B67–9) et ensuite celle de l'imagination transcendante (§ 24, B153) – et la seconde serait l'acte d'attention (in *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*, New Haven, Yale University Press, 1983, p. 259–71).

les fonde à la fois, en tant que critère et canon ultime de l'unité et de la diversité du temps.

Dans les *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature*, les lois *a priori* de la *Mécanique* déploieront la même structure ternaire où l'on trouve une nouvelle strate de sens qui se pose sur les antérieures et les renforce, à savoir, et suivant le même ordre d'exposition pour mieux cerner l'isomorphisme, 1) la loi d'inertie qui convoque l'idée d'une force/cause extérieure ("seconde loi de la mécanique"⁹⁰), 2) la loi d'égalité de l'action et de la réaction ("troisième loi mécanique"⁹¹), et 3) la loi de permanence de la masse ("première loi de la mécanique")⁹². L'*Esthétique* expose les trois *rappports* possibles *dans* le temps. Les *Analogies* montrent comment les catégories de la *relation* – substance, causalité et communauté (malgré l'autonomie absolue de leur fonction synthétique) – ne peuvent travailler sur les phénomènes et avoir ainsi une signification, c'est-à-dire se réaliser, qu'en se restreignant aux rapports que les perceptions sensibles nouent *dans* le temps. Les trois lois de la *mécanique générale*, enfin, consistent en l'application des catégories de relation à la matière, comprise selon une nouvelle définition, pierre angulaire et point de départ de cette même science: la matière comme "force motrice". La définition de matière qui ouvre le chapitre de la mécanique est en effet la suivante: "La matière est le mobile en tant qu'il a, comme mobile, une force motrice"⁹³. Sa portée cependant n'est perceptible que par le contraste entre celle-ci et les définitions de matière qui fondent les autres sciences physiques, notamment la *Phoronomie* ("La

90 KANT, *Premiers principes...*, Ak. IV, 543–4.

91 ID., Ak. IV, 544–51.

92 ID., Ak. IV, 541–3. Pour une exposition rigoureusement raisonnée mettant en rapport les *Analogies de l'expérience* avec les *Lois de la mécanique*, vide VUILLEMIN J., *Physique et métaphysique kantienne*, Paris, PUF, 1987, p. 275–320. Une autre étude qui développe d'une façon remarquable les liens existants entre la *Critique de la raison pure* et les *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature* est la suivante: PLAASS P., *Kant's Theory of Natural Science*, Dordrecht, Kluwer, 1994 (première édition allemande: Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1965). Malgré la prégnance de ces liens, E. Watkins prête attention plutôt aux "racines rationalistes", leibnizo-wolffiennes, qui nourrissent la mécanique kantienne et qui l'éloignent de la mécanique newtonienne, voir "Kant's justification of the laws of mechanics", WATKINS E. (ed.), *Kant and the Sciences*, Oxford, OUP, 2001.

93 KANT, *Premiers principes...*, Ak. IV, 536.

matière est ce qui est *mobile* dans l'espace."⁹⁴) et la *Dynamique* ("La *matière* est le *mobile* en tant qu'il *remplit un espace*. [...] La *matière* remplit un espace non par sa simple existence, mais par une *force motrice particulière*."⁹⁵). Ainsi, par des paliers qui se supportent successivement, la *matière* est d'abord considérée comme simple *mobilité* (*Phoronomie*), ensuite elle est envisagée comme capable, en tant que *mobile*, de résistance et de force motrice *d'impression* d'un mouvement (*Dynamique*), pour être finalement prise dans sa force motrice de *communication* de son mouvement (*Mécanique*). Les modes de communiquer un mouvement réactiveront évidemment les synthèses des catégories de relation et, par leur médiation, les modes de liaison des perceptions dans le temps. Ceux-ci organisent, en dernière instance, la syntaxe de tout ce qui peut être *donné* ou *pensé* comme existant; d'où la totale suspension critique de la *vie multilinéaire du temps* dont la sémantique qualitative briserait la stabilité syntaxique.

Par sémantique qualitative du temps, l'on peut entendre ce qui dans le temps résiste à la spatialisation, ce qui complique l'ordre sériel de sa figuration linéaire, et surtout unilinéaire. Car, sémantiquement, le temps n'est pas une ligne mais un écheveau vivant d'actes expressifs et de significations multivectorielles que le Je logique ne maîtrise pas entièrement – la *matière* du sens contraignant la forme subjective du tout temporel. Husserl aborde, latéralement, cette problématique sous l'angle du processus d'altération hylétique et modale d'un son qui, toujours identique et toujours autre, est transformé en mélodie par "le *continuum* d'un acte" de *production temporelle significative*⁹⁶. Cet acte comprend une multiplicité articulée "d'intentions d'enchaînement"⁹⁷, à la fois rétro- et

94 ID., Ak. IV, 480.

95 ID., Ak. IV, 496–7.

96 La mélodie, objet privilégié des analyses phénoménologiques classiques du temps, illustre bien le caractère multiple et fusionnel des modalités temporelles. Rappelons que, pour Husserl, on ne peut jamais *entendre actuellement* une mélodie, "mais seulement le son individuel présent. [...] Je n'entends donc à chaque fois que la phase actuelle du son, et l'objectivité de l'ensemble du son qui dure se constitue dans le *continuum* d'un acte qui, pour une part, est souvenir, pour une part, très petite, ponctuelle, perception, et pour une part plus large, attente." (HUSSERL E., *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, trad. H. Dussort, Paris, PUF, 1964, § 7, p. 37.)

97 "Que *tout vécu* ait *ses intentions d'enchaînement*, c'est certain, et cela coappartient à sa constitution en tant qu'*unité temporelle*. [...] Une durée n'est absolument pas

pro-actives, qui travaillent une infinité de variations eidétiques composables et immanentes, où la présentation perceptive (originale ou impressionnelle) et la présentification phantasmatique (reproductive, retentive ou modifiée) ne peuvent que se co-appartenir⁹⁸ dans la genèse non-unilinéaire d'une "unité d'ensemble", "un *flux de fluences*"⁹⁹.

En réalité, aucune mélodie (entendons aucune *durée en général*) n'est susceptible d'être perceptivement donnée, puisque la perception d'un son se borne "au point-de-présent (*Gegenwartspunkt*) actuel du son", alors que la mélodie est une "multiplicité enchevêtrée" qui englobe intentionnellement et continuellement la pluralité significative du non-actuel¹⁰⁰. Bref, la durée est avant tout un procès d'identification imaginaire de *quelque chose*. Elle consiste donc en l'unité *compliquée* d'une conscience qui *réalise ou objective* son identité intentionnelle en méta-

représentable, ne peut être posée, sans être posée dans un enchaînement temporel, c'est-à-dire sans que des *intentions de l'enchaînement* soient là. Et il est nécessaire que ces intentions [...] aient soit la forme d'intentions-de-passé soit la forme d'intentions-de-futur." (HUSSERL E., *Sur la phénoménologie de la conscience intime du temps (1893–1917)*, trad. J.-F. Pestureau, Grenoble, Millon, 2003, p. 189.)

98 "Autant nous devons opposer la perception comme non-présentification au souvenir présentifiant, autant nous devons à présent insister sur ce point: selon son essence propre, la perception ne peut être présentation [*Gegenwärtigung*] concrète que par le fait qu'elle est nécessairement aussi présentification [*Vergegenwärtigung*]." (HUSSERL E., *De la synthèse passive*, trad. B. Bégout et J. Kessler, Grenoble, Millon, 1998, p. 65.)

99 HUSSERL E., *Sur la phénoménologie de la conscience intime du temps*, *op. cit.*, p. 180–1.

100 "Tout ce flux complexe de *continua* qui se modifient n'est en soi pourtant pas encore *perception du son* qui dure, s'enfle et s'évanouit ainsi et ainsi. Cette objectivité *unitaire* est là dans la perception, ladite multiplicité enchevêtrée n'y est pas. [...] Si nous partons du point-de-présent du son et le laissons reculer dans le passé, un *continuum d'esquisses-de-sensation (rétentions-de-sensation) sonores correspond à son identité intentionnelle*; toutefois la conscience perceptive ne perçoit pas ces esquisses mais (abstractivement parlant) la phase-son identique. Le *continuum* d'esquisse a ainsi le caractère d'un *continuum* de représentations [*Repräsentationen*] pour l'unité intentionnelle du point temporel, ou de la phase parallèle de l'objet son. [...] Nous avons mis en évidence la multiplicité qui fait partie d'un point-objet temporel. Mais toute la durée est justement unité continue de ces points, et c'est ainsi *unité de l'appréhension [Auffassungseinheit]*, laquelle, sur le fondement de toute la complication de séries d'esquisse, saisit *toute la durée* et, dans un autre type d'appréhension, l'*objet unitaire qui dure là*." (HUSSERL E., *Sur la phénoménologie de la conscience intime du temps*, *op. cit.*, p. 172–3).

morphosant en permanence le flux changeant des sensations en un tout continu de présentifications mobiles qui constituent à la fois le système du temps et l'objectivité des phénomènes. Si la mélodie est possible, c'est que dans chaque "maintenant" se recouvrent tous les sens de tous les temps possibles: paradoxalement le *processus entier doit habiter le flux du maintenant*¹⁰¹.

La succession pure est absolument étrangère à la vie de la conscience où la pluralité radicale des lignes de sens ainsi que de leurs orientations démultiplient le moi¹⁰². De fait, la succession renvoie à la détermination et à la nécessité, tandis que la *vie*, "courant de la conscience constituante", renferme la possibilité du nécessaire et du non nécessaire¹⁰³. Ainsi la vie, dans son procès systématique de complication présentifiante de chaque maintenant, épouse-t-elle la non-clarté, donc la saturation du non-*dabile*, à savoir le poétique, le virtuel et l'infini. Ancrée sur l'objectivation des perceptions, la phénoménologie husserlienne de la vie intime du temps ne saurait s'achever dans une sémiotique et herméneutique de la morphogenèse du moi concret. La question serait alors de savoir comment l'esprit s'objective lui-même (dans la dynamique de son expression et compréhension de soi), et non pas comment il objective le monde (dans la dynamique de la constitution intentionnelle). Cette transition semble être accomplie par W. Dilthey qui, tout en embrassant l'antipsychologisme des *Recherches Logiques* afin de sauvegarder l'autonomie de la logique de la vie à l'égard de la conscience individuelle, critique ouvertement le caractère atomiste de la technique analytique de la phénoménologie. Celle-ci dévitaliserait les phénomènes spirituels dont la catégorie essentielle est le "sens" (*Bedeutung*) en tant que vertu autopoïétique de la vie qui se dote d'unité et de "cohérence" (*Zusammenhang*)¹⁰⁴.

101 "[...] [C]'est maintenant qu'est la chose, mais est-ce maintenant que se déroule le processus, la mélodie? Pourtant: il dure! Ce maintenant est manifestement un parcours temporel entier, se produisant étonnamment dans un flux permanent de façon originaire [...]." (HUSSERL E., *De la synthèse passive*, op. cit., p. 66.)

102 Sur la *pluralité des couches du moi* ou l'infinité des vies du moi, voir HUSSERL E., *De la synthèse passive*, op. cit., § 4, p. 60.

103 Voir HUSSERL E., *Sur la phénoménologie de la conscience intime du temps*, op. cit., p. 184–5, 188.

104 "Der Zusammenhang des Erlebens in seiner konkreten Wirklichkeit liegt in der Kategorie der Bedeutung. Diese ist die Einheit, welche den Verlauf des Erlebten oder Nacherlebten in der Erinnerung zusammennimmt, und zwar besteht die Bedeu-

A la stratégie de réduction, “l’explication de la vie” oppose une stratégie de restitution qui s’attache à cerner le système d’un tout que toute œuvre vitale manifeste. Aussi la vie recèle-t-elle la source originaire du sens. Elle est, à vrai dire, l’énergie ou le dynamisme téléologique et immanent de création de sens. Et, de ce fait, toutes ses œuvres ou expressions ne renvoient qu’à elle seule de façon strictement auto-indexicale ou autoréférentielle. La vie s’exprime pour se comprendre comme *Lebenszusammenhang*, et elle se maintient toujours au cœur de ce cercle herméneutique expansif car, soulignons-le, elle n’exprime ni ne comprend rien d’autre qu’elle-même, c’est-à-dire sa propre poïéticité, sa musicalité non-mimétique. C’est ainsi que la mélodie, spécialement la mélodie dans la musique instrumentale¹⁰⁵, devient, en tant que durée autonome, un symbole de la vie, ce primordial irréductible: ce “chaos plein d’harmonies et de dissonances – mais les dissonances ne se résolvent pas en harmonies”¹⁰⁶. Sur ces mots retentit l’interprétation de la musique par le philosophe de l’ontologie dynamique et de la conscience utopique de soi-même, Ernst Bloch. Pour lui, “la fonction de la musique est l’ouverture totale, et le secret, l’incompréhensible compris, le symbolique en elle est proprement l’objet-homme (*Menschengegenstand*)”, le “nouveau symbole de la musique [étant] le problème du Soi et du Nous”¹⁰⁷.

tung desselben nicht in einem Einheitspunkte, der jenseits des Erlebnisses läge, sondern diese Bedeutung ist in diesen Erlebnissen als deren Zusammenhang konstituierend enthalten.” (DILTHEY W., *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, Gesammelte Schriften, VII. Band*, Stuttgart-Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1992, p. 237.)

105 “So hat die Instrumentalmusik in ihren höchsten Formen das Leben selbst zu ihrem Gegenstand. [...] Jede Lebensäußerung hat eine Bedeutung, sofern sie als ein Zeichen etwas ausdrückt, als ein Ausdruck auf etwas hinweist, das dem Leben angehört. Das Leben selber bedeutet nicht etwas anderes. [...] Das Leben ist wie eine Melodie, in der nicht Töne als Ausdruck der realen dem Leben einwohnenden Realitäten auftreten. In diesem selbst liegt die Melodie.” (DILTHEY W., *Der Aufbau der geschichtlichen Welt...*, op. cit., p. 224, 234.)

106 “Es [das Leben] ist ein Chaos voll Harmonien, Dissonanzen – aber die Dissonanzen lösen sich nicht auf in Harmonien.” (DILTHEY W., *Der Aufbau der geschichtlichen Welt...*, op. cit., p. 202, 236.)

107 BLOCH E., *L’esprit de l’utopie*, trad. A.-M. Lang et C. Piron-Audard, Paris, Gallimard, 1977, p. 198. Retenons aussi le passage suivant: “Ainsi le son modelé n’est plus un vis-à-vis, au contraire, quelque chose en lui nous met la main sur le cœur, nous conjure avec nous-même, nous investit, et répond ainsi à notre réceptivité assoiffée, éternellement interrogatrice, par elle-même, ou du moins lui donne comme

Cependant, la thèse la plus vigoureuse en faveur de “l’hétérogénéité pure” du temps, qui utilise aussi la métaphore de la production mentale de la mélodie, comme métaphore de la durée inhérente à la conscience, est certainement celle d’Henri Bergson. Dans la conscience de la durée, la *mélodie* complique la successivité, qui tient à l’ordonnement de l’espace homogène. Ses notes s’interpénètrent immédiatement et produisent un *autre mode d’être* qui en quelque sorte les précède et les dépasse, *mode d’être* non proprement temporel *stricto sensu* mais vital, autotélique, auto-organisateur. L’idée de “durée” nous convierait à interpréter le système kantien comme l’oubli explicite ou l’éclatante absence de la qualité – *mélodique, expressive* – du temps, c’est-à-dire le temps en tant que *différenciation dans l’indifférencié*. Car, dans ce temps qui dure, les états ne suivent pas l’unidimensionnalité stricte de l’enchaînement antérieur-postérieur ou cause-effet, ils dessinent plutôt un système de courants à densité variable où fusionnent des intensités différentielles, soumise, certes, à la contrainte invincible de l’irréversibilité physique, mais où la mémoire et l’imagination ne cessent de s’entre-tisser. Si bien que la *présence à soi*, demeure de la conscience vivante, ne laisse pas d’être transie par des mouvements significatifs, non-clairs et non-actuels, *bio-pertinents* ou *bio-organisés et organisateurs* plutôt que *simplement réels ou vrais*. Ceux-ci viennent virtuellement de tout le temps possible pour augmenter l’épaisseur de l’autoconcrétion et de l’autosaisie d’une vie¹⁰⁸.

réponse son propre questionnement sur sa patrie, non faussé, purifié, écho d’elle-même. C’est ainsi que le son crée un champ signifiant, surréel autant que non allégorique, de l’intuition que l’homme peut avoir de lui-même et de la gnose minutieuse, dominant l’espèce, du problème du nous en général [...]. Si nous pouvions nous nommer, notre tête viendrait au jour, et la musique est l’unique théurgie subjective.” (*Ibid.*, p. 198–9.)

- 108 Songeons à l’un des passages paradigmatiques à ce propos: “La durée toute pure est la forme que prend la succession de nos états de conscience quand notre moi se laisse vivre, quand il s’abstient d’établir une séparation entre l’état présent et les états antérieurs. Il n’a pas besoin, pour cela, de s’absorber tout entier dans la sensation ou idée qui passe, car alors, il cesserait de durer. Il n’a pas besoin non plus d’oublier les états antérieurs: il suffit qu’en se rappelant ces états il ne les juxtapose pas à l’état actuel comme un point à un autre point, mais les organise avec lui, comme il arrive quand nous nous rappelons, fondues pour ainsi dire ensemble, les notes d’une mélodie.” (BERGSON H., *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, PUF, 1927, p. 75.)

La syntaxe pure, objectivante, des fluxions continues du temps ignore, dans son indifférence formelle, l'ordre laborieux et instable des qualités matérielles des phénomènes expressifs qui interpelle une phénoménologie herméneutique des rapports vitaux d'un Je: effort de reconstruction subjectivante d'une cohérence biographique exprimable et compréhensible. Il n'en reste pas moins, toutefois, que la syntaxe du temps soit un système praxéologique auto-affectif. Ce qui manque, en dernier ressort, c'est la flexibilisation sémantique de la syntaxe formelle du temps, c'est la co-position du contenu et de la forme. Car, de même qu'une forme ne peut ne pas *signifier*, un contenu ne peut ne pas *trans-former*.

1.2.3 L'auto-affection de l'esprit comme effet fonctionnel

La conception formelle et *a priori* du temps, d'après laquelle il faut que quelque chose soit posé dans l'esprit pour être dans le temps, débouche sur la formulation fondamentale de l'auto-affection; à savoir que le temps ne pourra "être autre chose que la manière dont l'esprit est affecté par sa propre activité, c'est-à-dire par cette position de sa représentation, par conséquent par lui-même" (*die Art, wie das Gemüt durch eigene Tätigkeit, nämlich dieses Setzen seiner Vorstellung, mithin durch sich selbst affiziert wird*) (B67–8). Au moyen du sens interne, le sujet devient phénomène intuitionné intérieurement et sensiblement par soi-même. Le paragraphe 8-II (B66–9), en consacrant l'affection comme assise fondamentale de la conscience de soi-même, fait résonner sur les rapports internes de l'esprit le mode général de donation d'un objet quelconque, défini au premier paragraphe de l'*Esthétique*: pour qu'un objet nous soit donné, il faut bien "qu'il affecte l'esprit d'une certaine manière" (*daß er das Gemüt auf gewisse Weise affiziere*) (§ 1, A19/B33). Cette *certaine manière*, impérativement constitutive "au moins pour nous autres hommes" et, dès lors, l'unique valable pour nous, est celle qui caractérise notre sensibilité, laquelle sensibilité ne reçoit des représentations que si elle est affectée selon sa forme intuitive spatiotemporelle. L'affection contraint *effectivement* la sensibilité car seulement la matière en l'affectant pourra y produire un "effet" (*Wirkung*) objectivable: une "impression" ou une "sensation" (*Empfindung*) (§ 1, A19–20/B33–4). Dans le célèbre passage sur le sens interne, dans l'*Anthropologie* (§ 24, Ak. VII,

161), Kant oppose les *Empfindungen*, la réception des impressions ou des sensations internes, le fait de “se recevoir intérieurement des impressions” (*sich innerlich empfinden*), aux *Einbildungen*, c’est-à-dire aux imaginations *stricto sensu*, en tant que représentations qui ne reposent nullement sur des affections ni leurs sensations concomitantes, n’ayant alors aucun contenu sensible déterminé et n’étant que des “*illusions*” du sens interne. Aucun réalisme empirique n’est, de fait, préservé sans que l’on aménage une place primordiale dans l’architecture de l’économie perceptivo-cognitive où l’affection puisse exercer sa force, même si l’on conçoit cette affection comme l’affection des représentations¹⁰⁹.

De même que l’objet affecte les sens et se fait ainsi intuitionner et représenter, l’esprit doit avoir un comportement similaire à l’égard de soi-même à condition de ne pas pouvoir s’intuitionner; l’intuition de soi étant pour le sujet, dans son expérience d’être conscient, un *factum* originaire incontestable. En explicitant le rapport nécessaire entre intuition de soi-même et auto-affection de l’esprit, la théorie de l’auto-affection au paragraphe 8-II procédera au développement de la définition du sens interne déjà esquissée au paragraphe 2:

Le sens interne, par le moyen duquel l’esprit s’intuitionne lui-même [*das Gemüt sich selbst [...] anschauet*], ou intuitionne son état intérieur, ne nous donne sans doute aucune intuition de l’âme elle-même comme d’un objet [*keine Anschauung*

109 C’est en effet le mode le plus rigoureux de concevoir l’affection. Citons, à ce sujet, un passage clé: “Le pouvoir sensible d’intuition n’est proprement qu’une réceptivité, un pouvoir d’être affecté d’une certaine manière par des représentations [*auf gewisse Weise mit Vorstellungen afficirt zu werden*] dont la relation réciproque est une intuition pure de l’espace et du temps (simples formes de notre sensibilité), et qui s’appellent *objets* [*Gegenstände*], en tant que dans ce rapport (l’espace et le temps) elles sont liées et déterminables suivant des lois de l’unité de l’expérience. La cause non sensible [*nichtsinnliche Ursache*] de ces représentations nous est entièrement inconnue, aussi ne pouvons-nous l’intuitionner comme objet [...]. Nous pouvons cependant appeler objet transcendantal [*transcendentale Object*] la cause purement intelligible [*bloß intelligibele Ursache*] des phénomènes en général, simplement afin d’avoir ainsi quelque chose qui corresponde à la sensibilité considérée comme une réceptivité. Nous pouvons imputer à cet objet transcendantal toute l’extension et tout l’enchaînement de nos perceptions possibles [*allen Umfang und Zusammenhang unserer möglichen Wahrnehmungen*], et dire qu’il est donné en soi antérieurement à toute expérience. Mais les phénomènes, conformément à cet objet, ne sont pas donnés en soi, mais seulement dans cette expérience parce qu’ils sont de simples représentations [...].” (A494–5/B522–3)

von der Seele selbst, als einem Objekt]; c'est cependant une forme déterminée [*eine bestimmte Form*], sous laquelle l'intuition de son état interne est seulement possible, si bien que tout ce qui appartient aux déterminations internes est représenté dans des rapports de temps [*in Verhältnissen der Zeit*]. Le temps ne peut pas être extérieurement intuitionné, pas plus que l'espace ne peut l'être comme quelque chose en nous. (A22-3/B37)

Ce que ce passage omet entièrement, en insistant sur la forme de la réceptivité de l'esprit et de ses représentations, c'est l'explicitation de l'acte affectif de l'esprit (affectif au sens d'affectant), acte porteur d'une force déterminante spécifique qui engendre son "effet" propre et, par là même, l'intuition de ce qui est réuni par l'acte. Le lien entre la théorie de l'auto-affectation de l'*Esthétique transcendantale* et le § 24 est explicite. C'est Kant lui-même qui, dans la seconde partie du § 24 (B152 *in fine*), renvoie au § 6 (bien qu'il soit évident que la référence exacte concernerait plutôt le § 8-II), en affirmant que serait "ici le lieu d'expliquer le paradoxe qui a dû frapper tout le monde dans l'exposition du sens interne (§ 6)" (B152). Retenons cette forme de désigner l'intuition de soi-même dans le sens interne comme un "paradoxe" qui, par conséquent, ne pourra être soutenu que si l'on argumente davantage, cette argumentation étant en effet le but de ce paragraphe. Le "paradoxe" tient à la distinction transcendantale entre le sens interne et l'aperception pure, ce qui entraîne immédiatement la difficile – Kant dira même "contradictoire" – conception d'un "comportement passif du moi à l'égard de soi-même" et la subséquente détermination problématique des rapports entre la passivité et l'activité du moi, voire entre un moi-objet et un moi-sujet, ou un moi-affecté et un moi-affectant au sein d'un seul et même sujet (B153). D'après la formulation kantienne, le paradoxe "consiste à dire que le sens interne nous présente nous-mêmes à la conscience [*dem Bewußtsein darstelle*] seulement comme nous apparaissions [*nur wie wir uns erscheinen*], non comme nous sommes en nous-mêmes, parce que nous nous intuitionnons seulement [*wir uns nur anschauen*] comme nous sommes intérieurement affectés [*wie wir innerlich affiziert werden*]" (B153).

L'axe difficile connecte donc des verbes psycho-épistémiques – à savoir "présenter" (*darstellen*), "intuitionner" (*anschauen*), "apparaître" (*erschauen*), et "affecter" (*affizieren*) – qui posent les contraintes transcendantales, absolument strictes et restrictives (observons la force du *nur* et du *nur wie*), concernant le "comment" (*das Wie*) de la réceptivité du moi par soi-même. A ces verbes correspondent, dans cette doctrine de la

présentation du moi à la conscience, des actions de l'esprit: l'esprit s'affecte lui-même, apparaît à soi et s'intuitionne tant qu'il apparaît (tant qu'il est phénomène), c'est-à-dire selon son mode propre d'être affecté. Et, comme il s'agit d'une affection intérieure, le moi-phénomène apparaît nécessairement dans le temps, celui-ci n'étant, pour sa part, que la forme de l'intuition du moi. Il en découle que seul le *moi affecté* par soi peut apparaître; le *moi affectant* demeure dans la plus complète obscurité: seule la passivité du moi s'intuitionne, son activité se dérobe entièrement à toute intuition. Dès lors, malgré la nécessité absolue de l'acte affectant, l'être ou le mode d'être (*sein*) du sujet de tel acte nous reste inaccessible, car le spontané en moi n'est pas intuitionnable. Ce n'est que par le biais de l'affection qu'il produit une intuition de soi-même, mais seul son mode sensible d'apparaître (*erschauen*) – selon la forme propre à notre réceptivité – devient une intuition. En somme, ce qui est spontané est d'une manière autre que dans le temps. On se demandera par la suite si cette altérité de la spontanéité face au temps relève de la simple *achronie* ou de la *panchronie*.

Pour l'élucidation de l'architecture affective, une question frontale s'impose d'ores et déjà. Qu'est-ce qui affecte et qu'est-ce qui est réellement affecté dans cette dynamique interne de l'esprit d'où procède une certaine connaissance du moi? Comment l'action et l'affection du moi par le moi jouent-elles l'une avec l'autre pour produire un sujet qui s'intuitionne lui-même? L'intuition de soi est-elle un processus *sui generis* attaché à une région onto-épistémique singulière (la *science psychologique*) ou constitue-t-elle plutôt un moment nécessaire et commun à toute cognition du vrai en général (la *science generatim*)? Kant présentera le sens interne comme le sujet *passif* et l'entendement comme le sujet *actif* qui, par la "*synthèse transcendantale de l'imagination*" (*transzendentaler Synthesis der Einbildungskraft*), non seulement détermine et affecte intérieurement le sens interne, mais rend aussi possible, à titre d'unité aperceptive fondamentale, toute intuition et tout objet (B153–4). L'auto-affection renfermerait alors le processus médiateur grâce auquel l'affectivité appartiendrait aux facultés cognitives. Dans cette formulation, la nouveauté radicale, par rapport au § 8-II, réside précisément dans l'introduction d'une instance capable de médiation ayant part à la fois, quoique sous des rapports différents, à la sensibilité et à l'entendement. Celle-ci est l'imagination à laquelle est accordé le pouvoir d'exercer l'acte transcendantal de synthèse, mais de la synthèse qui détermine véri-

tablement une intuition, c'est-à-dire la "synthèse figurée" (B154). Délimitons davantage le sens et la portée de cette thèse générale.

Le fond de cette doctrine se retrouve, comme il a été déjà remarqué en d'autres termes, dans l'idée d'une synthèse déterminante: la synthèse du divers qui détermine le sens interne. En effet, c'est l'hétérogénéité de principe, opposant la sensibilité et l'entendement, sur le mode de la distinction essentielle entre le divers du sens interne et la liaison du divers par l'entendement, qui organise l'architecture de l'auto-affection (l'être intérieurement affecté) ou, selon une expression très récurrente dans ce paragraphe 24, de la "détermination" (*Bestimmung*) du sens interne. Le sens interne est *déterminé* par "l'entendement et sa faculté originaire de lier le divers de l'intuition, c'est-à-dire de le ramener à une aperception (comme ce sur quoi repose sa possibilité même)" (B153). Par "faculté originaire de lier" (*ursprüngliches Vermögen zu verbinden*) il faut entendre un pouvoir *a priori* de synthèse et d'unification des représentations dont l'effet se traduit dans la conscience de l'unité de l'acte synthétique, en tant que rapporté à l'aperception pure, au "*je pense*" qui "doit pouvoir accompagner toutes mes représentations" (§ 16, B131–2). Toutefois, étant donné que cette "faculté de lier" n'est pas une "faculté des intuitions", elle ne contient aucun divers et, par suite, ne peut lier que des intuitions données par la sensibilité. Ce faisant, la "faculté de lier", dans son acte *a priori* de synthèse, "détermine intérieurement la sensibilité par rapport au divers que celle-ci peut lui donner selon la forme de son intuition" (B153).

Or, c'est uniquement par cette synthèse déterminante ou affectante du sens interne, et au moyen de la conscience de cette détermination, que le divers devient une "intuition *déterminée*" (*bestimmte Anschauung*) (B154, Kant souligne). Le sens interne, à lui seul, ne saurait le réaliser parce qu'il "contient la simple *forme* de l'intuition", cette forme n'ayant nullement le pouvoir de lier, lequel provient d'une seule "source de toute liaison" (*Quell aller Verbindung*), "l'aperception et son unité synthétique". En d'autres termes, il s'agit de l'aperception transcendantale en tant que "principe suprême de tout l'usage de l'entendement" auquel s'ordonnent toutes les catégories, comme autant de fonctions synthétiques (B154; § 17, B136). La détermination du sens interne est nommée ici "synthèse figurée" (*figürlich Synthesis*) dont la définition apparaît dans la première partie du paragraphe 24 (B151). Kant cerne cette notion en opposant la "synthèse figurée (*synthesis speciosa*)", prise pour la

“synthèse, possible et nécessaire *a priori*, du divers de l’intuition sensible”, à la “liaison de l’entendement” ou “synthèse intellectuelle” (*Verstandesverbindung* ou *intellektuelle Synthesis*, traduisant littéralement l’expression latine qu’il emploie aussi, *synthesis intellectualis*) qui, “accomplie simplement par l’entendement”, ne participerait à l’intuition, étant “pensée par rapport au divers d’une intuition en général dans la simple catégorie” (B151). Il en ressort que l’imagination, entendue comme pouvoir d’accomplir une “synthèse figurée”, ce qui revient à dire (dans une formulation moins réussie mais tout de même complémentaire) qu’elle est “la faculté de représenter dans l’intuition un objet même *sans sa présence*”, doit avoir part à la sensibilité et à l’entendement (B151–2)¹¹⁰ afin de produire une nouvelle intuition à partir d’une intuition qui n’est plus actuelle. D’un côté, elle doit faire preuve d’une capacité réceptive, appartenant ainsi à l’ordre de ce qui est des sens ou du “déterminable” (*das Bestimmbare*). De l’autre côté, cependant, il lui faudra déployer une spontanéité “déterminante” (*bestimmend*) irréductible qui semble primer sur son versant sensible, surtout parce que l’imagination dont il est ici question réalise une synthèse qui obéit aux catégories et à l’unité de l’aperception, ne se réglant aucunement sur des lois empiriques, comme celles de l’association. Une imagination régie par les lois de l’entendement mérite bien d’être appelée “productrice” (*produktive*). Ainsi, se situe-t-elle à mi-chemin entre “l’imagination reproductrice” (*reproduktive Einbildungskraft*) qui suit des lois associatives purement empiriques (l’imagination non-objectivante de D. Hume) et la “liaison intellectuelle” qui est l’œuvre de l’entendement tout seul, opérateur de nécessité, d’universalité et de vérité (B152). La synthèse transcendantale de l’imagination est non seulement un acte déterminant *a priori* – sur le mode de la liaison de représentations – le divers de l’intuition, mais aussi “un effet de l’entendement sur la sensibilité [*eine Wirkung des Verstandes auf die Sinnlichkeit*] et la première application [*Anwendung*] de l’entendement à des objets de l’intuition possible pour nous” (B152). Seulement par l’acte de synthèse, et de la synthèse figurée en particulier, le divers de l’intuition devient une représentation détermi-

110 Ce double caractère actif (présentation de l’espace et du temps) et passif (présentation intuitive en général) de l’imagination est aussi clairement affirmé dans le § 28 de l’*Anthropologie du point de vue pragmatique* (Ak. VII, 167–8; Pl. III, 985–6).

née, car le divers est *donné* mais la liaison doit être *produite*, cette production advenant au moyen même de l'affection du sens interne.

Prenons un exemple tout à fait crucial dans l'économie critique kantienne: celui de la solidarité entre la représentation du temps et du mouvement dans l'espace. Kant explique que représenter le temps entraîne un acte de synthèse figurée de la part de l'imagination, attendu qu'il faut faire l'action mentale de "tirer une ligne droite" (*Ziehen einer geraden Linie*) et, simultanément à l'activité de *tirer* la ligne, "porter son attention à l'acte de synthèse du divers par lequel nous déterminons le *sens interne*" (*Acht haben auf die Handlung der Synthesis des Mannigfaltigen*) qui la sous-tend nécessairement (B154). Soulignons que "tout acte d'attention" (*jeder Actus der Aufmerksamkeit*), tout acte de porter son attention sur quelque chose, constitue un exemple courant, toujours renouvelable et changeant, de l'auto-affection, autrement dit de la détermination du sens interne par l'entendement, car celui-ci réalise une certaine synthèse ou "liaison" (*Verbindung*) du divers de l'intuition interne (B156 –7 note)¹¹¹. L'acte de tirer la ligne rend possible la montée d'un degré. De fait, en portant son attention sur cet acte continu de synthèse qui, de par sa continuité ou connectivité (sous la figure extérieure d'une ligne ininterrompue), "détermine successivement le sens interne", l'on perçoit la "succession de cette détermination" intérieure, c'est-à-dire la *durée – strictement une – de l'acte déterminant*, qui instaure et fonde le mode d'être successif du temps (B154). L'acte de détermination semble dès lors receler tout le temps possible, c'est-à-dire la forme de la succession, et, qui plus est, lui prescrire son unidimensionnalité. C'est la *virtus* de l'acte de détermination qui institue un principe d'action perdurante, principe qui reconduit tout le déterminable à la forme simple du déterminant. C'est pourquoi il s'avère plus exact de réserver le terme de succession pour le sens interne et de concevoir l'acte, qui le détermine successivement – en engendrant de la sorte son aperception empirique successive –, sur le mode de la permanence, puisque *virtuellement* l'acte demeure identique à l'infini.

111 Voir chez Leibniz le rapport entre attention et activité de la pensée car l'attention est comprise comme "l'opération de l'esprit sur ses propres idées". Porter son attention sur quelque chose signifie donc sentir que l'on pense ou s'en apercevoir, supposant que "l'âme pense toujours" ou qu'il y a en elle une "perpétuité de la perception". (Cf. LEIBNIZ, *NE*, II, I, § 14; II, IX, § 1.)

1.2.4 L'ubiquité de la synthèse

Le temps, quoique forme du sens interne, n'est représentable que par la médiation d'une extériorité: l'acte pur de mouvement, mais le mouvement ramené à l'unité synthétique d'un *sujet mouvant* et non pas d'une *diversité mue* – “*Bewegung, als Handlung des Subjekts (nicht als Bestimmung eines Objekts)*” (B154–5). L'unité successive du temps repose sur l'unité d'un acte perdurant, fondé sur la motricité de l'imagination synthétique du sujet dans l'acte d'accomplir le mouvement qui avance en reliant et en unifiant le parcours: *le sujet en train de tirer la ligne du temps* (B156). Ainsi le temps n'est-il rien d'autre que le mode de la détermination continue du sens interne, comme si le temps était, paradoxalement, un acte de mouvement du sujet dans un espace sans étendue, un processus: la construction d'un système de rapports¹¹². Moyennant cet acte, qui “*produit la [synthèse] en affectant le sens [interne]*”, se distingue, *dans le même sujet*, un Je qui pense et un autre Je qui s'intuitionne: “*une intelligence [Intelligenz] et un sujet pensant [denkend Subjekt]*” vis-à-vis de soi-même en tant qu’“*objet pensé [gedachtes Objekt], phénomène*” (B155).

Grâce à l'isomorphisme parfait entre l'ordination des phénomènes dans le temps et dans l'espace (*dieselbe Art als Erscheinungen in der Zeit/im Raume ordnen müssen*) – comme l'atteste, selon Kant, la nécessité de représenter le temps sous la figure extérieure de la ligne – et grâce au rôle de l'affection comme fondement de l'intuition sensible, qu'elle soit interne ou externe (du fait de la symétrie fonctionnelle entre “l'être intérieurement affecté” et “l'être extérieurement affecté”), il s'ensuit le bien-fondé de la thèse du moi-phénomène et de la doctrine explicative respective, à savoir celle de l'auto-affection. Le moi, intuitionné ou intuitionnable, est phénomène au même titre et avec la même valeur objective que n'importe quel autre objet des sens. La dominance de la théorie de l'auto-affection, surtout dans la seconde édition de la *Critique*, est évidemment à mettre en rapport avec l'entreprise générale de *réfutation de l'idéalisme*, aussi bien sceptique que problématique, et de *fondation d'un idéalisme critique intégral*. En effet, en plaçant l'affection – plutôt que la

112 Sur la synthèse en tant que *processus* (“*Synthesis als Prozeß, Synthesis als Inbegriff oder ein System von Beziehungen*”), voir HENRICH D., *Identität und Objektivität*, Heidelberg, Carl Winter, 1976, p. 106–7.

pure construction subjective – à l’origine de toute intuition, Kant sauve une extériorité radicale, un fond nouménal, et par le même geste définit les limites de l’expérience possible et de la réalité empirique dans la circonscription du phénoménal. L’expérience se borne à ce qui apparaît, en nous affectant selon notre mode d’être affectés – selon l’espace et le temps, les seules formes humaines de la réception. Le moi ne saurait s’en esquiver par un privilège d’immédiateté absolue; il lui faudrait une intuition intellectuelle, réservée à l’intelligence divine, la seule absolument active, qui possède le pouvoir de créer ce qu’elle représente.

Ainsi, le seul rapport possible entre le moi-sujet et le moi-objet est indirect, du fait qu’il doit être soumis à notre mode d’intuitionner intérioritément: le moi devient alors simple intuition interne obéissant aux rapports que le temps recèle. La connaissance du moi – le devenir objet du sujet – obéit, sans aucun privilège ni exception, au principe de la connaissance d’un objet en général, celui du concours de la sensibilité et de l’entendement ou, plus exactement, de la *détermination* (ou du remplissage) *du concept par l’intuition sensible*:

De même que pour la connaissance d’un objet distinct de moi [*Erkenntniße eines von mir verschiedenen Objekts*], outre la pensée [*Denken*] d’un objet en général (dans la catégorie) j’ai encore pourtant besoin d’une intuition [*Anschauung*], par laquelle je détermine [*bestimme*] ce concept général, j’ai également encore besoin pour la connaissance de moi-même [*Erkenntniße meiner Selbst*], outre la conscience [*Bewußtsein*], ou bien outre le fait que je me pense [*dass ich mich denke*], d’une intuition du divers en moi [*einer Anschauung des Mannigfaltigen in mir*], par quoi je détermine cette pensée [*Gedanken*]; et j’existe comme une intelligence [*Intelligenz*] qui est consciente uniquement de sa faculté de liaison [*Verbindungsvermögens*], mais qui, par rapport au divers qu’elle doit lier, étant soumise à une condition restrictive [*einer einschränkenden Bedingung*], qu’elle appelle le sens interne [*inneren Sinn*], ne peut rendre intuitionnable cette liaison que selon des rapports de temps, qui sont tout à fait en dehors des concepts propres de l’entendement. (§ 25, B158–9)

L’“intelligence” renvoie à la conscience de l’acte inconnaissable de la “faculté de liaison” qui se concentre simplement dans la pensée pure du “je pense”. Les termes *Denken*, *Gedanken*, *Kategorie*, *Begriff* et *Bewußtsein* (ou, plus précisément, le syntagme *dass ich mich denke*) se mélangent et font système sous l’égide de l’*Intelligenz* en tant que pur *Verbindungsvermögen*. Corrélativement, on retrouve le système symétrique rassemblant *Anschauung* et *Mannigfaltige* dont le territoire propre

est celui du temps, le sens interne. L'alliance entre les deux systèmes se célèbre en vue d'un projet *nécessairement* fédérateur: la production de l'*Erkenntnis* (dans son double versant, soit *eines von mir verschiedenen Objekts* soit *meiner selbst*), moyennant l'*interdétermination* qui doit articuler le système du concept et celui de l'intuition. Le "je pense", cette *pensée de soi sans intuition*, reste un acte vide, voire une contradiction performative, s'il n'y a rien de déterminable sous son pouvoir. Le *Je pense* réel est toujours un *Je pense X*. Le divers, donné dans le sens interne, *détermine temporellement* l'acte de liaison et le rend ainsi intériorité intuitionnable: l'acte en soi ne saurait être objet d'intuition, il ne le deviendra qu'en tant qu'acte déterminé par un divers qu'il relie. Le passage de la conscience de soi à la connaissance de soi s'effectue par la voie unique du sens interne en tant que "condition restrictive" (*ein-schränkenden Bedingung*) où il n'est de *liaison* que suivant les *Zeitverhältnisse*. La manière de recevoir le *divers* impose des contraintes formelles à la *liaison*: il y va de son *devenir intuitionnable*. A la rigueur, cependant, ce n'est pas la conscience en tant que telle qui se transforme pour autant en connaissance, de même que ce n'est pas l'acte pur qui se mue en intuition, car leur hétérogénéité essentielle ne saurait être abolie: seul le divers lié est véritablement intuitionné.

Ainsi – et cette doctrine recoupe celle de l'*Esthétique* dans le paragraphe 8-II –, pour que le moi soit objet de connaissance, deux conditions doivent être nécessairement remplies: 1) la "conscience de moi-même" (le *factum* "je pense" sans aucun contenu phénoménal *égologique*) et 2) "l'intuition d'un divers en moi" (des données sensibles de l'expérience interne); ce n'est que par celle-ci que la conscience devient consciente de quelque chose qui apparaît, le moi-phénomène, moment de tout X déterminable. La connaissance du moi n'est nullement réductible à la conscience de moi, de même que l'on ne peut pas prendre pour un objet ce qui est représenté par la conscience, car celle-ci relève uniquement de l'acte déterminant qui n'a aucune intuition, tandis que la connaissance exige, outre la conscience pure de l'acte, le déterminable sensible donné dans/par le temps (B157–8 note). Par conséquent, le passage immédiat (*unmittelbar*) de la conscience à la connaissance de soi se révèle infranchissable, à l'instar du passage de la logique à la métaphysique (B409). Les *Paralogismes* reposeront sur cette intransitivité de la conscience de soi à la connaissance de l'âme, ou sur l'impossibilité

d'une psychologie rationnelle ayant comme pierre d'angle le seul "Je pense".

Le moi, en tant que spontanéité, est "intelligence", mais il n'est déterminable que de façon sensible; partant la sensibilité *détermine* aussi en quelque sorte l'entendement. Il faut donc noter la double direction et l'unité de la "détermination", au sens large du terme, qui tient à l'étroite dépendance entre la forme synthétique de l'acte et la matière synthétisée sur laquelle il s'applique et dans laquelle son effet se rend intuitionnable. D'une part, quand il s'agit de l'acte générateur de l'auto-affection, la "détermination" s'effectue sur le sens interne par l'entendement ou par l'imagination dans son travail de synthèse du divers. D'autre part, lors de l'analyse de ce qui est intuitionné dans l'intuition du moi, la "détermination" désigne la contrainte que le sens interne exerce sur l'entendement, elle concerne ainsi, face à l'impossibilité de l'intuition intellectuelle de l'acte synthétique en soi et de son sujet, la *restriction* de l'intuition du moi à ce qui est donné dans cette région de la sensibilité que constitue l'expérience interne.

Dans une recherche sur les rapports entre le moi et le temps chez Kant, il est tout à fait crucial de bien saisir le fonctionnement de l'activité de synthèse, étant donné que c'est *dans* et *par* l'efficacité de la synthèse que le moi est affecté par soi-même, si bien que la synthèse dessine un chiasme fondamental entre l'unité du "Je pense", en amont, et la diversité de la conscience empirique, en aval. Au centre du chiasme qui croise le déterminant et le déterminable, nous rencontrons le moi en train d'apparaître à soi-même, le moi s'apercevant à la lumière naturelle de son acte synthétique. Bien entendu, l'acte en soi reste imperceptible, comme cognition préconsciente (au sens de pensée sans intuition), son intériorité d'acte relève de l'insaisissable nouménal. Uniquement ce que l'acte affecte et détermine, à savoir le divers intuitionné, pourra être "parcouru, reçu et lié pour en faire une connaissance" (§ 10, A77/B102), c'est-à-dire une matière synthétisée et unifiée sur le mode de l'objet.

La *synthèse* ou "*liaison* [*Verbindung*] (*conjunctio*)" est "un acte de la spontanéité de la faculté de représentation" (*Aktus der Spontaneität der Vortellungskraft*), "un acte de son activité propre" (*Aktus seiner Selbsttätigkeit*). Aussi échoit-elle en droit ou bien à l'entendement tout seul ou bien à l'imagination en tant que celle-ci participe du pouvoir actif de l'entendement; car le propre de la synthèse est d'être un "acte de l'entendement" (*Verstandeshandlung*; § 15, B130). En relevant de l'acte,

la synthèse s'affirme comme hétérogène à l'égard de la sensibilité, dont les conditions formelles ne consistent que dans "la manière d'être affecté". Néanmoins, l'acte de synthèse *per se* ne contient aucun inconditionné, devant par suite être ramené à un principe ordonnateur plus élevé qui se trouve dans l'unité. "Cet acte [*Handlung*] doit être originairement unique [*ursprünglich einig*] et valable également [*gleichgeltend*] pour toute liaison" (B130). Or, "le concept de liaison comporte, outre le concept du divers et de la synthèse de ce divers, celui de l'unité de ce divers. La liaison est la représentation de l'unité *synthétique* du divers" (B130).

La signification de l'acte de *tirer une ligne* ne se confine nullement au domaine de la représentation du temps; bien au contraire, son application au domaine du temps est en quelque sorte dérivée, dès lors que son sens propre réside avant tout dans la façon paradigmatique dont il représente l'acte de synthèse lui-même (§ 17, B137–8). *Tirer une ligne*, l'homonyme concret de l'acte de dénombrement, signifie, à dire vrai, l'opération synthétique de liaison d'un divers donné, la production simultanée de la série et de la totalité, un acte qui précède – comme condition de possibilité – la connaissance de tout objet, car sans lui aucune intuition ne pourrait "*devenir un objet pour moi*" (*für mich Objekt zu werden*) (B138, Kant souligne). En effet, avec l'opération synthétique, représentée dans l'acte de *tirer une ligne*, on voit que "l'unité de l'acte" (*die Einheit [der] Handlung*) et "l'unité de la conscience" (*die Einheit des Bewußtseins*) se recourent parfaitement: le *tirer continu et un* et la *ligne continue et une* se donnent ensemble, et débouchent sur la connaissance d'un objet déterminé, une certaine ligne ou un certain espace (B138). *Tirer une ligne*, c'est une image exemplaire de la synthèse qui fait émerger conjointement: 1) la diversité du synthétisable en moi, 2) l'acte de synthèse ajoutant chaque point l'un après l'autre, 3) l'unité de l'acte dans la conscience identique de soi, c'est-à-dire l'unité du moi opérante et réfléchie dans la compacité de la ligne unique sans segments détachables, et 4) la constitution de l'objet, comme un tout unique, à partir de la *reconduction permanente* d'un divers intuitionné *a posteriori* à l'unité *a priori* de la conscience – l'unité propre au concept de *quelque chose de réel*.

Le divers, la synthèse et l'unité se co-appartiennent fonctionnellement. Ce schéma triparti (divers-synthèse-unité), dont l'une des formulations – peut-être la plus grossière – avait déjà été repérée dans l'*Esthétique* au sujet de l'auto-affectation, organise si profondément l'économie

de l'argumentation critique kantienne qu'il condense les rapports entre la sensibilité, l'imagination et l'entendement en tant que protagonistes nécessaires dans toute expérience ou connaissance objective possible, comme la théorie de la "triple synthèse" (A97sq) le montre bien¹¹³. En conséquence, pour bien saisir le rôle structurant de la synthèse ainsi que son caractère pluridimensionnel, il nous faudra maintenant revisiter cette doctrine de la "triple synthèse" exposée systématiquement dans la *Critique* de 1781 (A95–130). L'enchaînement de la "triple synthèse, qui survient nécessairement dans toute connaissance", suit un schème déductif "de bas en haut" (*von unten auf*), à savoir de l'intuition sensible à l'aperception transcendantale. "Triple synthèse" ne signifie pas qu'il y a trois actes de synthèse ou "trois synthèses" distinctes car la possibilité même de la constitution d'un objet de connaissance, dont il est ici question, ne saurait reposer que sur l'unité et l'identité d'un acte constituant, un seul et même acte qui produit des effets différents selon les *lieux* où il peut être observé: *dans* l'intuition, *dans* l'imagination, *dans* la récoognition. Il s'agit donc de la triple efficacité de la synthèse *une* où se manifeste à la fois une certaine ubiquité qui caractérise son action et une sorte d'*homousia* fonctionnelle qui traverse ses divers titres ou lieux¹¹⁴.

1) "Synthèse de l'appréhension dans l'intuition" (*Synthesis der Apprehension in der Anschauung*): ce titre de la synthèse, étant comme

113 Kant identifie "trois sources subjectives de connaissance [*drei subjektive Erkenntnisquellen*], sur lesquelles repose la possibilité d'une expérience en général et de la connaissance de ses objets: le *sens*, l'*imagination*, et l'*aperception*" (A115). Cette déduction des "sources" partait de la "triple synthèse" (*dreifache Synthesis*). "Ces trois synthèses conduisent donc à trois sources subjectives de la connaissance, qui rendent elles-mêmes possible l'entendement, et par lui toute expérience, comme un produit empirique de l'entendement" (A97–8). Toutefois, dans un autre passage (A294/B350), il y aura seulement deux "sources de connaissance": "les sens et l'entendement". Ces divisions ne sont pourtant pas contradictoires: tandis que l'une insiste sur la trichotomie des actes synthétiques, l'autre tient à la dichotomie fondamentale des facultés de la connaissance objective. Cf. DE VLEESCHAUWER H. J., *La déduction transcendantale dans l'œuvre de Kant*, t. 2e, Antwerpen, M. Nijhoff, 1936, p. 231–3.

114 Pour une lecture de la "triple synthèse" centrée sur le modèle mathématique et ses limites, voir l'exégèse admirable de LONGUENESSE B., *Kant et le pouvoir de juger*, *op. cit.*, p. 26–56. Pour une lecture qui privilégie l'objectivité de l'aperception pure et de l'intentionnalité relationnelle (*intentionale Gegenstandsbeziehung*), voir HOPPE H., *Synthesis bei Kant*, Berlin, De Gruyter, 1983, p. 176–94.

toute synthèse œuvre de la spontanéité, constitue une sorte d'enclave fondamentale de la *Logique* dans l'*Esthétique*, autrement dit, elle nous apprend – en complétant ainsi l'*Esthétique* et en préparant le *Schématisme* – que la synthèse est tout à fait primordiale et qu'il n'y a même pas d'intuition possible sans le concours de l'activité de l'entendement. Toutes les intuitions “appartiennent comme des modifications de l'esprit [*Modifikationen des Gemüts*] au sens interne” et se trouvent ainsi “soumises en définitive à la condition formelle du sens interne, c'est-à-dire au temps, comme ce en quoi elles doivent être toutes ordonnées [*geordnet*], liées [*verknüpft*] et mises en rapport [*in Verhältnisse gebracht*]” (A99). Quand bien même le temps serait le milieu primitif où le premier principe synthétique relie le divers, il n'en reste pas moins que c'est *en lui* que le divers peut être constitué et représenté en tant que *divers synthétisable*, car si l'on envisage une représentation ou une intuition seulement “en tant que *contenue dans un moment*” (*als in einem Augenblick enthalten*), il en ressort inévitablement une “unité absolue” (A99, Kant souligne), étant donné l'homologie entre l'instant et l'un. Pour que le phénoménal ne se réduise pas à des atomes non synthétisables et apparaisse véritablement comme “diversité” (*Mannigfaltigkeit*), il faut qu'il soit saisi au sein des distinctions temporelles: la diversité ne remplit l'intuition que “dans la série des impressions successives” (A99). Symétriquement, la constitution du divers dans l'intuition demande un travail d'unification produisant la synthèse du divers, transformant celui-ci “comme contenu *dans une représentation*” (A99). En outre, la conception d'une “synthèse pure de l'appréhension” pratiquée par la “réceptivité originaire” (*ursprünglichen Rezeptivität*) s'impose comme un geste assez radical pour installer le premier principe actif de l'esprit (supposé dans l'attribut “originaire”) dans la sensibilité, au sein de laquelle il serait *originellement* à l'œuvre (A100).

2) “Synthèse de la reproduction dans l'imagination” (*Synthesis der Reproduktion in der Einbildung*): c'est cette synthèse, intimement liée à celle de l'appréhension, qui assure la “complétude” des représentations, car ici “reproduire dans l'imagination” signifie conserver les représentations antérieures en passant aux représentations suivantes, faute de quoi tout phénomène serait radicalement segmenté et aucune connaissance ni aucune représentation ne seraient possibles (même “les représentations fondamentales, les plus pures et les premières, d'espace et de temps”, puisqu'elles supposent une “liaison originaire” constituante de leur unité:

“représentations singulières”). Cette imagination reproductive est un processus mnésique particulier qui joue un rôle semblable aux *présentifications rétentionnelles d'impressions* décrites par Husserl comme inhérentes à toute représentation perceptive objectivante.

3) “Synthèse de la ré cognition dans le concept” (*Synthesis der Re cognition im Begriffe*): la synthèse sur le mode de l'unité de l'acte synthétique, unité de la fonction synthétique elle-même (l'acte de *tirer une ligne* ou de *dénombrer une quantité*) qui sous-tend la diversité *appréhendée* et la liaison *imaginée* de la diversité. L'ipséité de la “conception”, c'est-à-dire la qualité-*ipse* de ma spontanéité, doit donc *accompagner* l'appréhension et l'imagination, car c'est elle qui les rend possibles en instituant le régime de l'affinité transcendante. La chaîne de rapports nécessaires pour qu'il y ait une connaissance relie, de bas en haut: a) toute représentation à une conscience (d'où provient la phénoménalité radicale des représentations et leur coordination temporelle dans le sens interne), et b) toute conscience à la conscience *une de soi-même* (sur laquelle se fonde la possibilité ultime de *diversification* et d'*unification* des phénomènes). La *ré cognition dans le concept* suppose l'ipséité de l'entendement lui-même ainsi que sa concaténation fonctionnelle sous le *Je pense*. Or, si “la simple représentation *Je* est par rapport à toutes les autres (dont elle rend possible l'unité collective) la conscience transcendante”, c'est qu'elle s'impose comme un siège transcendante d'action. Le *Je pense* signifie l'unité d'une *puissance cognitive*; en sorte que “la possibilité même de la forme logique de toute connaissance repose nécessairement sur le rapport à cette aperception comme à une faculté” (A117n). Structurée par le temps, la conscience empirique est sérielle – il n'y a jamais de totalité possible. En revanche, éminemment structurant, “le *Je* fixe et permanent (de l'aperception pure) constitue le corrélat de toutes nos représentations”, il “accompagne” et “comprend tout” comme un acte autosubsistant, se déployant *virtuellement* dès toujours et à jamais (A123–4). L'identité de l'acte se communique donc au contenu et *l'identifie*. De fait, seul l'identique rend identique.

La *dynamique* inachevable et infinie de la tâche cognitive du *Je* théorique, c'est-à-dire de la *synthèse identifiante et unificatrice* ou de *l'accompagnement synthétisant*, entraîne et justifie l'incomplétude ou l'imperfection irrémédiables de la connaissance. Le système de la science paraît donc voué par essence à l'état d'ébauche formel, quoique le sujet dispose de la *forme active du système*, représentée par la notion

d'exhaustivité que Kant revendique pour la table des catégories. La tâche du sujet cognitif dépasse le sujet en tant que sujet possible. Car, réglée sur l'attracteur primordial de l'unité parfaite du possible en général, la synthèse a pour vocation l'irréalisable: la reconduction du possible au nécessaire jusqu'au recoupement intégral de l'acte et du contenu dans une conscience de soi.

On le sait, la reconnaissance de la synthèse intellectuelle comme opération judicative anime le passage de la *Déduction-A* à la *Déduction-B*. Aussi le problème du *jugement* devient-il le centre organisateur de la *Déduction-B* dont l'unité systématique est fort prégnante. L'indice clair qui préfigure ce déplacement d'accent, et ainsi témoigne de la nécessité d'une réécriture de la *Déduction-A* (suivant un effort simplement méthodologique afin d'éviter toute obscurité), se trouve dans la "Préface" aux *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature* (1786) où Kant soutient que la seule considération de la "définition d'un jugement en général [*eines Urtheils überhaupt*] (une opération [*Handlung*] par laquelle des représentations données arrivent à devenir connaissance d'un objet)" permet de répondre à la question "*quid juris?*" de l'expérience ("*comment* l'expérience [avec sa nécessité objective] est-elle possible au moyen de ces catégories et d'elles seulement?")¹¹⁵. La nécessité objective doit reposer strictement sur ces opérations qui effectuent des conjonctions absolument nécessaires. Les opérations dépassent donc toute la contingence et toute la subjectivité empirique de l'opérateur. Les opérations "valent" universellement parce qu'elles réalisent les "principes qui fondent *a priori* la possibilité de la *pensée elle-même* [*des Denkens selbst*]"¹¹⁶. Or, le principe des principes, c'est l'appartenance de tous les principes à un système-*Je*: la pensée suppose le *Je pense* car celui-ci fonde l'entendement même dans sa possibilité. Par conséquent, plus qu'un pouvoir de représentation, la raison s'avère, un dynamisme organique (suprareprésentationnel), un art du mouvement et du passage, une poétique de l'*ipse* où l'*ipse* porte en lui le principe (auto)organisateur et la force (auto)téléonomique d'un système d'actes cognitifs.

115 KANT, "Préface", *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature*, Ak. IV, 475 note; Pl. II, 374 note.

116 *Ibid.*, Ak. IV, 476 note.

1.3 Le *Je pense*: acte et représentation

Le traitement kantien du *je pense*¹ conjugue l'acte suprême de l'entendement et la représentation pure du moi, une conjonction dont les termes, quoique qualitativement distincts, tendent à fusionner. L'aperception transcendantale réunit à la fois l'acte d'unification synthétique, qui sous-tend les catégories, et la pure conscience de cet acte, qui ne nous offre rien d'autre que la simplicité (*Einfachheit*) de l'unité "vide" du moi s'accompagnant de la "conscience que je suis" (*daß ich bin*), pure conscience d'exister laissant indéterminé le mode d'existence (car *que je suis* n'éclaire en rien *ce que je suis*). Cette conscience, par conséquent, se révèle absolument distincte de la conscience de moi tel que je m'apparais (moi-phénomène, disponible dans le sens interne) et de moi tel que je suis (moi-noumène, "l'être en personne" du moi, seulement accessible par intuition intellectuelle, c'est-à-dire moyennant une intuition qui devrait être non pas passive, reçue, mais active, mise en œuvre par un entendement infini, intuition qui serait à même de créer l'intuitionné en l'intuitionnant ainsi que de se voir directement dans la créativité de son acte même, mode cognitif d'une intuition divine ou conscience absolue mais indisponible pour tout sujet humain) (B157, B429).

La façon canonique dont Kant thématise le *je pense* dans la seconde édition de la *Déduction transcendantale* identifie la représentation et l'acte en définissant l'un par l'autre. En un mot, le *je pense*, assise par excellence et par antonomase de l'apriorité pure et originaire, est aussi bien la représentation engendrée, non pas donnée, qui porte l'acte de la spontanéité, que l'acte producteur de la représentation synchronique à

1 La nature (quel type de pensée ou connaissance), les conditions (quel type d'accompagnement) et le statut logique (quel rapport au synthétique et à l'analytique, quel rôle dans la *Déduction*) du *je pense* soulèvent un système complexe de questions remarquablement bien identifié par G. M. KLASS ("A Framework for Reading Kant on Apperception: Seven Interpretative Questions", *Kant-Studien*, 94, 1, 2003, p. 80–94). Cet auteur dessine ce qu'il appelle "l'espace logique de possibilités" de l'aperception transcendantale en révisant les lignes de force de l'exégèse contemporaine. Ce chapitre essaiera de parcourir cet espace logique tout en suivant une intentionnalité propre qui vise à comprendre le *je pense* dans son instabilité congénitale, car il est situé au point d'intersection de l'activité substantielle, de la permanence temporelle et de la pure forme logique.

toute représentation. Cette synchronie, cependant, est nettement asymétrique, à l'instar du rapport des accidents à la substance, dans la mesure où, au sein de cette synchronie, la pluralité de toutes les représentations possibles se règle sur l'unité et l'identité de toute conscience de soi en général.

1.3.1 *Le Je pense: représentation vide et aveugle ou noëse sans noème*

Cette représentation [je pense] est un acte de la *spontanéité* [*Actus der Spontaneität*], c'est-à-dire qu'elle ne peut pas être considérée comme appartenant à la sensibilité. Je la nomme l'*aperception pure* [*reine Apperzeption*], pour la distinguer de l'*aperception empirique*, ou encore l'*aperception originnaire*, parce qu'elle est cette conscience de soi [*Selbstbewußtsein*] qui, en produisant la représentation: *je pense* [*die Vorstellung Ich denke*], qui doit pouvoir accompagner [*muss begleiten können*] toutes les autres, et qui est une et identique en toute conscience, ne peut être accompagnée d'aucune autre. (B132)

La représentation *Je pense* est un acte: le *Je pense* ne représente rien. En lui, le moi se présente simplement comme acte, il exhibe la présence de l'acte de représenter, il est présentation pure de soi, donc présentation sans contenu. Dans la conscience pure de soi, *Vorstellung* se révèle être *Darstellung*². Ainsi Kant affirme-t-il avec force que le moi tient d'une représentation qui n'est pas donnée, mais qui doit être effectuée et exercée, en tant que représentation provenant de l'entendement et non pas de la sensibilité, et souligne en même temps que cette représentation ne renvoie à rien d'autre qu'à l'acte lui-même de représenter; représentation

- 2 Le rapport à l'action d'une conscience confère à toute représentation une teneur "présentative". Or, à plus forte raison, la représentation de l'action de la conscience elle-même, *je pense*, doit être envisagée comme la présentation par excellence, présentation en soi, bien que clairement obscure, de l'action grâce à laquelle toute représentation peut "être présente à et présentée par la conscience". Y réside le mode et la source propre d'existence du Soi. C'est Maïmon qui, insistant sur l'activité productrice originelle où les représentations trouvent leur étayage, propose une sorte de correction terminologique: "Le mot *représentation* [*Vorstellung*] utilisé pour la conscience primitive induit ici en erreur. En effet, il s'agit en réalité non pas d'une représentation [*Vorstellung*], c'est-à-dire de la simple action de rendre présent ce qui ne l'est pas, mais d'une présentation [*Darstellung*], c'est-à-dire de l'action de [re]présenter comme existant ce qui ne l'était pas encore." (MAÏMON S., *Essai sur la philosophie transcendantale*, Paris, Vrin, 1989, p. 49.)

donc qui s'avère tout atypique, où l'on reste en quelque sorte dans la cellule vide du représentant puisque aucun lien ne s'établit avec un représenté quelconque. En effet, document d'une telle atypie structurelle, la typologie critique de la "représentation" (*repraesentatio*, *Vorstellung*) dessine une "échelle graduée" (*Stufenleiter*) par laquelle sont redéfinis et réordonnés les titres traditionnels de la représentation. Leur alignement, répondant à la topique cognitive kantienne (sensibilité, entendement, raison), établit la séquence suivante: "sensation" (*sensatio*, *Empfindung*), "perception" (*perceptio*, *Perceptio* ou *Wahrnehmung*), "connaissance" (*cognitio*, *Erkenntnis*), "notion" (*notio*, *Notio* ou *reiner Verstandesbegriff*, *concept pur de l'entendement*, en tant que fondé exclusivement sur la spontanéité) et "idée" (*idea*, *Idee* ou *Vernunftbegriff*, *concept de la raison*) (A320/B376–7).

Ce qui organise topographiquement l'échelle c'est la délimitation des frontières de la "connaissance", bien marquées autour du couple "intuition" (*intuitus*, *Anschauung*) et "concept" (*conceptus*, *Begriff*). L'intuition et le concept peuvent être purs ou empiriques, *a priori* ou *a posteriori*, selon qu'ils se rapportent ou non à la sensation, et leur interaction réciproque déploie d'autres couples polaires étroitement imbriqués comme ceux de matière et forme, immédiateté et médiation, extérieur et intérieur, passif et actif³. Dans ce cadre, il apparaît que les représentations,

3 Il convient de rappeler le texte le plus clair, à notre connaissance, où Kant non seulement fixe la terminologie de la représentation mais répertorie aussi, sur le mode plastique de l'échelle ou de la succession de stades, les figures qui déclinent le rapport de l'esprit à ses contenus thématiques (ainsi n'est-il nullement question ni d'élargir l'éventail à l'univers des sentiments et des volitions, qui ne sont pas intelligibles en termes de représentation, ni de le rétrécir aux seuls contenus thématiques objectifs). "En voici une échelle graduée. Le terme générique est la *représentation* en général (*repraesentatio*). En dessous d'elle se tient la représentation avec conscience (*perceptio*). Une *perception* rapportée uniquement au sujet, comme une modification de son état, est *sensation* (*sensatio*); une perception objective est *connaissance* (*cognitio*). La connaissance à son tour est ou *intuition* ou *concept* (*intuitus vel conceptus*). La première se rapporte immédiatement à l'objet et est singulière, le second ne s'y rapporte que médiatement, au moyen d'un caractère qui peut être commun à plusieurs choses. Le *concept* est soit un concept empirique, soit un concept pur, et le concept pur, en tant qu'il a sa source uniquement dans l'entendement (non dans une image pure de la sensibilité) s'appelle *notion*. Un concept provenant de notions et qui dépasse la possibilité de l'expérience est l'*idée*, c'est-à-dire le concept de la raison." (A320/B376–7; Pl. I, 1031.) A propos de cette entreprise de redéfinition critique de la représentation, *vide* encore d'autres passages, par exemple

en tant qu'événements mentaux producteurs d'objectivité, ne jouissent pas toutes de la même valeur cognitive puisque la connaissance se restreint au système bimodal "intuition ou concept" (*intuitus vel conceptus, entweder Anschauung oder Begriff*), les seuls éléments constitutifs de toutes les sciences véritables, pures ou empiriques. De sorte que les autres types de représentations se comprennent et se discernent à partir de leurs positions à l'égard de ce centre élémentaire, positions qui s'expriment soit par un rapport d'intériorité génétique (la sensation et la perception), soit par un rapport d'extériorité transgressive (la notion et l'idée, bien que la notion se trouve encore à la limite du concept mais déjà au seuil de l'idée, qui est aussi définie comme "un concept de notions", *ein Begriff aus Notionen*, A320/B377). Or à l'acte-représentation *je pense*, pris sur son mode représentationnel légitime, contrairement à sa figure transgressive résultant de la conversion dialectique en *idée de la raison*, n'échoit aucune place stable dans cette typologie. De plus, le *je pense* se dérobe complètement à la bimodalité centrale, la disjonction inclusive et paritaire, rectrice du système de la représentation (A51/B75), en revendiquant ainsi un cas de figure unique car le *Je*, à dire vrai, n'est ni intuition ni concept (A382). Il ne renferme aucune diversité (à l'inverse de toute intuition), ni aucun titre catégorial particulier (à l'inverse de tout concept de l'entendement). Aussi, du point de vue strictement représentationnel,

A19–20/B33–4, A50–1/B74–5, A55–6/B79–80, B143, B146–7, B160. Pour cerner la genèse de cette "échelle", il faut la comparer avec les "degrés" (*Grade*) qui forment la hiérarchie de la connaissance (*Erkenntniß*) et des actes mentaux selon sa valeur objective, hiérarchie présentée notamment dans la *Logique Jäsche* (KANT, Ak. IX, 64–5; trad. fr. par L. Guillermit, *Logique*, Paris, Vrin, 1989, p. 72) avec les sept paliers suivants, dont la formulation s'ancre dans les verbes cognitifs: 1) "se représenter quelque chose" [*sich etwas vorstellen*], 2) "se représenter consciemment quelque chose ou percevoir" [*sich mit Bewußtsein etwas vorstellen oder wahrnehmen* (percipere)], 3) "savoir quelque chose [...]" [*etwas kennen* (*noscere*)], 4) "savoir quelque chose avec conscience, c'est-à-dire connaître [...]" [*mit Bewußtsein etwas kennen*, d. h. erkennen (*cognoscere*)], 5) "entendre quelque chose, c'est-à-dire le connaître par l'entendement au moyen de concepts ou la concevoir [...]" [*etwas verstehen* (intelligere), d. h. durch den Verstand vermöge der Begriffe erkennen oder concipiren], 6) "connaître ou discerner quelque chose par la raison [...]" [*etwas durch die Vernunft erkennen oder einsehen* (perspicere)], 7) "comprendre quelque chose, c'est-à-dire le connaître par la raison ou a priori [...]" [*etwas begreifen* (comprehendere), d. h. in dem Grade durch die Vernunft oder a priori erkennen]. Pour une autre version similaire, cf. aussi KANT, Ak. XXIV, 539.

faute d'une intuition et d'un concept dont la collaboration détermine tout objet de l'expérience possible, le *je pense* est-il vide et aveugle⁴.

“Vide” (*leer*), en l'occurrence, ne peut être utilisé que métaphoriquement pour signifier d'emblée, certes, “sans objet”, mais surtout qualitativement “simple” (*einfach*), “d'une seule pièce”, pour ainsi dire, par opposition à ce qui est à la fois épars et “divers” (*mannigfaltig*), c'est-à-dire tout ce qui relève du multiple et du composé. Une “représentation logiquement simple” ne dispose donc pas de contenu, car tout contenu intuitif sensible renferme de la diversité et il n'en est pas d'autre qui soit significatif. Une “intuition simple” serait une flagrante *contradictio in adjecto*, ce qui revient à dire qu'une représentation simple ne participe point de l'intuition et, à proprement parler, ne représente rien. Bien entendu, il faut pouvoir penser quelque chose de simple dans la réalité, une substance simple; mais avant tout l'identification d'une substance dérive du rapport entre intuitions; ensuite, la détermination de sa simplicité se fait d'une manière déductive, à partir de la pluralité des intuitions empiriques. Dès lors, l'équation s'impose: une représentation simple est nécessairement vide; elle doit relever seulement de l'entendement (B68, 135, 158). De fait, si “le Je dans la pensée est simple” (*das Ich im Denken einfach sei*), c'est que le Je est une simple pensée, et “être une simple pensée” signifie “être logiquement simple” car le concept même de pensée contient analytiquement la simplicité ou l'unité (B408). La pensée sans aucune donnée, la pure position de l'entendement, c'est ce que le Je *signifie*, sans rien signifier en toute rigueur; en lui on est “dans la plus pauvre de toutes les représentations” (*in der ärmsten Vorstellung unter allen*, B408). En tout état de cause, contrairement à une représentation en général, aucune qualité relationnelle ne saurait être attribuée à la représentation *je pense*, laquelle reste essentiellement indéterminée et indéterminable. Le *Je* manifeste “l'unité indivisible d'une représentation” (A355), non au sens de l'unité de *quelque chose qui y est représenté* mais au sens de l'unité logique de l'acte de représentation. La singularité et simplicité du *Je* sont de nature logique (B407) et ne renvoient à rien d'autre qu'à l'activité d'un sujet. En rigueur, pris en lui-même,

4 Nous nous appuyons sur la très célèbre formule de A51/B75: si, en réalité, un concept sans intuition est vide et une intuition sans concept est aveugle, le *je pense*, qui n'épouse ni le concept ni l'intuition, s'avère vide et aveugle. Reste à préciser le sens différentiel de ces adjectifs appliqués au *je pense*.

dans sa pureté, le *je pense* ne donne rien ni ne pense rien, il est simplement “pensant”. Or la représentation d’un “pensant en tant que pensant”, représentation d’une action, est analytiquement vide, car “agir” n’est “rien” (“rien d’étant”), tout en enveloppant une effectivité indéniable. Ainsi, dans sa simplicité, la représentation *je pense* aboutit-elle, non pas à la “confusion” (*Verwirrung*), étant donné que celle-ci suppose une multitude de perceptions que l’esprit ne parvient pas à distinguer⁵, mais plutôt à l’indétermination et au “manque de clarté ou d’évidence” (*Undeutlichkeit, obscuritas*)⁶. Pourtant, le “manque d’évidence” ou “l’obscurité” qui caractérisent la simplicité, intuitivement vide et catégorialement aveugle, du *je pense* révèlent une nature particulière. En vérité, l’obscurité du *Je pense* ne se rapporte point à un pur et simple “défaut de perceptions” (*defectus perceptionum*), comme lorsque l’on dort sans rêver et

- 5 D’après la description proposée par la psychologie empirique des Ecoles, la première distinction établit la présence ou absence d’un acte perceptif dans la conscience et par là oppose “perception claire” et “perception obscure” (quoique l’on puisse avoir conscience de percevoir quelque chose obscurément ou de ne pas percevoir quelque chose et, dans ce cas, “on perçoit clairement sa perception obscure”). La deuxième distinction se réalise parmi les perceptions claires, celles-ci pouvant être distinctes ou confuses en fonction de la capacité ou incapacité qu’a le sujet de distinguer une pluralité de petites perceptions à l’intérieur d’un tout perceptif.

A titre d’illustration, rappelons les définitions de Wolff: “§ 31 Si quod percipimus agnoscere, vel a perceptibilibus ceteris distinguere valemus, *perceptio*, quam habemus, *clara* est. [...] § 32 Si quod percipimus non agnoscere, vel a ceteris perceptibilibus non distinguere valemus, *perceptio*, quam habemus, *obscura* est. [...] § 33 *Rei obscure perceptae inesse possunt, quae clare percipiuntur.* [...] § 34 *Si mens sibi conscia est, se objectum aliquod obscure percipere; perceptionem suam obscuram clare percipit.* [...] § 38 Si in re percepta plura sigillatim enunciabilia distinguimus, *Perceptio clara dicitur distincta.* [...] § 39 Si in re clare percepta plura separatim enunciabilia non distinguimus, *Perceptio dicitur confusa.* Est scilicet perceptio confusa clara quidem, sed non distincta.” (WOLFF Christian, *Psychologia empirica, op. cit.*, p. 22–3, 25.)

- 6 “C’est le cas de toutes les représentations *simples* qui ne deviennent jamais distinctes [*deutlich*], non parce qu’on y trouve de la confusion [*Verwirrung*], mais parce qu’on n’y trouve pas de multiplicité [*kein Mannigfaltiges*]. Il faut donc les appeler indistinctes [*undeutlich*] et non confuses [*nicht verworren*].” (KANT, Ak. IX, 35; trad. fr. *Logique*, p. 37.) Sur la distinction et l’indistinction dans la conscience des représentations, voir aussi KANT, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, § 6, Ak. 137–40; Pl. III, 956–8.

les “ténèbres” de la totale non-aperception emplissent l’esprit⁷. S’il y a un noyau d’obscurité dans la représentation *je pense*, ce n’est pas que celle-ci dénote une perception sans conscience d’elle-même, une perception non perçue ou non aperçue empiriquement, voire une interruption de l’activité perceptive, mais que le *je pense* signifie l’activité qui anime toute perception avec sa correspondante conscience aperceptive, plus ou moins claire selon des degrés toujours supérieurs à zéro. Plus exactement, l’obscurité du *je pense* tient, d’un côté, au fait négatif que le *je pense* ne renferme rien d’intuitif et, de l’autre côté, au fait positif qu’il présente la clarté pure, l’acte immuable d’illumination conceptuelle, d’où procède la clarté variable et, pour ainsi dire, locale de toute conscience particulière. Par conséquent, ce qui reste obscur c’est l’actualité de la clarté même de l’esprit (*Lumen animae*), cette sorte d’illumination permanente et ultime, qui parcourt toute éventuelle obscurité phénoménale et qui constitue l’essence de l’intelligence dont le *je pense* serait le nom propre; intelligence qui dans son mouvement interne *de soi à soi* ne rentre jamais dans un *regressus vers un moteur extérieur*.

L’obscurité du *je pense* aurait trait à la nécessité d’un acte indéterminable ou d’une clarté originaire – ce que la notion traditionnelle d’une “perception obscure clairement perçue” laissait déjà entrevoir. Le *je pense* indique la limite-condition de la conscience de soi: la radicalisation transcendantale de la primauté du déterminant sur le déterminable, de la clarté sur l’obscurité⁸ et de la métaphénoménalité de la clarté intellectuelle à l’égard d’elle-même, de telle manière que la “clarté originaire” se sait *obscurément claire*, non *clairement obscure*.

Cependant, pour que cette clarté possède un statut de fondement, étant donné qu’il s’agit de la clarté qui appartient en propre à l’aperception transcendantale, il faut qu’elle demeure *obscurément claire* pour elle-même, il faut que l’acte continu de la conscience une se dérobe à la conscience discontinue des phénomènes possibles; il faut que la réflexi-

7 “Ex adverso obscuritas atque defectus perceptionum est id, quod *Tenebrarum* nomine in anima venit.” (WOLFF C., *Psychologia empirica*, op. cit., § 36, p. 24.)

8 Il serait question d’une élévation transcendantale de la définition “empirique” de “clarté des perceptions”, telle qu’elle est formulée par l’Ecole: “Claritas perceptionum est id, quod *Lumen animae* appellare solemus. Et hinc anima dicitur *illuminari*, quatenus acquirit facultatem res clare percipiendi, ut sibi conscia sit ejus, quod percipit, atque ea, quae percipit, probe a se invicem distinguat.” (WOLFF C., *Psychologia empirica*, op. cit., § 35, p. 23.)

vité inhérente à la clarté radicale de la conscience de soi ne se transforme jamais en une forme de transitivité à l'égard d'elle-même. Bref, il faut que le *je pense* se dérobe au sens interne. Autrement, il serait nécessaire de faire appel à la clarté d'un intellect supérieur qui illuminerait mon intellect inférieur et dont celui-ci serait comme l'ombre (*Lumen animae umbra Dei*). L'immanence de la conscience une de soi traduit l'immanence d'une spontanéité qui ne peut agir *sur* ses actes et qui donc ne peut se connaître que *dans* ses effets. C'est pourquoi la luminosité cognitive n'est que ponctuelle au sein du vaste champ des représentations obscures⁹, et la "métacognition" au sens fort du terme doit demeurer impossible.

Sans détermination positive "apparente" (c'est-à-dire phénoménale et phénoménologique), le *je pense* s'approche et se démarque du "rien". Sans doute faut-il un point d'ancrage positif afin que la représentation simple *je pense* ne soit pas ramenée à l'impasse insoutenable d'une figure irreprésentable du "vide" ou du "rien" (*Nichts*), parce que le *je pense* et le *je suis* s'enclenchent originellement. La pensée est quelque chose d'effectif, elle prend part à la positivité pré-objectivante de l'*esse generatim* qui se décèle en tout acte de pensée en tant que celui-ci constitue le "lieu réel" de toute proposition possible, qu'elle soit prédicative (*S est P*) ou seulement existentielle (*S est*). Assurément, "la table de la division du concept du rien" (A291–2/B348) n'inclut pas un "rien" apte à rendre compte du mode dont le *je pense* s'absente et de l'intuition et du concept. Au mieux, le *je pense* se placerait alors quelque part entre le "rien" propre à la simple fiction d'un être de raison (*ens rationis*) et le "rien" sur le mode du manque d'un objet (*nihil privativum*). Or, aucun des deux ne lui convient. Le premier parce qu'il ignore l'insoumission du *je pense* à tout concept déterminé (une fiction étant pour sa part quelque chose d'impossible mais de bien déterminé conceptuellement) et le second parce que le *je pense* n'entraîne la position de rien, et que si rien n'est "posé", rien ne saura être "déposé" non plus. Si l'on sait dans le *nihil privativum* qu'il manque un objet, comme l'exemple de l'ombre le suggère, dans le *je pense*, en revanche, la privation d'objet est principielle. C'est une privation sans position ni négation préalables ou, en termes métaphoriques, une ombre congénitale et absolue, une ombre de rien ni de personne (A290–2/B346–9). Si la représentation *je pense* expose le

9 Voir KANT, *Anthropologie...*, *op. cit.*, § 5, Ak. VII, 135–7; Pl. III, 953–5.

“lieu réel” où la représentation touche à sa limite et s’altère, car elle y débouche sur le non-intuitionnable en personne, donc l’irreprésentable, qui est le “rien” ou le “simple”, il n’en reste pas moins que cette critique ou plutôt cette mise à mal de la représentation, lors de son rapport au moi pur¹⁰, ne se résout pas dans la négativité du vide. Au contraire, elle s’altère parce qu’elle ouvre sur son altérité fondatrice, à savoir l’acte pur qui est un non-objet et une non-relation, et dont le corrélat représentationnel est nécessairement le vide. Elle renoue définitivement avec ce fond positif, indéterminé et indéterminable, qui, en dernière analyse, constitue ce qu’il y a de plus intrinsèquement immanent à la représentation: la position ou la thèse d’un champ d’unité, une conscience qui pense; mieux, l’acte de déterminer ou la pensée en acte.

Le caractère indéterminé et indéterminable du *je pense* tient à sa nature d’instance déterminante ou de lieu actif de détermination, condition *a priori*, véhicule et moteur de tout passage du déterminable (le divers donné) au déterminé (l’objet connu) mais qui, en tant que lieu transcendantal rendant possible ce passage, reste immobile et absolument non susceptible d’être un contenu ou un donné parmi le divers sensible. En effet, de même que l’entendement pense sans intuitionner tout en unifiant les intuitions reçues par la sensibilité, le *je pense*, unité de l’entendement, signifie le pouvoir en général de déterminer le déterminable. Mais le “pouvoir” en tant que tel n’a pas de commune mesure avec ce sur quoi il s’exerce. La recherche transcendantale semble porter indirectement sur l’analyse logique de la *vis repraesentativa* qui mène à l’énonciation du *je pense* en termes fonctionnels comme garant de l’efficacité cognitive de la pensée, la *vis (Kraft)* s’étant muée en *condicio* tout en conservant l’hétérogénéité de nature entre l’être intransitif et primitif de la force et l’être transitif et dérivé de la représentation. Cependant, il y a lieu de repérer, au sein du *je pense*, un recouplement originaire entre la force et la représentation, car la représentation *je pense* surgit sur le

10 Si en effet le caractère problématique du rapport entre le *moi actif* et la représentation se traduira en une “critique de la représentation” chez Fichte (cf. THOMAS-FOGIEL I., *Critique de la représentation: étude sur Fichte*, Paris, Vrin, 2000, et ID., “Présentation” in FICHTE J. G., *Doctrine de la science nova methodo*, Paris, Flammarion, 2000, p. 7–60), il faut noter que le passage du moi à la représentation *je pense* chez Kant entraîne déjà une certaine désagrégation de la représentation qui est en quelque sorte poussée jusqu’à sa limite sur le mode du savoir pur ou de la présentation (non représentative à proprement parler) de la pensée pure.

mode de la force en ce sens qu'elle trouve sa raison suffisante en elle-même¹¹, c'est-à-dire qu'elle indique le siège de l'activité représentative, l'atelier du représentant, donc une source originaire (*ursprüngliche Quelle*, A94) ou une faculté (*Vermögen*, A97): la "faculté d'aperception" (*Vermögen der Apperception*, B153, A117n) qui s'identifie avec l'entendement même (B133–4n). Force, faculté et principe actif autosuffisant se répondent, par conséquent, les uns aux autres à travers le vide de la représentation *je pense*¹², à condition que ces termes soient dépouillés de leurs résonances substantielles et qu'ils gardent leur signification simplement fonctionnelle.

Concevoir la représentation *je pense* comme vide ou sans contenu, c'est donc proposer qu'elle renvoie aux termes corrélatifs et du donné intuitif sensible, l'acte intellectuel, et de la diversité inhérente à ce même donné sensible, l'unité de l'acte intellectuel. Le passage interne, donc immédiat, du vide à l'acte s'effectue moyennant une équation subtile, lourde d'implications, selon laquelle la "représentation simple", *je pense*, est une "représentation simplement intellectuelle de la spontanéité d'un sujet pensant" (B278, B422n). Il s'avère impérieux que la spontanéité, la noèse pure, parvienne à la représentation sur le mode du "vide". Autrement, l'activité intellectuelle serait confondue avec "quelque chose" de donné, et l'agir formel s'annulerait dans la stase d'un être. En somme, "représentation vide" ou "simple" signifie représentation non-intuitive et, par là même, intellectuelle, le vide ou la simplicité se révélant être le signe (son *index sui et veri*) de la forme humaine de la pensée dans son instance active, la pensée pensante. Symétriquement, "représentation aveugle" (*blind*) signifie qu'il est ici question d'un noyau cognitif auquel les concepts sont inapplicables. Cette inapplicabilité, qui renforce déci-

11 Nous empruntons partiellement ce raisonnement à A. G. BAUMGARTEN: "§ 505. Cogito, mutatur anima mea, § 125. § 504. Ergo cogitationes sunt accidentia animae meae, § 210. quarum aliqua saltim rationem sufficientem habent in anima mea, § 31. Ergo anima mea est vis, § 197. § 506. Cogitationes sunt repraesentationes. Ergo anima mea est vis repraesentatiua, § 505." (BAUMGARTEN A. G., *Metaphysica*, *op. cit.*, p. 174.)

12 Sur le rapport entre "faculté" (*Vermögen*) et "force" (*Kraft*) ou sur le passage de la possibilité à l'effectuation, dans le contexte, non pas de la théorie de la substance, mais de "l'établissement de la table des formes logiques comme fil conducteur pour la table des catégories", *vide* le commentaire sur le texte de KANT, Ak. XXVIII/1, 434, par LONGUENESSE B., *Kant et le pouvoir de juger*, *op. cit.*, p. XIV–XV.

vement le caractère indéterminable du moi pur, tient tout d'abord à ce vide intuitif lui-même, car aucune matière n'y est donnée à penser sous concepts, ensuite – d'une façon beaucoup plus significative – à l'antériorité qualitative du *je pense* à l'égard de tous les concepts.

Vide et aveugle, non intuitif et non catégorial, vont de pair et s'intensifient mutuellement. Un concept, au sens de catégorie, pense *per notas communes*, donnant de la forme à une matière reçue: il repose sur des fonctions, une fonction étant "l'unité de l'action qui ordonne des représentations diverses sous une représentation commune" (A68/B93). Néanmoins, si chaque concept peut en effet devenir un instrument de jugement ou de pensée, partant "une représentation d'une représentation" (A68/B93), "une représentation plus élevée" (A69/B94), sous laquelle est pensé médiatement ce qui est donné par l'immédiateté intuitive, d'où résulte la constitution d'un objet de connaissance, c'est que le *je pense*, sans assumer aucun des titres catégoriaux et sans être lui-même pensable sous des concepts, s'élève au-dessus d'eux comme unité supérieure et ultime qui assure l'appartenance de tout acte à un seul et même pouvoir d'activité. Par suite, cette élévation ou antériorité qualitative du *je pense* doit, d'une façon prééminente, avoir trait à ce qui est, littéralement, l'unité commune à toutes les fonctions d'unité.

De même que les concepts fonctionnent au niveau du jugement comme des représentations au deuxième degré, reconduisant une pluralité à une note commune, de même le *je pense* se pose comme un concept ou un jugement au deuxième – et suprême – degré. Concept des concepts ou jugement des *jugements*, il est la pensée qui pense les concepts et les rassemble à leur source sous le *commun en personne, commun* en tant que possibilité de toute communication ou synthèse de représentations. Aussi *Unum* sera-t-il le bon nom, voire le nom propre, du moi transcendantal. Mise en œuvre par le moi transcendantal et ne faisant qu'un avec lui, l'unité primitive dont il s'agit ici doit être radicalement incommensurable avec la détermination catégoriale de la quantité (unité, pluralité, totalité). L'unité du *je pense* doit, à dire vrai, précéder la catégorie de l'unité pour signifier l'unité la plus élevée, commune à toute catégorie. C'est ainsi que, sans figurer sur la table des douze fonctions logico-discursives d'unification, le *je pense* comprend et transporte la table en lui-même car ce n'est que dans l'unité de la conscience que des actes d'unité ou de réunion de représentations (B137) peuvent avoir lieu et faire système comme une totalité organique. L'on passe

ainsi de la catégorie de l'unité à l'unité (en général) de toute catégorie, à l'unité du système catégoriel. Comme le souligne explicitement Kant, qui renvoie le lecteur du § 15 au § 12 (en marquant le contraste avec le § 10, celui de la table des catégories), au lieu d'être quantitative, l'unité en question est strictement qualitative. Sinon, elle ne s'élèverait pas jusqu'au "principe même de l'unité des concepts dans les jugements", principe d'unité sur lequel repose la "possibilité de l'entendement" (B131, B137). En outre, déterminer le *quantum* (*Größe*) d'une diversité homogène ou "connaître distinctement une multiplicité (*Multitudo*, *Menge*) par le dénombrement (*numerare*)"¹³, serait une opération totalement impossible à l'égard du moi pur. En tant que moi simple, celui-ci est de part en part non seulement étranger au phénomène dénombrable et à sa grandeur extensive mais aussi plus élevé que toute catégorie, y compris en l'occurrence celle qui engendre le nombre, la catégorie de quantité (A162/B202 sq).

Or, d'après le renvoi du Philosophe, nous retrouvons l'*unité qualitative* parmi les "prétendus prédicats transcendants des choses", que les scolastiques résumaient dans la proposition: "*Quodlibet ens est unum, verum, bonum (et pulchrum)*", maintenant convertis en des "exigences logiques" ou "critères de la connaissance" (B113-4). Ainsi, par *unum* ou *ens unum*, faudra-t-il entendre "l'unité du concept que l'on peut nommer

13 "Quelle chose qui est posé plusieurs fois s'appelle une multiplicité [Etliche mahl einerley gesetzt, heißt eine Menge] |: aliquoties facta positio ejusdem est multitudo:| Dans tout *quantum* est une multiplicité, car ce qui est tout à fait simple ne peut s'appeler *quantum*; là où il n'y a pas homogénéité il ne peut non plus y avoir *quantum*, car si nous voulons penser un composé hétérogène comme un *quantum*, nous devons toujours y admettre une certaine homogénéité. [In jedem Quanto ist eine Menge, denn was ganz einfach ist kan kein Quantum heißen; wo nicht homogenitaet ist kan auch kein Quantum seyn, denn wollen wir ein heterogenes Compositum als quantum denken, so müssen wir doch immer eine gewisse Homogenitaet darin mit annehmen.] Dans chaque *quantum* il doit y avoir une multiplicité. Dénombrer, c'est connaître distinctement une multiplicité en ajoutant l'unité à l'unité. Le nombre, c'est une multiplicité distinctement connue par le dénombrement [In jedem Quanto muß eine Multitudo seyn. Addendo uno vni multitudinem distincte cognoscere est numerare. Numerus est, Multitudo numerando distincte cognita.]" (KANT, Ak. XXVIII/1, 422-3.) Nous traduisons les passages en latin mais, pour la traduction de l'allemand, nous reprenons celle proposée par LONGUENESSE B., *Kant et le pouvoir de juger*, op. cit., p. 298 (sur la détermination de la quantité, voir *Ibid.*, p. 289-307).

unité qualitative, en tant que l'on ne pense par là que l'unité de la synthèse du divers des connaissances, à la façon de l'unité du thème dans un drame, un discours, une fable" (B114). En réalité, l'intelligibilité de tout drame, de tout discours, de toute fable dépend radicalement du tissage de connexions significatives qui, à leur tour, ne sont réalisables qu'en vertu de leur *unité interne*, puisque seule cette *unité qualitative* est capable d'assurer, en la rendant possible *a priori*, l'efficacité connective – ou la *connectabilité* même – des nœuds de sens. Sans l'unité essentielle préalable, les connexions seraient factices, violentes: elles relieraient l'hétérogène, le distinct.

1.3.2 *Le quale unum de l'ipse ou l'unité narrative de la conscience*

Conçue à la lumière de l'*unité narrative du thème*, l'*unité qualitative* exhibe une structure dont le caractère est exclusivement *sémantique*. Car elle jouit d'une autonomie totale par rapport au niveau réaliste ou phénoménal, même pas évoqué, celui de l'*unité* et de l'*identité réelles de l'auteur*, qui consisterait, en dernière analyse, en l'*unité quantitative* d'une seule et même entité empirique. Aussi l'*unité qualitative* de la conscience ne nous apprend-elle rien sur le nombre (*quantum*) des penseurs empiriques de la pensée: en moi y aurait-il de l'*unité* ou de la multitude? Et, si unité il y avait, serait-elle fondée sur un *unum compositum* ou un *unum simplex*? Ou, à l'inverse, s'il s'agissait d'une multitude, serait-elle synchronique (parallèle) ou diachronique (sérielle)? A ce sujet, comme les *Paralogismes* en témoignent massivement, l'agnosticisme kantien fait preuve d'une discipline rigoureuse: conscience de soi n'est pas connaissance de soi. En conséquence, la conscience pure de soi-même fournirait, au mieux, une connaissance également *pure* de soi-même découlant de ce principe d'*unité transcendantal* qui en quelque sorte *se sait* (métaréflexivement ou déductivement) en deçà et au fondement de l'*unité* de toute expérience possible. Toutefois, l'*unité de l'expérience* ne se transforme pas en expérience d'*unité*¹⁴, c'est-à-dire que l'*unité qualitative* du *je pense* est au fondement de toute *unité quantitative* et, par là même, en dehors de toute intuition et de toute catégorie, à l'instar d'un

14 STRAWSON P. F., *The Bounds of Senses: An Essay on Kant's 'Critique of Pure Reason'*, London, Methuen, 1966, p. 162.

explanans qui ne saurait être résorbé par l'*explanandum*, ou à l'image d'une instance législatrice dont le pouvoir législateur, absolument souverain en soi-même, se déroberait à sa propre législation. Du moi "déterminant", "fondement", "principe", rien n'est intuitionnable, donc rien ne parvient à la sphère du déterminable (B157–8n). Le "sujet des catégories" ne saurait se transmuier en "objet des catégories" sans annuler sa position de fondement (B422). Quoi qu'il en soit, l'indétermination objective du *je pense*, voire la pulvérisation de sa réalité perceptive, ne nuit aucunement à la nécessité ni à l'efficacité de son unité transcendante qui s'affirme expressément comme *qualitative*; elle seule est ce qui appartient en propre à la pensée sur le mode hybride de la condition et de la contrainte car, quand bien même la pensée se dissocierait de tout *quantum* déterminable, elle ne saurait jamais pour autant se dissocier d'elle-même, de son *quale* primitif, l'*unum*. En effet, si la question "Combien de penseurs (substances pensantes) pensent-ils dans ma conscience?" peut être admise sous certaines conditions philosophiques ou anthropologiques, la question "A combien de consciences *mes multiples pensées actuelles* appartiennent-elles?", en revanche, se déclare d'emblée inintelligible en ce sens que "conscience" ne signifie rien d'autre qu'une qualité commune à toute pensée en tant que pensée en général, la qualité d'être pour *un* moi, lequel, à la question "Qui pense?", répond toujours "*Je* pense". Sans doute s'agit-il d'un moi *quelconque* et *inconnaisable*, mais toujours *qualitativement un* et *identique* au cours des pensées *multiples* et *variables*. Il est possible de faire l'hypothèse métaphysique d'une multiplicité quantitative à l'intérieur du moi mais, au niveau qualitatif, l'unité est inexorablement contraignante: c'est toujours "moi" qui pense toute pensée, bien que ce "moi pensant" ne puisse rien dire sur soi-même car cette "première personne" se borne à indiquer l'intimité caractéristique de la conscience dont le propre est d'être toujours "à moi" – à un seul et même moi exclusivement qualitatif. L'unité qualitative, intraduisible dans le langage du *quantum*, énonce cette attraction transcendante que le moi, comme être pensant en général, exerce sur les représentations. Même lorsque Kant se réfère à "ce qui doit être *nécessairement* représenté comme numériquement identique" (*das was notwendig als numerisch identisch vorgestellt werden soll*) ou à "l'unité numérique" (*die numerische Einheit*) de l'aperception (A107), ce nombre *un* se situe en deçà de tout dénombrement: il est l'unité qui relie en elle tous les nombres possibles du divers. Par conséquent, il dit *un* acte en exprimant,

au lieu de son *quantum*, sa qualité de tout unifier en *une* conscience. Il n'est donc pas surprenant que cette fonction d'unité, ce moi attracteur pur, puisse résister et survivre intacte aux opérations qui visent à désubstantialiser et dépersonnaliser la conscience; cette résistance met en évidence une strate ineffaçable du moi, strate qu'aucune déconstruction du sujet ne fera exploser sans se contredire formellement: il y va de la pensée même dans son actualité et du moi en tant que possibilité de toute position pensante, moi-centre de gravité qualitative ou "centre de gravité narrative"¹⁵, moi-acte où l'on butte sur une fonction limite indéconstruc-tible¹⁶. Sans moi point de représentabilité et sans rien de représentable point d'efficacité du moi qui reste pour ainsi dire dans la virtualité insaisissable d'une fonction de fonctions.

L'unité qualitative est l'unité de la synthèse du divers, donc l'unité qui régit le travail de synthèse, mais de l'intérieur, si bien que cette unité se trouve nécessairement *toujours déjà* au cœur de la synthèse comme son lieu effectif de possibilité et non pas comme son produit final. Et pourtant, très naturellement, au fur et à mesure des synthèses, l'unité se montre en tant que telle, puisqu'elle se découvre seulement au moyen du mouvement ascendant qui mène du conditionné à la condition ou de l'effet à l'acte. Afin de mettre en valeur la fonction déterminante tenue par l'unité au regard de la synthèse, observons que la synthèse du divers ne s'opère que dans cet atelier singulier qui constitue l'unité qualitative d'une *communauté thématique, sémantique* ou *narrative* déterminée, le divers se rapportant *a priori* à cette unité, et la synthèse à son tour ne réunissant ou ne faisant communiquer que cela même qui était *toujours déjà* synthétisable ou communicable, parce que *toujours déjà* inscrit dans l'unité d'une même communication de sens. Ce lexique autour de la *communication de sens* s'inspire de la note du *Troisième paralogisme* (A363n) où Kant avance l'hypothèse anti-substantialiste d'une identité perdurant, ou bien à travers la "communication de mouvement" pour les

15 Ce rapprochement est présenté par F. Gil: "Le transcendantal ne se calque pourtant pas sur la conscience empirique, et la déduction du sujet kantien n'est pas sans rappeler la démarche de Dennett. Si un réseau de récits ne se confond pas avec l'aperception, celle-ci est très précisément déterminée par la capacité qu'a le 'je' d'ajouter une représentation à la précédente: sa structure est en quelque sorte narrative." (GIL F., *La conviction*, Paris, Flammarion, 2000, p. 49.)

16 Cf. DENNETT D., *Consciousness Explained*, Boston, Little, Brown, 1991, p. 418, 451, *passim*.

corps (pensés sur le modèle des boules élastiques, puisque seule l'élasticité sauvegarderait la bonne communication dynamique), ou bien à travers la "communication des représentations avec la conscience qui les accompagne" pour les esprits. "Communiquer" signifie ici le processus fonctionnel par lequel l'*unité efficace* d'un acte traverse "toute une série de substances". Ainsi l'unité substantielle pourrait-elle être dispensée mais, et c'est là que réside la contrainte incontournable, à condition d'être remplacée par une parfaite communication. En effet, l'*unité qualitative*, l'*unité véritablement efficace* de la conscience est un fondement inaliénable, quelque chose de l'ordre du fait primitif ou du premier principe d'une axiomatique. Ce caractère doit primer sur l'éventuel *fonctionnalisme* de l'argument qui propose un processus fonctionnel apte à engendrer de la durée et de l'unité, indépendamment de la structure du substrat et de la réalité (substantielle) de sa permanence¹⁷.

En ce qui concerne la conscience en tant que lieu originel d'unité qualitative, c'est-à-dire pour autant que le titre d'*unum* lui échoit en droit, il apparaît à nouveau que la représentation de cette unité s'oriente vers un fond positivement actif. Outre les figures de la simplicité et du vide, la rencontre entre la représentation et l'unité se réalise sur le mode de la "représentation singulière" (*idea* ou *repraesentatio singularis*¹⁸, *die einzelne Vorstellung*¹⁹). Loin de poser ou de supposer une unité pure-

17 A propos du soi-disant fonctionnalisme kantien, voir BROOK A., *Kant and the Mind*, Cambridge, CUP, 1994, p. 13–23; POWELL C. T., *Kant's Theory of Self-Consciousness*, Oxford, Clarendon Press, 1990, p. 198–203.

18 Cf. KANT, *Dissertatio*, Ak. II, 399; Pl. I, 647; pour le temps: § 14, 2. *Idea temporis est singularis*, non generalis. Tempus enim quodlibet non cogitatur, nisi tanquam pars unius eiusdem temporis immensi. [*L'idée de temps est singulière, et non générale. Car un temps quelconque ne peut être pensé que comme partie du temps, unique, identique et immense.*] Et cf. Ak. II, 402; Pl. I, 652; pour l'espace: § 15, B. *Conceptus spatii est singularis repraesentatio omnia in se comprehendens, non sub se continens notio abstracta et communis.* [*Le concept d'espace est une représentation singulière, comprenant en soi toutes choses, et non une notion abstraite et générale les contenant sous soi.*]

19 Voir l'exposition de l'espace et du temps comme *représentations entières* (*ganze Vorstellungen*) en tant que grandeurs infinies uniques qui comprennent immédiatement tout le divers en elles et non pas *sous* elles, à la différence des concepts, qui ne contiennent médiatement que des *représentations partielles* (*Teilvorstellungen*) (KANT, *Critique de la raison pure*, § 2, 3–4°, A25/B39–40; § 4, 4–5°, A31–2/B47–8). En ce qui concerne l'espace et le temps, en effet, "représentation singulière" signifie l'unité indivise de l'intuition *a priori*: "L'espace et le temps et toutes leurs

ment formelle, la “représentation singulière”, à l’instar de la “représentation simple”, en appelle et répond à une unité active. “Représentation singulière” exprime avant tout la qualité d’une représentation ayant pour fonction propre d’être, pour ainsi dire, le *continent total* et *unitaire* à l’égard d’autres représentations qui s’abritent *en lui* dans une cohésion parfaite, laquelle cohésion témoigne d’une continuité insécable, caractéristique de tous les phénomènes en tant que *quanta continua* et fondée sur un principe de conaturalité régissant le rapport entre le multiple et l’un.

Le multiple (les points et les instants pour ce qui est de l’espace et du temps ou les représentations et les actes de la pensée pour le *je pense*) n’est donc pas véritablement des parties²⁰, des éléments simples d’un composé, mais plutôt des “déterminations” (*Bestimmungen*), “modifications” (*Modifikationen, Veränderungen*) ou “limitations” (*Einschränkungen*) particulières, essentiellement immanentes et connaturelles à l’unité qui les renferme (A25/B39, A32/B48, A169/B211). D’où l’importance de la distinction entre le mode discursif de *contenir sous* et le mode intuitif de *contenir en*. Le mode propre au *je pense* de contenir ou de porter une diversité rassemble originellement les deux modes mentionnés, le discursif et l’intuitif, étant donné que ceux-ci dérivent de l’unité suprême du *je pense*, centre d’unité des concepts et des intuitions. De telle manière que l’unité qualitative du *je pense* se laisse concevoir comme unité d’un continent réceptif, une sorte de scène ou de théâtre idéal, uni et unique, où doivent se dérouler tous les drames cognitifs, et comme unité d’un acte de vision panoramique *qui* produit la conscience et constitue, en dernier ressort, ce qu’il y a d’authentiquement uni et unique dans la scène idéale du moi. L’unité se ramène à l’acte d’unification: le *travail un* d’enchaînement continu de toutes les perceptions. L’*idéauté* ou le caractère *qualitatif* de la scène signifie que celle-ci consiste avant tout en *une fonction cognitive première* puisque fonction-mère de toutes les fonctions possibles: la *fonction-ipse – production du Propre et communication de sa “Propriété” (Selbstheit)*. Je suis “un singulier” (*ein Singular*) ou une unicité subjective (“unicité” signifiant le

parties sont des *intuitions*, par conséquent des représentations singulières, avec le divers qu’elles renferment en elles-mêmes [...].” (B136n, B160n.)

20 “L’espace ne se compose que d’espaces et le temps que de temps.” (A169/B211, cf. aussi A25/B39 et A31–2/B47.)

renforcement d'une unité, moyennant son "exclusivité"²¹) qui reparait dans toutes les représentations possibles et qui les rattache à soi. Celles-ci se posent alors comme nécessairement "miennes", car leur possibilité se dévoile comme "être à un moi". Interrogeons n'importe quelle représentation: elle nous répondra invariablement qu'elle est "à un moi". Autrement dit, *être pensé par un moi* est la seule qualité commune à toute représentation, qualité qui produit communauté et communication, c'est-à-dire affinité entre le divers des représentations et l'unité des objets.

Cette aptitude à la *cohésion du divers* ou à l'*inclusion absolue*, démontrée par l'accompagnement de toute représentation par la conscience une de soi en général, revendique une dimension active (cette revendication s'appuie sur le principe selon lequel toute unité ainsi que toute liaison sont des *introductions* intellectuelles *a priori*, tandis que le donné en soi est une diversité atomisée). L'unité suppose l'unification. Il y aura donc lieu de présenter le *je pense* à la fois comme le *conceptus communis* le plus élevé désignant l'unité de l'entendement (B133-4n) et comme l'*analogon* intellectuel des "représentations singulières" de l'espace et du temps, partant comme "unité du divers". Toutefois, au lieu d'un *quantum continuum* dans son infinité formellement une, la "représentation singulière: *je suis* [ou *je pense*] [...], [qui] exprime (d'une manière indéterminée) la formule pure de toute mon expérience" (A405) serait plutôt ce que nous oserions appeler un *quale continuum*, car si la conscience pure de soi contient *en elle* toute représentation ainsi que toute expérience, c'est sur le mode de l'unité qualitative, entendue comme appartenance à une sorte de communauté thématique. Le *quale continuum*, que le *je pense* désigne, s'installe comme condition transcendante en amont de tous les *qualia* (qualités subjectives, empiriques, vécues, ou propriétés expérientielles privées): la conscience pure de soi se sait nécessairement unifiée et unifiante (déduisant *transcendentaliter* la nécessité de l'unité qualitative). Mais elle ne peut se sentir subjectivement telle, car passer du *savoir pur* au *sentiment de son état* implique de

21 L'unicité (*unicum, Einzig, Einzigkeit*) est en quelque sorte le remplissement achevé de l'unité (*unum, Eins, unitas, Einheit*): l'unité véritablement unifiée est "exclusivement telle", c'est-à-dire unique. La principale source métaphysique (didactique) de Kant définit l'*unique* d'une façon identique dans un paragraphe qui clôt la section sur l'*unum transcendental*: "§ 77. Quicquid est, quod multa non sunt, est VNICVM (vnum exclusiue tale) [Einzig]." (BAUMGARTEN A. G., *Metaphysica, op. cit.*, p. 22.)

quitter l'aperception originaire avec son unité objective pour se situer dans l'horizon tout à fait fluide et désuni de l'intuition phénoménale de soi donnée par le sens interne (entre les *qualia* empiriques et le *quale* transcendantal il y a une distinction essentielle qui recoupe celle du sens interne et de l'aperception pure). Il est possible, cependant, de rapprocher ici la *pensée* du *sentiment* parce que le *je pense* exprime l'acte commun à toute pensée, la *conception commune à tout concept* (et, dans ce sens, *conceptus communis maximus*), ce qui élucide son caractère proprement pré-, méta-, voire non-conceptuel, étant ainsi légitime de ramener le *je pense* à un type non-représentationnel de modification subjective, à savoir le *sentiment de soi comme spontanéité*. L'adéquation du sentiment tient à son retour sur soi, il instaure le rapport du système de la sensibilité à *moi-même* sans rien représenter, tout comme le *je pense* signifie le rapport du système de la pensée à *moi-même* sans rien représenter, ce qui suggère l'équation suivante *je pense* ou le *sentiment d'une spontanéité une*. Or, comme cette spontanéité-moi relève de la *position* qui est par nature réfractaire à la conversion en prédicat, le *je pense* est un événement existentiel (*je suis pensant*) et porte, par conséquent, "le sentiment d'une existence sans le moindre concept"²².

Par ailleurs, la singularité qualitative du *je pense*, ainsi que celle toute sémantique d'un thème, se rapporte directement à la diversité d'un donné en général en l'investissant, comme "de l'intérieur", d'une unité nécessaire qui devance et rend possible toute synthèse, dans l'exacte mesure où cette unité pose les conditions d'un tout synthétisable. La synthèse présuppose la co-appartenance de tout le divers au *je pense*: une espèce de contiguïté ou de ressemblance qualitative qui traverse et relie tout le divers évoquant, métaphoriquement et fonctionnellement, le vide formel et uni des intuitions pures de l'espace et du temps où apparaissent les phénomènes. Cette communauté qualitative, Kant la nomme précisément "unité du divers" (B130) et l'élève au-dessus de la "synthèse du divers" pour affirmer que le divers doit être *toujours déjà* au sein d'une unité première sans laquelle rien ne serait pensable ni connaissable. En un mot, tout le divers appartient donc *toujours déjà* à une conscience de soi, appartenance qui constitue le *quale* sur lequel se fonde tout *quantum* (unité quantitative) autant que toute autre unité catégoriale. L'unité qualitative, sémantique ou narrative équivaut à l'unité catégoriale (*Unitas*

22 KANT, *Prolégomènes*, § 46 (Ak. IV, 334 note; Pl. 114n).

categoriale) en générale²³. Il s'agit ici en effet de "l'unité *synthétique* du divers" présumposée par la liaison (B130, B163) ou, en d'autres termes, de "l'unité *transcendantale* de la conscience de soi" (B132), appelée aussi "principe transcendantal de l'unité de la conscience dans la synthèse du divers de toutes nos intuitions" (A106), "unité numérique de cette aperception" (A107), "principe de l'unité nécessaire de l'aperception" (B 135, B142), "unité originellement synthétique de l'aperception" (B136, B151), "unité de la conscience" (B137–8), "principe de l'unité originaire *synthétique* de l'aperception" (B137, B143), "unité synthétique de la conscience" (B138) ou "de l'aperception" (A109–10, B148, B150), "unité objective de la conscience de soi" (B139). Relevons le statut de l'unité transcendantale qui se révèle fondamentalement épistémologique, en ce sens qu'il a trait au lieu originel de l'objet, et non épistémique, au sens où aucun versant subjectif ne peut le recouvrir: elle est "condition *a priori*" (*Bedingung*), et "condition objective de toute connaissance" (B 138, 150, 163), "condition à laquelle doivent nécessairement être soumis tous les objets de notre intuition" (B150). Elle est "principe" (*Grundsatz*), et "principe suprême de possibilité" (B135–6); enfin, elle porte un savoir prééminent, "première connaissance pure de l'entendement sur lequel se fonde tout le reste de son usage" (B137). L'unité transcendantale de la conscience assure la possibilité de tout objet en tant que tel, car, quoique le moi pur ne soit ni intuition ni concept, il n'en demeure pas moins qu'il occupe une place en quelque sorte équidistante des deux dans la mesure même où il est "au fondement" et de l'unité de l'intuition (B130–1, B143) et de celle des concepts (B131), comme ce à quoi tout est rattaché *ab ovo* d'une façon stable et stabilisatrice. D'où l'image suggestive de "l'accompagnement" (*begleiten*, B131) et celle également active du "véhicule de tous les concepts" (*Vehikel aller Begriffe überhaupt*), mais un "véhicule sans titre particulier, parce qu'il ne sert qu'à présenter toute pensée comme appartenant à la conscience" (A341/B399

23 "Man braucht diese 3 Ausdrücke [*unum, verum, bonum*] bald adjective bald Substantive oder man nimmt sie zuweilen formaliter, zuweilen Materialiter. Der Form nach sehen wir bloß darauf, wie ein Praedicat dem Dinge beygelegt wird. Wir reden von der Einheit in einem Gemahle, Vortrage, Connert[.] Man sagt aber zum Exempel das Feld der Wahrheiten, wirklichkeiten, des Inbegriffes aller Vollkommenheit. Das ist substantive und Materialiter das heißt Unitas categoriale. Im theoretischen Sinne bedeutet Vollkommenheit bloß Vollständigkeit, im metaphysischen aber Realitaet." (KANT, *Cours de Métaphysique*, Ak. XXVIII, 497.)

– 400). Aussi, en se définissant comme “condition” et “principe” de possibilité de toute connaissance, l’unité transcendante va-t-elle converger vers le pouvoir et l’exercice d’un acte premier, celui d’un *faire commun* à un divers; mieux, un *faire avoir une qualité en commun*: un *produire* appartenant métaphénoménologique. L’unité de l’aperception originelle convoquera l’unité continue d’un acte ou d’une fonction d’unification (ce *faire* qui se pose en commun), même si, en tant qu’unité strictement qualitative ou sémantique, elle ne donne aucun agent (tout comme l’unité du thème, l’unité de l’action ou de l’intrigue, ne dit rien sur celle de l’auteur du texte), puisque celui-ci relèverait toujours d’un *quantum* déterminable. L’unité de la conscience recèle une efficacité active qui doit rester sous le régime indéterminé et indéterminable de la condition transcendante ultime, à la différence d’une causalité efficiente assignable seulement à un centre d’unité réelle, à la simplicité de la substance. Inévitablement, dans la dynamique qui conduit de l’unité à l’acte, se déclarera une tension puisque l’unité appelle l’acte, le *continguum* d’un acte, tout en postulant l’indétermination de son *locus* actif.

La communauté thématique devra exprimer une *communauté noétique*, le champ unique et identique du thème renvoyant au champ coextensif d’une noèse qui se pose sur le mode du *commun* par excellence, et ainsi se communique en permettant que les représentations aient leur existence proprement représentationnelle. Cette existence consiste à “être-dans” (*in-esse*) une conscience de soi: être transcendentement *miennes*, c’est-à-dire d’une première personne en général vers laquelle convergent tous les verbes de la pensée. En réalité, pour toute diversité possible, “être saisie ensemble en une conscience de soi” signifie “avoir en commun l’acte de l’aperception, *je pense*” (B137), acte par lequel le divers est toujours déjà uni *dans* une seule et même conscience. Or cette unité et cette identité qualitatives, voire *ipséité* qualitative, si l’on veut souligner la coextension ou la synchronie transcendantales entre l’acte et l’identité dans la conscience, constituera autant l’accord de la conscience avec elle-même que l’accord entre le *je pense* et l’objet en tant qu’objet (c’est-à-dire entre la conscience et la représentation unifiée). La *Déduction transcendante* trouve son point d’aboutissement dans la fondation transcendante de ce double accord où elle établit en même temps la prééminence de l’unité qualitative et la valeur intrinsèquement objective de cette unité.

Le nerf de l'argument se décèle dans la proposition suivante: ce qui se dit du *je pense* se dit de tout objet d'expérience possible; ou en équation simple: "*je pense* = X". Les anciens prédicats transcendants de "l'être" – *ens transcendentalis, quodlibet ens* – sont reconduits au moi pur comme à leur source car, dans la mesure où il pense et désigne l'unité de toutes les fonctions d'unité (il transporte en lui-même la table des catégories), il pense le concept même d'objet en général. C'est ainsi que, au moyen de cette "première connaissance pure de l'entendement" (B137), la connaissance pure de l'unité de l'acte qui unifie les représentations en une conscience, nous avons conscience de nous-mêmes comme pure pensée, donc comme acte pur qui comprend les fonctions de synthèse dans leur effectivité vide, effectivité sans donné, c'est-à-dire la synthèse en tant que pure *synthèse intellectuelle (synthesis intellectuallis, Verstandesverbindung, B151)*. Or, pièce maîtresse de l'argument critique, le moi pur qui se sait "fondement" et "sujet pensant" ne s'épuise pas dans le cycle vide de sa pensée pure où rien n'est jamais donné à penser; il offre la stabilité essentielle du concept d'objet. Kant, dans les termes les plus forts qu'il emploie, dira même que "dans la conscience que j'ai de moi-même dans la pure pensée, je suis l'être même" (*im Bewußtsein meiner Selbst beim bloßen Denken bin ich das Wesen selbst; B429*). Le moi pensant constitue l'exposition paradigmatique de la structure conceptuelle de l'objet en tant que tel ("tout X possible"); il exhibe ce que Kant dénomme également "le concept du substantiel" (A414/B441)²⁴.

Par conséquent, au cœur du *je pense*, l'*unum* devient le *verum*: dans le *je*, unité qualitative et vérité formelle se recourent et, en dernière instance, ne font qu'un. Les catégories, prises en elles-mêmes comme simples fonctions de l'entendement, offrent le concept d'objet en général, c'est-à-dire la forme vide du rassemblement du multiple sous l'unité d'un objet, la forme du connaissable empirique en général: un X indéterminé. Maintenant, si je me pense comme moi pur, la pensée de ce je pensant, pensée aussi pure et indéterminée que les catégories (comme lieux transcendants des *syntheses intellectuales* avant toute *synthesis*

24 Une autre occurrence très significative, déjà signalée, de cette expression se trouve dans les *Cours de métaphysique* où le Je est dit "exprimer non seulement la substance mais aussi le substantiel lui-même (*das substantiale selbst*)", voire "le concept originaire de substance (*der ursprüngliche Begriff der Substanzen*)" (KANT, Ak. XXVIII/1, 226).

speciosa), réunit toutes les catégories dans son unité qualitative. Donc, me penser dans la pureté du *je pense*, c'est penser les catégories pures sans pouvoir être pensé par elles. Autrement dit, le *Je pense* pense X: *Je est vrai*. L'*unum*, c'est *verum*: la vérité, c'est moi. Le caractère non relationnel de la conscience transcendantale, qui cantonne le *je pense* dans sa simple thèse analytiquement vide, devient le lieu de la coïncidence entre l'unité d'un acte pur et l'unité du divers dans la représentation de "quelque chose en général". L'unité de la forme subjective (*Je*) contient l'unité de la forme objective (*X*), celle qui fait l'objectivité de tout objet. Pourtant, ces deux unités ne se limitent pas à s'accorder parfaitement l'une avec l'autre; elles ne font qu'une seule et même unité. Dès lors, la valeur objective de l'unité du *je pense* est immédiate et primordiale.

Le *Je pense* est la *pensée qui pense l'unité*, son unité. *Je pense* dit seulement que "quelque chose" d'*un* est pensé: *X est un*. Unité formelle activement déterminante et indétermination contentuelle stricte vont donc de pair en "moi". La conscience transcendantale et l'objet transcendantal (au sens de forme de l'objet) se recouvrent en tant que structures homologues et co-originares²⁵. "Comme nous n'avons affaire qu'au divers de nos représentations, et comme cet X [au sens de cause intelligible du phénomène] qui leur correspond n'est rien pour nous, puisqu'il doit être quelque chose de différent de toutes nos représentations, il est clair que l'unité que l'objet constitue nécessairement ne peut être autre chose que l'unité formelle de la conscience dans la synthèse du divers des représentations" (A105). La possibilité de l'unité d'une représentation de représentations (un X ou la *natura formaliter spectata*) se confond avec l'unité de la conscience représentante (un Je); celui-ci se mani-

25 Notons qu'il serait cependant possible, avec P. GUYER, de prendre cette homologie pour le signe d'une "stratégie ambivalente" d'où découleraient deux modes symétriques d'organisation de la *Déduction transcendantale*: l'un aligné sur l'identité du sujet et l'autre sur l'unité objective (voir GUYER P., *Kant and the Claims of Knowledge*, Cambridge, CUP, 1987, p. 83-6). Ce que nous voulons mettre en évidence, pour notre part, c'est l'identité formelle "Je = X" qui s'impose comme la pierre angulaire de la *Déduction* indépendamment de sa forme. Par conséquent, au lieu de nous interroger sur la précérence de l'un sur l'autre (c'est-à-dire "Est-ce le *Je* qui précède le *X* ou vice-versa?"), nous nous fixons d'abord et avant tout sur leur caractère co-originaire (*gleichursprünglich*): l'un se pense par l'autre, donc ils ne peuvent que se penser ensemble. Si le Je est absolument premier, alors on platonise le réel; et si le X est premier, alors on se contredit en dévitalisant l'évidence du Soi.

festant par là comme racine première d'unité, soit "racine" au sens de "faculté radicale de toute notre connaissance" (*Radikalvermögen aller unsrer Erkenntnis*, A114). En effet, afin qu'un objet puisse être pensable, imaginable ou simplement percevable en tant qu'objet un et identique – "quelque chose" qui *est* – à partir d'une multitude de représentations, il faut que cette multitude appartienne à une unité ultime garantissant *a priori* la vérité de leurs connexions.

Certes, cette *unité ultime a priori* consiste en une *opération métaphénoménologique*, en ce qu'elle produit la qualité fonctionnelle intrinsèque à toute activité cognitive (même si cette activité peut se réduire à un degré différentiel d'activation). Certes, cette unité n'enseigne rien sur la quantité de la fonction active (c'est-à-dire qu'elle fait l'économie du problème des "instances"), puisqu'elle n'est rien d'autre que la qualité ou la forme qualitative d'une spontanéité. Pourtant, il n'en demeure pas moins vrai que Kant n'aboutit pas à une formulation claire de la conjonction post-substantialiste entre acte et qualité. On reconstruit, pour ainsi dire au-delà de Kant, la condition de l'unité ultime du fonctionnement cognitif en appelant à la production originaire de la qualité-forme *ipse* par la *spontanéité préconsciente* qui sous-tend l'émergence, sur le mode du retour sur soi de la spontanéité, qui est ce mode majeure de performance existentielle traduit par le syntagme *je pense X*. L'unité qualitative dont il est question ici opère d'une façon récursive et récapitulative, de sorte qu'elle se transporte elle-même et s'éclaircit d'elle-même.

1.3.3 *Le processus de la vérité: unification, accord et cohérence*

Dans un monde subjectif de représentations non soumises à un principe d'unité synthétique, monde métaphysiquement possible mais que l'on ne saurait même pas concevoir, étant donné les contraintes effectives de notre constitution subjective, il n'y aurait à vrai dire *rien pour nous* (du moins *rien* qui fût "quelque chose", au lieu de simple "affection" ou "modification" *obscur et confuse* de l'esprit). Ainsi les représentations plongeraient-elles dans une totale instabilité, dans une multiplicité en mouvement perpétuel sans "aucun enchaînement déterminé", "simple amas sans règle" (A121), c'est-à-dire que les représentations seraient, à proprement parler, non-représentatives, essentiellement incapables de représenter. En réalité, tout se passerait comme dans un esprit doté de

sens interne mais dépourvu de fonctions intellectuelles d'unité, un esprit qui serait donc la scène d'un "jeu aveugle de représentations, c'est-à-dire moins qu'un songe" (A112), car un songe peut toujours manifester un *coefficient d'ordre connectif* ou de *congruence*²⁶. Mais – précisons-le – il

- 26 Il en découle la possibilité des rêves qui suscitent un certain degré, du moins transitoire, de confiance dans leur réalité. Bien entendu, ce degré de congruence du rêve, lorsqu'il existe (si jamais il peut véritablement exister), doit être naturellement *local* et *momentané*, car cette connectivité ou cohérence brise par définition l'unité systématique de mon expérience vécue. Il s'ensuit que ce caractère local de la cohérence met à mal l'*adéquation des représentations*. Certes, la cohérence (ou la congruence) est un signe de l'adéquation (de la vérité-*adaequatio*), mais la "localité" et "l'inconstance" témoignent de sa très probable inadéquation (partant de sa très probable fausseté matérielle). Si la vie et le rêve s'articulaient suivant un seul et même processus d'ordonnement qui produisait de la multiplicité dans la cohérence, alors la distinction entre rêve et réalité ne serait plus déductible ni de la forme ni de la matière de l'expérience, alors vie-rêvée et vie-vécue seraient inextricables pour le rêveur/agent, leur bornes lui demeureraient entièrement obscures, incertaines, arbitraires (de ce caractère arbitraire pouvant émerger un questionnement éthique et théologique). Pris par cette angoisse de l'incertitude, Segismondo, le tourmenté héros tragicomique de *La vida es sueño* (de Calderón de la Barca, 1636), éprouve le doute le plus radicalement insurmontable. Pour lui, cependant, le partage épistémique entre deux mondes possibles (mais impossibles), se transforme en une incitation à la prudence et à la sagesse morale. Assurément la simplicité/duplicité du monde deviendrait-elle problématique, si tous nos rêves étaient systématiquement unifiés et concordants entre eux à l'instar de nos représentations vigiles: si tous nos rêves formaient un *autre* monde habituellement et rationnellement stable, comment ne devraient-ils pas *pouvoir s'accorder avec quelque chose de réel*? *Le Je serait deux sujets d'expérience* également réels. En revanche, la question de la distinction entre rêve ou fiction et vie ou réalité serait superflue, et donc tranchée d'emblée, "si, comme le concède aisément Leibniz, toute cette vie n'était qu'un songe" (*Imo etsi tota haec vita non nisi somnium*) et, par conséquent, si ce n'était qu'un songe *un* (*consensus cum tota serie vita*). Car il faudrait admettre que "ce songe ou ce fantôme serait suffisamment réel, s'il nous tromperait lorsque nous faisons un bon usage de la raison" (*hoc sive somnium sive phantasma ego satis reale dicerem, si ratione bene utentes numquam ab eo deciperemur*). Il s'ensuit que Leibniz ne reconnaît aucune certitude métaphysique mais seulement des degrés de certitude morale sur le statut de réalité/vérité d'un phénomène. C'est pourquoi, dans une démarche qui ressemble à la constitution de la preuve juridique (qui ne peut jamais être comprise comme démonstrative, à moins que la preuve soit la traduction redondante d'une évidence), il attire notre attention sur des *signes* ou *indices* (*indicia*) de réalité d'un phénomène – notamment "*si sit vividum, si multiplex, si congruum*" (LEIBNIZ, *De modo distinguendi phaenomena realia ab imaginariis*, GP VII, 319–22).

s’agirait au mieux d’une *scène* discontinue dans la succession (la conscience de soi selon le sens interne, “toujours changeante”²⁷ et sans identité numérique) ou, au pire, d’une *scène* fragmentée dans l’instant (la conscience inimaginable d’un esprit auquel manquerait l’unité des synthèses et l’unité de la forme même de l’intuition interne). Une telle *fragmentation* est tout à fait contraire à la notion même de monde, non seulement dans son acception théorique, mais aussi dans son acception pratique la plus élémentaire. Il en résulte que la compétence active des animaux atteste qu’ils sont dotés d’une fonction unifiante. Bref, ils doivent posséder l’analogie praxico-cognitif, bien que non conceptuel-discursif, de l’unité de l’expérience.

Or, l’hypothèse hyperbolique d’une “*scène fragmentée*” dépasse, dans son ontophénoménologie absurde des instants de mondes atomiques et/ou de représentations brisées, les cas déjà limites du rêve et de la folie. En vérité, le rêve et la folie manifestent l’activité productrice et connective de l’imagination dont les “fantaisies” doivent exciter les organes sensoriels “mais de l’intérieur” (*aber von innen*). D’où la nécessité de reconnaître l’intériorité radicale du *punctum imaginarium*, malgré la force *extériorisante* en vertu de laquelle chaque fiction imaginaire (*jeder phantasia*) peut valoir et être prise pour une représentation extérieure d’un monde possible²⁸. Cependant, une chose est le défaut de con-

27 “La conscience de soi-même [*Bewußtsein seiner selbst*], selon les déterminations de notre état dans la perception interne, est simplement empirique, toujours changeante [*jederzeit wandelbar*] il ne peut y avoir un moi fixe ou permanent [*kein stehendes oder bleibendes Selbst*] dans ce flux de phénomènes internes, et on l’appelle ordinairement le *sens interne* ou l’*aperception empirique*.” (A107; Pl. I, 1411–2.)

28 Au sujet de la distinction neurocognitive entre, d’une part, les sensations externes et la fantaisie, et entre, d’autre part, le rêve et la folie, évoquons les descriptions neurophysiologiques du comportement différentiel des *ideae materiales* dans le cerveau chez DESCARTES, *Traité de l’homme* (AT XI, 197–9) ainsi que chez WOLFF, *Psychologia rationalis sive logica, op. cit.*, §102, et F.C. BAUMEISTER, *Philosophia definitiva*, Wittenberg, Ahlfeld, 1735. KANT connaît bien ces œuvres et adopte une perspective assez proche, comme on le voit dans les *Rêves d’un visionnaire* (Ak. II, 343–6; Pl. I, 558–61): il y explique la cause de l’*illusion*, de l’*hallucination*, de l’*égarement* et même de la *folie* par le transport hors de soi de simples objets imaginaires, à cause de la similitude du mouvement des nerfs entre une représentation imaginaire et une représentation perceptive où seul le *focus imaginarius* change. A ce propos, citons encore la *Réflexion 393* (KANT, *Reflexionen zur Anthropologie*, Ak. XV/1, 157): “Wir haben nur äußere Empfindungen durch *radios divergentes ab obiecto* (denn sonst würden sie keinen Punkt bezeichnen) *in organa incurrentes*;

nexions entre représentations (le propre du multiple sans l'un, la non-conscience du multiple irréprésentable), autre chose des connexions anarchiques ou anomiques qui engendrent des "agrégats" contingents (le propre de l'un sans loi d'unité, la conscience perplexe ou altérée) mais jamais des systèmes organiquement cohérents (le propre de l'ordre de l'un, la conscience d'objet). Il faut observer, cependant, que dans les *Rêves d'un visionnaire* Kant considère que les récits fantastiques de Swedenborg constituent des récits cohérents (et *juste* cohérents), "illusion cohérente des sens en général"²⁹, diagnostiqué comme "intuition fanatique"³⁰ ou "hallucination"³¹, plaidant alors en faveur d'une conception de la vérité qui dépasse la cohérence, c'est-à-dire la simple idéalité

wenn sie parallel seyn, so werden sie doch als divergirend mit anderen divergirenden durch das *punctum convergentiae* im Auge mit der Distanz dieses Punkts in der Augenare von anderen obiecten, die divergirend gesehen werden, conferirt, oder auch mit dem Gefühl. Nun behaupte ich, daß bey jeder phantasie das Organ gerührt werden müße, aber von innen; folglich ist das *punctum imaginarium* nicht außer dem Körper, sondern in ihm; wird aber im schlaf der Mensch der äußeren Empfindung (des Körpers) unbewußt, so gilt diese Vorstellung wie äußerlich. Wenn das *punctum imaginarium* äußerlich gekehrt ist (als *hyperpresbyta*), so ist der Mensch verrückt." Il est tout à fait saisissant que la sensation extérieure soit présentée sur le mode de la subordination d'une multiplicité divergente à un "point de convergence" (*punctum convergentiae*). "Sentir" apparaît ainsi principiellement sous le signe actif de la configuration proto-objectivante d'un système topologique: "quelque chose d'extérieur à moi". A l'origine de l'objet, la sensation renferme déjà un processus d'unification, un processus de convergence, bien qu'à caractère plutôt "mécanique", car il résulte de la technique naturelle des organes sensoriels. Pourtant, il faut l'admettre, pour rester fidèle à l'esprit kantien, cette sorte de "technique naturelle" s'inscrit dans le travail d'objectivation. Conséquemment, et sous ce rapport, l'objet vrai est sa "fin naturelle".

29 KANT, *Rêves d'un visionnaire...*, Ak. II, 360; Pl. I, 577.

30 *Ibid.*

31 "L'état dans lequel l'homme dérangé a l'habitude, sans manifester le moindre signe extérieur de maladie violente, de se représenter certaines choses à l'état de veille comme s'il les avait clairement perçues, alors même qu'elles ne correspondent à rien de présent, s'appelle l'*hallucination*. L'halluciné est donc un rêveur éveillé." La typologie kantienne des psychopathologies repose sur la tripartition des capacités mentales qui, à leur tour, répond aux opérations logiques (concept, jugement, raisonnement). Ainsi la perturbation des concepts de l'expérience s'appelle-t-elle *hallucination*, le désordre de la faculté de juger *délire* et la perturbation de la raison *extravagance*. (KANT, *Essai sur les maladies de la tête*, Ak. II, 264–5; *Ecrits sur le corps et l'esprit*, trad. G. Chamayou, Paris, Flammarion, 2007, p. 117–9.)

du possible ou du concevable (apparemment borné au *comme si*³²), et revendique l'obéissance aux lois de la sensation, régime de l'existant actuel. A l'idéalisme de Swedenborg³³, celui d'une spontanéité cognitive sans contraintes, Kant oppose la structure légale, non constructible, de l'existence, en tant que *position absolue* de quelque chose qui frappe les sens³⁴, donc position alogique ou extralogique, irréductible à la concevabilité et au jeu libre de la prédication. Ainsi une conjonction entre la force d'agir, lois de l'entendement, et la force de pâtir, lois de la sensation, s'imposerait-elle d'emblée comme constitutive du vrai. Il n'en reste pas moins qu'une conception forte, *transcendentaliter* normative, de la cohérence résorbe la légalité de la sensation. Pour représenter "quelque chose d'objectif", en effet, il faut non seulement des représentations et des connexions mais encore, et par-dessus tout, une *règle générale* présidant aux opérations connectives, une règle logique – donc stable et abstraite – produisant leur accord dans un jugement possible où l'on unifie un *objet*. C'est par la connexion réglée des représentations, et non par leurs qualités indiscernables, que la vérité s'accomplit et se distingue du rêve³⁵ (en tant que domaine libertaire de l'imagination): la vertu objectivante procède du type de synthèse instaurée entre les représentations, et

- 32 Sur l'efficacité vitale et la vigueur créative du *comme si* conceptuel, voir l'essai classique de fécondation croisée entre Kant et Nietzsche, entre le concept et la fiction, ramenant la pensée à l'*Erdichtung*, de VAIHINGER H., *Philosophie des Als-Ob: System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus*, Leipzig, Meiner, 1927.
- 33 "Un commentateur futur en conclura que Swedenborg est un idéaliste, puisqu'il refuse à la matière de ce monde une durée qui lui soit propre, et peut par suite la tenir pour un simple phénomène cohérent, issu de la liaison du monde des esprits." (KANT, *Rêves d'un visionnaire*, Ak. II, 364; Pl. I, 582.)
- 34 L'identité entre position et être ainsi que la distinction entre la *position absolue* (ou l'être-sujet) et la *position relative* (ou l'être-prédicat) constitue probablement la plus critique des thèses précritiques. Voir KANT, *L'unique fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu*, Ak. II, 73, 81–2; Pl. I, 327, 337–8; et, dans la première *Critique*, A597–602/B625–30.
- 35 Selon Kant, le comportement onirique ne suit aucune règle, et ainsi il échappe à l'*Anthropologie pragmatique* qui doit se borner à l'étude de l'homme en état de veille. Le philosophe admet, cependant, que le rêve, consistant en une "invention involontaire dans l'état de bonne santé", remplit une fonction vitale car il imprime une agitation naturelle aux organes internes de la vie et, par là, les préserve et même les aiguillonne pendant le sommeil. Voir, à cet égard, KANT, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, § 37, Ak. VII, 189–90; Pl. III, 1007–8.

non du contenu ou de l'origine des représentations elles-mêmes. A elles seules, les représentations sensibles ne sont ni vraies ni fausses³⁶, c'est seulement leur connexion – que le jugement réalise et la proposition expose – qui peut être vrai ou faux. Par ailleurs, la vérité de la connexion dépend de son inscription dans l'ordre “normatif” d'une expérience *une*, “toute expérience possible”. A l'inverse de l'expérience, le rêve déploie le singulier et l'idiolectal. Pour Kant, il n'y a donc pas de *rêveur transcendantal*, chaque rêveur demeure radicalement fermé dans son château onirique privé, où les matériaux sont uniques et les significations incommensurables³⁷ (à la fois entre rêveurs et entre rêves). Si bien que la rupture fondamentale se situerait, non pas tant entre des rêveurs incommunicables, mais plutôt entre le vécu rêvé, anémique, et l'expérience vigile, normativement saturée, en un seul et même moi, et pour moi.

La vérité ou fausseté tient d'emblée à la compossibilité des représentations et de leurs connexions dans *un tout*, en tant que données d'une *expérience*. Certes, l'espace, le temps, et tous les phénomènes avec eux, ne sont rien que de *simples représentations* [*bloÙe Vorstellungen*], mais il n'empêche que “la vérité empirique [*empirische Wahrheit*] des phénomènes dans l'espace et le temps est fort assurée, et elle se dégage suffisamment de l'affinité avec le rêve [*Verwandschaft mit dem Traume*], dès que ces deux sortes de phénomènes s'enchaînent exactement et complètement [*richtig und durchgängig zusammenhängen*], suivant les lois empiriques dans une expérience” (A492/B520–1). Le critère de la réalité empirique ne consiste pas dans l'*extériorité absolue à nous* (l'extériorité au sens transcendantal), parce que les phénomènes extérieurs n'ont d'autre existence que *dans la perception*, c'est-à-dire *dans le sujet* qui perçoit et qui pense. A l'inverse, ce critère réside dans l'accord – *en nous*

36 Les sens et l'imagination ne sont donc pas les organes ou les facteurs suffisants de la vérité. Sur la position prélogique des sens, répétons trois thèses cruciales: “Les sens *ne troublent pas*. [...] *Les sens ne commandent pas* à l'entendement. [...] *Les sens ne trompent pas*. [...] [E]t cela, non point parce qu'ils jugent toujours avec justesse, mais parce qu'ils ne jugent pas du tout; raison pour laquelle l'erreur est toujours à la charge de l'entendement.” (*Ibid.*, § 9–11, Ak. VII, 144–6; Pl. III, 962–4.)

37 L'expression héraclitienne (voir Deïls-Kranz, *Fragment 89*), citée à plusieurs reprises par Kant, dit cela de façon lapidaire: “Quand nous sommes éveillés, nous avons un monde commun; quand nous dormons, chacun a le sien”. (KANT, *Rêves d'un visionnaire*, Ak. II, 342; Pl. I, 556; *Anthropologie*, Ak. VII, 190; Pl. III, 1007.)

– des perceptions avec les lois empiriques, car l'accord subjectif étaye la correspondance objective³⁸.

Symétriquement, l'irrégulier est irréal, et augure l'œuvre fictionnelle de l'imagination, dont les variations eidétiques inventives virtuellement infinies constituent le trait matriciel. “La différence entre la vérité et le rêve ne consiste pas dans la nature [*Beschaffenheit*] des représentations qui sont rapportées à des objets, car elles sont identiques dans les deux cas, mais de leur connexion d'après les règles [*Verknüpfung nach den Regeln*] qui déterminent l'enchaînement [*Zusammenhang*] des représentations dans le concept d'un objet, en tant qu'elles peuvent ou non co-exister en une expérience”³⁹.

38 Contre le scepticisme, retenons encore ce passage: “Toute perception extérieure prouve donc immédiatement quelque chose d'effectivement réel dans l'espace [*etwas Wirkliches im Raume*], ou plutôt elle est l'effectivement réel même [*das Wirkliche selbst*], et en ce sens le réalisme empirique est hors de doute, c'est-à-dire que quelque chose d'effectivement réel correspond à nos intuitions extérieures. Sans doute l'espace même, avec tous ses phénomènes comme représentations, est seulement en moi; mais dans cet espace pourtant le réel [*das Reale*], ou la matière [*der Stoff*] de tous les objets de l'intuition extérieure, est donné effectivement et indépendamment de toute fiction [*Erdichtung*]. [...]

“A partir des perceptions [*Wahrnehmungen*], la connaissance des objets peut être produite ou par un simple jeu de l'imagination [*ein bloßes Spiel der Einbildung*] ou au moyen de l'expérience. Et alors il en peut certainement résulter des représentations trompeuses [*trüglige Vorstellungen*] auxquelles les objets ne correspondent pas, et où l'illusion [*Täuschung*] doit être attribuée, tantôt à un prestige de l'imagination [*Blendwerke der Einbildung*] (dans le rêve), tantôt à un vice du jugement [*Fehlritte der Urteilskraft*] (dans ce qu'on nomme les erreurs des sens). Pour échapper ici à la fausse apparence, on suit cette règle: *Ce qui s'accorde avec une perception suivant des lois empiriques est effectivement réel* [*Was mit einer Wahrnehmung nach empirischen Gesetzen zusammenhängt, ist wirklich*]. [...] Pour réfuter l'idéalisme empirique, comme une fausse incertitude touchant la réalité objective de nos perceptions extérieures, il suffit déjà que la perception extérieure prouve immédiatement une réalité effective [*eine Wirklichkeit*] dans l'espace, lequel, bien qu'il ne soit en lui-même qu'une simple forme des représentations, a cependant de la réalité objective [*objektive Realität*] par rapport à tous les phénomènes extérieurs (qui ne sont aussi que de simples représentations). Ajoutez à cela que, sans la perception, la fiction et le rêve mêmes ne sont pas possibles, et que, par conséquent, suivant les données d'où l'expérience peut résulter, nos sens extérieurs ont dans l'espace leurs objets réels correspondants [*ihre wirkliche korrespondierende Gegenstände*].” (KANT, *Critique de la raison pure*, A375–7; Pl. I, 1448–9.)

39 KANT, *Prolégomènes*, Ak. IV, 290; Pl. II, 60–1.

Le rêve ne représente rien, il exhibe le pur néant et, de ce fait, il est la négation ostensive de la vérité transcendantale (*Omne ens est verum*)⁴⁰. Mais quel est le sens de cette négation? Pourquoi n'est-il rien plutôt que *quelque chose* le rêve? Est-ce à cause de son anomie et incohérence, donc de son impossibilité ontologique, ou bien est-ce plutôt à cause de sa cohérence réglée mais fictive, donc de sa pure et simple possibilité? Kant paraît hésiter. Dans les *Rêves d'un visionnaire*, traité pré-critique du vrai et du faux, la cohérence serait réduite à l'action de la pensée, alors que le vrai exigerait l'actualité d'une expérience universellement partageable, extérieure à la pensée et soumise à la mesure commune d'un point de vue transsubjectif. Du possible à l'actuel, c'est-à-dire de l'ordre (*ordo, Ordnung*) à la vérité (*veritas, Wahrheit*), tout passage serait interdit⁴¹. Il y aurait un abîme entre les modalités *onto*-logiques. La forme contentuelle du rêve, *somnio objective sumpto* ("le rêve

Signalons un autre passage analogue qui insiste sur le caractère non idéaliste (notamment non cartésien) de la solution critique: "Bis daher wir es nur mit Erscheinungen zu thun gehabt, in deren Exposition, ihren Grundsätzen und Gebrauch lauter Wahrheit ist, und da war kein Idealism. Denn Wahrheit besteht bloß in dem Zusammenhange der Vorstellungen durchgängig nach Gesetzen des Verstandes. Darin besteht aller unterschied vom Traum. Nicht darin, daß die Bilder abgesondert vom Gemüth vor sich so existiren." (KANT, *Réflex.* 5642, "Reflexionen zur Metaphysik", Ak. XVIII, 280.)

40 KANT, *Cours de métaphysique*, Ak. XXVIII, 497. Voir aussi B113–5.

41 "Es klingt befremdend; jedes Ding ist transzendentaliter wahr; das zeigt aber blos den Unterschied des Dinges und des Undinges; weil wir immer leicht unsre Begriffe auf Sachen referiren und sie für real halten. Das Unding kann doch allein dadurch erkannt werden, daß praedicate einander Widersprechen, folglich durch das Principium contradictionis[.] Wenn die Praedicate im Begriff gegründet sind, so ist dies transzendente Wahrheit und dadurch eben wird ein Ding von einem Undinge unterschieden. Ein Traum bedeutet eben das was keine transzendente Wahrheit hat. Es ist unmöglich daß ein Ding keine transzendente Wahrheit habe d. h. Es ist unmöglich, daß ein Begriff nicht eben das haben sollte, was zu diesem Begriff erforderlich ist. Das sind Requisite der Möglichkeit. Einige Philosophen erklären Wahrheit so: Veritas est ordo plurium in eßentia alicujus Entis[.] Allein Ordnung und Wahrheit sind ganz und gar nicht einerley Begriffe. Wahrheit ist die Uebereinstimmung der Erkenntnis mit dem Objekt. Ordnung ist die Uebereinstimmung des Mannigfaltigen in der Verbindung. Bey jeder Ordnung stellen wir uns also etwas mannigfaltiges nach einem allgemeinen Gesetze verbunden vor. Ein Gesetz ist dasjenige Urtheil in welchem eine Bedingung für vieles bestimmt wird." (KANT, *Cours de métaphysique*, Ak. XXVIII, 496–7.)

pris objectivement”)⁴², dénonce une sorte de suspension ou de degré minimal de la fonction synthétique en étalant un désordre, un manque d’intelligibilité. Corrélativement, la fabrication subjective du rêve, *somnio subjective sumpto*, s’effectue au sein d’une imagination libertaire dont les *mundi fabulosi* n’obéissent à aucune contrainte légale. L’auteur de cette distinction, C. Wolff, dans des passages de la *Psychologia empirica* et de la *Philosophia prima sive Ontologia*, que Kant réécrit en corrigeant, soutient en effet que les mutations propres aux fantaisies oniriques se produisent *sans raison suffisante*⁴³, ce qui établit une rupture qualitative entre la vérité et le rêve, ou entre une chose (*Ding, ens*) et une non-chose (*Unding, non ens*)⁴⁴. Ainsi, pour Wolff, le signe de la vérité est l’ordre et celui du rêve est la confusion⁴⁵, la vérité transcendante étant

- 42 Kant reprend une distinction de Wolff (cf. note *infra*), voir KANT, *Prolegomènes*, Ak. IV, 376 note; Pl. II, 164 n.
- 43 “*In somnio mutationes, quas phantasmata contingunt absque ratione sufficiente. Equidem hanc propositionem jam alias stabilivimus a posteriori, cum differentiam inter veritatem & somnium exoneremus (not. §493 Ontol.). [...] Enimvero ex eo, quod res quadam simul perceptae aliquando fuere, non intelligitur, cur una existente existere debeat alia, consequenter in eo, quod ponitur, non continetur ratio sufficiens, cur poni etiam debeat alterum (§56 Ontol.). [...]*” (WOLFF C., *Psychologia empirica, op. cit.*, § 128, p. 82.)
- 44 “*In somnio omnia fiunt absque ratione sufficiente & contradictoriis locus est: in veritate rerum singula sunt & fiunt cum ratione sufficiente nec contradictoriis locus est. [...] Somnium hic consideramus objective, quemadmodum Scholastici ajunt, quatenus nimirum somniantes res quadam apparent, quae non sunt; minime autem subjective, quatenus nimirum somnians producit rerum apparentium ideas. [...] Quemadmodum enim non omnia actu fiunt, quae in rei veritate fieri posse intelliguntur; ita nec somnia omnia actum consequuntur, quae vi imaginationis humanae fieri posse concipiuntur. Mundus autem fabulosus, cujus supra mentionem fecimus, est somnium per amplissima temporis intervalla continuatum, ut adeo mirum videri minime debeat eandem inter mundum fabulosum atque verum intercedere differentiam, quae inter somnium ac veritatem obtinet (§77). [...]*” (WOLFF C., *Philosophia prima sive ontologia, op. cit.*, § 493, p. 379–82.)
- 45 “*Quoniam in rerum veritate nihil existit, quod non concipitur possibile antequam existat, & cujus non detur ratio, cur hic potius existat, quam alibi, & nunc potius existat, quam tempore alio, dum existit; in somnio autem perinde sit, sive quid possibile sit, sive impossibile, sive habeat rationem sufficientem, sive minus, ubi quod apparet sumitur, ac si revera esset (§493); ideo in veritate cuivis locus tribuitur per eandem regulam constantem, in somnio non item, consequenter in veritate ordo est, in somnio confusio.*” (*Ibid.*, § 494, p. 382–3.)

définie comme *ordo in varietate*⁴⁶. Peut-être est-ce cette *confusion transcendante*, distinctive du rêve, la raison pour laquelle celui-ci, comme objet culturel, met à mal sa “littéralité” et convie à la “métaphoricité” à l’intérieur d’une économie général symbolique. A l’inverse de la réduction wolffienne de la vérité à l’ordre⁴⁷ et des sources de la vérité aux principes de contradiction et de raison suffisante⁴⁸, Kant sépare vérité et ordre, dans le texte des *Cours de métaphysique* cité ci-dessus, et, suivant l’anti-intellectualisme de Crusius qui, attentif à la matière, oppose *Empfindung* (plutôt qu’*Ordnung*) à *Traum*⁴⁹, insiste sur la nécessité d’un moment intuitif, radicalement commensurable ou universalisable, dans l’épigenèse du vrai. Certes, notre philosophe concède que toute chose, en tant que telle, est *transcendaliter* vraie et que le mot rêve, en lui-même, signifie d’emblée le défaut de vérité transcendante, mais il départage la vérité, “l’accord de la connaissance avec l’objet” et l’ordre, “l’accord du divers dans une liaison”; d’où il découle que l’ordre ne peut assurer la vérité⁵⁰. Dans la *Critique de la raison pure*, en revanche, et selon notre interprétation, la vérité intègre organiquement un moment d’adéquation matérielle (sensibilité) et un moment de cohérence formelle (entendement), mais tous deux sont investis par la normativité intellectuelle. Par conséquent, si l’ordre *stricto sensu* signifie une opération effectuée par l’entendement, l’opération de relier une diversité sous une règle de la pensée, il faut admettre, toutefois, que l’ordre *lato sensu* est congénital au fonctionnement intuitif et conceptuel de l’esprit. En un mot, l’auto-régulation de l’esprit assure l’affinité entre l’ordre et l’adéquation, dans la mesure où la possibilité de toute matière existentielle pour-moi, l’espace et le temps, unités infinies de tout *dabile*, sont des représentations unifiantes et réglées où le concept de l’un et le système de l’expérience s’expriment *a priori* en moi. Sous ce prisme, le caractère fragmentaire et irrégulier d’une représentation onirique met à mal toute préten-

46 “*Veritas adeo, quae transcendentalis appellatur & rebus ipsis inesse intelligitur, est ordo in varietate eorum, quae simul sunt ac se invicem consequuntur, aut, si mavis, ordo eorum, quae enti conveniunt.*” (*Ibid.*, § 495, p. 383.) Sur la vérité transcendante en tant qu’intrinsèque à l’étant, voir aussi *Ibid.*, § 502, p. 387–8.

47 L’essence d’un ordre (*ordo*) réside dans les règles qu’il renferme. A l’absence d’ordre s’appelle confusion (*inordinatio, confusio*). Voir *Ibid.*, § 478–85, p. 364–9.

48 Voir *Ibid.*, § 498, p. 385.

49 CRUSIUS, *Entwurf der nothwendigen Vernunft-Wahrheiten, op. cit.*, § 16, p. 28–9.

50 KANT, *Cours de métaphysique*, Ak. XXVIII, 496–7.

tion à l'adéquation, puisque celle-ci requiert la possibilité du système commun, niée par tout atomisme, de même que par tout holisme local. L'affinité qui relie l'adéquation et la cohérence est celle réunissant sensibilité et entendement en un seul et même sujet. Car l'affinité manifeste l'unité de l'aperception transcendantale et rappelle une *action réciproque* entre mes pouvoirs cognitifs, "comme si l'un était issu de l'autre ou si tous deux tiraient leur origine d'une souche commune"⁵¹. L'anarchie combinatoire des représentations oniriques se trouve aux antipodes de l'objectivité (et de la "vérifiabilité") de l'objet dont le contenu n'est autre que celui d'une contrainte normative, une règle d'enchaînement *a priori* qui est déjà à la base des phénomènes⁵².

L'esprit est une force de la nature, une activité normée, comme tout élément *a priori* le démontre. L'anomie du faux se déclare de prime abord par une spatiotemporalité amorphe, agéométrique, discontinue, irrégulière, idiolectale. L'entendement pose, pour sa part, les formes pures de l'intuition, ainsi que les rapports qui s'y établissent, *sous* l'unité du concept dans un jugement. Dès lors, des règles logico-discursives investissent les règles intuitives de coordination spatiotemporelle. Les représentations imaginaires et oniriques (*Einbildungen und Traüme*) pré-

51 KANT, *Anthropologie*, § 31–C, Ak. VII, 177; Pl. III, 995.

52 Remarquons que, pour Kant, l'idéalité de l'espace et du temps constitue la condition première de la vérité. D'une façon symétrique, la conception empirique de l'espace et du temps entraîne l'idéalisme matériel (de Descartes et de Berkeley), incapable de distinguer le vrai du faux, le phénomène (*Erscheinung*) de l'apparence (*Schein*). "[...] Je montre d'abord, dit Kant, que l'espace (ainsi que le temps, auquel Berkeley ne prêtait pas attention), avec toutes ses déterminations, est connu de nous *a priori*, parce que aussi bien que le temps il existe en nous, avant toute perception ou expérience, en tant que forme de notre sensibilité, et rend possible toute intuition sensible et par suite aussi tous les phénomènes. D'où il suit que, puisque la vérité repose sur des lois universelles et nécessaires [*allgemeinen und nothwendigen Gesetzen*] lui servant de critères, l'expérience chez Berkeley ne peut avoir aucun critère de vérité, parce que rien d'*a priori* n'a été placé (par lui) à la base de ses phénomènes; il s'ensuit donc qu'elle n'est rien qu'une apparence pure et simple, tandis que pour nous l'espace et le temps (en association avec les concepts purs de l'entendement) prescrivent *a priori* à toute expérience possible [*aller möglichen Erfahrung*] sa loi, qui fournit en même temps le critère certain permettant de distinguer en elle la vérité [*Wahrheit*] de l'apparence [*Schein*]." (KANT, *Prolégomènes*, Ak. IV, 375; Pl. II, 162–3.)

supposent le sens externe dont elles reproduisent la forme⁵³, mais, à la différence des représentations perceptives, qui sont données, non engendrées, elles s'avèrent *idio-poïétiques* et, par conséquent, n'ont pas d'objet, car avoir un objet implique de "pouvoir être [intra-, inter- et trans-subjectivement] reconnu selon des règles de l'entendement"⁵⁴. Peut-être serait-ce la strate fondamentale de sens d'une phrase énigmatique de Husserl, si souvent reprise par Merleau-Ponty, selon laquelle "la subjectivité transcendante est intersubjectivité"⁵⁵ ou, ajouterions-nous, la possibilité d'une communauté dans le processus de la vérité.

L'extériorité *réelle* de l'objet repose donc sur cette reconnaissance d'une normativité dont la pierre de touche est l'accord de la pensée avec elle-même à l'intérieur du système de l'expérience. Un *ens imaginarium*, comme l'espace et le temps, peut être *réel* s'il est la forme universelle des représentations, tandis qu'un *ens fictivum* s'enracine dans ces formes mais pour s'y *déréaliser* ou bien par le dérèglement pathologique de l'entendement ou bien par la créativité singulière d'une *Erdichtung*. Pour franchir le passage entre le purement possible et le réel, il faut une perception sensiblement et universellement déterminable, puisqu'il n'y a de réel qu'en sortant du concept et des principes conceptuels de détermination (principes de contradiction et de raison suffisante). Autrement, les

- 53 "Die Einbildungskraft setzt einen Sinn voraus, wovon jene die Form reproduciren kann. Wäre kein äußerer Sinn, so würden wir uns auch Dinge außer uns als solche, mithin nach drey Raumesabmessungen, nicht einbilden können. [...] Träume können uns Dinge als äußere vorstellen, die eben dann nicht da sind; aber wir würden auch nicht einmal etwas als äußeres Träumen können, wenn diese Formen uns nicht durch äußere Dinge gegeben wären. Daß man die Wirklichkeit äußerer Dinge glauben müsse, wenn wir sie nicht beweisen können, wäre nicht nöthig; denn das hat keine Beziehung auf irgend ein Interesse der Vernunft." (KANT, *Réflex.* 5399, "Reflexionen zur Metaphysik", Ak. XVIII, 172.)
- 54 "[...] Die Träume sind nach der analogie des Wachens. Außer den mit andern Menschen consentirenden Vorstellungen des Wachens habe ich keine andern Merkmale vom *Gegenstande* außer mir; also ist ein *phaenomenon* im Raume außer mir, was nach regeln des Verstandes erkant werden kann. Wie kann man doch fragen: ob es wirklich äußere *phaenomene* gebe? Wir sind uns zwar ihrer nicht unmittelbar bewusst, daß sie äußerlich seyn, d. i. nicht bloße Einbildungen und Träume, aber doch, daß sie die originale aller möglichen Einbildungen, also selbst keine Einbildungen sind." (*Ibid.*, *Réflex.* 5400.)
- 55 Retenons les trois occurrences suivantes: MERLEAU-PONTY M., *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. VII et 414–5; ID., *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, p. 157.

rêves des visionnaires et les rêves des métaphysiciens resteraient inaccessibles à toute critique. La question du vrai oblige donc à penser la normalité de l'esprit et la normativité de ses opérations comme corrélat immédiat du réel.

[...] En effet, est effectivement réel [*wirklich*] tout ce qui s'accorde en un contexte avec une perception suivant les lois de la progression empirique [*nach Gesetzen des empirischen Fortgangs in einem Context*]. [...]

Rien ne nous est effectivement donné que la perception et la progression empirique [*empirische Fortschritt*] de cette perception à d'autres perceptions possibles. Car en eux-mêmes les phénomènes, comme simples représentations, ne sont effectivement réels que dans la perception, laquelle n'est dans le fait rien d'autre que la réalité effective [*Wirklichkeit*] d'une représentation empirique, c'est-à-dire un phénomène. Avant la perception, appeler chose effectivement réelle un phénomène, cela signifie que nous devons atteindre cette perception dans la marche de l'expérience [*im Fortgange der Erfahrung*], ou elle ne veut rien dire du tout. (A493/B521)

Aussi la notion même d'existence d'un objet se laisserait-elle ramener au principe d'appartenance dynamique à un *Je* ou principe d'intégration dans le processus cognitif d'un sujet, et elle consisterait dans "la représentation de la connexion (*Zusammenhang*) avec tous les phénomènes [en moi] d'après des lois (*nach Gesetzen*)"⁵⁶. Néanmoins, une telle normativité (ou système de lois nécessaires et universelles) d'enchaînement, qu'il est légitime de reconduire à l'adhésion de toutes les représentations au moi et à leur cohésion *en moi* dans un ensemble systématiquement unifié, comprend "seulement" le critère de la vérité formelle, "la forme de la vérité, c'est-à-dire de la pensée en général" (*die Form der Wahrheit, d. i. des Denkens überhaupt*; A59/B84). Autrement dit, la cohésion des phénomènes devient la pierre de touche de leur adéquation et suppose leur inhésion *en et sous* un moi universalisable. Certes, la "forme de la vérité" contient "l'accord d'une connaissance avec les lois universelles et formelles de l'entendement et de la raison", mais cet ac-

56 "Die Frage, ob die Körper außer mir etwas wirkliches sind, wird so beantwortet: Körper sind außer meiner Sinnlichkeit keine Körper (*phaenomena*), und also sind sie nur in der Vorstellungskraft empfindender Wesen. Ob diesen ihren Erscheinungen etwas außer mir correspondire, ist eine frage von der Ursache dieser Erscheinung und nicht von der existenz dessen, was erscheint, selbst. Diese existenz als eines Gegenstandes ist die Vorstellung des Zusammenhanges mit allen Erscheinungen nach Gesetzen." (KANT, *Réflex.* 4536, Ak. XVII, 586.)

cord serait réductible à une “*condicio sine qua non*” ou “condition négative de toute vérité” (*negative Bedingung aller Wahrheit*; A59–60/B84). Comme le démontrerait la *Dialectique transcendantale*, nous aurions ici affaire à une condition nécessaire et non-suffisante de la vérité au sens où “une connaissance peut ne pas se contredire elle-même et contredire l’objet” (A59/B84).

L’erreur profonde des *sciences dialectiques* s’ancrerait justement dans l’absolue indifférence, voire dans la prétendue non-pertinence, de la forme de la vérité à l’égard des contenus ainsi que dans l’incompétence de l’entendement pour distinguer le vrai du faux au sein des existants particuliers (incompétence qui serait ignorée dans la conversion inévitable, bien qu’illicite, du *canon* de la vérité possible en *organon* producteur de vérité actuelle). L’usage pur de l’entendement – usage qui produit dialectiquement la matière de ses objets – se révèle être nécessairement *an-objectif*⁵⁷. Les idées de la raison témoignent de cette production transgressive de matière par l’entendement et constituent des *non-objets*. Si l’entendement se dote de matière, il se prive aussitôt de toute matière apte à un “juger vrai”. De fait, une synthèse sans intuition ne s’opère sur rien, ne peut par là même aspirer à aucune efficacité cognitive, et se borne enfin à un indice pur de la spontanéité.

Dans ce contexte, on pourrait être tenté, avec Brentano⁵⁸, de prendre l’adoption kantienne de la définition scolastique de vérité, *adaequatio rei*

57 “[...] [L’]entendement court alors le risque de faire, par des ratiocinations vides, un usage matériel des principes formels de l’entendement pur et de juger sans distinction à propos d’objets qui ne nous sont pourtant pas donnés, et ne peuvent peut-être même être donnés en aucune manière. Comme la logique ne devait être proprement qu’un canon pour l’évaluation de l’usage empirique, c’est en abuser, quand on la fait valoir comme l’organon d’un usage universel et sans restriction, et que l’on se risque avec le seul entendement pur à juger synthétiquement, à affirmer et décider à propos d’objets en général. L’usage de l’entendement pur serait alors dialectique.” (KANT, *Critique de la raison pure*, A63/B88; Pl. I, 821.)

58 S’attaquant violemment aux thèses de W. Windelband (*Präludiven: Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte*) sur la prétendue transformation kantienne du concept traditionnel de vérité-adéquation en “conformité avec la norme de l’esprit” (norme ou règle de l’esprit étant la nouvelle définition d’objet), Brentano affirme d’une façon péremptoire que “Kant maintient la définition aristotélicienne de la vérité comme accord du jugement et de la réalité” (BRENTANO F., “Le concept de vérité [1889]”, *L’origine de la connaissance morale*, Paris, Gallimard, 2003, p. 99–103).

et intellectus – “l’accord de la connaissance ou d’une connaissance avec son objet” (*Übereinstimmung der/einer Erkenntniß mit ihrem Gegenstande*, A58/B82–3) –, pour une persistance du cadre traditionnel sans aucun geste nettement révolutionnaire ou transformateur. Toutefois, le nom propre de “la forme de la vérité” est le *Je logique*, le *Je* en tant que forme-acte de toute procédure logique possible: le *Je* ramené à la simple position de la copule en général (simple efficacité copulative, simple “*est*”) que les concepts déclinent. Le propre de la vérité-*adaequatio*, c’est de poser le contenu des représentations (la *res* ou l’*objet* ou une strate de l’*objet*) totalement en dehors de l’activité du sujet et de tenir le jugement pour un rapport adéquat ou inadéquat (donc, “vrai ou faux”) au regard de l’extériorité⁵⁹. A ce propos, observons que Kant souligne ce fait incontournable qui est l’impossibilité logique d’un critère universel pour la vérité matérielle. Dès lors, sans matière donnée, sans intuition sensible (*a priori* ou *a posteriori*), il n’y a pas d’objet. La reconnaissance de cette limite infranchissable va pourtant de pair avec, d’un côté, a) l’affirmation du caractère essentiel de l’idéalisme critique qui consiste dans l’intimité de l’extériorité empirique en raison de l’apriorité de l’espace et du temps (le passage, pour ainsi dire, de la “*res*” transcendante à l’*objet immanent* inhérent à mon système représentationnel), et, d’autre côté, b) l’octroi d’une *fonction radicalement constitutive au niveau sémantique ou contentuel* à la conscience pure de soi (le passage de l’*adaequatio* à la *règle autarcique*). En effet, rien ne peut avoir le *contenu d’un objet* sans la forme pure du *Je* qui s’active dans tout jugement: la forme ne se borne pas à contraindre et à configurer, elle signifie, elle remplit de signification. La possibilité d’un *contenu objectif* découle, en dernière instance, de la vertu morphogénétique du *Je logique*, vertu *une et unificatrice*, qui se manifeste, premièrement, dans l’unité formelle du temps et, deuxièmement, dans la soumission des rapports de temps à la nécessité des règles synthétiques. En unifiant *a priori* la succession et la simultanéité sous l’idée de la permanence de l’action et de la réaction, le *Je* transforme le champ des phénomènes en un système causal pleinement

59 Pour une approche à la question kantienne de la vérité axée sur l’adéquation/ correspondance (qui à notre sens ne peut annuler le primat de la cohérence immanente aux rapports entre sensibilité et entendement, et dont la pierre de touche est l’accord intersubjectif sous les auspices, pour ainsi dire, de l’entendement universel), voir UNDERWOOD L. J., *Kant’s Correspondence Theory of Truth: An Analysis and Critique of Anglo-American Alternatives*, NY, Peter Lang, 2003.

cohésif *sous le régime de l'identité et de la communauté substantielle*. Tout pointe, alors, vers la dépendance de la cohésion objective des phénomènes à l'égard de leur *inhésion subjective*. En d'autres termes, la permanence active de la *substantia phaenomenon* exprimerait l'identité dynamique (plutôt synchronique que diachronique) de la fonction synthétique se reconnaissant toujours comme *ipse*.

La nécessité de la synthèse ainsi que son aptitude à la vérité proviennent du fait que l'expérience possède *a priori* la cohésion d'un ensemble, qui repose sur l'unité/unicité des formes de l'intuition. Mais les rapports spatiotemporels entre intuitions acquièrent nécessité et vérité par leur unification logique en moi. Ainsi un ordre stable est engendré *a priori* qui est condition et guide transcendantal de la science: celui de la *natura formaliter spectata*, celui d'une communauté substantielle des phénomènes, celui d'un *tout en moi*. Si une connaissance contredit la "logique de la vérité", elle perd "tout contenu, c'est-à-dire toute relation à quelque objet et par là toute vérité" (*allen Inhalt, d. i. alle Beziehung auf irgend ein Object, mithin alle Wahrheit*; A62–3/B87). La formation d'un contenu objectif quelconque – "l'objectivation" – dépend de l'accord avec moi, accord qui signifie l'inscription d'un "quelque chose" dans le cercle dynamique, quoique vide et tautologique, du singulier absolu – Je. C'est ici, dans l'immédiateté de mon agir, qu'une matière phénoménale obtient son objectivité. Le *contenu qualitatif d'un objet en tant qu'objet* se forme donc dans le rapport à la conscience une de soi-même. Kant propose une sorte de syllogisme dans lequel il noue *a priori* l'objet à l'unité de la conscience en convoquant la notion active d'*unification (Vereinigung)*. L'*objet* se définit alors par un *concept-acte*, une procédure d'*unification*:

[1] [La vérité ou les connaissances] consistent dans le rapport déterminé à un objet. L'*objet* est ce dont le concept *réunit [vereinigt]* le divers d'une intuition donnée.

[2] Or toute réunion [unification, *Vereinigung*] des représentations exige l'unité de la conscience dans leur synthèse.

[3] Par conséquent, l'unité de la conscience est ce qui seul constitue le rapport des représentations à un objet, donc leur valeur objective [*objective Gültigkeit*]; c'est elle qui en fait des connaissances, et c'est sur elle, par conséquent, que repose la possibilité même de l'entendement. (B137)

Le rapport à l'objet doit "répéter" le rapport à soi afin de pouvoir fonder le royaume de la science, sur le mode du contenu vrai. Il faut concéder que la notion même de *rapport à soi* charrie paradoxalement, plutôt

qu'une simple matrice formelle, l'institution positive d'un contenu, à savoir le contenu d'objet ou, en d'autres termes, la qualité contentuelle de la synthèse d'un divers en moi. Dès lors, si je *pense* "quelque chose", je *pense nécessairement* la possibilité de "quelque chose de vrai"; autrement, je ne pense rien du tout – ici gît le propre de la cognition transcendantale et de son rapport au vrai⁶⁰. La logique transcendantale, par son embrayage avec la facticité, serait la *logique de la vérité*, tandis que la logique formelle se bornerait à une logique de la fausseté ou du non-accord. Par conséquent, ce qui contredit les critères de la logique formelle est inconsistant et faut (*falsch* oder *wahrheitsdifferent*), mais ce qui contredit la logique transcendantale est en dehors de toute possibilité réelle⁶¹.

Ainsi, la prégnance de l'ancien diallèle (A57/B82) s'intensifie-t-elle tout en se dépouillant de la pure tautologie définitionnelle⁶². La vérité dit

- 60 Voici une autre formulation fort réussie de ce principe fondamental: "Therefore, transcendental cognition, insofar as it can legitimately be referred to as *transcendental cognition* is always truthful (Wahrsein, Wahrheit), and this determination (Bestimmung, forma, definitio) is what constitutes the objecthood (Gegenständlichkeit, Gegenständlichkeit) of objects. In this respect, Kant's theory of transcendental truth which concerns the truthfulness of transcendental cognition is ultimately an ontology, the theory of the being of beings, or the objecthood of objects." (PAEK C.-H., "Kant's Theory of Transcendental Truth as Ontology", *Kant Studien*, 96, 2, 2005, p. 158.)
- 61 Nous suivons ici PRAUSS G., *Zum Wahrheitsproblem bei Kant*, in G. PRAUSS (hersg.) *Kant: Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln*, Köln, Kiepenheuer, 1973, p. 82–4.
- 62 La question – *Qu'est-ce que la vérité?* – aboutit à un cercle vicieux que l'on brise en passant à la question du *critère universelle de la vérité* valide pour tous les objets. "La vérité, dit-on, consiste dans l'accord de la connaissance avec l'objet. Selon cette simple définition de mot, ma connaissance doit donc s'accorder avec l'objet pour avoir valeur de vérité. Or le seul moyen que j'ai de comparer l'objet avec ma connaissance *c'est que je le connaisse*. Ainsi ma connaissance doit se confirmer elle-même; mais c'est bien loin de suffire à la vérité. Car puisque l'objet est hors de moi et que la connaissance est en moi, tout ce que je puis apprécier c'est si ma connaissance de l'objet s'accorde avec ma connaissance de l'objet. Les anciens appelaient *diallèle* un tel cercle dans la définition." (KANT, *Logique*, Ak. IX, 50; trad. fr. L. Guillermit, p. 54.) Par conséquent, l'absurdité "dogmatique" aussi bien de la question (*Qu'est-ce que la vérité?*) que de la réponse respective (*Accord de moi avec moi*) tiendrait à l'impossibilité de disposer d'une commune mesure entre l'extériorité de l'objet et l'intériorité de la connaissance. Or, dans l'idéalisme critique, la notion d'extériorité objective (ou objectivable) s'altère. L'extériorité à va-

le processus de l'accord de ce-qui-se-donne-en-moi avec ce-qui-s'y-produit, et met en scène le rapport productif du Je avec Soi. Autrement dit, la vérité, c'est l'autonomie et l'autocontrainte de la conscience suivant progressivement sa règle d'identité. Ce que serait l'altérité absolue d'un divers pré-intuitif sans contenu d'objet, personne ne peut le dire; la *res* devient désormais phénomène ou plutôt *phénoménalisation*. Etant donné que la seule extériorité possible connue se trouve dans l'espace et que celui-ci est une représentation en moi *a priori*, la soi-disant altérité du réel est "toujours déjà" quelque chose d'intime et les procédés d'objectivation lui sont simultanés – et ce déjà depuis l'intuition pure de l'espace et du temps comme des *touts infinis*. C'est pourquoi les mathématiques sont très réelles, très vraies, et paradigme de l'évidence synthétique autoconstructive de la vérité⁶³, qui ne peut travailler synthétiquement que dans l'intuition. Assurément peut-on progresser dans la détermination objective du contenu des phénomènes en construisant et reconstruisant, d'une façon "confusionnellement intuitive et conceptuelle", la cohérence (*Zusammenhang*) de leurs connexions dans *un tout infini*. L'accord progressif entre contenus oblige à refaire l'objet à l'infini. D'où la perfectibilité principielle, voire inéluctable, de la dynamique de la vérité: le processus de "véri-fication" (*faire vrai* < *verum facere*). L'histoire des sciences montre bien l'intrigue inachevable de la concrétion de ce principe heuristique qui régit non seulement le fonctionnement de "mon" entendement, *le facteur du vrai par excellence*, mais aussi le rapport entre entendements dans la communauté des hommes et

leur cognitive devient un élément "hors de nous" (*außer uns*) immanent ou intérieurement déterminable: il s'agit des phénomènes dans l'espace qui ne sont rien que des représentations. Donc, la sauvegarde du réalisme empirique n'exige nullement de désertier l'univers de la représentation et permet de découvrir une hétérogénéité et commensurabilité internes qui rendent pertinent et non tautologique "l'accord (*véri-fiant*) de moi avec moi", équivalant à "l'enchaînement des phénomènes selon des lois universelles" (*Verknüpfung der Erscheinungen nach allgemeinen Gesetzen*), *l'objet* (voir KANT, *Prolégomènes*, Ak. IV, 337; Pl. II, 117).

63 "La mathématique et la science de la nature, dans la mesure où elles renferment une pure connaissance de la raison [*reine Erkenntniss der Vernunft*], n'ont besoin d'aucune critique de la raison humaine en général. En effet, la pierre de touche de la vérité de leurs propositions réside en elles-mêmes, parce que leurs concepts ne vont pas plus loin que le domaine où des objets d'expérience [*die ihnen correspondenden Gegenstände*] peuvent leur être donnés [...]" (KANT, *Progrès de la métaphysique*, *Suppléments*, Ak. XX, 7, 320; Pl. III, 1268.)

des savants: l'entendement *en général* ne cesse donc de "se vérifier" lui-même⁶⁴. Car "vérifier" un objet implique de "se vérifier soi-même". La vérité recèle, somme toute, un travail systématiquement inachevable d'hétéro- et d'auto-vérification. Par "vérification", il faut entendre le processus de reconduction d'une diversité phénoménale à la nécessité d'un enchaînement absolument continu, c'est-à-dire parfaitement *un et uni* (*unum et ipse*).

Un critère universel de la vérité – et, par conséquent, de la distinction entre vérité et apparence – est enfin possible parce que les contenus matériels ont un fondement subjectif *a priori*. Car l'accord-*adaequatio* (*Übereinstimmung*) repose sur l'originarité de l'unification (*Vereinigung*). La connaissance s'accorde avec son objet dans l'exacte mesure où elle engendre *l'objet en tant qu'objet* en unifiant systématiquement des phénomènes d'après l'idée d'un tout organique ou d'une communauté des substances. Le *contenu d'objet* surgit, certes, de la succession de représentations, mais sa vraie temporalité n'est pas celle du successif, témoignant d'un mode résistant et persistant de signifier. Il s'agit d'un mode-*ipse* de signifier qui provient du fait que "mon activité d'unification" stabilise les rapports temporels en les inscrivant dans un système communautaire d'opérations réversibles. Le purement successif est insignifiant, incompréhensible. Si bien que le temps de l'intelligence processuelle

64 "Jadis je considérais l'entendement humain en général uniquement du point de vue du mien; aujourd'hui je me mets à la place d'une raison étrangère et extérieure à moi, et j'observe mes jugements ainsi que leurs plus secrets motifs du point de vue d'autrui. La comparaison des deux observations donne à vrai dire de fortes parallaxes, mais c'est aussi le seul moyen de prévenir l'illusion d'optique et de mettre les concepts aux vraies places qui sont les leurs eu égard à la faculté de connaître de la nature humaine." (Kant, *Rêves d'un visionnaire*, Ak. II, 349; Pl. I, 564.) Se confronter à l'entendement d'autrui permet effectivement de disposer d'un méta-critère de son pouvoir de "juger vrai": un critère extérieur de son critère de vérité; autrement dit, un instrument d'évaluation de la "santé de son entendement" (voir KANT, *Anthropologie*, Ak. VII, 129, 219; Pl. III, 947, 1036). Ce procédé comparatif et évaluatif, profondément thérapeutique, consiste en dernier ressort à soumettre mon entendement à l'entendement universel qui pense en moi. L'accord entre les entendements de sujets différents peut prouver, quasi *per se*, la vérité de leurs jugements, qui est nécessairement commune à tout entendement possible (A820/ B848). Cet accord montre que la vérité instaure un rapport universellement contraignant par lequel on reconnaît la force d'un même sujet-objet qui résiste "intérieurement" d'une façon identique pour tout entendement.

du vrai n'est au fond que la présence d'une opération à elle-même. L'objet présente la configuration contentuelle d'une règle d'unité – si l'on pense un objet sans contenu, on ne pense qu'un pur concept. Aussi tout objet s'avère-t-il essentiellement porteur de vérité, et annonce la possibilité d'un monde. C'est ainsi que les *Analogies de l'expérience* exhibent le *modus operandi* de la fonction objectivante sous le signe de la soumission des rapports temporels à la nécessité d'une règle unificatrice et identifiante qui institue un ordre nécessaire (A197/B242–3⁶⁵). Opérateur *princeps* de l'expérience, l'unification (*Vereinigung*) vise et assure à la fois, donc, la “cohérence constante” (*durchgängiger Zusammenhang*) de tous les phénomènes possibles. Son but réside dans la conversion – essentiellement constructive et non-mimétique – d'un “continu hétérogène” (foncièrement irrationnel)⁶⁶ de représentations en un système, un monde, une seule et même chaîne nécessaire d'événements, un seul et même objet subsistant. Toutefois, répétons-le, l'objet demeure, du point de vue de la dynamique de la raison, une tâche inachevable, car l'objet est le passage du déterminable au déterminé et ce passage n'est jamais pleinement accompli; il est essentiellement différentiel ou relatif. La détermination, l'objectivation ou ce que nous avons appelé “processus de

65 “Si nous cherchons quelle nouvelle propriété la *relation à un objet* [Beziehung auf einen Gegenstand] donne à nos représentations, et quelle espèce de dignité elles en retirent, nous trouvons que cette relation ne fait rien d'autre que de rendre d'une certaine manière nécessaire la liaison [*Verbindung*] des représentations et de les soumettre à une règle; et qu'inversement c'est seulement du fait qu'un certain ordre dans le rapport temporel [*Zeitverhältnisse*] de nos représentations est nécessaire, que leur est impartie une signification objective.” (A197/B242–3.)

66 Il s'agit d'une expression à caractère épistémologique explicitement anti-empiriste d'un néokantien majeur, H. Rickert: “Partout où nous portons le regard, nous rencontrons une *diversité constante*, et c'est une telle conjonction d'hétérogénéité et de continuité qui confère à la réalité cette touche particulière d'irrationalité; parce que la réalité est dans chacune de ses parties un *continu hétérogène*, elle ne peut être appréhendée telle quelle à l'aide de concepts. En donnant donc pour tâche à la science de fournir une reproduction exacte du réel, on ne fait que révéler l'*impuissance du concept*, et seul un scepticisme absolu peut résulter d'une épistémologie où règne la théorie du reflet ou l'idéal d'une description pure. [...] C'est seulement par la *distinction conceptuelle de la diversité et de la régularité* que la réalité peut devenir ‘rationnelle’. Le continu peut être maîtrisé conceptuellement à partir du moment où il est homogène, et l'hétérogène devient concevable si nous le sectionnons, c'est-à-dire si nous transformons sa continuité en une *discretion*.” (RICKERT H., *Science de la culture et science de la nature*, Paris, Gallimard, 1997, p. 60–1.)

vérification”, est régie par une *pulsion idéale* qui déclenche une productivité orientée vers la totalité intangible des idées. La formation (*Bildung*) de l’*objet* ne calque pas le concept sur l’intuition, selon le modèle de la copie ou de la reproduction (*Abbildung*); tout au contraire, l’objet relève de la poursuite et de la réalisation des fins (*Vorbildung*) (A318/B375⁶⁷). Peut-être la *signification réellement positive* de la *chose en soi* réside-t-elle non pas tant dans le corrélat de l’intuition intellectuelle, mais précisément dans l’*idée d’un progrès inachevable de la synthèse*, ce qui revient à dire que l’unification se mesure à l’aune de cette cohérence toujours graduelle et asymptotique, et qu’elle connaît pour ainsi dire des “degrés de perfection” – qui recouvrent des “degrés d’action”. De telle sorte que l’on pourrait concevoir le progrès des sciences empiriques comme la soumission progressive, et virtuellement infinie, des synthèses de l’imagination à l’unité téléonomique de l’entendement. En effet, la fusion entre le monde et l’objet demeurera un horizon à jamais idéal où “toute expérience possible” s’achèverait sous la forme d’une “science encyclopédique absolue”.

Processus ou *méthode infinie*, la vérité, c’est le développement de l’unité systématique du réel par le système de l’esprit. La chose en soi désignerait la méthode en soi, l’absolu qui guide la spontanéité au cœur d’elle-même. Ici on cerne un mode de consonance profonde entre le théorique et le pratique, puisque le processus infini de la science et le processus infini de la moral mettent en évidence le *Je* (raison) comme *énergie* et *système*, autoproduction et auto-affection permanente des fins/valeurs *juste* intelligibles⁶⁸.

Le corrélat épistémique qui atteste de la pertinence des degrés de perfection de la vérité, et donc de la qualité processuelle de la vérité comme “*vérification*”, réside dans l’échelle graduée du “tenir-pour-vrai”

67 “Wenn man das Übertriebene des Ausdrucks absondert, so ist der Geistesschwung des Philosophen, von der kopeilichen Betrachtung des Physischen der Weltordnung zu der architektonischen Verknüpfung derselben nach Zwecken, d.i. nach Ideen, hinaufzusteigen, eine Bemühung, die Achtung und Nachfolge verdient [...]” (KANT, A318/B375; Pl. I, 1030.) A cet égard, voir aussi E. W. ORTH, “Préface”, RICKERT H., *Science de la culture et science de la nature*, Paris, Gallimard, 1997, p. IV.

68 Au sujet de l’articulation entre Je théorique et Je pratique, sous l’angle de l’infini et de l’inconditionné absolu qui impliquent le développement producteur de la subjectivité, voir la défense de Kant contre Hegel par le philosophe du Moi utopique: BLOCH E., *L’esprit de l’utopie*, op. cit., p. 215–9.

(ou “créance”, *Fürwahrhalten*). Eu égard à ses modes différentiels de produire de la “conviction” (*Überzeugung*), c’est-à-dire son pouvoir différentiel d’être communicable et valable pour tout entendement, la créance renferme trois degrés: “l’opinion” (*Meinen*), la “croyance” ou “foi” (*Glauben*) et le “savoir” (*Wissen*). “L’opinion est une créance qui a conscience d’être insuffisante subjectivement *aussi bien* qu’objectivement. Quand la créance n’est suffisante que subjectivement, et qu’en même temps elle est tenue pour objectivement insuffisante, elle s’appelle *foi*. Enfin, celle qui est suffisante subjectivement *aussi bien* qu’objectivement s’appelle *savoir*. La suffisance subjective s’appelle conviction (pour moi-même), la suffisance objective, *certitude* (pour chacun)” (A 822/B850). Les positions épistémiques polaires sont la “certitude” (*Gewißheit*) et “l’opinion” (*Meinung*). La première répond au sentiment intellectuel de “l’immuabilité du tenir-pour-vrai” (*Unveränderlichkeit des Vorwahrhaltens*) et débouche, soit sur le “savoir” (*Wissen*), si l’immuabilité est objective, soit sur la “croyance” (*Glauben*), si cette immuabilité est seulement subjective⁶⁹. Tandis que la seconde, l’opinion, recèle l’acte de “tenir-pour-vrai avec la conscience de sa mutabilité” (*Das Vorwahrhalten mit dem Bewußtseyn seiner Veränderlichkeit ist Meynen*)⁷⁰. La construction d’un objet stable s’accompagne de la stabilité fonctionnelle du sujet épistémique. Or, si tous deux connaissent des degrés analogiques, ceux-ci doivent “s’entr’exprimer”: la résistance de l’objet exprime une contrainte légale s’exerçant sur, et au travers, l’activité du sujet. Il en va de même de l’accord au sein des jugements intra- et inter-subjectifs, lequel accord exprime le rapport à un objet commun,

69 “In aller Wissenschaft, wenn wir von Menge von Kenntnissen abstrahiren, ist die Wesentliche Absicht, daß die sich von der bloßen Meynung unterscheide, mithin die Gewissheit. Die Methode, deren man sich in ihr bedient, ist bloß das Mittel, zu dieser zu gelangen. Gewissheit ist die Unveränderlichkeit der Vorwahrhaltens. Unveränderlich aber ist das Vorwahrhalten entweder *objectiv*: wenn wir erkennen, daß kein überwiegender Grund zum Gegentheil an sich möglich sey, oder *subjectiv*: wenn wir überzeugt sind, daß weder wir noch irgend ein Mensch jemals größerer Gründe zum Gegentheil habhaft werden könne. Das (mit Bewußtseyn) unveränderliche Vorwahrhalten ist Wissen, das subjective unveränderliche Vorwahrhalten Glauben. Das Vorwahrhalten mit dem Bewußtseyn seiner Veränderlichkeit ist Meynen.

[...] Das Wort Glauben kan entweder die Quelle unserer Erkenntnis oder Grad des Vorwahrhaltens derselben bedeuten.” (KANT, *Réflex.* 5645, Ak. XVIII, 288.)

70 *Ibid.*

bien que la véritable source de la possibilité de concordance intersubjective réside dans la *morphologie du rapport à l'objet*⁷¹ et non dans l'*extériorité indéconstructible de quelque chose*. La stabilité intersubjective du savoir est aussi une pierre de touche efficace qui atteste d'un *Pouvoir transcendantal* à l'œuvre en moi: l'accord entre les jugements de chaque raison particulière signifie la communauté et la communication universelle de la Raison objectivante dans chaque *sujet normal*⁷². La Raison – ou l'imposition du vrai – finit toujours par s'accorder nécessairement avec elle-même, et l'objet est le lieu où se manifeste cet accord.

La certitude exprime le vrai, et le vrai émerge grâce à la communauté "entr'expressive" qui relie jugements et phénomènes, en s'appuyant sur leur qualité commensurable d'opérations subjectives. Pourtant, un fond croyant se dévoile dans la certitude – encore que celle-ci demeure une donnée intellectuelle irréfutable, notamment dans l'évidence constructrice des objets mathématiques. De sorte que le sceptique ne peut remettre en cause la force de l'évidence ou l'efficacité auto-vérifiante de la pensée analytique sans nier les soubassements de son activité intellectuelle, et sans faire preuve, du même coup, de mauvaise foi cognitive. Dans la vie de la conscience, la certitude se révèle première en tant que sentiment immédiat – et exclusif – du vrai. L'unité d'une communauté qualitative reste un présupposé fondamental, sans quoi le vrai ne peut être efficace. C'est pourquoi le scepticisme conséquent revendique une onto-épistémologie de la fragmentation indépassable. Afin que le vrai

71 C'est la seule façon, selon Putnam, de garder une notion kantienne positive de la vérité (dont le caractère est *internaliste* ou *interno-réaliste*) après la destruction de la correspondance entre choses en soi et phénomènes objectivés: "the only answer one can extract from Kant's writing is this: a piece of knowledge (i.e. a 'true statement') is a statement that a rational being would accept on sufficient experience of the kind that it is actually possible for beings with our nature to have." (PUTNAM H., *Reason, Truth and History*, Cambridge, CUP, 1981, p. 64.)

72 C'est sous cet angle que nous lisons le passage suivant (car autrement la possibilité même d'un *objet commun* devient incompréhensible): "La pierre de touche servant à reconnaître si la créance est une conviction ou une simple persuasion est donc extérieure: elle consiste dans la possibilité de la communiquer et de la trouver valable pour la raison de chaque homme; car alors on peut au moins présumer que la raison de l'accord de tous les jugements, malgré la diversité des sujets entre eux, reposera sur un fondement commun, je veux dire sur l'objet, avec lequel, par suite, tous les sujets s'accorderont, prouvant par là même la vérité du jugement." (A 820–I/B 848–9)

soit “quelque chose” pour moi, il faut qu’une qualité se communique à toutes les opérations mentales au point que l’on puisse dire qu’elles sont effectuées par un seul et même *Je*. De même, il faut que tous les prédicats appartiennent à un seul et même sujet, si inconnaissable soit-il. Corrélativement, il faut que tous les phénomènes s’enchaînent dans un seul et même tout objectif. Sans admettre ces divers niveaux de *cohésion fonctionnelle et sémantique*, sans postuler la nécessité de la possibilité d’un système universel des jugements et des phénomènes, la vérité serait une énigme irrésoluble, l’art dialectique des controverses antinomiques.

L’unité systématique de tous les jugements possibles et l’unité systématique de tous les phénomènes possibles s’entr’expriment dans la seule mesure où ils témoignent d’une affinité transcendante. Celle-ci est à concevoir sur le mode de la *communication de la représentation de soi-même à tout contenu cognitif* en tant que principe recteur du *processus* aussi bien que du *progressus de la “véri-fication”*. Il s’ensuit la possibilité idéale d’un *télos* attracteur et organisateur: la cohérence significative totale, qui engloberait non seulement la cohérence parfaite de ma biographie cognitive, mais encore la cohérence de la biographie infinie de l’histoire du monde, dont l’indice et la racine transcendante résident dans mon pouvoir de progression synthétique, virtuellement un et infini. Néanmoins, en dépit de l’accent mis sur l’activité de production du vrai, la théorie kantienne de la vérité exhibe la finitude radicale du sujet humain, dont la science est essentiellement *analogique*, car cette activité provient d’une *spontanéité située et affectée*. La *poïésis du vrai* s’avère donc constitutivement conditionnée par un mode singulier d’être capable de cognition, et de cognition dont la créativité heuristique suit d’une façon inexorable la voie négative des phénomènes.

La possibilité de la connaissance objective, sous-tendue par l’affinité et par la solidarité fonctionnelle entre intuition et concept, se découvre en ramenant la représentation à la conscience originaire de soi ou, plus exactement, en rapportant la représentation à l’unité de la fonction d’unification qui met en place l’acte même de représenter. En vérité, dans un passage de la *Logique Jäsche*, Kant décrit, quoique assez brièvement, la connaissance comme produit d’une double relation qui embrasse dans un même mouvement la *représentation* et la *conscience (représentation d’une représentation)*. Toute la *Déduction-B*, à son tour, ne serait rien d’autre que l’apologie de l’efficacité objectivante de cette

conscience de soi, *unité de la synthèse, unité du Pouvoir de juger* ou *unité du Pouvoir des règles*.

Toute notre connaissance [*Erkenntniß*] comporte une *double* relation [*eine* *zwiefache* *Beziehung*]; *d'abord* une relation à l'*objet*, *ensuite* une relation au *sujet*. Au premier point de vue, elle se rapporte à la *représentation*; au second, à la *conscience*, condition universelle de toute connaissance en général – (A proprement parler, la conscience c'est une représentation qu'une autre représentation est en moi [*eine Vorstellung, daß eine andre Vorstellung in mir ist*]).⁷³

Ce passage nous offre un cadre pour penser la symétrie de deux modèles cognitifs opposés: 1) celui de l'unité de la conscience réglée sur l'unité contingente de la représentation, et 2) celui de la diversité de la représentation réglée sur l'unité nécessaire de la conscience (une troisième voie serait naturellement celle "para-leibnizienne" d'un pré-réglage supérieur assurant *a priori* l'accord entre la conscience et la représentation). Selon l'hypothèse d'un esprit réduit à un "jeu aveugle de représentations", hypothèse qui constitue à la fois une fiction absurde et une preuve *a contrario* de l'unité d'action de la conscience (unité déjà nommée *thématique, sémantique* et *narrative*), chaque représentation serait la *scène* d'une conscience: la multitude chaotique des représentations serait la multitude chaotique des consciences, des moi ou des scènes où se jouerait ce jeu intermittent de représentations. Chaque représentation se renfermerait sur elle-même dans son instant privé indéterminable, distincte et séparée de toute représentation antérieure ou postérieure "car en tant que *contenue dans un moment*, toute représentation ne peut jamais être autre chose qu'unité absolue" (A99). Aussi chaque représentation se ferait-elle accompagner de *sa* conscience instantanée réciproque et "j'aurais un moi aussi bigarré et divers que j'ai de représentations dont je suis conscient" (B134). Seulement, en raison de l'isomorphie de tel accompagnement, il serait impossible pour ces consciences, aussi distinctes et séparées que leurs représentations, de concevoir aussi bien leur diversité successive que l'unité affective absolue propre à chaque instant représentationnel (car saisir l'instant comme unité exigerait l'acte synthétique producteur de la série temporelle, instant et série n'étant intelligibles ni déterminables que l'un par l'autre). Ces atomes de "représentations/consciences" consisteraient en des affections pures détachées de toute

73 KANT, *Logique*, Ak. IX, 33; trad. fr. L. Guillermit, p. 34–5.

spontanéité, des noèmes sans noèse. De là leur fermeture dans la passivité de l'instant et donc l'incapacité de se concevoir eux-mêmes comme ancrés dans l'instant, par suite multiples et instables (ce qui supposerait un autre "point de vue" supérieur et actif, supposition qui reste pourtant impossible à l'intérieur d'une conscience purement passive). Sans doute n'est-il pas besoin d'insister sur le caractère non temporellement déterminable du "moment" ou de l'"instant" de ces représentations/consciences insulaires ainsi que sur le mode radicalement passif de leur "unité absolue". De fait, l'*engendrement* de l'unité quantitative se réfère toujours à une diversité et celle-ci rend visible une série, tandis que l'*affection* de l'unité (également au sens quantitatif) s'enracine dans la simplicité de l'instant perceptif. Là où il n'y a pas de rapport à la diversité, comme c'est le cas dans cette hypothèse d'un esprit totalement passif, il n'y a pas non plus d'activité synthétique. En outre, les expressions "simple amas" ou "jeu aveugle de représentations" ne peuvent avoir aucune signification réflexive. "Simple amas" ou "jeu aveugle" ne sont pas concevables à partir d'eux-mêmes; ils ne sont pensables qu'hypothétiquement et par une conscience tout autre que "simple amas" ou "jeu aveugle". Si ces expressions correspondaient à un état de choses cognitif, cet état ne pourrait jamais avoir conscience de soi-même et se savoir ou se sentir tel.

1.4 Le Moi entre Hume et Kant: l'insuffisance des noèmes sans noèse

L'appréhension de la succession dans la conscience empirique ne trouve pas en elle-même son principe d'explication. Eclairer son intelligibilité requiert la déduction de son autre, la conscience transcendantale, dont la stabilité active doit s'élever au-dessus des modes du temps. Du *self-bundle* de Hume à l'aperception pure de Kant comme *Radikalvermögen*, l'on suivra l'instauration du fondement de l'expérience. Une conscience qui se définit comme n'étant "rien d'autre qu'un faisceau ou une collection de perceptions différentes qui se succèdent avec une rapidité inconcevable et qui sont dans un flux et un mouvement perpétuels" (*nothing but a bundle or collection of different perceptions which succeed each other with an inconceivable rapidity, and are in a perpetual flux and movement*)¹ ou bien est tout simplement absurde ou bien enveloppe d'emblée une procédure connective. Autrement dit, la notion de conscience-flux ou de moi-faisceau, *self-as-bundle*, ou bien encourt immédiatement une contradiction performative ou bien se soumet d'ores et déjà à la contrainte de l'unité qualitative.

Un *self-as-bundle* serait performativement contradictoire, en ce sens qu'une telle conscience de soi ne pourrait jamais se représenter une multiplicité (même s'agissant d'un multiple confus, un "amas") mais seulement une unité passive instantanée; celle-ci s'avérant tout à fait étrangère à notre expérience – de là son efficacité de preuve *a contrario* de l'activité nécessaire de l'esprit. S'il est multiple, il ne peut être un simple *bundle*, et s'il est une conscience de soi, il ne peut-être une simple passivité. Il présuppose donc une unité qualitative, possibilité de l'unité collective, suggérée d'ailleurs par les termes de "*bundle*" et "*collection*" au *singulier*, et doit obéir à un principe, si contingent ou factice soit-il, de connexion des représentations. Le fait irréfutable c'est que celles-ci nous apparaissent au pluriel; mais il s'agit d'un pluriel contenu dans un singulier: un "amas" ou un "faisceau" de "représentations", un *flux de fluxes*. Un double pluriel simultané ("*des faisceaux de représentations*") serait radicalement inconscient, inconcevable pour-moi, dans la mesure où il nie la limite ou la qualité essentielle de la conscience, la présentifi-

1 HUME D., *Treatise, op. cit.*, Book I, Part IV, Sect. VI, p. 252.

cation unitaire d'un pluriel en mouvement, une multiplicité instable de simultanités toujours au singulier. A vrai dire, pris en lui-même, le pluriel résulte déjà de l'unité d'une scène qui renvoie à l'unité d'un acte synthétique, sinon produisant un enchaînement réglé, du moins rendant perceptible la multiplicité en tant que donnée intuitive. Le nerf de l'argument kantien se trouve en effet dans l'affirmation de l'insuffisance de notre pouvoir réceptif à saisir la diversité qu'il accueille car, laissée à elle seule, la réceptivité n'aurait affaire qu'à une matière amorphe (une diversité imperceptible pour soi-même, reçue seulement comme des unités existentielles séparées, des atomes non-synthétisables de représentations–consciences), tandis que la conscience de la diversité procède de la soumission de cette matière au travail d'une forme.

Or, cette conscience de la diversité suppose la production d'une série synthétique, donc la *nécessité* d'une unité connective formelle où les unités matérielles de la diversité sont réunies en vertu d'un principe actif irréductible à cette diversité. Donc, imaginer un esprit sans une telle fonction d'unification synthétique – fiction pourtant qui à la rigueur s'avère inimaginable – entraîne une *reductio ad absurdum*, c'est-à-dire l'impossibilité logique d'un fait cognitif universel: la conscience de la diversité perceptive. Point très pertinent dans le cadre de notre rapprochement entre Hume et Kant, la notion humienne de nécessité apparaît comme une propédeutique sceptique à un modèle cognitif transcendantal car la nécessité devient à la fois une *opération de l'esprit* et une *propriété de son modus operandi*. Ainsi la considération de la réalité de la nécessité appartient-elle à l'étude de la causalité. L'idiome de la nécessité est l'idiome adéquat au domaine des connexions. Les connexions s'effectuent en moi d'une façon nécessaire. Le nécessaire s'avère le mode propre d'une fonction subjective: *ma fonction connective*². La nécessité recoupe et innerve, par conséquent, la régularité de mes opérations cognitives – et même, sous un certain rapport, de mes opérations volitives³.

2 “Necessity may be defined in two ways, conformably to the two definitions of *cause*, of which it makes an essential part. It consists either in *the constant conjunction of like objects*, or in *the inference of the understanding from one object to another*.” (HUME D., *An Enquiry concerning Human Understanding*, section 8, part 2, ed. by T. Beauchamp, Oxford, Clarendon Press, 2000, p. 73.)

3 Sur le rapport entre la nécessité cognitive et la liberté morale, voir *Ibid.*, p. 73–8.

1.4.1 Le théâtre, le drame et la force d'attraction: "self-as-bundle"

La *Déduction transcendantale* se représente, comme interlocuteur antagoniste, une hypothèse absurde au moyen de laquelle le scepticisme humien est poussé à la limite jusqu'à ce que le moi se pulvérise, en se confondant avec chacune des représentations du "bundle" et en se dispersant d'une façon quasi atomistique (B134). Toutefois, David Hume lui-même ne conteste en réalité ni 1) la conscience de la diversité, ni 2) une certaine unité qualitative, ni 3) la disposition de l'imagination ou de l'entendement à la synthèse – d'où découle la massive régularité des connexions qui engendrent le flux perceptif⁴. Le scepticisme se sait alors sous le poids de la contrainte.

Tout d'abord, la rencontre de la diversité des impressions ou des perceptions constitue autant le premier moment de la conscience que la seule donnée sensible interne. Ainsi, à l'encontre de l'idée d'un *self* ou *cogito* existant sur le mode de la substance une, identique et permanente, les perceptions sont-elles toujours multiples, variables et successives. La philosophie de Hume se déclare d'abord pleinement *intuitionniste* et *immanente*, "forme préliminaire de la phénoménologie"⁵. Dès lors, l'idée d'un *self* ne peut dériver d'aucune perception, c'est-à-dire qu'elle manque de réalité⁶. Ensuite, l'irréalité substantielle du *self* n'efface pas tota-

4 Cette régularité dans le comportement du monde n'implique, à elle seule, aucun réalisme inexorable. Une telle régularité, pour objective qu'elle se présente, nous invite à poser la question de son mode de production subjective. Par ailleurs, la régularité ne saurait pas non plus fonder d'une façon solide une théorie de la causalité – le rapport cause-effet étant beaucoup plus que simplement régulier (voir, à ce propos, par exemple STRAWSON G., *The Secret Connexion*, Oxford, Clarendon Press, 1989, p. 20 sq).

5 La philosophie de Hume, affirme Husserl, "ne laisse pas d'être une philosophie intuitionniste et purement immanente, et par là une forme préliminaire de la seule philosophie intuitionniste authentique, la phénoménologie." (HUSSERL E., *Philosophie première*, t. I, Paris, PUF, 1970, p. 260.)

6 "If any impression gives rise to the idea of self, that impression must continue invariably the same, thro' the whole course of our lives; since self is suppos'd to exist after that manner. But there is no impression constant and invariable. Pain and pleasure, grief and joy, passions and sensations succeed each other, and never all exist at the same time. It cannot, therefore, be from any of these impressions, or from any other, that the idea of self is deriv'd; and consequently there is no such idea." (HUME, *Treatise, op. cit.*, I, IV, VI, p. 299–300.)

lement un mode qualitatif d'unité qui accompagne l'expérience perceptive. Le *self* simple et identique ne participe en rien à la perception, ni comme percept ni comme support; il ne peut être de l'ordre du donné. Par conséquent, une disjonction se profile: soit le *self* se réduit à "une parfaite non-entité" (*a perfect non-entity*)⁷, soit il se coule entièrement dans le flux des perceptions. Or la disjonction simple se complique et s'infirmes elle-même: sans perceptions, le *self* sombre dans l'obscurité la plus complète (admettons qu'il cesserait alors d'exister); d'autre part, cependant, si les perceptions épuisent ce qu'il y a d'observable ou d'intuitionnable dans le *self*, il n'en demeure pas moins qu'elles exigent, comme des "parasites ontologiques (*entia per alio*)"⁸, un lieu subjectif, même s'il est non-substantiel, de position ou de vision. Le *self* doit tout de même garder une signification positive minimale car il faut bien poser une sorte de "lieu transcendantal" où situer la perceptibilité (*lieu d'unité formelle* correspondant donc à un *rien* ou à un *vide pur* au sens perceptif). Ainsi Hume compare-t-il l'esprit (*mind*) à un "théâtre" tout en aversant que ce théâtre n'est strictement *rien* en lui-même:

The mind is a kind of theatre, where several perceptions successively make their appearance; pass, re-pass, glide away, and mingle in an infinite variety of postures and situations. There is properly no *simplicity* in it at one time, nor *identity* in different; whatever natural propension we may have to imagine that simplicity and identity. The comparison of the theatre must not mislead us. They are the successive perceptions only, that constitute the mind; nor have we the most distant notion of the place, where these scenes are represented, or of the materials, of which it is compos'd.⁹

L'unité qualitative de ce "théâtre" imperceptible, non-empirique, partant *irréel* d'après Hume, constitue une dimension subjective, *réellement* efficace, irréductible et au mouvement des perceptions et à la supposition d'une entité de "référence" commune à toutes les perceptions. A l'intérieur des perceptions, le *self* recèle une strate active ou opératoire dont la nature qualitative permet qu'il survive à la dissolution du *substrat* subs-

7 HUME, *Treatise*, I, IV, VI, p. 300.

8 CHISHOLM R., *Person and Object: A Metaphysical Study*, London, Allen & Unwin, 1976, p. 51.

9 HUME, *Treatise*, I, IV, VI, p. 301.

tantiel dans le “*bundle of perceptions*” et qu’il dispense le statut d’une “référence” en faveur néanmoins de celui d’un *référentiel obligé*¹⁰.

Le fait qu’il y ait (pour moi et en moi) une expérience perceptive nécessite, ou du moins autorise *de plein droit* la *supposition* d’un lieu virtuel ou d’un référentiel qualitatif qui n’est autre que “moi-même” (*myself*), où je “trébuche” sur les perceptions:

For my part, when I enter most intimately into what I call *myself*, I always stumble on some particular perception or other, of heat or cold, light or shade, love or hatred, pain or pleasure. I never can catch *myself* at any time without a perception, and never can observe but the perception.¹¹

Soulignons les métaphores spatiales de “l’entrée” et du “trébuchement”, qui montrent à la fois le moi comme “activité” (celui qui entre, trébuche) et comme lieu réceptif. Encore que, à l’image du “théâtre” où la scène fusionne avec l’action, la dimension active du moi tend à se dissoudre dans la simple réceptivité. Hume néglige constamment l’irréductibilité qualitative radicale de l’activité du moi. Quoi qu’il en soit, le moi demeure le substrat qualitatif, commun, actif, uni et unique de toute perception. En lui nous avons affaire à un lieu non-observable en soi-même, puisque non-empirique, voire non-ontologique, mais qui témoigne nécessairement d’une unité qualitative. Il doit posséder une qualité active ou fonctionnelle d’unité car un “*self-as-bundle*”, comme le concept lui-même l’exige, implique une forme de co-appartenance entre des éléments divers, d’où l’inévitable inférence d’une forme d’unité à l’image d’un théâtre ou d’une ligne ou d’un cours de phénomènes. Le concept de *bundle*, remarque Chisholm¹² à la suite de Brentano, contient un couple

10 GIL F., *Traité de l’évidence*, Grenoble, Millon, 1993, p. 164.

11 HUME, *Treatise*, I, IV, VI, p. 300.

12 “The concept of a bundle requires not only the concepts of the items that are bundled but also the concept of a ‘cord or wire, or the like, that ties things together’.” Toutefois, à l’encontre de Hume et de Kant, Chisholm fait une option métaphysique délicate – leibnizienne – en soutenant explicitement le statut du *self* comme substance, car pour lui ce qui “relie les items ensemble c’est le fait que le même *self* les appréhende tous”. C’est-à-dire qu’il faudrait, sous cet angle, supposer *réellement* le même moi (*the same self*) comme support de tout véritable *bundle of perceptions*. Ainsi, au lieu de chercher une perception de la substance, nous suffirait-il de considérer chaque perception comme étant l’occasion de dériver l’existence substantielle du *self*. (Voir CHISHOLM R. M., *Person and Object: A Metaphysical Study*, London,

indissociable: 1) le *bundle* en tant que divers relié (quelque chose *bundled* au pluriel), les items élémentaires, éventuellement séparables en eux-mêmes, se trouvant alors comme des *éléments attachés en faisceau*, et 2) le *bundle* en tant que liaison du divers, c'est-à-dire l'un du divers, *un faisceau* de quelque chose, une "composition" de perceptions, seule matière du *self*¹³, lesquelles perceptions sont vues en lui comme rassemblées ou reliées. Le "moi-faisceau" (*self-as-bundle*) doit signifier l'unité de la co-appartenance du multiple.

La sauvegarde d'une instance d'unité dans le moi s'avère d'autant plus impérieuse que Hume conçoit les perceptions du *bundle* comme inaptes à fonder la conscience du divers puisque "celles-ci sont toutes différentes, distinguables et séparables les unes des autres, qui peuvent être considérées séparément, peuvent exister séparément et n'ont besoin de rien pour supporter leur existence"¹⁴. Si les perceptions sont comme des "existences séparées", il faut que le *self* leur ajoute la qualité permettant que des unités existentiellement séparées puissent apparaître à une conscience comme perceptivement liées. L'unité synthétique du divers manifeste ainsi sa nécessité.

Le passage de l'unité à la synthèse ou le déploiement de la synthèse à l'intérieur de l'unité touche, enfin, la troisième contrainte reconnue – et sceptiquement affaiblie – par Hume: l'esprit se dispose naturellement à former des connexions. Au sein de son unité qualitative, le *self-bundle* opère des synthèses en tant que fonctions d'unification. Autrement dit, la notion d'un moi contenant et percevant un faisceau de perceptions n'est pas sans supposer logiquement, comme sa condition d'effectivité, un moi qui synthétise ce faisceau (un "*self-as-bundle*" convoque un "*self-as-bundling*"). Il n'est pourtant pas question de postuler un dédoublement

Allen & Unwin, 1976, p. 52; ID., *The First Person: An Essay on Reference and Intentionality*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1981, p. 87–8; et ID., *A Realistic Theory of Categories: An Essay on Ontology*, Cambridge, CUP, 1996, p. 103–4.)

13 "When I turn my reflection on *myself*, I never can perceive this *self* without some one or more perceptions; nor can I ever perceive any thing but the perceptions. 'Tis the composition of these, therefore, which forms the self." (HUME, *Treatise*, "Appendix", p. 676.)

14 "All these [the perceptions] are different, and distinguishable, and separable from each other, and may be separately consider'd, and may exist separately, and have no need of any thing to support their existence." (HUME, *Treatise*, I, IV, VI, p. 300.)

du *self*, dans la conscience de la diversité (qui revient à une perception de perceptions) il n'y a qu'un seul et même *self*, mais cela signifie seulement que le *self* perçoit une diversité en la produisant. Le *self* n'est un *bundle* que dans l'exacte mesure où il est *bundling*, l'unité d'une fonction de synthèse, d'où s'ensuit l'expérience d'un *moi capable* de percevoir un divers. Si la réalité est formée d'objets ou d'événements "atomiques" qui sont à l'origine des impressions et des idées simples, et si la conscience nous présente des "molécules" (des chaînes et des ensembles de représentations), il faut nécessairement évoquer un acte synthétique de l'esprit pour expliquer un tel passage de l'atome à la molécule.

En ce qui concerne la synthèse, Hume ne développe aucune réflexion sur son rôle transcendantal dans la constitution de la diversité, car il ne s'occupe pas de l'unité qualitative qui doit précéder toute diversité. Au contraire, son enquête vise à interroger la façon dont l'esprit accomplit la transition qui mène des perceptions, toujours multiples et variables (ne nous donnant que des objets interrompus), à la croyance en l'identité et l'unité réelles de ces mêmes objets. Kant pense l'unité et l'identité qualitatives de l'esprit sur le mode de la *condition de possibilité* ou de la *nécessité transcendantale*, donc en amont de la perception puisque celle-ci est prise pour le conditionné d'une condition. Hume, à son tour, s'emploie à mettre en évidence l'absence de fondement réel pour l'unité et l'identité des substances en général et du moi en particulier, les redéfinissant sur le mode de la *fiction* ou *connexion* imaginative et donc, en aval de la perception, comme ses dérivations fautives et imaginaires puisqu'il ne cherche pas ce qui doit précéder la perception (selon le raisonnement de la méthode transcendantale) mais plutôt comment s'effectuent les *inférences* au moyen desquelles on passe des impressions aux idées. En effet, la réalité des idées est mesurée à l'aune des impressions dont elles doivent être la "copie" ou l'"image". Les impressions, pour Hume, n'auront pas le statut de conditionné subjectif mais celui de condition cognitive première (fidèle à la "méthode expérimentale de raisonner"¹⁵ fondée sur "le principe de la priorité des impressions"¹⁶).

15 Hume se situe entre la psychologie du sens interne (la psychologie empirique des modernes) et l'analyse phénoménologique de l'esprit. En effet, il se propose de conquérir l'empire de toutes les sciences "en marchant directement sur la capitale ou le centre de ces sciences, la nature humaine elle-même". Son but est "l'application de la philosophie expérimentale aux sujets moraux" (*the application of experimental philosophy to moral subjects*, ce dessein est déjà annoncé par le sous-titre

Hume et Kant partent tous deux du *fait perceptif* du flux phénoménal et développent leurs méthodes *a posteriori* quoiqu'en sens inverse. L'un élucide ce qui doit le *précéder* et le *justifier*, les conditions ou les fonctions que la perception suppose (la *Déduction transcendantale* dans sa "présentation" discursive la plus contraignante se développe "de bas en haut"¹⁷), l'autre observe ce qui peut *suivre*, déclarant illégitimes les prétendues connaissances médiates dont la procédure d'induction transgressive dénie les données perceptives.

Ce que l'on nomme *induction transgressive* a trait au *labyrinthe humien de la connexion*, fonction perplexe où s'imbriquent nécessité fonctionnelle et contingence réelle, et qui en tant qu'"action mentale" restera fondamentalement inexplicquée et inexplicable en elle-même¹⁸.

du *Treatise of Human Nature*: "being an attempt to introduce the experimental method of reasoning into moral subjects"), donc le développement de la "science de l'homme", "et comme la science de l'homme est la seule fondation solide pour les autres sciences, alors la seule fondation solide que l'on peut donner à cette science elle-même doit être posée sur l'expérience et l'observation". (HUME, *Treatise*, "Introduction", p. 43–4, nous traduisons). Pour une perspective panoramique de la "science de l'esprit" humienne, *vide* BIRO J., "Hume's New Science of the Mind", in D. F. NORTON (Ed.), *The Cambridge Companion to Hume*, Cambridge, CUP, 1993, p. 33–63.

- 16 *The principle of the priority (precedence, precedency) of impressions* (HUME, *Treatise*, I, I, I, p. 52–4). Celui-ci est le principe recteur de toute la recherche du *Treatise*, qui vise à examiner le rapport de causalité reliant les impressions aux idées: "That all our simple ideas in their first appearance are deriv'd from simple impressions, which are correspondent to them, and which they exactly represent" (*Ibid.*, I, I, I, p. 52). La méthode consiste avant tout à chercher pour chaque idée trouvée dans l'esprit son impression correspondante dans les sens; si aucune impression simple ne répond à l'appel, comme c'est le cas pour toutes les idées complexes, alors il faut étudier l'anatomie de l'esprit afin d'observer et d'identifier les opérations sur lesquelles se fonde la fabrication de telles idées.
- 17 Dans un autre contexte, SCHOPENHAUER décrit aussi la méthode kantienne comme procédant *a posteriori*: "Dans sa démonstration de l'impuissance de la connaissance rationnelle à pénétrer l'essence du monde, Kant partait de la connaissance comme d'un fait donné par notre conscience et procédait ainsi, en ce sens, *a posteriori*." (SCHOPENHAUER A., *Le monde comme volonté et représentation*, "Supplément au livre II, chap. XXII", Paris, PUF, 2003, p. 1004.)
- 18 "The most proper method, in my opinion, of giving a satisfactory explication of this act of the mind, is by producing other instances, which are analogous to it, and other principles, which facilitate its operation. To explain the ultimate causes of our

D'une part, Hume identifie une "tendance" (*tendency*) invincible, une "inclination" (*inclination*) ou "propension naturelle" (*natural propension* ou *propensity*)¹⁹ à l'établissement de connexions et à l'unification ou enchaînement des perceptions. C'est un acte de l'esprit inscrit *en nous* par la "nature", et par là originel et primitif, qui ne peut être renvoyé ni soumis à rien d'exogène. Cet acte consiste à *juger* d'une certaine manière et en lui se dévoile la même "nécessité absolue et incontrôlable" que celle qui nous contraint à respirer ou à faire usage de nos sens d'une façon déterminée²⁰. La nécessité de la "connexion" relève du cercle des fonctions intrinsèques à l'esprit humain qui se déroulent sous la forme d'automatismes cognitifs dont la détermination est involontaire et largement inconsciente car indépendante des flottements du choix et de l'hésitation²¹ ou des degrés de vigilance de l'attention. En effet, l'esprit ne peut pas éviter que sa "faculté magique" (*a kind of magical faculty in the soul*), l'imagination (*imagination, fancy*)²², le détermine *naturellement* à réaliser l'union entre impressions, idées, ou entre impressions et idées, si celles-ci manifestent certaines qualités relationnelles ou associatives habituelles, à savoir les célèbres principes de ressemblance, de contiguïté et de causalité. Les opérations connectives de l'imagination qui engendrent la croyance en leur réalité sont activées par la simple "habitude" (*custom, habit*)²³ d'assister aux répétitions des mêmes expériences²⁴; en

mental actions is impossible. 'Tis sufficient, if we give any satisfactory account of them from experience and analogy." (HUME, *Treatise*, I, I, VII, p. 70.)

- 19 HUME, *Treatise*, I, IV, VI, p. 301. Cf. aussi *Treatise*, I, III, XIV, p. 217; *Ibid.*, I, IV, II, p. 258–60, *passim*.
- 20 "Nature, by an absolute and uncontrollable necessity has determin'd us to judge as well as to breathe and feel; nor can we any more forbear viewing certain objects in a stronger and fuller light, upon account of their customary connexion with a present impression, than we can hinder ourselves from thinking as long as we are awake, or seeing the surrounding bodies, when we turn our eyes towards them in broad sunshine." (*Ibid.*, I, IV, I, p. 234.)
- 21 "The thought is always determin'd to pass from the impression to the idea, and from that particular impression to that particular idea, without any choice or hesitation." (*Ibid.*, I, III, IX, p. 159–60.)
- 22 *Ibid.*, I, I, VII, p. 71.
- 23 Notons la définition d'*habitude* d'où ressort à la fois son caractère actif (l'habitude nous transporte d'impression en impression) et son autonomie créatrice (l'habitude agit sur l'imagination et ainsi fait émerger la croyance ou l'assurance du vrai): "Now as we call every thing CUSTOM, which proceeds from a past repetition, without any new reasoning or conclusion, we may establish it as a certain truth, that

d'autres termes, l'établissement des connexions entre impressions, ainsi que leur force ou grandeur intensive, est modulé par les variations de la probabilité ou de la fréquence des conjonctions particulières observées dans les séquences d'impressions²⁵. Penser l'habitude signifie penser la construction temporelle de la vie mentale, envisager l'enchevêtrement entre l'activité et le temps, à savoir la formation ou la cristallisation d'habiletés (aussi saurait-on dire, à la suite de l'*habitus* comme *dispositio*, que l'*habituel* retrouve l'*habile*).

D'une façon très significative, l'habitude humienne, de même que la synthèse kantienne, renvoie au temps. Plus exactement, elle suppose une cohésion et une certaine compacité subjective du temps, qui n'est pas encore la mémoire ni le sentiment de la durée mais plutôt une opération mentale, une sorte de distribution active de la pensée, qui pose leur possibilité. Sur cette base, deux facultés se distinguent: la mémoire qui tend à la fixité, "répétant les impressions" originelles, et l'imagination qui possède sa législation propre, exerçant ainsi la liberté autarcique de séparer et d'unir²⁶ en grande partie *sub specie temporis*. C'est-à-dire que l'imagination sépare et unit surtout à partir de sa façon d'investir les rapports temporels (succession et permanence, distance et proximité temporelle, y compris la simultanéité du divers et la répétition du similaire) avec des qualités répulsives et attractives. A l'égard du temps, l'habitude

all the belief, which follows upon any impression, is deriv'd solely from that origin. When we are accustom'd to see two impressions conjoin'd together, the appearance or idea of the one immediately carries us to the idea of the other." (*Ibid.*, I, III, VIII, p. 152.)

- 24 "This multiplicity of resembling instances, therefore, constitutes the very essence of power or connexion, and is the source from which the idea of it arises." (*Ibid.*, I, III, XIV, p. 213.) Voir aussi les réflexions sur la "conjonction habituelle" (*customary conjunction*), "transition habituelle" (*customary transition*) ou "conjonction constante" (*constant conjunction*), *Ibid.*, I, I, VII, p. 70 sq; I, III, VIII, p. 152 sq; I, III, VI, p. 135 sq ainsi que I, III, XII, p. 189 sq, *passim*.
- 25 "As the habit, which produces the association, arises from the frequent conjunction of objects, it must arrive at its perfection by degrees, and must acquire new force from each instance, that falls under our observation. The first instance has little or no force: The second makes some addition to it: The third becomes still more sensible; and 'tis by these slow steps, that our judgment arrives at a full assurance. But before it attains this pitch of perfection, it passes thro' several inferior degrees, and in all of them is only to be esteem'd a presumption or probability." (*Ibid.*, I, III, XII, p. 181.)
- 26 Cf. *Ibid.*, I, I, III, p. 56-7.

exhibe un rapport complexe: pour qu'elle soit possible, la capacité de faire l'addition d'événements est d'abord nécessaire. Une activité proto-synthétique et une unité qualitative de la conscience sont donc requises. L'habitude en procéderait comme de sa source; ensuite, en tant que facteur ou condition déclenchant des actes de connexion de l'imagination, l'habitude se trouve à l'origine d'une syntaxe temporelle que l'imagination met en œuvre.

Si l'habitude éveille l'imagination, c'est que la *praxéologie de la connexion*, fondée en quelque sorte sur un mode de co-appartenance active entre les idées, expose *un système d'actes de mise en rapport régi par la topographie du temps*, qui n'est jamais neutre et amorphe mais "toujours déjà" sillonnée par les nervures concrètes des "transitions habituelles". Par conséquent, les actes de connexion sont essentiellement analogiques: ils communiquent ou transfèrent les qualités des expériences passées aux expériences futures postulant tacitement que la grammaire des rapports connaît une stabilité et une validité durables. Ainsi, loin d'être aléatoires ou indifférents, les actes d'unification connaissent une parfaite invariance, leur procédé étant cohérent, stable et "uniforme avec lui-même en tout temps et lieu" (*uniform with itself in all times and places*) dans la mesure où les opérations de l'imagination sont "guidées par certains principes universels" (*guided by some universal principles*)²⁷. Il en ressort que les connexions mentales, effectuées par l'imagination, cette faculté mi-libre (à l'égard de la rigidité passive de l'axe mémoire/perception) mi-captive (à l'égard de la régularité de certains rapports), recèlent une normativité contraignante qui leur est propre. Leurs modes conjonctifs ou leur syntaxe constitutive suivent ce que l'on pourrait désigner, prenant avec Hume la physique newtonienne pour métaphore de l'esprit, comme les *lois universelles de l'attraction mentale* sensibles à la gravité différentielle des corps mentaux (les impressions et les idées avec leurs rapports). En somme, l'esprit met en place un *champ gravitationnel* bien réglé, un "système de forces", ce qui permet de parler d'une "*mécanique de l'esprit humain*"²⁸. La multiplicité de

27 *Ibid.*, I, I, IV, p. 57–8.

28 CHIRPAZ F., *Hume et le procès de la métaphysique*, Paris, Beauchesne, 1989, p. 168 sq. Cet auteur montre comment la science de l'homme est méthodologiquement et naturellement analogique à la science de la nature. Ainsi, d'une part, elle se fonde sur l'expérience et l'observation, et, d'autre part, elle découvre un système de

perceptions et d'existences différentes devient une organisation bien réglée, un système dynamique²⁹. Hume avance jusqu'à la frontière de l'inexplicable, les qualités *originelles* de la nature:

Here is a kind of ATTRACTION, which in the mental world will be found to have as extraordinary effects as in the natural, and to shew itself in as many and as various forms. Its effects are every where conspicuous; but as to its causes, they are mostly unknown, and must be resolv'd into *original* qualities of human nature, which I pretend not to explain.³⁰

Le “champ” de la conscience montre un degré certain, inéludible, de structuration immanente. C'est un “processus écosystémique” qui possède des “normes et des buts”: sa facticité relationnelle interne, ses lois dynamiques et phénoménologiques³¹. Le mode dynamique du *bundle-flux* de perceptions manifeste un système de contraintes endogènes simi-

principes constants, naturels, et par suite inexplicables en dernier ressort, mais dont l'essence est l'attraction et la motricité.

- 29 Comme le souligne, à juste titre, A. E. PITSON (*Hume's Philosophy of the Self*, London, Routledge, 2002, 22–7), Hume emploie, en effet, le terme “système” pour désigner l'esprit: “a system of different perceptions or different existences, which are link'd together by the relation of cause and effect, and mutually produce, destroy, influence, and modify eachother” (*Treatise*, I, IV, VI). Sans doute les métaphores du théâtre et de la république offrent-elles des modèles de l'esprit sous le signe de l'organisation unifiée d'une multiplicité. Et Pitson croit même qu'il est possible d'identifier chez Hume une représentation de type *flow chart* de l'activité perceptive et volitive de l'esprit. Car celui-ci serait un système de rapports, plutôt qu'un pur et simple *bundle* (voir *ibid.*).
- 30 HUME, *Treatise*, I, I, IV, p. 60. Au sujet de cette métaphore mécanique et de son application analogique entre le système naturel et le système mental, voir encore entre autres MCINTYRE J. L., “Is Hume Self Consistent?”, in D. F. NORTON, N. CAPALDI, & W. L. ROBINSON (Eds.), *McGill Hume Studies*, San Diego, Austin Hill Press, 1976; BIRO J., “Hume's Difficulties with the Self”, *Hume Studies*, 5 (April, 1979), 45–54.
- 31 La notion de *champ*, au sens fort du mot, recèle une dynamique téléologique où la détermination des forces/vecteurs se joue à l'intérieur d'un système de relations concrètes (une situation éco-topologique, différenciée et tensionnelle). Il serait utile de réévaluer le legs théorique des ouvrages majeurs de Kurt Lewin, le psychologue des processus auto et éco-dynamiques qui passe de la *Gestalt* à la *Gestaltung* et à la *Umgestaltung*. Songeons notamment à LEWIN K., *A Dynamic Theory of Personality*, New York, McGraw-Hill, 1935; et ID., *Principles of Topological Psychology*, NY, McGraw-Hill, 1936.

laire aux lois de la gravité. Cette “attraction” régulière, et pour ainsi dire “instinctive”, “vitale” ou “préréflexive”, évoque le *flux de fluences*, qui caractérise l’intentionnalité husserlienne³² en tant que conscience intime du temps, ainsi que le *stream of consciousness* jamesien³³, qui constitue le “sentiment actif de vivre” dans son immédiateté non-problématique. La problématique, en effet, ne provient que de la réflexion, absolument *seconde* par rapport au processus fluide de la vie, dont l’émergence introduit une espèce de violence conceptuelle ou de suspension dissociative qui dénature le *continuum* vital³⁴. Contre l’atomisme, qui chez Hume cohabite intimement avec un holisme quasi dynamique (ou plutôt mécanique), James tient le *continuum* pour l’expérience sensorielle primitive mais, indifférent – en tant qu’empiriste pragmatique – à la notion d’*organisation*, il défend l’uniformité continue³⁵. La complexité de Hume réside, en revanche, dans son empirisme protodynamique et protogestaltiste. Effectivement, le *continuum* humien suit la loi métaphénoménale (voire nouménale) d’attraction qui gouverne et fait correspondre d’une manière isomorphique le “cours de la nature” et la “succession de nos idées”, permettant d’identifier “une sorte d’harmonie préétablie”. L’efficacité de cette correspondance résulte, pour Hume, d’un principe

- 32 Pour ce qui est du rapport entre Hume et Husserl, voir MURPHY R. T., *Hume and Husserl: Towards Radical Subjectivism*, The Hague, M. Nijhoff, 1980 (sur l’unité et la continuité du temps, p. 120 sq).
- 33 Pour une définition, voir JAMES W., *The Principles of Psychology*, vol. I, NY, Holt, 1890, p. 224 sq.
- 34 Nous reprenons la thèse de la réflexion *qua* dévitalisation et fragmentation de la conscience sensorielle immédiate (continuité primordiale de la vie), soutenue par W. James: “Experience in its immediacy seems perfectly fluent. The active sense of living which we all enjoy, before reflection shatters our instinctive world for us, is self-luminous and suggests no paradoxes. Its difficulties are disappointments and uncertainties. They are not intellectual contradictions. When the reflective intellect gets at work, however, it discovers incomprehensibilities in the flowing process. Distinguishing its elements and parts, it gives them separate names, and what it thus disjoins it can not easily put together.” (JAMES W., “The Thing and its Relations”, in *Writings 1902–1910*, New York, The Library of America, 1987, p. 782.)
- 35 Les notions de *champ* et d’*organisation sensorielle* offrent des outils théoriques pour une critique dynamique et *gestaltiste* de cette conception (“seulement” anti-atomiste) de W. James selon laquelle l’expérience sensorielle serait uniformément continue. Voir, à ce propos, KÖHLER W., *Psychologie de la forme*, trad. S. Bricianer, Paris, Gallimard, 1964, p. 137 sq.

tout à fait contingent et subjectif, qui n'est autre que l'habitude (*custom*)³⁶, quoique son véritable mode de fonctionnement demeure obscur.

As nature has taught us the use of our limbs, without giving us the knowledge of the muscles and nerves, by which they are actuated; so has she implanted in us an instinct, which carries forward the thought in a correspondent course to that which she has established among external objects; though we are ignorant of those powers and forces, on which this regular course and succession of objects totally depends.³⁷

Par ailleurs, la nécessité fonctionnelle, dont la connexion témoigne à l'évidence, ne correspond cependant à aucune nécessité réelle. Autrement dit, la nécessité et l'universalité de la connexion n'excluent nullement sa stricte subjectivité. Bien au contraire, leur assise s'avère exclusivement subjective: la connexion n'est qu'un acte ou une opération de ce centre attracteur qu'est l'imagination. Et les principes d'union ou de cohésion n'expriment aucune qualité objective mais seulement "notre manière de voir les objets" (*our manner of viewing the objects*)³⁸.

En revanche, pour connaître le point de vue de la réalité, il faut faire appel à nos sens, seuls témoins du réel qui, d'après Hume, nous apprennent, à l'encontre de l'imagination, qu'aucune connexion n'est empiriquement fondée. A elle seule, la perception constitue "une simple admission passive des impressions à travers les organes de la sensation" (*a mere passive admission of the impressions thro' the organs of sensa-*

36 "Here, then, is a kind of pre-established harmony between the course of nature and the succession of our ideas; and though the powers and forces, by which the former is governed, be wholly unknown to us; yet our thoughts and conceptions have still, we find, gone on the same train with the other works of nature. Custom is that principle, by which this correspondence has been effected; so necessary to the subsistence of our species, and the regulation of our conduct, in every circumstance and occurrence of human life. Had not the presence of an object instantly excited the idea of those objects, commonly conjoined with it, all our knowledge must have been limited to the narrow sphere of our memory and senses; and we should never have been able to adjust means to ends, or employ our natural powers, either to the producing of good, or avoiding of evil." (HUME, *An Enquiry concerning Human Understanding*, section 5, part 2, Oxford, Clarendon Press, 2000, p. 44.)

37 HUME, *Enquiry*, 5, 2, p. 45.

38 Hume utilise cette expression ("*All depends on our manner of viewing the objects*") au sujet d'un principe de cohésion particulier, à savoir la substance, mais elle s'applique à tout principe de cohésion en tant que qualité originelle du mode de fonctionnement de l'esprit humain (cf. *Treatise*, I, IV, III, p. 271).

tion)³⁹, et il n’y a pas de fondement pour la vérité en dehors de cet ordre purement passif: *esse (et verum) est percipi*. Les impressions y apparaissent comme simples et séparables. Or le réel n’est que ce qui apparaît dans l’impression. Donc – inférence cruciale – les impressions doivent exister comme des entités réellement séparées, c’est-à-dire qu’elles doivent exister comme elles apparaissent⁴⁰. Entre le mode d’apparaître et le mode d’être, entre l’interne et l’externe, aucun déphasage ne peut être introduit sans que l’on viole, à ses risques et périls, le monisme essentiel que l’expérience porte en elle. Pour celle-ci, à dire vrai, il n’y a d’autre réalité que celle des apparences. Les “existences” et les “apparences” se rejoignent et se recouvrent entièrement, sans aucune dualité, faisant preuve d’un seul et même atomisme ontophénoménologique, celui des “perceptions brisées” au-delà desquelles toute supposition de stabilité ontologique, bien que naturelle et inévitable pour notre esprit, manque de raison: “Les seules existences dont nous sommes certains sont des perceptions qui, étant immédiatement présentes à nous par conscience, exigent notre plus fort assentiment et constituent le premier fondement de toutes nos conclusions”⁴¹. Ainsi les connexions et leur nécessité ne se trouvent-elles *que dans notre esprit (but in the mind)* et ne reposent-elles que sur “la détermination de l’esprit” (*the determination of the mind*) et non pas sur celles des impressions car il n’y a pas d’impressions correspondant aux connexions qui demeurent imperceptibles en elles-mêmes, ne découvrant ni produisant “rien de nouveau”, rien de réel⁴².

Le “lien” (*tie*) entre impressions est une idée efficace. Il fait croire, mieux, il communique et répand de la croyance, bien que seule l’impression originelle, simple et immédiate s’accompagne d’une véritable production de croyance, aussi originelle et immédiate que son objet. Malgré son efficacité subjective, l’idée du lien n’a pas de réalité (une idée réelle étant une idée simple qui procède d’une impression simple), de sorte que cette idée sans impression propre se rapporte d’emblée non pas aux idées mais à leur *mode idéatif*, à notre “manière” (*manner*) de les

39 HUME, *Treatise*, I, III, II, p. 121.

40 Cf. *Ibid.*, p. 271 et 282.

41 “The only existences, of which we are certain, are perceptions, which being immediately present to us by consciousness, command our strongest assent, and are the first foundation of all our conclusions. [...] [N]o beings are ever present to mind but perceptions [...]” (*Ibid.*, I, IV, II, p. 261–2.)

42 *Ibid.*, I, III, XIV, p. 214–9.

concevoir et de les sentir⁴³ sous le signe du vrai (pour-moi) et de l'adhésion croyante à cette fiction du vrai. Toutefois, dans la sphère cognitive, l'imperceptible et le modal se confondent avec l'actif. Par conséquent, les connexions relèvent de déterminations *activement suprasensibles* qui sont, pour Hume, *réellement contingentes* étant donné qu'elles travaillent d'une façon inférentielle "au-delà" des impressions simples immédiatement présentes, donc "au-delà des sens" (*beyond the senses*) territoire du vrai⁴⁴. Acte et représentation s'imbriquent à nouveau: représenter le lien, c'est représenter un acte pleinement souverain, fondé en lui-même, déployé selon une *propension naturelle* et *inévitabile* mais sans aucune affinité avec le réel. Du point de vue ontologique, les perceptions consistent en des existences totalement séparées et indifférentes les unes aux autres. Force est donc d'admettre que, lorsque l'esprit transite entre elles, en les rassemblant selon ses principes de cohésion, il instaure une continuité *fictiva* au sein du *continuum* discontinu de la vie mentale, traçant une ligne là où, en dernière instance, il n'est qu'un flux perpétuel de "points mathématiques"⁴⁵.

De ce qui précède découle que toute ligne représentationnelle n'enchaîne ni ne réunit que des actes ou des dispositions de l'esprit lui-même. Et si les perceptions semblent être liées en vertu de leurs seules qualités, c'est que les actes réunis sont ceux-là mêmes qui furent contemporains de ces perceptions. En revendiquant un soubassement plus actif que passif pour la connexion, nous forçons Hume à suivre et à surpasser sa propre dynamique. A notre sens, les principes de cohésion concernent avant tout le mode d'action de l'esprit, exprimant la *cohésion opératoire entre des actes* dont les contenus perceptifs constituent le versant thématique, indissociable du premier, certes, mais logiquement distinct. Les qualités associatives appartiennent aux actes mentaux. Plus

43 Cf. *Ibid.*, I, III, VII, p. 143–6.

44 Cf. *Ibid.*, I, III, II, p. 122; I, III, III, p. 127; I, III, V, p. 138–40; I, IV, VI, p. 312–3, *passim*.

45 Voir les considérations de D. Hume sur la divisibilité de l'espace et du temps qui aboutissent sans appel au verdict suivant: "Here then is an idea of extension, which consists of parts or inferior ideas, that are perfectly indivisible: consequently this idea implies no contradiction: consequently 'tis possible for extension really to exist conformable to it: and consequently all the arguments employ'd against the possibility of mathematical points are mere scholastick quibbles, and unworthy of our attention." (*Ibid.*, I, II, II, p. 81.)

précisément, les connexions ou les liens entre perceptions ne sont que des qualités fonctionnelles de l'esprit. Ainsi, la ressemblance entre perceptions, le rapport le plus fondamental auquel peuvent être ramenés tous les autres, est-elle l'effet de la similitude entre les opérations mentales qui les sous-tendent car, à proprement parler, les perceptions sont incapables d'établir des rapports entre l'hétérogène qui coule dans la conscience. Chez Hume, chaque perception capte un atome de réalité et existe comme si elle était totalement seule au monde. Ontologiquement, chaque contenu impressionnel est ponctuel et autonome, ne renvoyant qu'à soi-même. Ce sont donc seulement les actes qui circulent, s'associent et s'activent les uns les autres selon leur affinité constitutive foncièrement téléodynamique, temporelle et topologique.

1.4.2 Fluidité, imagination et communauté noétique

A l'inverse des impressions, qui dans leur élément originaire de noèmes purs sont des monades absolument immobiles et instantanées, la ligne qui les relie doit être une *ligne qualitativement noétique*, une ligne tracée par une noèse à travers des noèses et, par là même, à travers des noèmes, mais seulement en tant que ceux-ci sont des noèmes *de* noèses. Seul l'acte peut passer *des points* de repos et de clôture à *la ligne* en mouvement et, qui plus est, à la ligne courbe dessinant des arcs, formant des constellations conjonctives selon l'attraction gravitationnelle qui gouverne l'univers mental. Cependant, la force connective, la gravité elle-même avec son champ vectoriel, est quelque chose que l'acte introduit dans l'impression en se produisant. Les vrais graves, ce sont les actes car rien d'autre ne saurait acquérir ou perdre de la gravité. Ce sont eux qui pèsent plus ou moins et qui s'attirent les uns les autres conformément à leur pesanteur, à savoir l'habitude – ou l'habileté – que leur exercice et leur figure fonctionnelle entraîne. La ligne est donc à concevoir dynamiquement à l'instar d'une sorte de paysage d'activation ou, en des termes plus proches de Hume, comme une "progression suave de la pensée" (*smooth progress of the thought*)⁴⁶ ou une "progression suave et ininterrompue de l'imagination" (*smooth and uninterrupted progress of the*

46 *Ibid.*, I, IV, III, p. 270.

imagination)⁴⁷, séquence d'actes unifiés producteurs d'unité, c'est-à-dire d'intelligibilité, actes qui remplissent l'interruption et effacent la différence ontologique des atomes-impressions. La facilité expose la possibilité même de la relation entre impressions ou actes, elle active la vertu relationnelle de l'imagination⁴⁸.

Sans doute le paradigme qui illustre le mieux l'efficacité unifiante des actions connectives de l'imagination réside-t-il dans la production de la fiction où la "succession d'objets similaires" se confond avec "l'existence continue" d'un objet identique⁴⁹. A nouveau, la véritable connexion s'accomplit entre les actes: croire à l'identité ou à la simplicité d'un objet repose sur la croyance implicite en l'identité ou la simplicité d'un acte. De la sorte, si certains objets successifs ou composés sont considérés par l'imagination comme un seul et même objet simple et permanent, c'est que la transition entre les actes qui accompagnent la diversité s'effectue d'une manière "si suave et si facile". Les actes sont si similaires, si intimement associés, soudés ou attirés les uns par les autres qu'ils ressemblent à l'acte simple qui accompagne une impression simple. Tout se passe alors *comme si* l'instant de l'acte simple se prolongeait, compact et uni, donc *comme si* l'on avait affaire à la "continuation de la même action" (*continuation of the same action*), ce qui revient à dire, dans une *contradictio in adjecto*, à la continuation de la même impression⁵⁰. "La

47 *Ibid.*, I, IV, II, p. 254.

48 En ce sens, une théorie de la facilité (ou du sentiment de facilité) pourrait fournir la fondation suffisante pour une compréhension psychologique de la fonction connective de l'esprit. A ce sujet, voir WAXMAN W., *Kant and the Empiricists: Understanding Understanding*, Oxford, OUP, 2005, p. 464–8.

49 Cf. HUME, *Treatise*, I, IV, II (*Of scepticism with regard to the Senses*), p. 238–67.

50 "The very nature and essence of relation is to connect our ideas with each other, and upon the appearance of one, to facilitate the transition to its correlative. The passage betwixt related ideas is, therefore, so smooth and easy that it produces little alteration on the mind, and seems like the continuation of the same action; and as the continuation of the same action is an effect of the continu'd view of the same object, 'tis for this reason we attribute sameness to every succession of related objects." (HUME, *Treatise*, I, IV, II, p. 254.) L'acte composé se présente à l'imagination comme s'il accompagnait *une chose simple*, donc comme s'il était "un seul effort de la pensée" (*a single effort of thought*). A propos du passage du composé au simple, passage fondé sur la similitude de l'effort de la pensée dans la considération de l'un et l'autre, voir aussi *Ibid.*, I, IV, III, p. 270.

pensée glisse” (*thought slides*)⁵¹ entre ses actes successifs *comme si* elle exhibait un seul et même acte. Ce glissement ne saurait s’accomplir sans supposer une topographie imaginaire qui le supporte, ainsi que Hume le suggère dans son annonce d’une “dissection imaginaire du cerveau”⁵² selon laquelle on entrevoit que le cerveau serait l’unité active, le théâtre ou la scène vivante où les “esprits animaux” courent et glissent entre les traces mnésiques. Or, nous explique Hume, comme il est rare que leur mouvement soit direct, ceux-ci éveillent des idées sans véritable précision, atteintes non pas en vertu de leurs qualités propres mais plutôt à cause de ce qui contraint la distribution du mouvement exciteur, mi-libre mi-déterminé, des esprits animaux, à savoir la proximité ou la contiguïté des cellules qui abritent les idées. C’est ainsi que, entre le drame des excitations des esprits animaux sur la scène physiologique et celui des connexions de l’imagination sur la scène psychologique, l’on vérifie aussi bien l’affinité structurelle que l’isomorphisme fonctionnel le plus achevé. Le cerveau se conçoit ainsi comme un espace unifié et unificateur, intégré et intégrateur, une matrice globale de rapports continus et systématiques qui gouverne le flux des représentations et l’accès à la conscience selon les lois de l’activation et de la mobilisation différentielles⁵³.

51 “The thought slides along the succession with equal facility, as if it consider’d only one object; and therefore confounds the succession with the identity.” (*Ibid.*, I, IV, II, p. 254.)

52 “T’wou’d have been easy to have made an imaginary dissection of the brain, and have shewn, why upon our conception of any idea, the animal spirits run into all the contiguous traces, and rouse up the other ideas, that are related to it. [...] I shall therefore observe, that as the mind is endow’d with a power of exciting any idea it pleases; whenever it dispatches the spirits into that region of the brain, in which the idea is plac’d; these spirits always excite the idea, when they run precisely into the proper traces, and rummage that cell, which belongs to the idea. But as their motion is seldom direct, and naturally turns a little to the one side or the other; for this reason the animal spirits, falling into the contiguous traces, present other related ideas in lieu of that, which the mind desir’d at first to survey. This change we are not always sensible of; but continuing still the same train of thought, make use of the related idea, which is presented to us, as if it were the same with what we demanded.” (*Ibid.*, I, II, V, p. 108–9.)

53 Malgré son caractère simpliste, la conception humienne du cerveau insiste sur l’intégration topologique et dynamique, à l’instar de l’un des modèles contemporains les plus intéressants, à savoir celui de l’hypothèse de l’espace de travail neuronal (*‘global neural workspace’*). Voir CHANGEUX J.-P., *L’homme de vérité*,

Toutefois, si l'on peut identifier le cerveau comme *chose une*, cette unité reste, en revanche, entièrement inaccessible dans le domaine de l'intuition. Elle ne devient jamais un mode d'affection; elle ne se donne ni n'apparaît jamais. Sur la scène de la conscience, les connexions d'idées ne traduisent que les trajectoires des *esprits animaux*, tandis que rien ne traduit le fait que ces trajectoires se réalisent nécessairement dans une unité topologique singulière où tous les points sont immédiatement ou médiatement tangentiels. De fait, contrairement à la représentation imaginaire du cerveau, où retentit encore la métaphysique de la substance, ce modèle du cerveau rassemblant l'idée d'unité (en tant que *unum*, système d'actions) et celle de durée (en tant que permanence physique des idées sous la forme de traces), la représentation empirique de la conscience n'expose que des impressions sur le mode de contenus sans contenant. Autrement dit, le champ de la conscience offre *une pure dynamique praxéologique et qualitative sans substantialité*: des atomes libres d'impressions en mouvement. En ce qui concerne leur autonomie dynamique, malgré les contraintes "mécaniques" déjà mentionnées, sous l'analogie des lois universelles d'attraction, Hume insiste expressément sur l'absence de "sujet d'inhérence" (*subject of inhesion*), de *support* ou *substratum*⁵⁴ à l'égard duquel les impressions auraient un rapport de dépendance, soit d'accident à substance soit de mode abstrait ou d'action à substance. Ainsi le titre de substance va-t-il échoir aux impressions elles-mêmes, car elles "sont toutes réellement différentes et séparables et distinguables les unes des autres et de toute autre chose que l'on puisse imaginer"⁵⁵.

Paris, O. Jacob, 2002; DEHAENE S. & CHANGEUX J.-P., "Neural Mechanisms for Access to Consciousness", in GAZZANIGA M. (Ed.), *The Cognitive Neurosciences*, Cambridge MA, MIT Press, 2004, p. 1145–57.

- 54 Les occurrences sont nombreuses dans le *Treatise*, voir notamment: I, IV, IV, p. 271; I, IV, V, p. 282, 293; I, IV, VI, p. 300; *Appendix*, p. 675–6. Sur l'habitude qui contraint l'imagination à engendrer le rapport de dépendance des accidents aux substances, HUME conclura: "The custom of imagining a dependence has the same effect as the custom of observing it wou'd have. This conceit, however, is no more reasonable than any of the foregoing [*original and first matter, and substantial form*]. Every quality being a distinct thing from another, may be conceiv'd to exist apart, and may exist apart, not only from every other quality, but from that unintelligible chimera of a substance." (*Treatise*, I, IV, IV, p. 271.)
- 55 "By an action we mean much the same thing, as what is commonly call'd an abstract mode; that is, something, which, properly speaking, is neither distinguishable,

Si substance signifie donc “*quelque chose qui peut exister par soi-même*”, il est évident que toute perception est une substance et que chaque partie distincte d’une perception est une substance distincte⁵⁶. Les impressions en tant qu’existences distinctes ne sont pas liées entre elles, pas plus qu’à l’esprit, où elles apparaissent sans pourtant en dépendre au sens d’une inhérence. Leur dépendance de l’esprit concerne leur internalité essentielle, ce qui signifie qu’elles ne règlent aucune dimension d’extériorité objective, indépendante de leur “manière” d’apparaître *dans* l’esprit. Selon le témoignage des sens, leur “manière” d’être et leur “manière” d’apparaître ne peuvent que s’accorder et coïncider d’une façon contraignante, de sorte que les impressions ne peuvent être pour nous que des *existences internes, momentanées, interrompues, séparées les unes des autres*⁵⁷. Sans être soumises à aucune forme d’“union locale”⁵⁸, les impressions n’ont besoin d’aucun *support*. Elles apparaissent *d’elles-mêmes sans plus* (et *chacune d’elle-même distinctement*) et par là s’avèrent les seules véritables substances dont nous avons l’expérience, car elles reviennent à des unités indivisibles, proches de ce que Berkeley

nor separable from its substance, and is only conceiv’d by a distinction of reason, or an abstraction. [...] Our perceptions are all really different, and separable, and distinguishable from each other, and from every thing else, which we can imagine; and therefore ‘tis impossible to conceive, how they can be the action or abstract mode of any substance.” (*Ibid.*, I, IV, V, p. 293.)

56 “I have already prov’d, that we have no perfect idea of substance; but that taking it *for something, that can exist by itself*, ‘tis evident every perception is a substance, and every distinct part of a perception a distinct substance [...]” (*Ibid.*, I, IV, V, p. 292.)

57 Voir toute la section II du *Treatise* (Livre I, Partie IV) sur l’impossibilité de fonder empiriquement la dualité entre impressions (internes et transitoires) et objets (externes et permanents): “As to the *independency* of our perceptions on ourselves, this can never be an object of the senses; but any opinion we form concerning it, must be deriv’d from experience and observation [...]. For philosophy informs us, that every thing, which appears to the mind, is nothing but a perception, and is interrupted, and dependent on the mind [...]. Since all impressions are internal and perishing existences, and appear as such, the notion of their distinct and continu’d existence must arise from a concurrence of some of their qualities of the imagination [...]” (*Ibid.*, I, IV, II, p. 242–4.)

58 “To pronounce, then, the final decision upon the whole; the question concerning the substance of the soul is absolutely unintelligible: All our perceptions are not susceptible of a local union, either with what is extended or unextended; there being some of them of one kind, and some of the other [...]” (*Ibid.*, I, IV, V, p. 298.)

appelait *minimum tangibile* et *minimum visibile*⁵⁹, l'unité ultime étant le seul siège solide et de l'existence et de la substantialité, tandis que le "nombre" et l'étendue, qui est nombre, ne peuvent exister que dans la mesure où le nombre recèle des unités, conformément aux principes géométriques de Mons. N. de Malezieu⁶⁰.

Or – et ici Hume et Kant tendent à converger –, à la conscience empirique, ou au sens interne, apparaît toujours une *composition successive* de ces unités perceptives. L'esprit s'éprouve lui-même ou s'intuitionne, suivant leurs métaphores expressives, comme "un amas ou une collection de perceptions différentes" (*a heap or collection of different perceptions*⁶¹), "simple amas sans règle" (*bloß regellose Haufen*, A121), "un

59 "Each of these magnitudes are greater or lesser, according as they contain in them more or fewer points, they being made up of points or minimums. For, whatever may be said of extension in abstract, it is certain sensible extension is not infinitely divisible. There is a *minimum tangibile* and a *minimum visibile*, beyond which sense cannot perceive. This every one's experience will inform him." (BERKELEY G., "A New Theory of Vision", § 54, *The Works of George Berkeley, vol. I: Philosophical Works, 1705–21*, Bristol, Thoemes, 1994 (reprint), p. 152–3.)

60 Voir leur application au temps et à l'espace, HUME, *Treatise*, I, II, II, p. 79–81. Par ailleurs, Mons. Malezieu aurait inspiré le traité de géométrie de M. le duc de Bourgogne où l'on peut lire le passage suivant: "[...] quand je considère attentivement l'existence des êtres, je comprends très clairement que l'existence appartient aux unités, et non pas aux nombres. [...] Vingt hommes n'existent que parce que chaque homme existe; le nombre n'est qu'une dénomination extérieure, ou pour mieux dire, une répétition d'unités auxquelles seules appartient l'existence; il ne saurait jamais y avoir de nombres, s'il n'y a des unités; il ne saurait jamais y avoir vingt hommes, s'il n'y a un homme: cela bien conçu, je vous demande: ce pied cubique de matière, est-ce une seule substance; en sont-ce plusieurs? Vous ne pouvez pas dire que ce soit une seule substance; car vous ne pourriez pas seulement le diviser en deux; si vous dites que c'en sont plusieurs, puisqu'il y en a plusieurs, ce nombre quel qu'il soit, est composé d'unités; s'il y a plusieurs substances existantes, il faut qu'il y en ait une, et cette une ne peut en être deux; donc la matière est composée de substances indivisibles. Voilà donc notre raison réduite à d'étranges extrémités. La Géométrie nous démontre la divisibilité de la matière à l'infini et nous trouvons en même temps qu'elle est composée d'indivisibles." (In *Éléments de géométrie de Mgr. le duc de Bourgogne*, cité par LAIRD J., *Hume's Philosophy of Human Nature*, London, Methuen, 1932, p. 69–70.) A propos des *minima sensibilia* en tant que preuve de l'impossibilité de la divisibilité infinie de l'étendue, voir JACQUETTE D., *David Hume's Critique of Infinity*, Leiden, Brill, 2001, p. 43–56.

61 "[...] [W]e may observe, that what we call a *mind*, is nothing but a heap or collection of different perceptions, united together by certain relations, and suppos'd, tho'

faisceau ou une collection de perceptions différentes [...] dans un flux et mouvement perpétuels” (*a bundle or collection of different perceptions [...] in a perpetual flux and movement*⁶²), “une foule de phénomènes” (*ein Gewühle von Erscheinungen*, A111) qui se manifeste dans un “courant” (*stream; Fluss*, A107) où rien n’a de demeure fixe, “succession toujours brisée et divisée” (*time or succession is always broken and divided*) par nature d’après Hume⁶³ mais toujours continue selon Kant, pour qui le temps est un *quantum continuum* ou une “grandeur fluente” (*fließende Größe*), étant donné que le temps est une forme unitaire de l’infini et que la synthèse se produit comme “une progression [virtuellement infinie] dans le temps” (A170/B211). Au sujet de la synthèse, néanmoins, il faudra remarquer que, entre “l’amas” de Hume (*heap*) et celui de Kant (*Haufen*), et malgré leur synonymie explicite confortant la thèse selon laquelle la doctrine de l’aperception transcendantale serait, *en partie*, une réfutation intentionnelle⁶⁴ de la théorie humienne du *self*, se dessine une dissension capitale sur le fonctionnement de notre faculté synthétique, l’imagination. En vérité, bien que Hume présente la connexion comme quelque chose d’actif, d’irréductible aux impressions, et l’imagination comme cette activité connective même, il réduit celle-ci à une fonction contingente, déterminée par l’habitude, qui se révèle être ainsi une faculté sensitive. L’imagination se trouve donc du côté de la passivi-

falsely, to be endow’d with a perfect simplicity and identity. Now as every perception is distinguishable from another, and may be consider’d as separately existent; it evidently follows, that there is no absurdity in separating any particular perception from the mind; that is, in breaking off all its relations, with that connected mass of perceptions, which constitute a thinking being.” (HUME, *Treatise*, I, IV, II, p. 257.)

62 HUME, *Treatise*, I, IV, VI, p. 300.

63 *Ibid.*, II, III, VIII, p. 483. A ce sujet, *vide* la théorie humienne du temps comme “idée dérivée de la succession de nos perceptions”, c’est-à-dire dérivée non pas d’une perception mais “de la manière dont les impressions apparaissent dans l’esprit”, qui est celui de la succession brisée, *Ibid.*, I, II, III, p. 82 sq; II, III, VII–VIII, p. 474 sq et 479 sq.

64 Donc fondée sur la lecture directe et indirecte des textes de Hume par Kant, comme le soutiennent avec force, entre autres, M. Kühn (“Kant’s Conception of Hume’s Problem”, *Journal of the History of Philosophy* 21 (1983), 175–93), qui rappelle qu’une traduction partielle du *Treatise* avait été publiée dans le *Königsberger Zeitung* (juillet, 1771), et P. Kitcher qui signale les citations et commentaires concernant Hume que Kant aurait certainement lus chez J. N. Tetens, J. C. Lossius ou dans la traduction allemande du fameux essai de James Beattie (cf. KITCHER P., *Kant’s Transcendental Psychology*, Oxford, OUP, 1990, p. 98–9).

té; mais elle s'avère paradoxalement (surtout pour un philosophe sensible aux analogies générales de la nature) une faculté radicalement *contra naturam*, c'est-à-dire une faculté réunissant ce qui, dans la réalité, est donné aux sens comme séparé, doit exister comme séparé et, en toute rigueur, ne saura être que strictement non-synthétisable. Le labyrinthe reste sans issue, fermé entre les murs de ces deux principes: “*que toutes nos perceptions distinctes sont des existences distinctes, et que l'esprit ne perçoit jamais aucune connexion réelle entre des existences distinctes*”⁶⁵. Il s'ensuit que la connexion n'aura d'autre consistance que celle de la “croyance” (*belief*) qui ne fait que modifier la *manière* dont les perceptions sont *senties*. Une connexion est un “sentiment” (*feeling*) particulier accompagnant les perceptions. En elle, et en elle seulement, les perceptions sont *senties comme liées*⁶⁶.

A l'inverse, chez Kant, la force déterminante de l'imagination et, corrélativement, de la synthèse réside en ce geste décisif que l'on pourrait nommer “intellectualisation du lien”: les synthèses ne sont pas des *sentiments* mais, bien au contraire, des *fonctions intellectuelles de liaison du divers des intuitions*. Or, toute liaison est un opérateur d'unité: elle fait voir tous les phénomènes toujours en moi en les ramenant à l'unité de la conscience, laquelle unité cependant précède *a priori* toute diversité intuitive, comme possibilité et unité des formes mêmes de l'intuition, et contient *a priori* toutes les fonctions synthétiques, comme possibilité et unité de l'entendement. Ainsi, en rattachant l'imagination productive à l'unité de la conscience, l'on voit que les connexions ou les synthèses se réalisent entre des perceptions qui sont toujours déjà synthétisables, perceptions qui jouissent donc d'une *affinité* (*Affinität*, A122–3) originaire reposant sur le socle ferme de l'appartenance de toute “conscience empirique” (*empirisches Bewußtsein*) à une “conscience de moi-même” (*Bewußtsein meiner selbst*) (A122). Bien loin d'être originairement distinc-

65 “In short there are two principles, which I cannot render consistent; nor is it in my power to renounce either of them, viz. *that all our distinct perceptions are distinct existences, and that the mind never perceives any real connexion among distinct existences.*” (HUME, *Treatise*, “Appendix”, p. 678.)

66 Rappelons l'un des résumés les plus saisissants du “principe de connexion” livré par Hume: “If perceptions are distinct existences, they form a whole only by being connected together. But no connexions among distinct existences are ever discoverable by human understanding. We only *feel* a connexion or determination of the thought, to pass from one object to another.” (*Ibid.*, p. 677.)

tes dans un “simple amas sans règle” (*bloß regellose Haufen*), d’où résulterait l’absurde multiplicité des consciences empiriques séparées (A121–2), les perceptions partagent d’emblée une qualité commune: toutes sont “miennes”, c’est-à-dire dans un “système-moi”, soumises ainsi à la spontanéité de “ma” *faculté des règles* (A126). La synthèse n’est plus *contra naturam* mais, en tant que fonction mise en œuvre *dans* et *par* l’unité de l’aperception, elle participe de la “source des lois de la nature” (A127). Ici, les murs du labyrinthe humien devraient s’effondrer: les ténèbres des principes irréconciliables semblent se dissiper. D’abord, par l’unité de la conscience, toutes les perceptions perdent leur *distinction* et forment une *communauté selon la qualité*, sans pour autant devenir des accidents d’une substance (l’unité transcendantale permettant à Kant d’éviter le dilemme sous-jacent chez Hume: celui de l’assignation disjonctive de la substantialité ou bien à l’esprit, ou bien aux perceptions). Ensuite, puisque les perceptions se co-appartiennent dans leur rapport commun à l’unité, elles sont d’emblée synthétisables et, de ce fait même, leur synthèse possède une valeur objective. Autrement dit, il n’est plus d’abîme entre les sens et l’imagination grâce à la priorité de l’unité qui les comprend et les étaye à la fois.

La question rectrice, qui marque le point à partir duquel la divergence entre Hume et Kant se creuse, est, par conséquent, la suivante: “Sur quel mode les représentations appartiennent-elles au moi, et comment lui sont-elles attachées?”⁶⁷ A cette question, Hume répond par l’identité entre conscience de soi et conscience de la perception, de sorte que le *self* se coulerait complètement dans la perception. En somme, le *self* serait des perceptions. Or, que le moi soit *ses* perceptions, que *se* sentir, *se* percevoir, *s’intuitionner* ou devenir un objet sensible pour soi-même revienne à la saisie d’un flux de représentations, cela constitue encore le sol commun entre le *self-as-bundle* et le *sens interne* kantien. Le clivage entre nos auteurs se déclare donc au sujet de la pertinence du syntagme même ici en question, “appartenance des perceptions au moi”. Dans les termes de Hume, l’idiome de l’“appartenance” et de la “possession” se dissout et cède la place à l’identité simple: le moi est des perceptions distinctes. Hume semble se cantonner dans l’identification de l’esprit

67 “After what manner, therefore, do they [the perceptions] belong to self; and how are they connected with it?” (HUME, *Treatise*, I, IV, VI, p. 300.)

avec la succession de perceptions⁶⁸ – et perceptions sans besoin d’aucun *support* – parce que rien d’autre n’apparaît ni n’est observable dans l’esprit quand il se prend pour son objet, et que ce qui apparaît d’une certaine manière doit pouvoir exister de cette même manière. Kant, pour sa part, ne réfute ni ne déserte nullement la phénoménologie humienne de la conscience, bien entendu. Seulement, celle-ci n’est plus intelligible à partir d’elle-même. Si bien que la méthode transcendantale s’attachera à monter vers ses conditions d’intelligibilité – la philosophie transcendantale constitue “l’art de se comprendre soi-même”. De fait, même si l’intuition de soi se rabat invariablement sur des impressions multiples et successives, même si l’idée de la durée garde donc toujours “une part d’ombre” qui tient à son irréprésentabilité sensible, en tant que produit idéal issu de l’industrie quasi hallucinatoire de l’imagination et de la croyance⁶⁹, il n’en demeure pas moins que ces impressions passives dans leur multiplicité successive renvoient non seulement à des fonctions actives mais supposent encore une forme qualitative et d’unité et de permanence. Il en ressort que la conscience transcendantale conserve les caractères de la substance mais, comme instance déterminante, hétérogène au déterminable, elle possède ces caractères sous une forme exclusivement qualitative ou fonctionnelle.

Avoir conscience de représentations, c’est les savoir “miennes”, “en moi”, voire simplement “moi”, ce qui entraîne indéniablement la corrélation entre le divers et l’un, si pur que soit cet *un*, qui à vrai dire ne fait qu’indiquer la façon dont toute représentation, en tant que représentable, doit de toute nécessité *appartenir à un moi*, à savoir sur le mode de l’appartenance à l’identité pure d’une fonction d’unification de tout donné possible. “En effet, le Je fixe et permanent (de l’aperception pure) constitue le corrélat (*Correlatum*) de toutes nos représentations, en tant qu’il est simplement possible d’avoir conscience de ces représentations, et toute conscience appartient à une aperception pure comprenant tout

68 “[...] [T]hat succession of perceptions, which constitute our self or person.” (*Ibid.*, I, IV, VII, p. 313.)

69 “La durée recèle une part d’ombre, sauf à prétendre qu’elle se laisse saisir comme telle, ce qui est une pétition de principe. Le faire se double de l’intuition vécue des opérations, mais la durée est le fait de la croyance et de l’imagination. [...] L’esprit se cantonne dans la succession, la durée est irréprésentable. Aucune faculté de l’esprit ne sait déterminer cette durée substantielle, ni l’entendement ni même l’imagination.” (GIL F., *La conviction*, Paris, Flammarion, 2000, p. 324 et 338.)

(*allbefaßenden*) [...]” (A123). L’*un* signifie la communication ou la communauté d’un *acte* sur lequel se fonde “*une* expérience, où toutes les perceptions sont représentées comme dans un enchaînement complet et soumis à des lois [...]. Quand on parle de différentes expériences, il ne s’agit alors que d’autant de perceptions, en tant qu’elles appartiennent à une seule et même expérience générale” (A110). La conscience est le lieu où s’expose incessamment la co-appartenance du divers à l’un. La conscience de soi en général constitue elle-même cette *manière* d’exposition de tout en moi, laquelle *manière* fonde sa loi intrinsèque, son être comme “apparaître”, mieux, “faire apparaître”. L’*un*, comme qualité de “tout en moi”, pointe vers un “faire”: la production de l’unité du divers. Il désigne l’unité de la “conscience pure, originaire, immuable” qui accompagne tous les phénomènes sur le mode de l’unité de leur synthèse, au double sens de synthèse *une* et de synthèse *pour, par* ou *dans* l’*un*. De la sorte, l’*un* porte en lui la possibilité de la conscience de “l’identité de la fonction” unifiante (*Identität der Funktion*, A108). Savoir que c’est toujours le même moi (ce moi à moi) que pense toute représentation, c’est savoir que c’est toujours le même acte qui me lie à la représentation et qui la fait apparaître en moi. Dans le *je pense*, on pense seulement l’unité pure, *a priori*, de cet apparaître, l’unité de l’expérience, et l’on voit du même geste que la conscience pure de “l’identité de soi-même dans la diversité de ses représentations” (*Identität seiner selbst in der Mannigfaltigkeit seiner Vorstellungen*, A108) recouvre la conscience de “l’identité de son acte” (*Identität seiner Handlung*, A108). Unité et synthèse s’y impliquent et s’y expliquent réciproquement.

En définitive, le modèle cognitif husserlien présenterait la conscience, ou plutôt le moi (*self*), se réglant sur les représentations, donc un modèle où domine la passivité et qui tend vers la figure impossible des consciences–perceptions ou, dans des termes husserliens que nous estimons plus rigoureux, des “noèmes sans noèse” (“autant de consciences que de perceptions” serait la formule de sa *reductio ad absurdum* menée par Kant). Or des noèmes sans noèse sont invisibles; ils ne peuvent apparaître car ils n’ont pas d’accès à la conscience d’un moi. Afin que des représentations puissent *m’apparaître*, il faut que j’en sois affecté. Mais être affecté par des représentations, c’est déjà l’œuvre de l’affection de mon esprit par son acte, acte qui les parcourt, les saisit et les place dans le temps sous la lumière *une* de *ma* conscience. Aussi acte et affection sont-ils contemporains. L’affection dont toute “apparence” en général

(toute conscience de quelque chose) est l'“effet” (*Wirkung*) ne saura être autre que l'affection de l'esprit par soi-même en tant que spontanéité (cf. B67–9 et B153–6). Par ailleurs, l'acte de la spontanéité, territoire difficile qui sera à explorer par la suite, n'apparaît pas en tant que tel. Seule la matière sensible sur laquelle l'acte s'applique *m'* apparaît, et ainsi je *m'* intuitionne dans le sens interne. C'est à travers l'affection produite par l'acte unificateur des représentations que celles-ci, et moi-même en elles, deviennent intuitionnables pour moi; et alors les intuitionner, c'est *m'* intuitionner. Le modèle cognitif kantien propose une conscience active qui soit la règle commune à toutes les représentations dont la possibilité de former un système organique total, représentation de la nature, se renferme sur l'acte-racine de tous les actes cognitifs, l'attracteur suprême: *Je pense*, celui qui assure l'affinité, soit entre des actes (*unité* de l'entendement), soit entre des représentations (*unité* de la conscience), soit entre les représentations et les objets (*objectivité* de l'unité: Je = X). En effet, cette fixation du divers sur l'un se manifeste d'ores et déjà dans sa possibilité même d'être représentable, et, ensuite, dans la législation qui encadre son mode d'enchaînement systématique.

Des *noèmes sans noèse*, des *noèmes privés d'une communauté noématique*, immergent, impensables, dans l'obscurité la plus opaque. De fait, au sein du processus de “devenir conscient” (*sich bewußt zu werden*), la primauté de la noèse est telle que les noèmes ne jouissent même pas de puissance affective assez efficace pour devenir sensibles. Ils sont introduits dans la clarté phénoménale de la conscience par l'esprit (*Gemüt*) qui s'affecte en les arrimant continûment en soi. La manière dont émerge la conscience de la succession du divers paraît suggérer que le *quantum continuum*, la forme temporelle de toute représentation comme phénomène interne, est en quelque sorte l'expression du *quale continuum* dont le sceau marque toute représentation comme *mienne*, c'est-à-dire ancrée dans l'acte d'*un moi* ou dans la permanence pure et une de la représentation de *ma* spontanéité: *Je pense*. Mais il est évident que cette noèse mère originaire à laquelle tout noème s'ordonne, est elle-même sans noème, donc vide au sens représentationnel, sans traduction noématique possible. La seule dimension qui peut lui être assignée est celle de la qualité en ce sens que l'acte pur ou *la noèse sans noème*, le *Je pense*, signifie l'unité qualitative de toutes les représentations possibles sur le mode de l'identité de la fonction qui les unifie. La pureté du *je pense* évoque également son statut de supposition transcendantale dont la né-

cessité s'insinue inexorablement au sein de tout "*bundle of perceptions*". A telle enseigne que l'absence d'unité et d'activité du *self-bundle* chez Hume ne peut être que partielle, s'expliquant surtout par la volonté ferme de dissocier *self* ou sentiment de soi et sujet d'inhérence ou substance (en faveur des perceptions, les seules substances), et par la difficulté de penser un mode non substantiel d'être un et actif. Or, toute la dynamique, voire la mécanique, intrinsèque au modèle humien de l'esprit s'appuie sur une telle unité non substantielle. Toute l'efficacité de son architecture fonctionnelle repose sur un système idéal de forces, qualitativement uni et régulier, où se met en scène le multiple des actes et des représentations (le multiple noético-noématique). Donc, une sorte de fond subjectif *a priori* consistant en une unité qualitative et une identité active au sens kantien gît sous tout phénomène mental.

Remarquons que les images humiennes de la multiplicité de la conscience font appel à une forme inchoative d'unité transcendante. En effet, le "faisceau" (*bundle*), l'"amas" (*heap*), le "courant brisé" (*broken stream*), etc., constituent comme des *vues* du multiple sur l'*horizon* de la succession. Or, la stabilité qualitative de l'unité est nécessaire aussi bien pour la détermination du multiple que pour la représentation de la succession de ce même multiple, comme le révèlent la métaphore-cadre du théâtre et l'hypothèse sur le fonctionnement du cerveau. Celles-ci sont deux figures complémentaires, voire isomorphes, qui traitent l'unité suivant une inspiration topographique dont le caractère distribué ou acentrique est très saillant, ce qui les met sur la voie de *l'unité qualitative d'un ensemble organique*.

De même que cette conception du théâtre de l'esprit, à l'encontre d'un plateau distinct *per se*, tend à faire fusionner spectateur, action et scène, annonçant par là une sorte d'unité purement optique qui sous-tend la possibilité de tout spectacle et s'y réalise comme unité de sens du successif (et, en dernière instance, "unité du thème", cf. B114), de même ce modèle hypothétique de cerveau, à l'encontre de sa "concentration" dans l'unité physique d'une glande pinéale, le représente comme un espace décentré où se distribue l'excitation de mouvements interrégionaux dont le soubassement qualitatif ne peut résider que dans l'intégration de cette dynamique dans un seul et même système d'action.

2. Affection et synthèse: la morphologie de l'intelligence finie

Il est légitime de soutenir que la structure ultime de la conscience se retrouve dans un agir préconscient. En amont de la science et de la liberté (*Freiheit*), au sens de possession explicite de la liberté dans l'action intentionnelle d'une personne, il y a la simple spontanéité (*Selbstätigkeit, Spontaneität*) bio-éco-logique de la raison *lato sensu*, spontanéité finie puisqu'elle constitue une téléonomie située et affectée. Il s'agit de l'événement des "automatismes immanents" de l'intelligence: la force efficace de la raison en tant que dynamisme vital autofondé qui déploie un dessein ou une méthode unitaire et totalitaire (une *natura naturans*). A juste titre, Kant fait correspondre la raison à la "faculté de désirer" (*Begehrungsvermögen*)¹, soutenant ainsi la radicalité dynamique de l'intelligence, et renforçant l'intellect (*vouç*) comme principe vital et organisateur. Car, par-delà le clivage entre le théorique et le pratique, qui est un clivage non originaire, la raison recèle une force et une forme bien articulées, une "force formatrice" (*bildende Kraft*). Si bien que la raison est essentiellement une *méthode*, une *praxis* et une *poiésis*, tout effort théorique étant déjà animé par et subordonné à la spontanéité d'une vie. Ainsi, renversement apparent de ce que l'on vient d'avancer, tout automatisme cognitif est d'emblée, pour ainsi dire, volontaire et la volonté ne repose que dans la cognition qui dépasse toute obscurité. Car la volonté n'est pas exclusivement liée au bien, elle s'attache aussi au vrai; de sorte que sans liberté il n'y a pas de recherche et sans consentement il n'y a pas de jugement, comme le soutient vigoureusement Malebranche².

1 Songeons au jeu de correspondances et d'équivalences harmoniques exposé par le tableau de synthèse qui se trouve à la fin de l'Introduction de la *Critique de la faculté de juger* (KANT, Ak. V, 198; Pl. II, 955).

2 "[T]ant qu'il y a quelque chose d'obscur, dans le sujet que nous considérons; ou que nous ne sommes pas entièrement assurez, que nous ayons découvert tout ce qui est nécessaire pour résoudre la question, comme il arrive presque toujours dans celles qui sont difficiles et qui renferment plusieurs rapports; il nous est libre de ne pas consentir, et la volonté peut encore commander à l'entendement, de s'appliquer à quelque chose de nouveau: ce qui fait que nous ne sommes pas si éloignez de

Un entendement qui ne soit pas commandé par la volonté et qui ne soit pas orienté, fût-ce médiatement, vers l'action bonne, est inefficace et dérégulé. Sans doute est-ce la thèse de la *prééminence de la philosophie morale*, clairement formulée dans la *Théorie transcendantale de la méthode*³ que l'on revisite ici tout en identifiant la spontanéité, praxique et poétique, qui articule les "deux systèmes législatifs particuliers" (celui de la nature et celui des mœurs) au sein d'une unité systématique supérieure sous le signe de la téléologie suprême de la raison humaine ou du désir des fins essentielles qui font la plénitude de l'homme.

Le monde est donc la vocation naturelle de la raison. De sorte que c'est précisément le *conceptus cosmicus (Weltbegriff)*⁴ de la philosophie, à l'opposé de son *concept scolastique*, qui place la science à l'horizon d'un monde de vie et d'action: l'horizon des fins essentielles de la raison où se joue l'autodestination de l'homme (A838–9/B866–7). La raison devient métacritique et s'oriente alors vers la question anthropologique:

croire que les jugements, que nous formons sur ces sujets, soient volontaires. [...] Mais afin que l'on reconnoisse distinctement la différence qu'il y a entre le consentement de la volonté à la vérité, et son consentement à la bonté, il faut sçavoir la différence qui se trouve entre la vérité et la bonté prise dans le sens ordinaire et par rapport à nous. Cette différence consiste en ce que la bonté nous regarde et nous touche, et que la vérité ne nous touche pas: car la vérité ne consiste que dans le rapport que deux ou plusieurs choses ont entr'elles; mais la bonté consiste dans le rapport de convenance que les choses ont avec nous." (MALEBRANCHE N., *De la recherche de la vérité*, Livre I, Chap. I., *op. cit.*, p. 42–3.)

- 3 Notamment dans l'*Architectonique de la raison pure*: "Les fins essentielles ne sont pas encore pour cela des fins suprêmes: il ne peut y en avoir qu'une seule (dans la parfaite unité systématique de la raison). Par conséquent, elles sont ou le but final, ou les fins subalternes qui sont nécessairement requises pour ce but à titre de moyens. Le premier n'est autre que la destination totale de l'homme, et la philosophie qui porte sur cette destination s'appelle morale. [...] La législation de la raison humaine (la philosophie) a deux objets: la nature et la liberté; et par conséquent elle comprend la loi de la nature aussi bien que la loi des mœurs, d'abord en deux systèmes particuliers, et puis enfin en un système philosophique unique. La philosophie de la nature porte sur tout ce qui *est*; celle des mœurs seulement sur ce qui *doit être*." (KANT, *Critique de la raison pure*, A840/B868; Pl. I, 1390.)
- 4 Pour une lecture de Kant fondée sur la *prééminence de la morale* et sur le *concept cosmique de philosophie*, voir spécialement MARTY F., *L'homme habitant du monde: A l'horizon de la pensée critique de Kant*, Paris, H. Champion, 2004.

la recherche concernant l'être propre à l'humain et sa perfection ou perfectibilité (son devenir permanent en tant qu'*homo educandus*⁵).

Déterminer la raison sur le mode de la *faculté des fins*, ou *faculté de désirer supérieure*, et du *désir* tout court⁶ implique cependant de reconnaître que la raison est désirante en ce sens très précis qu'elle pose par elle-même ce qu'elle désire, qu'elle *se* pose en désirant et, qui plus est, en *se désirant*. A l'instar de la vie, la fin de la raison est de parvenir à sa propre plénitude: au mode le plus achevé et au degré le plus élevé de son agir. Si bien que son autodétermination ou autoposition, son *factum* ou *fieri* distinctif, n'est rien d'autre que l'unification d'elle-même dans l'idée d'une fin, ou, mieux, dans l'idée de son action de tendre vers la fin de toutes les fins. La raison s'unifie donc *ab ovo* en vertu de la fin qu'elle pose et vers laquelle elle se pose. C'est ainsi que le désir avec son système d'intérêts (*inter-esse*: "être-entre", "être-passage"), désignatifs du fond énergétique et morphologique de la raison, instaurent un accord primordial entre le programme architectonique de la raison et le programme de la vie, tous deux producteurs de réalité dans le cadre des lois de la faculté de désirer⁷; encore que le *désir de système* qui anime la

5 Voir JESUS P., "From *Homo Educandus* to *Homo Aestheticus*: Kant on Education", *Studi Kantiani*, 2006, XIX, 121–30.

6 La philosophie critique exige une notion *a priori* de désir, c'est-à-dire un désir dont le principe réside en lui-même et non pas dans l'extériorité du plaisir. Celui-ci, à l'inverse, doit suivre la détermination du désir (le plaisir pur s'avère, par essence, intrinsèque au mouvement du désir): "Le *désir (appetitio)* est la détermination autonome du pouvoir d'un sujet par la représentation d'une chose à venir qui en serait l'effet. [*Begierde (appetitio)* ist die Selbstbestimmung der Kraft eines Subjects durch die Vorstellung von etwas Künftigen als einer Wirkung derselben.]" (KANT, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, § 73, Ak. VII, 251; Pl. III, 1067.)

7 Arrêtons-nous sur les définitions kantienne: "La *vie* [Leben] est le pouvoir [*Vermögen*] qu'a un être d'agir d'après les lois de la faculté de désirer. La *faculté de désirer* [Begehrungsvermögen] est le *pouvoir* qu'il a *d'être par ses représentations cause de la réalité* [Ursache der Wirklichkeit] *des objets de ces représentations*. Le *plaisir* [Lust] est la *représentation de l'accord* [Übereinstimmung] *de l'objet ou de l'action avec les conditions subjectives de la vie*, c'est-à-dire avec le pouvoir de *causalité d'une représentation relativement à la réalité de son objet* (ou avec la détermination des forces du sujet en vue de l'action qui le produit)." (KANT, "Préface", *Critique de la raison pratique*, Ak. V, 9n; Pl. II, 616n.) Cette conception de *l'activité réalisante* structure si profondément le modèle kantien de l'esprit qu'il ne voit rien de troublant ni dans le caractère du "souhait" [*Wunsch*] (entendu comme "l'impulsion à désirer sans qu'elle s'accompagne de l'effort pour produire l'objet")

raison témoigne de l'inadéquation insurmontable entre la raison et l'idée d'un état final d'achèvement et de repos (qui est, par définition, inaccessible).

Dans le domaine de la raison, le désir et le plaisir se recoupent et se fondent sur l'accord de la raison avec elle-même, accord qui enveloppe une sorte d'excès au sens où, en considérant tout objet possible sous la direction d'un "principe de complétude" (*Prinzip der Vollständigkeit*)⁸, elle vise l'universel et le nécessaire absolu. L'accord de la raison avec elle-même ne renvoie pas, de premier chef, au principe formel de non-contradiction mais plutôt à un principe matériel d'auto-assertivité totale: "la détermination complète" (*durchgängige Bestimmung*) de toute chose (A573/B601). Ce type *sui generis* d'"auto-accord" productif marque l'irréductibilité de la logique transcendantale à la logique formelle. Toute science possible de la nature, de même que tout système apophantique possible, suppose un mouvement générateur de "contenus" stables et d'enchaînements de contenus stables, mouvement qui établit et sauvegarde aussi bien l'objectivité que l'objectité même de ces contenus. Or, *désir*, c'est le nom du principe inexplicable d'un tel mouvement intellectuel, virtuellement infini, hors-temps et hors-espace; et *plaisir*, à son tour, c'est le nom – peut-être métaphorique – de la motivation intrinsèque qui satisfait *absolument* le désir intellectuel à l'intérieur du désir.

On le sait, la raison cherche l'inconditionné ultime pour tout conditionné et elle cherche *absolument*. Ainsi mène-t-elle à l'unité et à l'unicité d'un principe suprême. En tant que désir d'unité absolue, la raison est elle-même *un effort absolu*, un *conatus essendi*, qui "rend raison" de toute l'activité de l'esprit. Autrement dit, le *désir de système* se comporte

ni même dans celui d'un "souhait vain" [*ein leerer Wunsch*] (le souhait "orienté vers des objets dont le sujet se sent lui-même impuissant à les mettre à sa portée") (KANT, *Anthropologie*, § 73, Ak. VII, 251; Pl. III, 1067). Pour Kant, c'est la vocation active de l'esprit ainsi que la solidarité constitutive entre une *force* et son *exercice* qui explique ce "penchant" de notre nature, à première vue paradoxale, à des "désirs accompagnés de la conscience de leur vacuité". Car "il semble que, si nous ne devons pas être déterminés à l'utilisation de nos forces [*Kraftanwendung*], jusqu'à ce que nous soyons assurés de la suffisance de notre faculté pour la production d'un objet, ces forces demeureraient en grande partie inutilisées", et, de ce fait, nous ne pourrions aucunement connaître nos forces (KANT, "Introduction", *Critique de la faculté de juger*, Ak. V, 177–8n; Pl. II, 931–2 n).

8 KANT, *Ibid.*, Ak. V, 168; Pl. II, 918.

lui-même de façon systématique ou organique⁹ : l'action de la raison est le *modèle* (*Urbild*) de ce qu'elle cherche à produire et à atteindre. Si son dynamisme est a-spatial et a-temporel, c'est que la causalité idéale ou l'efficacité des idées n'appartient pas au monde phénoménal. Bien au contraire, elle est le fondement (*Grund, ratio*) de tout monde possible. Afin d'être dynamiquement intelligible, la spontanéité cognitive doit renvoyer à un moi; l'unification doit être l'œuvre de l'un (*unum*). Or, l'argument sous-jacent à cette deuxième partie veut démontrer que le *Je pense* coordonne la raison et l'entendement car il assure la cohérence "praxéologique" de la législation de la nature.

2.1 Le *Je pense* sur le mode de la vision et de l'être

La visibilité du successif suppose un "lieu" sinon permanent, du moins relativement stable, et par suite qualitativement hétérogène à l'égard de la matière du successif: un lieu qui soit le point d'ancrage d'un acte, station du moi déterminant. La conscience transcendante se déduit alors sous le signe du "point de vue", *nécessairement* fixe et identique à soi pour qu'il y ait un "*bundle-flux*" *continu de perceptions*. Car le courant de la succession n'est visible dans son mouvement et dans sa différenciation perpétuelle que par une certaine "optique" capable d'émersion ou d'élévation. Par ailleurs, la qualité d'être "visible" ou "représentable" signifie toujours l'identité entre moi-même (en tant qu'internement sensible) et la représentation. De fait, toute représentation *me* présente à moi-même; autrement dit, toute représentation en tant qu'activité, c'est

9 Les passages qui soutiennent le modèle organique de la raison sont nombreux. En voici un exemple saisissant de par sa clarté: "Mais la raison est une sphère tellement à part, si complètement unifiée par des connexions internes qu'on ne peut en atteindre une partie sans toucher à tout le reste, et qu'on ne peut rien obtenir sans avoir d'abord déterminé la place de chacune et son influence sur les autres: en effet, comme il n'y a rien d'extérieur à elle qui puisse rectifier notre jugement sur son contenu interne, la validité et l'usage de chacune de ses parties dépendent du rapport qu'elle entretient avec les autres dans la raison même et, comme dans la structure d'un corps organisé, la fin de chaque membre ne peut se déduire que du concept intégral du tout." (KANT, "Préface", *Prolégomènes*, Ak. IV, 263; Pl. II, 26.)

moi me présentant. Or, c'est bien cette qualité d'"autoprésentation intellectuelle" (*intellektuelle Selbstpräsentation*), où se recourent l'unité et l'activité de la noèse pure, qui se trouve à l'origine des tensions de ce nœud gordien qu'est le *self-bundle*, car il faut reconnaître que cette strate d'"autoprésentation", intrinsèque à toute représentation, ne se résout pas dans la "présentation d'un contenu" (*Inhaltspräsentation*) mais elle témoigne, bien au contraire, de la "présentation d'un acte" (*Aktpräsentation*)¹⁰. Dans l'intuition, le moi et les représentations ne font qu'une

10 Nous reprenons ici des concepts de Meinong: "Wie wir sahen, ist bei der intellektuellen Fremdpräsentation, soweit uns eine solche bisher bekannt geworden ist, der Inhalt ausschließlich beteiligt, so daß man daraufhin von einer *Inhaltspräsentation* reden und sich dazu gedrängt fühlen könnte, im Gegensatz hiezu die intellektuelle Selbstpräsentation zugleich als *Aktpräsentation* zu charakterisieren. Die Charakteristik wäre indessen schief; denn ist da auch wirklich der Akt mitbeteiligt, was bei der Fremdpräsentation, wie berührt, so viel wir bisher davon konstatieren konnten, nicht der Fall ist, so ist doch bei der intellektuellen Selbstpräsentation in der Regel sicher nicht der Akt allein als Präsentant beteiligt, sondern sowohl Akt als Inhalt, sofern die innere Wahrnehmung ja z. B. nicht nur darüber Aufschluß gibt, daß ich vorstelle, sondern auch was ich vorstelle." (MEINONG A., *Über emotionale Präsentation (Gesamtausgabe III: Abhandlungen zur Werttheorie)*, Graz, Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, 1968, p. 311.)

La notion d'"autoprésentation" (*Selbstpräsentation*) se retrouve originellement chez F. Brentano (cf. *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Bd. I, 1874, p. 167, cité par MEINONG, *Ibid.*, p. 291) mais fut diffusée par Meinong, et signifie l'identité, propre à l'expérience interne, entre le "présentant" (*das Präsentierende, der 'Präsentant'*) et l'objet présenté (à l'opposé de la *Fremdpräsentation* dans laquelle l'acte et le contenu sont distincts). A ce propos, *vide* notamment MEINONG, *Ibid.*, p. 287–94, 327 *sq.*

R. Chisholm reprend à son compte cette conception et soutient, en toute consistance, la connaissance directe du moi sur le mode des "états qui se présentent en personne" (*self-presenting states*, cf. CHISHOLM, *Person and Object*, *op. cit.*, p. 24 *sq.*), ou des "propriétés qui se présentent en personne" (*self-presenting properties*): "A property P may be called *self-presenting* provided only that P is necessary such that (a) nothing that has it directly attributes to itself the negation of P; (b) every property it entails is necessarily such that everything that can have it can also consider its having it; and (c) if P entails the capacity to have a certain property, then P entails that property. [...] The person's self-presenting properties, then, are such that he can be absolutely certain that they are all had by one and the same thing – namely, himself. And this is the closest he comes – and can come – to apprehending himself directly." (CHISHOLM R., *The First Person*, *op. cit.*, p. 80 et 89.) Il s'ensuit que, pour Chisholm, toute impression, puisqu'elle est propriété d'un moi, témoigne de la substantialité de ce même moi (cf. *Person and Object*, *op. cit.*, p. 51–2).

seule et même chose. Or tout ce qui possède la qualité d'autoprésentation participe à cette identité entre le moi-phénomène et les représentations, puisque la qualité d'autoprésentation manifeste la parenté commune ou l'affinité fondamentale entre toutes les impressions, soit internes (volitions, désirs, etc.) soit externes (perceptions)¹¹, qui est l'appartenance à un moi. En outre, si tout ce qui *s'auto-présente* est rattaché à la *présentation* du moi, alors on est autorisé à adopter la grammaire réflexive des sentiments (*je me sens X*) pour décrire tous les objets ou états de la conscience (toutes les représentations ou "apparences" en général: *je me sens percevant X*)¹². Aussi le nœud absurde où le moi se confond avec la simple passivité que seules des impressions/substances affecteraient se défait-il immédiatement sous le coup de la compréhension du recouplement entre unité et activité au sein de "l'autoprésentation". Que chaque représentation *me* présente en *se* présentant signifie en effet une transparence, une intimité constitutive entre moi et mes représentations mais implique en même temps que la conscience ne s'épuise pas dans l'item présenté, la conscience devant ainsi renfermer les qualités fonctionnelles de la substance: unité, identité et activité. De sorte que la substantialité apparente des impressions se désamorce définitivement: ce qu'il y aurait en elles de substantiel, "l'existence *a se*", se découvre maintenant comme dérivé de la qualité *princeps* de la conscience, l'autoprésentation, qui s'expose dans sa pureté imperceptible à travers l'acte/forme pur de toute représentation en général: *je pense*. Ainsi peut-on soutenir que la connaissance d'un objet ou la science suppose un travail de deuxième

- 11 Concernant "l'internalité" des sens, c'est-à-dire leur incapacité à nous faire distinguer entre nous-mêmes et les objets extérieurs, Hume place toute impression sous le régime de "l'apparence", ce qui rejoint l'idée de la communauté qualitative de toute représentation: "Add to this, that every impression, external and internal, passions, affections, sensations, pains, and pleasures are originally on the same footing; and that whatever other differences we may observe among them, they appear, all of them, in their true colours, as impressions or perceptions. [...] For since all actions and sensations of the mind are known to us by consciousness, they must necessarily appear in every particular what they are, and be what they appear. Every thing that enters the mind, being in *reality* a perception, 'tis impossible any thing shou'd to *feeling* appear different." (HUME, *Treatise*, I, IV, II, p. 240–1.)
- 12 Chisholm (*Person and Object*, *op. cit.*, p. 48 sq) suggère cette application de la grammaire des sentiments aux phénomènes afin d'éviter la thèse de l'indépendance ontologique des impressions ("sense-datum fallacy"). Les sentiments ne signifient que "la façon dont le sujet s'éprouve" (*in what way the subject is sensing*).

ordre, c'est-à-dire des concepts, *représentations de représentations*, tandis que la conscience de soi ou la perceptibilité pure et simple de quelque chose témoigne d'une *représentation autoprésentante*, réflexivité sans concepts, degré zéro mais fondamental et autosuffisant de l'inscription des représentations en soi, selon une espèce d'intentionnalité vitale qui fonctionne *per se*, indépendante du degré-seuil d'effort perceptif¹³.

2.1.1 L'unité cinétique et optique du moi: l'œil, le champ et le miroir

L'exigence ou la supposition d'unité – et d'activité une – s'insinue de plusieurs façons chez Hume. Du côté des sens, la conscience de la diversité successive des impressions suppose un acte *uni*, corrélat du divers, comme le théâtre (espace scénique) à l'égard des actions dramatiques au sein duquel se produit et se saisit leur série continue. Du côté de l'imagination, la répétition de l'expérience, qui remplit la mémoire et engendre l'habitude, principe déterminant de toute connexion, suppose l'appartenance de chaque expérience à *un* système où elle forme un tout ouvert. A n'en pas douter, toute *mon* expérience conspire à poser au fondement de la vie mentale une "communauté d'action"¹⁴ dont la manifestation la plus tangible s'offrirait dans l'activité connective de l'imagination. En réalité, seule une indéfectible cohésion opératoire entre les actes de l'esprit, réunis donc dans une communauté noétique ou communauté d'action, permet de surpasser le paradoxe de la cohabitation entre la succession brisée des impressions et leur enchaînement continu selon les relations de contiguïté, de ressemblance et de causalité. A telle enseigne que, si les impressions changent, leur visibilité reste qualitativement inaltérable, *une*, et si leur mise en rapport accompagne leur changement, le système des opérations connectives, lui, demeure qualitativement stable, *un*, d'où la stabilité normative des principes connectifs.

13 Le modèle kantien de l'esprit semble réfuter la dichotomie ou la disjonction exclusive entre des théories de niveau supérieur (*higher-order theories*) et théories de même ordre (*same-order theories*) de la conscience. A ce propos, voir surtout KRIEGLER U. & WILLIFORD K. (Eds.), *Self-Representational Approaches to Consciousness*, MIT, 2006.

14 BAIER A. C., *A Progress of Sentiments: Reflections on Hume's 'Treatise'*, Cambridge MA, Harvard University Press, 1991, p. 124 *sq.*

Certes, pour Hume, de même que toute connexion est *contra naturam*, toute production de continuité perceptive déroge à une discontinuité réelle. Mais il n'en reste pas moins que pour expliquer la possibilité des connexions de l'imagination, c'est-à-dire des "transitions faciles entre idées" ou des "progrès ininterrompus de notre pensée", il faut imaginer aussi l'unité et l'interactivité dynamique d'un espace représentationnel, une sorte d'unité topographique idéale où les trajectoires entre idées s'agencent (songeons à nouveau à sa "dissection imaginaire du cerveau"). Ainsi, bien qu'à l'encontre de la lettre *atomiste* de Hume, mais voulant faire en sorte qu'elle s'éclaire *transcendentaliter* elle-même, sans se contredire, peut-être oserions-nous prendre des images qui visent à décrire l'univers fictionné par la "faculté magique de l'esprit", notamment celles du fleuve et de la république, pour des allégories qui expriment indirectement la condition primordiale de l'esprit, sa qualité indéconstructible, clé-maîtresse de toute intelligibilité en général, à savoir la reconduction de tout phénomène mental, successif, à l'unité dynamique ou à l'identité fonctionnelle du moi. A l'instar de la communauté, voire de l'identité, du mouvement dans la différence du mouvant que tout fleuve¹⁵ matérialise, la communauté d'action, formée par notre esprit, réconcilie – sur le mode fonctionnel – le divers changeant des parties et l'unité du système de leur succession. Le mouvement instaure une communauté entre les parties, mais c'est l'efficacité synoptique¹⁶, donc unifiante, de *ma* conscience qui assure *originellement* le passage de l'immobilité instantanée de chaque atome perceptif à la succession des instants (sans quoi l'instant de chaque perception serait l'instant où un nouvel univers et un nouveau moi seraient créés et annihilés, selon un modèle métaphysique de création continûment discontinu). La cons-

15 La définition de fleuve – "mouvement et changement de parties" (*motion and change of parts*) – suffit, à elle seule, à fixer notre attention sur ce qui précède la construction d'identité par l'imagination, à savoir cet autre acte, tout à fait premier, d'inscription des parties dans l'unité qualitative de leur mouvement (cf. HUME, *Treatise*, I, IV, VI, p. 306).

16 A propos de "synopsis", qui renvoie à la synthèse de l'appréhension, rappelons le passage introduisant l'exposé de la *triple synthèse (Déduction-A)*: "Si donc j'attribue au sens, parce qu'il contient de la diversité dans son intuition, une synopsis, une synthèse correspond toujours à cette dernière, et la *réceptivité* ne peut rendre possibles des connaissances qu'en s'unissant à la spontanéité." (KANT, *Critique de la raison pure*, A97; Pl. I, 1405.)

cience du mouvement des parties, et non pas des parties du mouvement, est le signe de la qualité active de la conscience car la perception du changement et du mouvement suppose déjà une morphogenèse subjective qui construit un “tout formel”, une figure (*Gestalt*) cinématique¹⁷.

“Nos yeux ne peuvent tourner dans leurs orbites sans varier nos perceptions. Notre pensée est encore plus variable que notre vue, et tous nos autres sens et facultés contribuent à ce changement; il n’est pas un seul pouvoir de l’âme qui demeure de façon inaltérable le même, si ce n’est pour un moment”¹⁸. Rien d’autre ne demeure que le mouvement, qui recèle pourtant une stabilité formelle, organisationnelle, dans ses rapports internes. S’ensuit toute la pertinence de l’allégorie de la “république” comme explicitation à la fois de la stabilité systémique des facultés de l’âme, toujours changeantes, et de la stabilité relationnelle dans l’appartenance des perceptions au mouvement de la conscience. Ce mouvement apparaît plus fondamental que celui directement visé par Hume au moyen de cette allégorie et qui se borne à la transition suave entre perceptions successives par laquelle l’imagination met en œuvre le système de la causalité, système à notre sens déjà dérivé de la succession purement sensible.

En effet, le rapport entre le temps et la causalité est très intime¹⁹. La *Deuxième analogie de l’expérience* s’emploie à établir que “l’ordre du temps” (*Ordnung der Zeit*, A203/B248), en tant qu’objectivement invariant et asymétrique, répond à l’ordre causal, car “la succession (*Zeitfolge*) est [...] l’unique critère empirique de l’effet, en relation à la causalité de la cause qui précède” (A203/B249), et conduit au “concept d’action” (*Begriff der Handlung*), donc aussi à celui de “force” (*Kraft*) et

17 Il est intéressant d’observer que la *Gestaltpsychologie* émerge historiquement avec l’étude expérimentale de M. Wertheimer (publiée dans *Zeitschrift für Psychologie*, 61, 1912) sur le mouvement stroboscopique qu’il désignait “phénomène *phi*” et interprétait comme étant une preuve irréfutable de l’existence d’interactions dynamiques (et non pas mécaniques) au cœur de l’expérience sensorielle.

18 “Our eyes cannot turn in their sockets without varying our perceptions. Our thought is still more variable than our sight, and all our other senses and faculties contribute to this change; nor is there any single power of the soul, which remains unalterably the same, perhaps for a moment.” (HUME, *Treatise*, I, IV, VI, p. 300–1.)

19 A cet égard, rappelons la thèse de la “réduction” de l’ordre temporel à l’ordre causal, soutenue par REICHENBACH H., *The Direction of Time*, Berkeley, University of California Press, 1991, p. 24–6, *passim*).

de “substance” (*Substanz*) (A204/B249). Cependant, aussi bien comme *ordre* (*Ordnung, ordo*) que comme *cours* (*Ablauf, cursus*) des perceptions (A203/B248), donc tant au niveau des sens que de l’imagination, le *système du mouvement successif*, qui épouse la forme du temps et de la conscience, constitue toujours l’identité fondamentale, quoique purement qualitative, de la “république” (*republic or commonwealth*) qu’est notre esprit. Prenons “république” au sens de communauté originaire de rapports ou, mieux encore, de communauté originaire de “mise en rapport”:

Our impressions give rise to their correspondent ideas; and these ideas in their turn produce other impressions. One thought chaces another, and draws after it a third, by which it is expell’d in its turn. In this respect, I cannot compare the soul more properly to any thing than to a republic or commonwealth, in which the several members are united by reciprocal ties of government and subordination, and give rise to other persons, who propagate the same republic in the incessant changes of its parts.²⁰

Les parties se succèdent mais leur *manière* de se succéder demeure. Or, la *manière* n’est rien que la qualité de l’apparaître en moi. Mais une qualité qui entraîne un mode actif: les parties se donnent, tandis que leur apparaître successif se produit par le biais de l’unité unifiante. Ainsi, l’esprit peut-il, sur la même base, recevoir le multiple par les sens, le garder dans la mémoire, le relier et le séparer par l’imagination, l’investir moralement par le “souci présent” (*present concern*)²¹. Ainsi, l’aspect qualitatif de l’unité de l’acte synthétique d’autoprésentation, irréductible à sa matière, se dégage-t-il.

En somme, le minimalisme du *théâtre humien*²² ne saurait en aucun cas, sous peine d’anéantir toute expérience et de tomber dans la contra-

20 HUME, *Treatise*, I, IV, VI, p. 309.

21 A l’instar de l’imagination “théorique”, le *souci pratique* déploie des opérations connectives mais qui engendrent de la croyance sous le prisme de l’action libre: “And in this view our identity with regard to the passions serves to corroborate that with regard to the imagination, by the making our distant perceptions influence each other, and by giving us a present concern for our past or future pains or pleasures”. (HUME, *Treatise*, I, IV, VI, p. 309.)

22 La portée de ce minimalisme, qui annonce l’attaque de la *Psychologie rationnelle* dans les *Paralogismes*, doit évidemment être compris par opposition au maximalisme métaphysico-physiologique d’un autre théâtre emblématique, le “théâtre cartésien”, où l’unité substantielle de la conscience correspond à l’unité, à l’unicité et à

diction performative, faire l'économie d'une qualité subjective commune aux perceptions, qualité comprenant à la fois de l'unité et de l'activité, c'est-à-dire le lieu – simplement fonctionnel – de l'acte de percevoir, *un* “point de vue” en train de voir²³. Or le *je pense* kantien, en tant que lieu transcendantal de l'unité de l'acte que l'on rend par le verbe “représenter”, verbe traduisible aussi par “déterminer”, “concevoir”, “intuitionner” ou simplement par “penser”, signifie cette condition inconditionnée par le biais de laquelle une conscience de soi en générale (*Je*) se représente comme simple unité de la représentation (*un X*). Une représentation vide (*Je = X*) se pose alors comme contemporaine à l'acte de représenter (*Je = pensant: pensée = penser*). Le *Je* s'avère un pronom à valeur quasi verbale: en lui s'expose l'acte pur d'autoprésentation, acte inhérent à toute conscience possible où tout ce qui *se* présente *me* présente nécessairement à la fois. Car rien ne *se* présente qu'en *me* présentant, *se* faire présent convoquant “toujours déjà” l'acte d'un moi. En un mot, pas de noème sans noèse. Acte et représentation sont co-originares, synchrones; voilà, dans une formule générale, la didactique que nous offre le *je pense*.

En termes fichtéens, “toute position” (*alles Sezen*) s'effectue au sein de “l'autoposition” (*sich selbst sezen*)²⁴ que rien ne peut précéder: le premier dans l'ordre du réel ou de la position (la “position” renferme l'idiome de la “réalité”), c'est pour ainsi dire le *modus ponens* du moi, le moi-en-acte, le *sum* (*sum ergo cogito*, au lieu de *cogito ergo sum*)²⁵. Pour Fichte, le monde procède d'un monologue transcendantal (bien qu'il

la position centrale de la glande pinéale (cf. DENNETT D., *Consciousness Explained*, Boston, Little, Brown, 1991, ch. 4, *passim*).

- 23 “Si Kant n'associe pas ‘je pense’ et point de vue, il définit pourtant le sujet comme (1) le pôle d'inhérence de ses représentations; (2) il est ‘un tout réel’ et, (3) non différent de soi dans la pluralité des temps, (4) il a conscience des choses hors de lui.” (GIL F., *Traité de l'évidence*, Grenoble, Millon, 1993, p. 164.)
- 24 Pour une réflexion approfondie sur la *structure duale* de la conscience théorique de soi-même, voir NEUHOUSER F., *Fichte's Theory of Subjectivity*, Cambridge, CUP, 1990, p. 66–116. En ce qui concerne la pertinence d'une théorie de l'autoréférence pour répondre aux diverses crises possibles de la philosophie elle-même, voir l'argument développé par THOMAS-FOGIEL I., *Référence et autoréférence: Etude sur le thème de la mort de la philosophie dans la pensée contemporaine*, Paris, Vrin, 2005.
- 25 A propos du sens de cette opposition, voir GOUBET J.-F., “La méditation fichtéenne du *cogito*”, *Kairos 17, Lectures de Fichte*, 2001, p. 31–51.

s'agisse d'un monologue polyphonique ou dramatique) en ce sens que la représentation s'élabore dans cette sphère absolument autonome de la *position de soi par soi* qui est le Je. Car hors de l'autoposition rien ne se pose; être, c'est participer de l'être-par-soi: l'acte ou le "fait d'être" (*Tat-handlung*), la conscience de soi. Hors du *Je*, il n'y a que l'impensable, l'impossible, l'autocontradictoire: le pur néant. Le *Je* qui se comprend sait qu'il ne peut renvoyer qu'à lui-même, certes non pas en tant que "quelque chose" (substance), mais simplement en tant qu'action (le *Je*, par définition, ne peut être ni autre, ni d'un autre, ni l'effet d'un autre). Ainsi, rien ne déclenche l'activité du moi (elle découle d'elle-même), rien ne la fonde (elle se fonde, *de facto* et *de jure*, sur elle-même), rien ne lui est extérieur (elle s'applique sur elle-même); "il n'y a de substrat préalable à l'action ni d'objet sur lequel agir préalable à l'action"²⁶. En outre, à l'encontre de Kant, le moi pur accomplit la saisie de son activité comme *un œil qui se sait voyant* et, qui plus est, *se voit voir*. Car, dans l'autoposition du moi, *être* et *voir* coïncident:

[...] Tout acte de position est un acte d'auto-position [*ein sich selbst sezen*], part de lui et se trouve médiatisé par lui.

Dans les philosophies antérieures, le moi est un miroir [*Spiegel*], or le miroir ne voit pas; c'est pourquoi, dans ces philosophies, l'acte d'intuitionner, de voir, reste inexplicé. Ces philosophies ne posent que le concept de reflet [*der Begriff des Abspiegelns*]. Cette erreur ne peut être supprimée que par le concept adéquat du moi. Le moi de la Doctrine de la Science n'est pas un miroir, il est un œil [*Auge*]. Tout ce qui est spirituel et intérieur possède une image [*Bild*] extérieure. Celui qui ne sait pas ce qu'est le moi ne sait pas non plus ce qu'est un œil. [...] [L]'œil est un miroir qui se réfléchit soi-même [*ein sich selbst abspielgelnder Spiegel*]. L'essence de l'œil est d'être une image pour soi et être-une-image-pour-soi [*ein Bild für sich sein*] est l'essence de l'intelligence. Par le fait de se voir eux-mêmes, l'œil et l'intelligence deviennent image pour eux-mêmes. Sur le miroir se trouve l'image, mais le miroir ne la voit pas; l'intelligence devient image à soi-même. Ce qui est dans l'intelligence est image et rien d'autre, mais une image se rapporte à un objet; là où il y a une image [*Bild*], il doit y avoir quelque chose qui est reproduit [*abgebildet*]; c'est d'ailleurs ainsi que nous avons décrit l'activité idéale [*ideale Tätigkeit*]: comme un processus d'imitation [*ein Nachmachen*], de reproduction [*Nachbilden*]. Si l'on admet une conscience, on admet également un objet de celle-ci. Cet objet ne peut être que l'agir du moi [*Handeln des Ich*], car seul tout agir du moi est intuitionnable immédiatement, le reste ne l'est que médiatement. Tout ce que nous voyons, nous le voyons en nous; nous ne voyons que nous, et seulement en tant que

nous agissons [*als handelnd*], que nous passons [*als übergehend*] du déterminable au déterminé.²⁷

Ce texte a le mérite de condenser l'intrigue des mésaventures du moi entre la philosophie empiriste et la philosophie transcendante. L'activité du moi parvient progressivement à primer sur sa passivité jusqu'à ce que Fichte accentue ce "déséquilibre" ou "asymétrie" de la spontanéité d'une manière quasi hypertrophique en posant le moi sur le mode de "l'œil" (*Auge*) dont l'acte de voir est "immédiatement intuitionnable" (*unmittelbar anschaubar*), "image pour soi-même" (*Bild für sich selbst*). Hume privait le moi réel de toute substantialité et l'ancrait à tel point dans l'admission passive d'existences distinctes qu'il se muait en un "théâtre-miroir" inexplicable et finissait par se fondre avec le "faisceau" (*bundle*) des perceptions successives, les nouvelles substances par la suite devenues le seul siège de spontanéité réelle. Kant, pour sa part, refuse la substantialité réelle du moi sans pour autant l'accorder aux perceptions simples, mais réservant, à l'inverse, les vertus fonctionnelles de la substance au moi pur, auquel la spontanéité appartient donc en propre. Plutôt qu'un miroir, le moi kantien est une sorte d'œil dont l'acte de saisie unifiante affecte la diversité sensible et la rend ainsi pensable, mais qui, en tant qu'instance active, persiste dans l'obscurité représentationnelle la plus complète, car il lui faudrait une impossible faculté d'intuition intellectuelle afin qu'il pût s'intuitionner lui-même comme déterminant sans avoir part au déterminable.

L'analytique du *je pense* aboutit à la représentation vide et aveugle de l'unité de la spontanéité: la représentation d'"un œil" comme lieu unifié et unifiant de vision, mais un œil sans miroir qui le reflète, donc un œil qui voit sans *se voir*. Même si l'on considère la conscience pure d'être *soi-même en acte* dans toute perception, l'unité pure du moi, comme réfléchie dans l'unité du concept d'objet, tout X en tant que "quelque chose", prenant celui-ci pour son miroir naturel, l'acte en soi n'en demeure pas moins non-objectivable. Aussi "vide" signifie-t-il non intuitionnable, non sensible, puisqu'il se trouve au fondement des formes d'intuition, autant qu'"aveugle" signifie non concevable, non catégorisable, puisqu'il est au fondement des catégories. Par "aveugle" il faudra entendre encore, plus exactement, "aveugle à l'égard de soi-

27 FICHTE J. G., *DS-NM*, p. 95–6, *WL-NM*, p. 54.

même”, c’est-à-dire un œil sans miroir, pouvoir de vision, principe de toute visibilité, qui reste invisible en tant que tel dans la mesure où, entre le visible et le voyant, une hétérogénéité de nature s’interpose. Déterminant pur, l’œil échappe à toute vue; la dynamique du *rendre visible* n’enveloppe pas l’organe source de la visibilité, la thèse de la lumière. Sans l’œil, aucun horizon ni aucun spectacle n’est possible car c’est en lui et par lui que tout se pose sous la vue. Mais le voir lui-même, cette position ou cette thèse absolue qui comprend le noyau actif de toute synthèse se dérobe par nature au domaine du synthétisable. Le moi effectue le passage du déterminable au déterminé, mais le passage ne se confond pas avec ce qui est en train de passer; il relève de l’ouverture d’un acte progressif (*uns als handelnd, als übergehend*), irréductible à la fixité ou au repos du sensible. Acte de lumière, non pas objet lumineux, il n’apparaît jamais parmi le visible. Par rapport au visible, il est, par conséquent, tout autre: le moi s’exclut du monde, c’est-à-dire de l’ordre des phénomènes. Même s’il doit *être dans* ce monde, il ne lui appartient pas. Reprenant des termes wittgensteiniens, disons que le moi est “la limite – non pas une partie – du monde”²⁸. De même que l’œil n’est pas vu, et que “rien *dans le champ visuel (Gesichtsfeld)* ne permet de conclure qu’il est vu par un œil (*Auge*)”²⁹, de même le moi pensant, non chose, non-objet, se contracte en un point sans étendue, s’excepte du déterminable et constitue le lieu pur de la coordination des phénomènes. Si la métaphysique y *voit* “quelque chose”, dira Kant, c’est qu’elle confond l’hétérogène (prenant un acte pour un donné) et conclut faussement (affirmant la choséité de ce qui n’est qu’intelligible). Elle hallucine et se

- 28 “(5.632) Das Subjekt gehört nicht zur Welt, sondern es ist eine Grenze der Welt. [...] (5.641) Es gibt also wirklich einen Sinn, in welchem in der Philosophie nicht-psychologisch vom Ich die Rede sein kann. Das Ich tritt in die Philosophie dadurch ein, daß ‘die Welt meine Welt ist’. Das philosophische Ich ist nicht der Mensch, nicht der menschliche Körper, oder die menschliche Seele, von der die Psychologie handelt, sondern das metaphysische Subjekt, die Grenze – nicht ein Teil – der Welt.” (WITTGENSTEIN L., *Tractatus logico-philosophicus (Werkausgabe Band I)*, Frankfurt M., Suhrkamp, 1984, p. 68.) Sur la notion de sujet en tant que limite, voir STENGEL K., *Das Subjekt als Grenze: Ein Vergleich der erkenntnistheoretischen Ansätze bei Wittgenstein und Merleau-Ponty*, Berlin, Gruyter, 2003.
- 29 “(5.633) Wo *in* der Welt ist ein metaphysisches Subjekt zu merken? Du sagst, es verhält sich hier ganz wie mit Auge und Gesichtsfeld. Aber das Auge siehst du wirklich *nicht*. Und nichts *am Gesichtsfeld* läßt darauf schließen, daß es von einem Auge gesehen wird.” (*Ibid.*; cf. aussi l’alinéa 5.6331.)

réjouit dans la possession d'une science imaginaire. "Cette *représentation* [*je pense*] est une *pensée* [*ein Denken*], non une *intuition* [*ein Anschauen*]" (B157). En effet, le moi pur, moi-œil, ne contient aucune "espèce déterminée d'intuition" (*bestimmte Art der Anschauung*). Il manifeste seulement "l'acte de la pensée qui ramène le divers de toute intuition possible à l'unité de l'aperception" (B157). Ainsi, le moi pur exprime-t-il un *être-faire* que Kant nomme aussi *intelligence* (*Intelligenz*, B155, 158). De telle sorte qu'il faudra distinguer, sur la scène indivise de la conscience, "une conscience de ce que l'homme *accomplit*", qui relève du "pouvoir de penser" (*Denkungsvermögen*), et "une conscience de ce qu'il *subit*, dans la mesure où il est affecté par le jeu de sa propre pensée"³⁰ – ce *jeu de la pensée* (*Gedankenspiel*) évoquant évidemment, quoique sous un autre nom, l'auto-affectation de l'esprit.

Or, pour Fichte, cet acte auto-affectant se double d'une auto-intuition, nécessairement intellectuelle. En conséquence, la "conscience de l'acte" devient "intuition de l'agir". A ce niveau, activité et intuition pure de soi participent de la même réalité: la qualité originaire et originante de la conscience de soi-même, fondation sans fondement. Fichte avance un moi dont l'agir se saisit lui-même en agissant, un moi dont l'œil se capte lui-même dans sa vue "directe", un œil-miroir ("un miroir se miroitant soi-même"), fusion paradoxale de l'image (*Bild*) et de la mise-en-image (*Nachbilden*), du mouvement de l'œil voyant et de son image vue. La subjectivité spontanée du sujet s'éprouve comme son objet premier et immédiat: "sujet-objectivité ou conscience" (*Subject-objectivität oder Bewußtsein*)³¹. Le *je* (sujet au nominatif) s'intuitonne et se possède comme *soi-même* (objet à l'accusatif): "Le moi se détermine soi-même. Le 'soi-même' se rapporte au moi. Le moi se détermine, mais en se déterminant, il se possède déjà. Ce qui est censé se déterminer doit se posséder soi-même et ce qui se possède soi-même est une intelligence"³². En deçà du déterminable et du déterminé, le déterminant doit être autodéterminant et adhérer à soi-même ou "se posséder" comme déterminant.

30 KANT, *Anthropologie*, § 24, Ak. VII, 161; Pl. III, 979.

31 FICHTE, *WL-NM*, p. 53.

32 FICHTE, *DS-NM*, p. 94. "Das Ich bestimmt sich selbst. Das Wörtchen *Selbst* bezieht sich auf *es*. Es bestimmt sich, aber in dem es sich bestimmt, hat es sich schon; das sich bestimmen soll, muß sich selbst haben, und was sich selbst hat[,] ist eine INTELLIGENZ." (FICHTE, *WL-NM*, p. 53.)

Ainsi, la tension s'est installée au cœur du moi, d'abord entre le miroir et l'œil, le reflet et la vision, et ensuite à l'intérieur de l'actualité même du "voir", entre l'œil et l'image, entre l'acte et la *mimèsis*, entre l'affection de l'esprit par soi, affection génératrice de *soi-même*, et la reproduction idéale de l'auto-affection: bref, entre "l'activité réelle" et "l'activité idéale". En toute rigueur technique, la solution fichtéenne commet une violence brutale en croisant l'acte intellectuel et l'intuition. Elle renoue pourtant avec l'expérience commune, prototypique, nécessaire de tout moi: se savoir ou se sentir soi-même. Le différend concerne le mode de thématiser cette adhésion du moi à lui-même. Est-ce un savoir, une connaissance, un sentiment, un sens? Si, dans les écrits et les cours de la période précritique, notamment dans les *Leçons de métaphysique* dont le traitement de la Psychologie est particulièrement systématique, Kant montre un "sens interne" dont "l'objet" (*Gegenstand, Object*) est le "moi en tant qu'intelligence" (*Ich als Intelligenz*) ou "en tant que substance pensante" (*das Ich oder die Seele als ein denkendes Wesen*)³³, et si donc le langage de l'expérience (le concept de l'âme comme un "concept empirique"³⁴), de l'intuition (la substance étant comme immédiatement intuitionnée en moi³⁵) et du sentiment (ma passivité aussi bien que ma spontanéité étant comme "senties"³⁶) paraît alors applicable au moi intellectuel, c'est que la saisie immédiate du moi était encore d'une certaine façon calquée sur le mode de saisie d'un être substantiel. Toutefois, le concept même d'"intuition intellectuelle" (*intellectuelle Anschauung*) éprouvait déjà sinon une attaque fatale, du moins un lourd soupçon, celui du "mysticisme" qui pèserait sur "l'égoïsme et l'idéalisme dogmatiques" en général, l'intuition se cantonnant dans le sensible³⁷. Or, la *Critique* fixe définitivement le caractère sensible de l'intuition et celui

33 KANT, Ak. XXVIII/1, 271, 224–5.

34 "Der Begriff der Seele an sich selbst ist ein Erfahrungsbegriff." (*Ibid.*, p. 263.)

35 "Dieses ist der einzige Fall, wo wir die Substanz unmittelbar anschauen können." (*Ibid.*, p. 226.)

36 "Ich fühle mich entweder als leidend, oder als selbstätig." (*Ibid.*, p. 228.)

37 "Ich selbst schaue mich an, die Körper aber nur so, wie sie mich afficiren. [...] Wenn ich aber in Bestimmungen weiter gehen will; so verfallt ich in den mystischen Idealismus. *Behaupte ich denkende Wesen, von denen ich intellectuelle Anschauung habe; so ist das mystisch.* Die Anschauung ist aber nur sensuell; denn nur die Sinne schauen an; aller der Verstand schaut nicht an, sondern reflectirt." (*Ibid.*, p. 207.)

non-sensible et non-substantiel du moi intelligence. Si bien que ce moi intelligence sera ramené à la seule unité de l'activité de l'entendement, l'acte de l'aperception, et que son statut noématique ne sera pas celui d'une intuition, mais bien au contraire celui de "première connaissance pure de l'entendement" (B137), "représentation purement intellectuelle de la spontanéité" (B278, B422n), "conscience de ce que l'homme *accomplit*" (*Anthrop.* §24), ayant trait dès lors à la logique (entendement) et non plus à la psychologie (sens interne). En revanche, Fichte enfreint expressément les limites sensibles de l'intuitionner et présente l'agir intellectuel comme *objet* de la conscience, conscience où "voir en soi médiatement" revient à "se voir immédiatement comme agissant", c'est-à-dire s'intuitionner comme intuitionnant. La conscience théorique, c'est la position conjointe de la référence à *X* et de la référence à *Soi*, le *Soi* étant en effet le premier *X*, et l'*X* le lieu interne de l'immédiateté entre Moi et Soi. Aussi l'intuition comprendra-t-elle avant tout "une intuition pure du moi en tant que sujet-objet [...]; une telle intuition est appelée à juste titre 'intuition intellectuelle', puisqu'elle ne comporte en soi aucune matière sensible"³⁸: acte pur de retour sur soi ou, sémantiquement, pure autoréférentialité.

2.1.2 Sum cogitans: l'effectivité de la pensée

Dans la conscience transcendantale kantienne s'ouvre cependant une brèche par laquelle, d'une façon inéluctable, quelque chose d'empirique transperce le moi pur: c'est la "position d'existence"³⁹. Certes, tout *cogito* implique un *sum*, c'est-à-dire l'exhibition immédiate de l'*acte d'être d'un Je*. En ce sens, *sum*, c'est un *maximum*, c'est *sursum*. Mais toute *teneur d'être* – y compris (peut-être paradoxalement dans un cadre anti-substantialiste) celle d'une spontanéité cognitive – charrie nécessairement une empiricité radicale. C'est ici, dans l'obscurité de l'origine de l'autoprésentation de la spontanéité du moi, que la corporéité pure du *sum* fait son émergence lucide fondamentale et exige une définitive "co-

38 FICHTE, *DS-NM*, trad. fr., p. 71. "Es ist also reine Anschauung des Ich als Subject = Object möglich, eine solche heißt[,] da sie keinen sinnlichen Stoff an sich hat[,] mit Recht: INTELLECTUELLE ANSCHAUUNG."(FICHTE, *WL-NM*, p. 31.)

39 Cf. GIL F., *Traité de l'évidence, op. cit.*, p. 257–8.

générativité de l'empirique et du transcendantale"⁴⁰ que le modèle épigénétique ne saurait que renforcer. Pour moi, penser, c'est exister; ou, en d'autres termes, *je pense "à l'occasion" (bei Gelegenheit) de l'être, je pense là où l'existence me pose pensant*. Toutefois, si le "*je pense – je suis*" recèle ce moment indéterminé où pensée et existence s'interpénètrent sur le mode passivo-actif du *Je*, il convient de souligner que l'existence immédiate de la pensée *Je pense* ne peut comprendre "la pensée de l'existence" car mon existence en tant que telle, en tant qu'événement ou processus réel de mon agir, n'est pas pensable. Elle se donne dans son accomplissement comme position en et pour moi *de* quelque chose *sur* quelque chose. L'analyse de ma spontanéité cognitive finit donc par mener à une ontophénoménologie qui doit ouvrir une place pour l'empiricité indéterminée, *quelque chose de réel dans la pensée*, quelque chose qu'il faudrait concevoir plutôt comme principe dynamique de déclenchement et de persistance de l'activité que comme simple matière, résistance ou obstacle corrélatifs à l'activité. L'efficacité dynamisante du *quelque chose de réel* nous convie à considérer un processus cognitif relativement autonome par rapport à *mon initiative*: comme si le *Sum* participait d'un *Esse* impersonnel ("cela, il, quelque chose qui existe pensant en moi") dans la mesure où le *pour-moi* n'est pas entièrement reductible au *par-moi* puisque le *Je* est avant tout un *Soi (ipse)*. Le *locus de contrôle* ou le régime de la causation de l'ordre cognitif déboucherait sur l'indécidable: être absolument *par soi* et, donc, penser absolument *par soi*, c'est incompréhensible. La conscience *de Soi* n'est égologique que dans un sens constructif. De même, dans la strate dynamique du *Je pense*, le *Je* n'est pas (encore) indice ni de subjectivité ni de personnalité.

Le *je pense* et le *je suis*, exprimant la conscience d'une *spontanéité réelle* (B157), vont immédiatement ensemble. D'où la pertinente lecture tautologique du *cogito* proposée par Kant, qui mue le *cogito* en *sum cogitans*, "*ich existiere denkend*", à l'encontre d'une lecture syllogistique et littérale du "*cogito, ergo sum*", cible de l'attaque kantienne qui la considère, de façon surprenante pour le lecteur actuel, comme étant la position originelle de Descartes (A355, B420, B422n, B429). Deux notes (B157–8n et B422–3n) expliquent cette donation d'existence qui précède aussi

40 Cf. DEPRAZ N., *Lucidité du corps: De l'empirisme transcendantal en phénoménologie*, Dordrecht, Kluwer, 2001, p. 221–30.

bien l'acte de détermination, le *je pense* avec ses fonctions catégoriales, que la position du déterminable, la diversité intuitive donnée dans la forme temporelle du sens interne, seul lieu et seul mode de "l'intuition de soi-même" (*Selbstanschauung*, B157n). La conscience du "déterminant en moi" (*das Bestimmende in mir*) ne renferme aucun mode d'intuition *sui generis* (*eine andere Selbstanschauung*), de même qu'elle ne participe pas de l'intuition sensible. Ainsi, "mon existence demeure toujours déterminable d'une manière sensible uniquement", tandis que "mon existence comme être spontané" (*mein Dasein, als eines selbsttätigen Wesens*, B158n), existence sous-jacente à "l'acte de détermination" (*Actus des Bestimmens*), ne pourra jamais être comprise à l'image de l'existence du phénomène, c'est-à-dire l'existence *déterminée* par la deuxième catégorie de la modalité, "existence-inexistence" (*Dasein-Nichtsein*, A80/B106), correspondant aux jugements porteurs de "réalité" (*Wirklichkeit*), jugements assertoriques (A70/B95) dont le schème indique une "existence dans un temps déterminé", car "le temps lui-même [y est représenté] comme corrélât de la détermination d'un objet" (A145/B184). L'existence du *je pense* est donnée avant toute détermination, étrangère à la fois au phénomène temporel et à l'opération catégoriale⁴¹. Le *déterminant* ne reflue pas sur lui-même et ne s'y applique pas non plus. En tant que "facteur dynamique irréprésentable"⁴², conscience pure, non-intuitionnable, non-temporelle et non-schématizable, il échappe nécessairement à son acte et reste entièrement non-objectivable:

Le: je pense, exprime l'acte de déterminer mon existence. L'existence est donc déjà donnée par là, mais la manière dont je dois la déterminer, c'est-à-dire poser en moi le divers qui lui appartient, n'est pas donnée par là. [...] Si je n'ai donc pas encore une autre intuition de moi-même, qui donne le *déterminant* en moi, de la spontanéité duquel seulement j'ai conscience, et qui le donne avant l'acte de *déterminer*, tout comme le temps donne le *déterminable*, je ne puis pas déterminer mon existence, comme celle d'un être spontané [...]. (B157-8n)

41 "L'existence présupposée par le *cogito* est pré-conceptuelle, pré-catégoriale, ineffable ('quelque chose qui existe dans le fait'). [...] Le *cogito* enveloppe une *existence d'avant l'existence catégoriale*, l'énonciation du 'je pense' signifie l'impossibilité de ne pas croire à mon existence [...]" (GIL F., *Traité de l'évidence*, *op. cit.*, p. 258.) Dans le *je pense*, "pensée et intuition s'éteignent avant les catégories", une matière pure, "un je ne sais quoi qui contient une existence" me donne l'occasion d'être *pensant* (NABERT J., *op. cit.*, p. 258-9).

42 LACHIEZE-REY P., *L'idéalisme kantien*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1931, p. 51.

Au premier abord, ce qui laisse perplexe c'est évidemment le fait qu'un acte de la spontanéité, qui par nature n'a rien d'intuitif, donc rien de sensible, puisse être en lui-même le véhicule d'une donation d'existence qui apparemment s'avance comme si une position *a priori* de réalité était possible. Si l'incommensurabilité qui sépare qualitativement l'activité et la sensibilité est à sauvegarder, alors la position d'existence que le *je pense* transporte doit être une donation antérieure à toute forme de donation, donation intellectuelle pure à l'instar d'une auto-affection, comme si "quelque chose de réel" accompagnait tout acte de pensée et faisait corps avec lui.

Cependant, l'apparition d'une *res* à l'intérieur de l'aperception pure n'est nullement concevable. Peut-être faudrait-il conclure d'emblée qu'en moi la pensée, l'acte de pensée dont j'ai conscience, serait la seule *res* qui existe et qui apparaît avant toute apparence. Mais la pensée en tant qu'activité n'appartient pas à l'ordre des choses ou de la choséité en général; elle n'est rien d'étant. C'est pourquoi la représentation de la spontanéité est une représentation vide, donc une représentation qui ne représente rien. De plus, la doctrine kantienne de l'existence (A225sq/B272sq) affirme la nécessité de la "perception" (*Wahrnehmung*), "une sensation accompagnée de conscience" (*Empfindung, deren man sich bewußt ist*), laquelle conscience constitue "le seul caractère de la réalité" (*der einzige Charakter der Wirklichkeit*), afin qu'il soit possible de connaître la "réalité des choses" (*Wirklichkeit der Dinge*). La connaissance "relativement" *a priori* d'une existence avant sa perception est admise, certes, mais seulement à condition que cette existence "s'accorde avec quelques perceptions selon les principes de leur liaison empirique (les analogies)" (A225/B273). C'est-à-dire qu'elle "s'accorde avec nos perceptions dans une expérience possible" dont le mode d'enchaînement permet de "parvenir, à partir de notre perception réelle, à la chose dans la série des perceptions possibles" (A225-6/B273).

Bien entendu, le *je pense* est une conscience sans connaissance. Pourtant, cette conscience se réclame aussitôt de l'*être*, de la *réalité*. Or, même la distinction entre connaissance médiate d'existence d'un objet (conjonction d'intuition et catégorie) et conscience immédiate de mon existence (pensée sans intuition ni catégorie), ainsi que le radical déphasage symétrique entre "connaissance de soi" (*Erkenntnis seiner selbst*) comme *déterminable* et "conscience de soi" (*Bewußtsein seiner selbst*) comme *déterminant* (B158, B407), ne saurait éluder l'impossibilité

stricte d'une *donation d'être* totalement pure ou *a priori*. Car l'être est une "position"⁴³ qui, sans son inclusion dans l'unité de l'expérience, ne peut aucunement être posée, mais simplement supposée comme quelque chose de possible (A601/B629). Or, le corrélat psychologique, au sens transcendantal, de la *position* (*Setzung*) n'est autre que la *sensation* (*Empfindung*), l'autre de la pensée pure, territoire du simple possible. Pour que le territoire du possible puisse partager quelque chose de commun avec le territoire du réel, il faut donc que la pensée porte en elle une sorte d'auto-sensation ou d'auto-intuition, à la fois pure et empirique. Cette contrainte, explicitement formulée par Crusius⁴⁴, qui ainsi corrige Descartes, mène Kant à thématiser *l'empirique indéterminé*, l'existence

43 "Etre [Sein] n'est manifestement pas un prédicat réel [*kein reales Prädikat*], c'est-à-dire un concept de quelque chose qui puisse s'ajouter au concept d'une chose. C'est simplement la position d'une chose [*Position eines Dinges*] ou de certaines déterminations en soi. Dans l'usage logique il n'est que la copule d'un jugement [*Copula eines Urteils*]." (KANT, A598/B626; Pl. I, 1214-5.)

Dans le même sens, rappelons le passage fondateur de la doctrine kantienne de l'existence *quatenus* position (KANT, *L'unique fondement*, Ak. II, 73; Pl. I, 327): "II. L'existence est la position absolue d'une chose: elle se distingue par là de tout prédicat qui, en tant que tel, n'est jamais appliqué à une autre chose que d'une manière simplement relative. Le concept de position est absolument simple et, en somme, équivaut au concept d'être. Or, quelque chose peut être posé d'une manière simplement relative ou, mieux, on peut penser simplement la relation (*respectus logicus*) de quelque chose, en tant que caractère, avec une autre chose. Alors l'être, c'est-à-dire la position de cette relation, n'est rien d'autre que la copule dans un jugement. Si, au contraire, on ne considère pas simplement cette relation, mais la chose posée en elle-même et pour elle-même, alors le mot être est l'équivalent du mot existence." Par suite, face à la "position absolue" de la réalité, le possible se réduit à une "position relative", cf. *Réflex. 3724* (Ak. XVII, 269-70). Sur le rapport entre l'être ou la réalité et le "poser" (*Wirklichkeit* comme *Position oder Setzung*) dans l'ontologie de Wolff, Crusius et Kant, voir PUECH M., *Kant et la causalité: étude sur la formation du système critique*, Paris, Vrin, 1990, p. 258-67.

44 "Durch die *innerliche Empfindung* aber werden wir uns desjenigen bewusst, was in unserer Seele vorgehet. Wenn die Frage ist, woher wir wissen, daß wir sind: So antwortet zwar Cartesius darauf, *ich denke, darum bin ich*. Es sollte aber heißen: *ich bin mir bewusst, daß ich denke; darum bin ich*. Wenn man also unsere Existenz aus der Existenz unserer Gedanken schließen will: So muß man erst die Existenz unserer Gedanken selbst aus einer Empfindung, nehmlich aus der innerlichen Empfindung oder dem Bewustseyen derselben voraus setzen." (CRUSIUS C. A., *Entwurf der Nothwendigen Vernunft-Wahrheiten*, op. cit., § 16, p. 29.)

dans la pensée, la pensée existant ou la pensée d'un existant, en quoi consiste toute sensation, au sein du *Je pense*.

Dans le cas exceptionnel du *je pense*, la pensée en tant qu'acte cognitif doit pouvoir en quelque sorte fournir une matière sensible: *production et donation* doivent nécessairement, en dépit du paradoxe apparent, pouvoir coïncider, s'adonner immédiatement. L'intellectuel doit renfermer le sensible. Si, effectivement, "l'aperception est quelque chose de réel (*etwas Reales*)" (B419), si donc le *je pense* renferme une "proposition d'existence" et si "toute proposition d'existence est synthétique" (A598/B626), il faudra maculer sa pureté transcendantale de quelque chose d'empirique capable de *poser du réel*, à savoir de l'impur primordial qui est la "sensation" (*Empfindung*), seul type représentationnel qui porte en lui l'authentique sensible: en d'autres termes, la *matière* (Matière) du phénomène (A20/B34). Ainsi Kant procède-t-il au rattachement du *je pense* comme "j'existe pensant" à une figure logico-cognitive très particulière, celle de la "proposition [*Satz*] empirique indéterminée" (B420–1) ou de "l'intuition empirique indéterminée" (*unbestimmte empirische Anschauung*) qui se rapporte à la sensation:

Le "je pense" est, comme on l'a déjà dit, une proposition empirique [*ein empirischer Satz*] et renferme en elle-même la proposition "j'existe". [...] Cette proposition exprime une intuition empirique indéterminée [*eine unbestimmte empirische Anschauung*], c'est-à-dire une perception (ce qui prouve bien par conséquent que déjà la sensation [*Empfindung*], qui appartient par suite à la sensibilité, sert de fondement à cette proposition d'existence); mais elle précède l'expérience qui doit déterminer l'objet de la perception [*Wahrnehmung*] au moyen de la catégorie par rapport au temps. [...] Une perception indéterminée [*unbestimmte Wahrnehmung*] ne signifie ici que quelque chose qui est donné, mais seulement pour la pensée en général [*nur etwas Reales, das gegeben worden, und zwar nur zum Denken überhaupt*], et non par conséquent comme phénomène ou comme chose en soi (noumène), mais comme quelque chose qui existe dans le fait [*als Etwas, was in der Tat existiert*] et qui est désigné comme tel dans la proposition "je pense". (B422–3n)

Au sein (est-ce au fondement?) du *je pense* se trouve une intuition empirique, mais celle-ci est *indéterminée*. Autrement dit, elle est "quelque chose qui est donné, mais seulement pour la pensée en général". Par conséquent, elle ne contamine pas la nature exclusivement intellectuelle du moi, tout en préservant sa nature d'élément réel radicalement *a posteriori*. Reste à préciser que tel élément se retrouve au sein de la corrélation tout originelle du déterminant *a priori* (*la pensée en général*) avec le

déterminable *a posteriori* (quelque chose qui est donné) en moi, d'où leur indétermination commune. Ainsi, le *je pense* peut désigner "quelque chose qui existe dans le fait", un être en tant qu'être pur, le fait d'exister sans plus, c'est-à-dire mon existence sans la "manière dont j'existe" (*die Art, wie ich existiere*). Si bien que "je suis" équivaudrait à "il est" ou à "il y a" (*das Wesen selbst*). *Je suis* dirait seulement qu'il y a de l'être en moi (que je pense l'être ou que l'être se pense comme Je dans ma pensée), donc qu'un "X quelconque est", mais sans dire que le *Je* serait cet être-là, et sans dire rien non plus sur le *quoi* ou l'éventuel *qui* de l'être. La représentation vide du *je pense* n'autorise aucune progression du moi pur sur le terrain de l'être, sauf sous le rapport de l'unité transcendante de l'être ou, en l'occurrence, sous le rapport de l'existence, mais jamais l'être d'un étant *in concreto*. Dès lors, le *je* relève de l'acte – de l'irreprésentable "*déterminant* en moi" – et non pas de l'être ou de la chose. En un mot, le *je suis*, dans son écart essentiel face au phénomène et au noumène, se borne à *poser* la seule copule *est*, copule toute nue, partant dépourvue de prédicats. Ceux-ci appartiennent uniquement à l'ordre des phénomènes sensibles. Il s'ensuit que la copule est également dépourvue de sujet déterminé, étant donné qu'il reste rigoureusement non-prédicable.

De même, le *moi* n'est ni *quelque chose* ni *quelque prédicat*, quand je pense *Je*, rien n'est pensé, car *je ne suis que simplement pensant*:

Si la représentation de l'aperception, le *Je*, était un concept par lequel quelque chose serait pensé, alors il pourrait être aussi utilisé comme prédicat d'autre chose, ou contenir en soi de tels prédicats. Or ce n'est rien de plus que le sentiment d'une existence [*Gefühl eines Daseins*] sans le moindre concept, qu'une représentation de ce à quoi se rapporte toute pensée [*alles Denken in Beziehung*] (*relatione accidentis*).⁴⁵

Dans le *sum*, j'ai conscience de moi comme agissant (*cogito*) sur quelque chose d'existant (*X*) et, de ce fait même, l'existence fait irruption au cœur de la *cogitatio*, celle-ci se révélant être incapable de circonscrire la sphère de "réalité effective" du moi. De même que ce noyau empirique au cœur du *je pense* précède, comme intuition indéterminée, les formes de l'intuition et les catégories, de même l'existence du moi comme pensant ou déterminant tient à un sujet indéterminé et indéterminable, sujet

45 KANT, *Prolégomènes*, § 46; Ak. IV, 334n; Pl. II, 114n.

qui ne sort pas du cercle de la pensée et qui, de la sorte, ne se transforme jamais en objet de l'intuition:

Car il est à remarquer que si j'ai appelé la proposition "je pense" une proposition empirique, je n'ai point voulu dire par là que le *Je*, dans cette proposition, soit une représentation empirique, c'est bien plutôt une représentation purement intellectuelle, puisqu'elle appartient à la pensée en général [*Denken überhaupt*]. Cependant, sans quelque représentation empirique qui fournit à la pensée sa matière [*Stoff zum Denken*], l'acte [*Actus*] "je pense" n'aurait pas lieu, et l'élément empirique [*das Empirische*] n'est que la condition de l'application [*Bedingung der Anwendung*] ou de l'usage [*Gebrauchs*] du pouvoir intellectuel pur [*des reinen intellektuellen Vermögens*]. (B423n)

Il en résulte inmanquablement que le socle empirique qui fait coïncider *je pense* et *j'existe* constitue à leur égard une altérité incommensurable. Ma spontanéité, en elle et par elle-même, ne peut ni poser ni donner de *l'empirique*. Pourtant elle le suppose nécessairement sans prendre part au mode d'effectivité des choses. En vérité, comme la confrontation entre Kant et Hume l'a mis en évidence, au lieu de dériver de la "vision de soi" comme *res cogitans*, l'acte uni, nécessaire et originaire de l'aperception, qui est un point de vue ou un œil incapable de se voir lui-même, émerge par le biais d'une déduction transcendantale qui prend son point de départ dans la succession des phénomènes internes et qui justifie *de jure*, comme "condition de possibilité", l'écoulement perpétuel de la conscience empirique. Maintenant, il est ici question du déploiement de la déduction réciproque: la déduction de la matière indéterminée des phénomènes à partir de la conscience pure de la spontanéité. D'abord, *de bas en haut*, le divers passif implique *l'un actif*. Ensuite, c'est l'acte pris en lui-même qui, en s'affirmant immédiatement comme existant, montre que quelque chose de réel lui est toujours déjà donné. Tout comme les *noèmes purs* se nient eux-mêmes, au sens où ils rendent inexplicable et absurde la conscience de leur diversité, la *noèse pure* n'est pas non plus une structure qui puisse se fonder et se justifier elle-même. La matière qui affecte et la forme qui agit ne peuvent pas se dissocier: leur complication doit être originaire. La symétrie de leur implication mutuelle signifie qu'aucun des deux termes, le passif et l'actif, ne saurait reposer en lui-même comme dans un inconditionné absolu intérieur.

Si le *je pense* exprime l'activité d'une conscience dont le premier principe est synthétique (B139), c'est-à-dire que celle-ci ne relève point

d'un entendement intuitif pleinement autosuffisant, créateur et de la forme et de la matière de ses représentations, mais plutôt d'un esprit matériellement réceptif dont les formes pures restent inactives, voire inexistantes, tant qu'une matière n'est pas donnée, cela implique la supposition de la matière sensible comme "condition de l'application" (*Bedingung der Anwendung*) ou *condition d'activité* qui, pour l'entendement, faculté d'action, devient condition d'existence. Le "quelque chose de réel" que l'acte de l'aperception exhibe se donne comme *condition*. Par conséquent, la conscience de *mon* existence ne découle pas d'un fond empirique de "réalité" intrinsèque au *Je* en tant que *Je pensant*. Au contraire, c'est la matière seule sur laquelle il s'exerce qui lui confère sa réalité. L'immédiateté du rapport "*je pense – je suis*" ne peut donc occulter la transitivité fonctionnelle du moi déterminant. Être un exercice réel veut dire être un exercice qui s'applique *sur quelque chose de réel*. Voici le caractère fonctionnel du *je pense* en vertu duquel s'accomplit l'identité entre pensée et existence sur le mode de l'implication: si *je pense*, alors quelque chose doit déjà exister. L'identité "*je pense = je suis*" tient au *modus operandi* de ma pensée où l'on décèle la présence interne de la réalité dans son état le plus brut: l'intuition indéterminée, premier foyer de la sensation. Malgré le lien principiel qui les unit, spontanéité et choseité conservent, néanmoins, leur irréductible hétérogénéité. L'existence du *je pense* s'enracine dans un fond empirique; dès lors, elle n'est en rien un prédicat du *je* et ne s'y expose que par la sortie du concept de "sujet pensant en général" et par l'exercice effectif de la conscience de soi – la conscience de ma spontanéité où quelque chose d'indéterminé mais de réel doit s'inscrire originairement. De telle sorte que, outre mon acte, rien n'y apparaît; mais l'acte recèle son altérité comme sa condition première, quelque chose d'étant.

Au plus intime du sujet transcendantal, un noyau d'altérité ou d'extériorité interne, une sorte de corps étranger, se dégage et fonde empiriquement la conscience de ma propre existence: *je suis*. Observons la cohérence entre les deux instances de détermination correspondant aux deux consciences de soi. En fait, de même que "la détermination de [mon] existence dans le temps, c'est-à-dire [mon] expérience interne", présuppose "l'expérience externe" comme son "corrélat" car, le sens interne étant temporellement successif, seul quelque chose de permanent, donc quelque chose dans l'espace, sera apte à le déterminer (B277–8), de même, en amont du sens interne, au niveau du déterminant ou de la

conscience pure de mon existence, l'acte de l'aperception en tant qu'il s'avère d'emblée "quelque chose de réel" présuppose, à l'instar de toute existence, un corrélat empirique. Toutefois, comme il s'agit de la position d'existence de l'acte même de détermination, entièrement indéterminable, l'intuition empirique corrélatrice est indéterminée. Ce parallèle fait ressortir une similitude structurelle dans l'architecture de la position du moi. Rapprocher la simple position d'existence (*je suis*) de la détermination du sens interne, au moyen de la référence à la *Réfutation de l'idéalisme* (B274–9), se justifie dans la mesure où le traitement de l'existence prétemporelle et précatégoriale du *je pense* réécrit le "*cogito, ergo sum*" qui se transforme, par l'accent mis sur le *sum*, en un "*cogito, ergo es*", suivant la formule dans laquelle Jacobi condense la doctrine de la *Réfutation*, qui constituerait la clé de voûte du seul "idéalisme universel complet"⁴⁶, c'est-à-dire le seul idéalisme qui engloberait le monde interne et externe, idéalisme du temps et de l'espace. A la vérité, cette concomitance insécable qui fait transparaitre originellement un "toi" (en tant qu'*empirique* en général) à l'intérieur du *sum cogitans* kantien – "sans Toi, pas de Moi"⁴⁷ –, ne témoigne d'aucune extériorité absolue, ce qui serait absurde car une telle extériorité devrait être pré-affective, donc un pur néant. A l'inverse, l'extériorité ou l'altérité en question est interne, puisqu'elle est co-présente à la conscience de moi-même. De fait, il s'agit de la représentation *en moi* de quelque chose comme étant *hors de moi* ou *autre que moi*, représentation qui joue le rôle de condition et de présupposé co-originaire: soit comme représentation de quelque chose d'indéterminé, dans le cas de la conscience déterminante ou conscience *a priori* de l'existence de l'acte, puisque l'altérité nécessaire du spontané

46 "Pour ma part, poursuit-il (c'est-à-dire par la négation transcendantale de l'idéalisme), je n'ai soutenu absolument rien de tel, mais tout justement le contraire: à savoir que sans le *Toi*, le *Moi* serait impossible. [...] Soit. Mais en fait qu'a-t-on gagné au juste à retourner ainsi le jeu, si le résultat obtenu est seulement d'opposer au *Cogito ergo sum* de Descartes, un *Cogito ergo es* identiquement constitué? Rien d'autre, à vrai dire, que ce que nous avons déjà montré et que nous répétons ici volontiers une fois encore: aux idéalismes antérieurs, qui étaient inconséquents parce qu'ils n'étaient que des demi-idéalismes, on a substitué un idéalisme universel complet et de ce fait parfaitement conséquent, qui englobe les deux mondes." (JACOBI F. H., *David Hume et la croyance: Idéalisme et réalisme*, trad. fr. L. Guillermit, Paris, Vrin, 2000, p. 140.)

47 JACOBI F. H., *Ibid.*, p. 140 et note 2.

pur est le donné primitif; soit comme représentation de quelque chose de spatial, dans le cas de la conscience déterminée de soi-même ou conscience empirique de mon existence dans le temps, puisque l'altérité nécessaire du successif est le permanent. Il va de soi que même l'élément *a posteriori* le plus brut, la "sensation" (*Empfindung*), se situe déjà dans la trame de la représentation, tout en signalant la présence de quelque chose de donné, non-subjectif, mais "trouvé-en-nous" (*Emp-findung*)⁴⁸. "*Je pense – je suis*", c'est l'archétype de l'unité entre la performance d'un acte et la donation de réalité sur le mode de la conscience d'une action réelle, action qui, en tant qu'accompagnant de tout donné possible, ne peut pas se poser sans poser du réel.

Cette co-présence indivisible, absolument transparente et simultanée⁴⁹, forme une corrélation parfaitement unifiée, malgré son caractère double, qui préfigure le développement fichtéen d'une description génétique et praxéologique de la subjectivité en tant que celle-ci manifeste une structure fondamentale où "l'effort du moi" (*das Streben des Ich*) et "le contr'effort du non-moi" (*das Gegenstreben des NichtIch*) parviennent à un "équilibre" de forces (*Gleichgewicht*)⁵⁰. Notons au passage que Fichte lui-même avait déjà identifié, contre Schulze, la *Réfutation de l'idéalisme* comme étant l'affirmation du non-moi au sein du moi; la conscience du *moi pensant* (*Bewußtseyn des denkenden Ich*) émergeant sous la condition nécessaire d'un *non-moi à penser* (*eines zu denkenden*

48 Cf. BUCHDAHL G., *Kant and the Dynamics of Reason*, Oxford, Blackwell, 1992, p. 148–62.

49 La manière dont Jacobi insiste sur l'immédiateté mérite attention: "J'éprouve que je suis et que quelque chose existe hors de moi dans le même instant indivisible; et dans cet instant, mon âme ne subit pas plus l'objet qu'elle ne se subit elle-même. Aucune représentation, aucun raisonnement, ne médiate cette double révélation. Rien n'entre *en l'âme* entre la perception de ce qui est réel hors d'elle et celle de ce qui est réel en elle. [...] [M]ême dans la perception la plus primordiale et la plus simple, le *Moi* et le *Toi*, conscience interne et objet externe, doivent être aussitôt dans l'âme; tous deux dans le même clin d'œil, dans le même instant indivisible, sans avant et après, sans une opération quelconque de l'entendement, sans le moindre commencement de formation en ce dernier du concept de cause et d'effet." (JACOBI F. H., *David Hume et la croyance*, op. cit., p. 195.)

50 FICHTE J. G., "Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer", § 7, *Sämmtliche Werke*, Bd. I, Berlin, Gruyter, 1971, p. 287–91.

Nicht-Ich)⁵¹. Cependant, il faut situer cette position du non-moi dans la sphère plus vaste de l'*Anstoß*⁵² qui constitue pour la spontanéité du moi non seulement l'occasion de la détermination de "quelque chose en général" (*etwas überhaupt*) mais aussi, et surtout, l'assignation de la *tâche* consistant à "entreprendre une détermination en soi et par soi-même" (*die Aufgabe für eine durch dasselbe selbst in sich vorzunehmende Bestimmung*), c'est-à-dire que l'*Anstoß* porte en lui un précipité actif de réalité et d'idéalité: "*la simple déterminabilité* du moi" (*die bloße Bestimmbarkeit des Ich*)⁵³.

Obstacle et stimulus de la spontanéité, l'*Anstoß* est "toujours déjà" *pour moi* et *en moi*, et c'est en vertu de sa résistance que ma liberté constructive se saisit et se comprend elle-même. Par l'*Anstoß*, en tant que "fait originel" fondateur de l'expérience, l'esprit se sent actif, et ce sentiment de soi (soulignons que tout *Gefühl* est *Selbstgefühl*) renferme, non pas une limitation extérieure de l'activité, mais une activité d'auto-limitation et d'autocontrainte, la détermination de soi-même comme étant à la fois limité (non-moi) et illimité (moi – opération théique). Chacun d'eux, moi et non-moi, se donne ou se pose dans l'histoire de la conscience par la médiation de l'autre au point que "la raison de toute chose effective" (*der Urgrund alles wirklichen*) reposera sur leur équilibration, "interaction" (*Wechselwirkung*) ou "union" (*Vereinigung*), puisque c'est là que le cercle dynamique, pulsionnel, du *Selbst* se boucle sans rentrer pour autant dans aucune circularité vicieuse⁵⁴. Ce dynamisme où

51 "S. 274. f. der Kritik der r. Vern. hätte er [Schulze] mit deutlichen Worten lesen können, daß derselbe gar nicht gegen den dogmatischen Idealism des Berkeley, 'als dessen Grund schon in der tranßcendentalen Aesthetik gehoben', sondern gegen den problematischen des Cartesius gerichtet sey. Und gegen diesen wird allerdings in jenem Beweise gründlich dargethan, daß das von Cartesius selbst zugestandene Bewußtseyen des *denkenden* Ich nur unter der Bedingung eines zu *denkenden* Nicht-Ich möglich sey." (FICHTE J. G., "Recension des Aenesidemus", *Sämmtliche Werke*, Bd. I, Berlin, Gruyter, 1971 [1792], p. 21.)

52 Sur le caractère de l'*Anstoß* et de son rapport au Moi et au Non-moi (notamment sur son idéal-réalisme et sa précédence à l'égard du Non-moi), voir BREAZEALE D., "Check or Checkmate? On the Finitude of the Fichteian Self", AMERIKS K. & STURMA D. (Eds.), *The Modern Subject: Conceptions of the Self in Classical German Philosophy*, Albany, SUNY Press, 1995, p. 87–114.

53 FICHTE J. G., "Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre...", *op. cit.*, p. 210–1.

54 "Der Urgrund alles wirklichen ist demnach die Wechselwirkung, oder Vereinigung des Ich und NichtIch[.] Das NichtIch ist sonach nichts wirkliches, wenn es

le fini et l'infini se posent et s'opposent en moi, en tant que modes de mon sujet, n'est autre que celui de l'imagination productive⁵⁵. Si, toutefois, l'imagination peut "osciller" entre positions opposées qui se résolvent comme miennes, c'est que l'unité qualitative du *Selbst* pénètre tous les mouvements possibles de l'imagination.

2.1.3 Passage du *Selbst* à l'accompagnement

Au sein du moi pur – *je pense*, représentation et acte assument des formes minimales dont la seule réciprocité obvie au cycle du néant absolu. *Ma* représentation étant vide, *moi* ne peut à la rigueur rien représenter, ce qui renvoie la représentation à l'acte même et à l'unité qualitative de l'acte de représenter. Or cet acte, au sens fort de fonction logique originaire, étant précatégorial, "aveugle", donc déterminant indéterminable, il s'avère que sa représentation doit être ou bien simplement impossible ou bien quelque chose d'indéterminé. L'acte n'évite son inactivation, c'est-à-dire sa réduction à la simple fonction logique sans épaisseur de réalité, qu'en s'appliquant immédiatement sur un soubassement empirique, garant de l'effectivité de son existence. C'est ainsi que la "conscience de soi" de l'entendement, conscience de l'acte de la conscience, apparaît comme la conscience de l'existence d'un acte appliqué sur un donné, acte qui demeure le "même" (*Selbst*) en tant qu'acte commun à toutes les représentations possibles.

sich nicht auf ein Handeln des Ich bezieht, denn nur diese Bedingung und Mittel wird es Object des Bewusstseins; dadurch wird nun das Ding an sich auf immer aufgehoben. So ist auch mit dem Ich; das Ich kommt im Bewusstsein nur in Beziehung auf ein NichtIch vor. Das Ich soll sich sezen, es kann diess aber nur im Handeln; Handeln ist aber eine Beziehung auf ein NichtIch." (FICHTE J. G., *WL-NM*, 61–2.)

- 55 Nous suivons l'analyse de D. Breazeale: "The final result of Fichte's reflections upon the *Anstoss* (at least with respect to the theoretical capacities of the mind) is thus that the I cannot be infinite for itself without limiting itself and cannot limit itself unless it is also infinite. The name for the remarkable power by virtue of which the I is able to accomplish this process of *Schweben* between opposites is, of course, 'productive imagination'. Only by virtue of the productive imagination are we able to reconcile the infinity of the freely positing subject with the determinacy of the *Anstoss*." (BREAZEALE D., "Check or Checkmate? On the Finitude of the Fichtean Self", *op. cit.*, p. 92.)

Pour parvenir à l'activité effective de la conscience, le moi peut être abordé soit par une voie analytique soit par une voie synthétique. Si l'on suit l'analyse de la *structure de la représentation*, comme dans la *Philosophie élémentaire* de Reinhold⁵⁶, les distinctions qualitatives qui se développent, entre la représentation, le représenté et le représentant, mettent en évidence le "principe de la conscience" (*Satz des Bewußtseins*): le "fait fondamental" de la naissance de la représentation *dans et par* la conscience avant tout concept et toute intuition, le fait primitif qui précède et suscite la philosophie⁵⁷. Si, à l'inverse, l'on embrasse d'emblée la *structure du moi* sur le mode d'une "synthèse toujours progressive", comme dans la *Doctrine de la science*, alors l'exercice d'une action, c'est-à-dire la spontanéité thétique du moi, ne sera plus un "fait trouvé" et par là même analysable dans toute représentation, mais un "faire", un "agir", que la pratique philosophie, redéfinie de nouveau après Hume et Kant, entre autres, comme un procédé d'auto-observation et une méthode d'auto-expérimentation, nous invite à (re)produire et à

56 Cf. HENRICH D., "Reinhold and *Elementary Philosophy*", *Between Kant and Hegel: Lectures on German Idealism*, Cambridge MA, Harvard University Press, 2003, p. 127–39.

57 Citons la formule inaugurale du "principe de conscience" de Reinhold qui témoigne clairement de l'aspiration à fonder la *Critique* dans une sorte de méta-analytique qu'elle n'aurait pas thématifiée, tout en la présupposant: "§. I. Dans la conscience, la représentation est distinguée du sujet et de l'objet, ainsi que rapportée à l'un et à l'autre par le sujet. Cette proposition n'exprime ici *immédiatement* rien [d'autre] que le fait qui survient dans la conscience; en revanche, elle exprime les concepts de représentation, d'objet et de sujet *médiatement* seulement, c'est-à-dire dans la mesure où ils sont déterminés par ce fait. *Avant* la conscience, il n'y a aucun concept de représentation, d'objet ou de sujet; et ces concepts ne sont *primitivement* possibles que grâce à la conscience, dans et par laquelle, pour la première fois, ils sont distingués et rapportés l'un à l'autre. Les marques primitives sous lesquelles les trois composantes de la conscience, représentation, objet et sujet, se présentent dans la conscience ne peuvent être obtenues par une abstraction [opérée] sur de quelconques objets, dans la mesure où elles sont primitives; car chaque objet pré-suppose la représentation par laquelle il est représenté, ainsi que le représentant à qui il se représente, comme quelque chose de distingué de lui et se rapportant à lui dans la conscience. [...]" (REINHOLD K. L., *Le principe de conscience (Nouvelle présentation des Moments principaux de la Philosophie élémentaire)*, (trad. J.-F. Goubet), Paris, L'Harmattan, 1999, p. 49.)

considérer du dedans⁵⁸. D'où il s'ensuit que le point décisif réside dans la nécessité d'assigner à la fois une qualité active au moi et une sorte d'efficacité affective à son action dont procède cet affect primordial du "moi" (*Ich*) qui est le "soi" (*Selbst*). La conscience (*cum-scientia* et *cum-conscia sui*) "se sait avec soi-même", et cette opération de *se savoir en acte* (au sens d'un savoir actuel et d'un savoir agissant) constitue son essence. La conscience ne saura être accompagnement que dans l'exacte mesure où elle "s'accompagne" elle-même⁵⁹, et ce de son propre chef. La conscience de soi témoigne originairement d'une certaine indiscernabilité entre l'acte (l'agir purement thétiq) et l'affect (l'agir sur soi), de sorte que le moi n'est rien d'autre, en termes fichtéens, que "l'activité qui retourne en soi" et qui s'épuise dans ce mouvement⁶⁰. Or la stabilité qualitative de cet acte qui reflue ou revient sur soi instaure un régime formel d'identité car l'agir est toujours un seul et même agir, et sa conscience de soi est toujours une seule et même conscience. Cependant, cette identité est équivoque ainsi que le rapport au temps qui y est contenu. Notons en effet que l'identité dont il est ici question concerne "l'identité de la fonction" ou de "son acte" (A107–8), c'est-à-dire qu'elle porte sur l'agir intellectuel et qu'elle ne participe d'aucune substance ou de "quelque chose" de sensiblement déterminable comme *idem*. De plus, l'agir intellectuel est "identique" seulement en tant qu'il convoque toujours le moi comme qualitativement pénétré de la *mêmeté* active (*Selbstheit*) de *soi-même*.

Il en découle que cette notion d'identité ou plutôt d'ipséité, étant donné qu'elle se relie non pas à une substance mais à la qualité d'un acte, manifeste un fond paradoxal: elle oscille entre l'*idem* logique et l'*ipse* qualitatif. Le premier s'épuise dans la tautologie – "toute représentation possède les traits distinctifs de la représentation" (c'est-à-dire que "mes représentations sont mes représentations") – et son évidence logique, sa vérité formelle, expose une totale indifférence à l'égard du temps ou de la temporalisation. Le second, pour sa part, met en plein jour la

58 FICHTE, *WL-NM*, p. 28. Pour ce qui est de la critique de Reinhold par Fichte (avec et au-delà de celle de Schulze) en faveur d'un principe fondamental unique qui serait la position immédiate du *Je* du *Je pense*, voir avant tout FICHTE J. G., "Recension des Aenesidemus", *op. cit.*, (1792).

59 Cf. GRANDEL G., *Le sens du temps et de la perception chez E. Husserl*, Paris, Gallimard, 1968, p. 156.

60 FICHTE, *WL-NM*, p. 29.

qualité de la conscience de soi qui consiste à me répondre invariablement, dans tout acte et dans toute représentation, comme *ma conscience*. Mais, du fait que sa réponse procède d'un agir pur sans matière, l'invariabilité corrélatrice tient plus du mode formel et vide dont le moi se présente comme soi que d'un existant véritablement identique au sens où celui-ci serait déterminable comme permanent ou perdurant. L'*ipse* qualitatif du moi pur conduit ainsi à la synchronie pure entre une qualité formelle (celle de l'appartenance à un moi) et une représentation X. Pourtant, cette synchronie renferme une *unification synchronique* par laquelle une représentation se constitue comme représentation en vertu d'être *ma représentation*. L'unité synchronique de *tout X possible comme étant "chaque fois" à moi* entraîne un principe de sympraxie: toutes les fois que j'inspecte ma conscience je surprends un acte simple et entier, acte qui est sans contenu et sans genèse, et partant sans temps, mais composition et proposition d'une diversité. De cet acte, le *je* dit seulement qu'*il est* – il dit *je suis*, dans un présent extérieur à l'intrigue des modes temporels. Et comme il y a toujours, simultanément, *quelque chose d'autre sur le mode de l'être à moi, quelque chose dont l'être participe nécessairement du Sum*, le *je suis* exprime une détermination congénitale ou, métaphoriquement, une solitude impossible, une communication de réalité et de forme, un accompagnement.

Aussi y a-t-il lieu de demander s'il est pertinent de parler d'*identité* du *Selbst* lorsqu'il s'agit de l'exposition, phénoménologiquement discontinue et transcendantale continue, d'une qualité tout à fait formelle, matériellement vide, qui, en tant que simple présence du déterminant, n'accueille aucune possibilité de différence, et de ce fait aucune signification temporelle. En effet, dès qu'un acte d'attention se porte sur la conscience, le moi *est* un acte qui retourne sur soi, mais tout moi en tant que tel consiste en cette production du soi qui est toujours le même. Or, ce *même* étant strictement qualitatif, il en ressort l'apparente invincible indécidabilité pour ce qui est du caractère réellement continu ou discontinu de l'activité du moi. Une véritable conscience ou représentation d'identité devrait englober sinon une *conscience de la différence* ("Bewußtsein des Unterschiedes"), du moins la possibilité d'un principe de différenciation; or celles-ci étant absentes, la première manque de clarté (B414n). En ce sens, le moi pur peut être compris comme *quale continuum* mais non pas comme *quantum continuum* car, si continuité il y a, elle n'est pas temporellement déterminable, ce qui reste en parfaite con-

sonance avec l'idée kantienne et fichtéenne de l'extériorité du moi pur par rapport au temps. Le *quale ipse* s'injecte dans le système des représentations sans qu'il y ait mémoire possible d'une telle injection. Celle-ci est sans mémoire puisqu'elle est sans temps en ce qu'elle embrasse déjà l'infinité de la ligne du temps, c'est-à-dire l'infinité des représentations possibles. Ainsi la possibilité de l'expérience en tant que *mon* expérience dépend de l'unicité du temps en moi répondant à l'identité de la fonction-*ipse*.

En définitive, l'*ipse* qualitatif de l'activité ne permet pas de passer *intuitivement* de la synchronie de la conscience avec soi-même à la compacité sûre de la diachronie bien unie de son agir. Néanmoins, "l'accompagnement" ainsi que le "point de vue" revendiquent un certain pouvoir de perdurer. Seulement, afin que ce passage de la synchronie à la diachronie pût être franchi, il faudrait impérativement que le *moi* nous offrît plus qu'un *quale* toujours identiquement disponible dans toute représentation. Peut-être faudrait-il arrimer ce *quale* à une activité synthétique continue *a priori*, c'est-à-dire embrassant à la fois *a priori* et *in concreto* l'infinité du temps ou l'infinité du possible, et ainsi oser le passage de la phénoménologie à la dynamique transcendantale. Mais une difficulté primitive réapparaît incessamment dès qu'il s'agit de ramener le moi à l'activité et à la permanence: comment serait-il possible d'exiger du moi plus qu'un *soi qualitatif*, donc une *force productive du Soi*, une *vertu poïétique*, sans le forcer à rentrer dans le domaine de la substance? Et, en même temps, comment saurait-on ne pas reconnaître cet excès affectif de "quelque chose" sur quoi s'active le *Je pense* et par quoi la structure dynamique de mon existence semble originellement recouper celle de *l'événement et de l'horizon présubjectifs*, plutôt que celle de l'activité et de l'autonomie absolues?

La trame sensible du sujet, capable d'affection, donc capable de subir et de s'approprier un événement cognitif hétéronome comme événement de quelque chose d'actuel, qui ne procède pas *de moi*, mais qui s'offre *en Moi*, propose déjà un anti-idéalisme presque phénoménologique. En effet, sans la sensibilité il n'y a rien de réel et sans quelque chose de réel il n'y a aucune pensée ni aucune conscience possible. Kant identifie bien la centralité de cette force de pâtir, cette espèce de grandeur négative du *Bestimmende in mir*, ou de pouvoir de non-pouvoir, dans l'architectonique des pouvoirs de l'esprit. Et il fortifie et intensifie positivement cette force quasi négative lorsqu'il réfute tout idéalisme

matériel en faveur d'un idéalisme *juste* formel. Certes, une telle sensibilisation de l'esprit ne saurait pour ainsi dire le déspiritualiser, puisque l'extériorité est déduite d'un sentiment de soi, d'un rapport intérieur à soi sur le mode affectif, mais il va de soi qu'elle nous dévoile la limite la plus intime de la spontanéité au sens où celle-ci doit être toujours projetée ou, mieux, injectée sur un *X* quelconque. Ajoutons aussitôt que, tout comme le sentiment d'un soi affectif ou affecté, le sentiment de ma spontanéité pointe aussi vers un événement qui s'impose à soi (sans savoir distinctement d'où vient sa position: est-ce de soi? Est-ce d'un autre immanent ou transcendant?) avec l'irréductibilité d'un fond inconstituable, le *Je*-processus auto-affectif, s'adonnant toujours de façon non parfaitement autocoïncidente, paradigme du retard congénital de l'origine, et du commencement *in medias res* qui apparaît dans toute saturation d'un *X*.

Aussi la phénoménologie contemporaine s'attaquerait-elle à un *Cogito* qui, à proprement parler, n'est ni kantien ni même fichtéen. Le renouvellement anti-égologique et anti-représentationnel du *Cogito*, dont elle a fait sa tâche prioritaire, montrerait plus une radicalisation de la passivité et de la finitude affectives qu'une rupture. En un certain sens, donc, la sensibilité du sujet kantien retentit, entre autres, sur la *Urimpression* et la synthèse passive de Husserl, la *Geworfenheit* de Heidegger, l'être-au-monde et la corporéité chiasmatisque de Merleau-Ponty, la transcendance de l'ego de Sartre, la ruine de la représentation de Lévinas, la vie auto-affective de M. Henry ou le phénomène saturé de Marion, c'est-à-dire sur tous les concepts-limite qui annoncent une sorte d'excès de donation brisant la primauté de l'intentionnalité en faveur d'un événement métaphénoménologique, voire d'un élément transcendantal, où le sujet se découvre comme intrigue présubjective.

2.2 Le *Je pense* sur le mode de l'accompagnement et de la vigilance

Le: *je pense* doit *pouvoir* accompagner toutes mes représentations; car autrement quelque chose serait représenté en moi, qui ne pourrait pas du tout être pensé, ce qui revient à dire ou que la représentation serait impossible, ou que du moins elle ne serait rien pour moi. (B131–2)¹

Définir le moi pur en termes de *possibilité* ou, mieux, de *puissance* et de *capacité d'accompagnement*, malgré son “énonciation tout à la fois problématique et apodictique”², entraîne le passage de la “thèse” (*Setzen*) à la “synthèse” (*Zusammensetzen*) et promet, au sein de leur contemporanéité avec le “synthétisé” (*Zusammengesetzt*), la possibilité d'une réconciliation originaire entre la synchronie et la diachronie. Le *je pense* s'y présente comme un complexe d'acte et de représentation qui fonde la possibilité de toute représentation pour moi sur le mode fort de l'*accompagnement synthétisant*, c'est-à-dire de la connexion (plus que corrélationnelle) entre la représentation-sujet – la représentation représentante ou auto-(re)présentante – et les représentations-objets, dont le statut cognitif et objectif dépend de son être *pour moi* et *à moi*.

L'activité synthétique devrait ainsi pouvoir sauver et l'unité et la continuité du moi face à la diversité discontinue des perceptions (celle propre au *bundle of perceptions*). La représentabilité des représentations procède *nécessairement* de leur appartenance au *Je*, sujet du *je pense*, si bien qu'il *doit pouvoir*, dans son identité et unité uniquement *transcendantes*, les appeler *siennes*. Le *je pense* est le moi en tant qu'unité unifiante et conscience ou savoir pur de son opération synthétique; autrement dit, il est le moi actif capable d'“ajouter” (*hinzusetzen*), l'une à l'autre, progressivement, les diverses représentations données dans l'in-

1 “Das: *Ich denke*, muß alle meine Vorstellungen begleiten können; denn sonst würde etwas in mir vorgestellt werden, was gar nicht gedacht werden könnte, welches eben so viel heißt, als die Vorstellung würde entweder unmöglich, oder wenigstens für mich nichts sein.” (KANT, *Critique de la raison pure*, B131–2.)

2 “Le *je pense* doit pouvoir accompagner toutes mes représentations.’ – Doit pouvoir! – C’est là ce qu’on appelle une énonciation tout à la fois problématique et apodictique; autrement dit, et pour parler clair, c’est une proposition qui reprend d’une main ce qu’elle donne de l’autre.” (SCHOPENHAUER A., “Appendice: Critique de la philosophie kantienne”, *Le monde comme volonté et comme représentation*, op. cit., p. 566.)

tuition, capable de les “accompagner” (*begleiten*) et de les “rapporter” (*bringen*), comme *siennes*, à l’unité transcendante d’une “conscience générale de soi” (*allgemeines Selbstbewußtsein*; B132–3). Toutefois, le rattachement de chaque représentation à moi-même comme sujet identique et, donc, l’enchaînement nécessaire des représentations est ici strictement transcendantal. Il ne s’offre pas dans l’expérience interne mais doit plutôt être supposé dans toute expérience comme rapport nécessaire des représentations, en tant que diversité sensible changeante, à l’unité et à l’identité intellectuelle du moi pur. Ainsi la description de l’accompagnement rapproche-t-elle le *je pense* du “point de vue”, c’est-à-dire du “regard d’un sujet singulier qui se succède à lui-même dans le présent ininterrompu de ses représentations”³. L’épaisseur durative et la vigueur active de cet accompagnement ne vont pourtant pas de soi, puisque le *je pense* ne participe pas du seul siège réel d’activité permanente, la substance.

De fait, *accompagner* paraît de prime abord une métaphore spatio-temporelle dont la signification se résout dans un mode relationnel très faible, c’est-à-dire celui d’une sorte de simple juxtaposition ou concomitance entre éléments distincts. Or, la question se pose de savoir le type de rapport qu’entretiennent l’accompagnant et l’accompagné: est-il horizontal ou vertical, symétrique ou asymétrique? La position kantienne se déclare catégoriquement du côté de l’asymétrie, conçue comme parfaite irréversibilité (ou non-convertibilité), car l’accompagnant ne saurait jamais se muer en accompagné: “la représentation *je pense*, qui doit pouvoir accompagner toutes les autres, et qui est une et identique en toute conscience, ne peut être accompagnée d’aucune autre” (B132). L’expression “doit pouvoir accompagner”, complétée par “ne peut être accompagnée”, désigne la qualité de *subjectum* ou de *substance fonctionnelle* qui échoit à l’aperception transcendante et offre la formalisation de ce que l’on pourrait appeler *la règle de la première personne* selon laquelle “représenter quelque chose”, c’est “rapporter quelque chose à un moi” et à un moi, sinon continûment “vigilant”, du moins “toujours capable de susciter une autovigilance”. Celui-ci, en accompagnant, s’accompagne lui-même, de telle manière que la conscience d’un objet en général coïncide avec la conscience pure de soi et que la conscience empirique de quelque chose s’identifie avec la conscience empirique de

3 GIL F., *Traité de l’évidence*, op. cit., p. 164.

soi-même. A l'instar du rapport hétérogène entre un lit et un fleuve, le flux des représentations s'écoule sur l'unité stable et stabilisatrice d'une opération unifiante transcendante (bien qu'il nous faille imaginer, dans le cadre de cette comparaison trop claudicante, un lit imperceptible, sans matière, simple producteur de continuité et de communauté, ou simple cohésion qualitative, de ce qui s'écoule en lui car s'écouler en lui, ce n'est pas s'écouler sur *quelque chose*). En ce sens, la représentation *je pense* renferme, avant tout, une règle et une fonction d'assignation de toutes les représentations ou intuitions à un moi.

Or cette assignation, prise en elle-même sans rapport à la synthèse, pourrait n'être rien d'autre que la simple *possibilité* de concomitance entre deux types hétéroclites de représentation, celle d'un moi (*cogito*) et celle d'une diversité (*cogitata varia*). En outre, rien n'empêcherait de penser cette concomitance, soit comme purement contingente et inconstante, donc brisée et accidentelle, soit comme concomitance continue, mais s'établissant entre deux "mondes à part" et extérieurs l'un à l'autre, une concomitance sans contact entre la réceptivité et la spontanéité du moi – semblable à l'hypothèse leibnizienne sur le rapport harmonique des substances, conçues comme centres actifs, autosuffisants, rigoureusement autonomes et sans connexion ni influence physique entre eux, chacun agissant selon ses propres lois internes, à l'image de musiciens jouant en accord parfait, quoique dans des chambres séparées⁴. Le rôle cognitif joué par l'accompagnement du *je pense* invalide cependant cette lecture d'une simple assignation de représentations à soi ou d'une concomitance à la distance et, par suite, non interdéterminante. Il y va, en effet, de la dynamique des rapports entre réceptivité et activité, dynamique qui, pour se situer dans une démarche efficace d'objectivation,

4 Malgré la tonalité plutôt métaphorique de ce rapprochement, l'on notera l'emploi du terme "accompagnement" chez Leibniz, terme qui fait système avec ceux d'entr'expression, d'union, de commerce, d'accord, de concomitance et d'harmonie: "Enfin pour me servir d'une comparaison, je diray qu'à l'égard de cette concomitance que je soutiens, c'est comme à l'égard de plusieurs différentes bandes de musiciens ou chœurs, jouans séparément leurs parties, et placés en sorte qu'ils ne se voyent et même ne s'entendent point, qui peuvent neantmoins s'accorder parfaitement en suivant seulement leur notes, chacun les siennes, de sorte que celui qui les écoute tous, y trouve une harmonie merveilleuse et bien plus surprenante que s'il y auroit de la connexion entre eux." ("Leibniz à Arnauld, avril 1687", *GP* II, 95; *vide* aussi *Système nouveau*, *GP* IV, p. 483–6.)

doit être envisagée en termes de détermination réciproque et d'interaction entre ce qui est donné et ce qui est produit, tout en maintenant un déséquilibre structural et fonctionnel, à savoir celui qui se profile à partir de la primauté logique radicale de l'unité et de l'identité du moi déterminant sur la diversité changeante du déterminable. Leur affinité s'exprime dans leur action réciproque.

2.2.1 “Devoir pouvoir accompagner” : *Je pense, activité et statut modal*

La formule matricielle de l'aperception transcendantale, “le *je pense* doit *pouvoir* accompagner toutes mes représentations” (B131)⁵, articule nécessité et possibilité dans une proposition presque paradoxale qui, comme Schopenhauer le souligne, est à la fois “apodictique et problématique”, encore que l'on puisse trouver des formulations homologues non problématiques mais plutôt catégoriques: “la représentation *je suis* accompagne tous mes jugements et tous mes actes de l'entendement” (BXLn), “le Je accompagne en tout temps les représentations dans ma conscience, cela sans doute avec une parfaite identité” (A362–3).

A n'en pas douter, la double modalité logique, qui distingue la formule *princeps*, rend délicate la compréhension du comportement transcendantal du *je pense*, notamment en ce qui concerne le statut temporel et fonctionnel de l'activité d'accompagnement. S'agit-il, en vérité, d'une fonction constamment en *acte* ou bien d'une fonction qui s'actualise d'une façon discontinue et dont seul le *pouvoir* est permanent? *Prima facie*, la formule (“il doit *pouvoir* accompagner”, Kant souligne) paraît conforter la lecture de la concomitance contingente entre accompagnant transcendantal et accompagné empirique. En revanche, dans le cas d'une décomposition de la proposition complexe (*il doit pouvoir accompagner*) en deux propositions modales simples, à savoir “il doit accompagner” (*il accompagne nécessairement*, c'est-à-dire que l'existence de l'accompagnement est une vérité nécessaire dans tous les mondes possibles) et “il

5 Les paraphrases sont récurrentes et font usage du *je pense* ainsi que du *je suis*. L'exemple suivant remplace également la nécessité d'une possibilité par une possibilité/potentialité: “Assurément la représentation: *je suis*, exprimant la conscience qui peut accompagner toute pensée est ce qui renferme immédiatement en soi l'existence d'un sujet [...]” (B277)

peut accompagner” (*il accompagne ‘possiblement’ ou il a ‘simplement le pouvoir ou la capacité d’accompagner*), une tout autre interprétation s’imposerait. Aussi la nécessité, entraînant l’omnitemporalité de l’acte d’accompagner, ou plutôt une sorte d’atemporalité, absorberait-elle et la possibilité et la contingence, lesquelles, à l’inverse, se bornent à renvoyer à la sporadicité indéterminée d’une actualisation éventuelle⁶; quoique, selon la logique métaphysique de la possibilité, qu’il nous faudrait prendre au sérieux, être possible au sens propre signifie plus qu’une abstraite non-impossibilité formelle⁷ car le possible doit contenir déjà en lui quelque chose qui relève de la concrétion de son mouvement de passage à l’existence, quelque chose de tendanciel et d’actuel, voire de nécessairement actuel: quelque chose de potentiel, plus que simplement possible. *Quelque chose* qui, en effet, d’Aristote à Leibniz, est conçu sur le mode ontodynamique. Contrairement à la contingence, dont l’indétermination directionnelle, entre l’être et le non-être, se laisse comprendre comme résultant d’un principe de mouvement libre ou d’une “force cinétique” dont la direction n’est soumise à aucune contrainte, le possible, pour sa part, renferme une dimension téléologique, une espèce de poids différentiel qui le fait pencher vers l’être plutôt que vers le non-être. Dès lors, plus qu’un simple mouvement (*κίνησις*), il déploie une “force énergétique” (*κατ’ενεργειαν*)⁸ bien déterminée ou une “tendance à l’existence” (*conatus ad Existentiam*)⁹ en sorte que son statut serait celui d’un

6 Cette association différentielle entre modalités et temporalité remonte à Aristote, voir HINTIKKA J., *Time and Necessity: Studies in Aristotle’s Theory of Modality*, Oxford, Clarendon Press, 1973, p. 82–6, 96, 103–4, 151, 172.

7 A cet égard, nous suivons J. HINTIKKA (*ibid.*, p. 30 sq) qui prend la définition de possibilité (*το ενδεχομενον*) comme non-nécessité et non-impossibilité, présentée par Aristote dans le *De Interpretatione* (I, XIII, 32 a 18–21), non pas pour une définition de possibilité à proprement parler, mais plutôt de contingence.

8 L’un des textes les plus pertinents pour une conception complexe et élargie de la notion de possibilité chez Aristote est celui de *De Interpr.* XIII, 22 b 30–27. Voir HINTIKKA J., *ibid.*, p. 43 sq, ainsi que HINTIKKA J., REMES U., and KNUUTTILA S., “Aristotle on Modality and Determinism”, *Acta philosophica fennica*, Vol. 29, n° 1, 1977, p. 59 sq, 100 sq.

9 “(5) Sed quae causa facit ut aliquid existat, seu ut possibilitas exigat existentiam, facit etiam ut omne possibile habeat conatum ad Existentiam, cum ratio restrictionis ad certa possibilia in universali reperiri non possit.” (LEIBNIZ, *GP* VII, 289.)

“être à exister” (un *ens futurum* ou *existurum*¹⁰). Il s’ensuit que, pour Aristote, la possibilité (*το δυνατον*), au sens “énergétique”, recoupe la potentialité (*δυναμις*) et, qui plus est, porte déjà en elle l’actualité (*εντελεχεια, ενεργεια*) sur le mode de la nécessité, soit de la nécessité d’une véritable actualité (passée, présente ou future), soit du moins de la nécessité de la “concevabilité” d’une telle actualité¹¹. De même, pour Leibniz, seules les limites de la compossibilité restreignent l’actualité absolue, soit simultanée soit successive, de tous les possibles. Il en découle que, si tous les possibles étaient compossibles, ils ne sauraient qu’exister tous¹². Pourtant, malgré cette restriction fondamentale imposée à la plénitude coexistentielle des possibles, il n’en reste pas moins que le monde consiste dans la connexion et dans la série optimale du maximum de possibles¹³. Par conséquent, en vertu de la dynamique actualisante qui *doit* caractériser toute possibilité en tant que possibilité, il apparaît tout à fait légitime de déduire à partir de la proposition “il peut accompagner”, certes, non pas qu’*il accompagne (actuellement)* et encore moins qu’*il doive accompagner (dès toujours et à jamais)*, mais plutôt – certitude logique très significative – qu’*il tend (nécessairement) à accompagner*, donc que *p* sera une *vérité future (il accompagnera)*, voire une *vérité future nécessaire (il devra accompagner)*, bien que de toute évidence la réalité ou l’effectivité de cet *existurus* dépende, en

10 “(6) Ita que dici potest *Omne possibile Existiturire, prout scilicet fundatur in Ente necessario actu existente, sine quo nulla est via qua possibile perveniret ad actum.*” (*Ibid.*)

11 Voir notamment *Métaphysique* VI, III, 1027 a 29 – 1027 b 16, où Aristote ne trouve aucune autre limitation à l’empire du déterminisme que dans le “point de départ” (*αρχη*) de l’enchaînement d’événements, en ce sens qu’il faut supposer une “cause de la genèse” (*αιτιον της γενεσεως*) qui soit absolue, c’est-à-dire qui puisse reposer sur soi-même sans résulter *nécessairement* d’autre chose. Ce texte doit être lu comme complément au fameux passage qui s’attache à un certain déterminisme sur ce qui est actuellement, et à la sauvegarde de la contingence ou bi-possibilité de ce qui n’est pas actuellement (les futurs contingents), en l’occurrence une bataille navale (*De Interpr.*, IX, 19 a 9–35). *Vide* aussi le commentaire de HINTIKKA J., REMES U., et KNUUTTILA S., *ibid.*, p. 32–5, 102–5.

12 “(7) Verum hinc non sequitur omnia possibilia existere: sequeretur sane si omnia possibilia essent compossibilia.” (LEIBNIZ, *Ibid.*)

13 “(9) Interim ex conflictu omnium possibilibum existentiam exigentium hoc saltem sequitur, ut Existat ea rerum series, per quam plurimum existit, seu series omnium possibilibum maxima.” (*Ibid.*, p. 290.)

dernière instance, des conditions logiques et extralogiques de possibilité.

Néanmoins, en composant positivement les deux modalités l'on obtient deux propositions modales complexes, soit la "nécessité d'une possibilité" (*il doit pouvoir accompagner*) soit la "possibilité d'une nécessité" (*il peut devoir accompagner*), qui ouvrent un espace logique propre, une région modale intervallaire entre la simple nécessité et la simple possibilité ou entre la constance active d'une nécessité transcendante et la possibilité, voire la contingence, de son actualisation. Dire du *je pense* qu'il "doit pouvoir accompagner toutes mes représentations" ("*muß alle meine Vorstellungen begleiten können*") signifie poser une figure modale singulière, peut-être ambiguë, celle donc de la "nécessité d'une possibilité", qui s'avère irréductible à la pure évaluation logique des opérateurs modaux monadiques en question, pris de façon atomique, à savoir "il doit accompagner" et "il peut accompagner". Pour saisir la portée de la "nécessité de la possibilité" de l'accompagnement, il faut procéder à une élucidation sémantique qui requiert, à la fois, l'analyse logique des modalités, pour déterminer son statut modal, et l'éclaircissement de la fonction transcendante du *je pense* en tant qu'accompagnant.

Commençons par considérer le sens et les rapports entre modalités simples, lesquels peuvent être conçus à partir de la nécessité, comme leur clé-maîtresse, et traduits en termes de possibilité, suivant la "règle de conversion réciproque entre nécessité et possibilité" (*Rule of L-M Interchange: $Lp = \sim M\sim p$* ¹⁴). L'ordre d'exposition obéit à une intentionnalité logique qui vise, d'abord, à mettre en valeur l'idée selon laquelle les modalités s'organisent autour de deux pôles, celui de la nécessité et celui de la possibilité, dont les langues respectives sont parfaitement traduisibles l'une dans l'autre, et, ensuite, à souligner l'asymétrie, en termes de détermination logique, qui se dégage, d'une manière indubitablement

14 HUGHES G. E. & CRESSWELL M. J., *A New Introduction to Modal Logic*, London, Routledge, 1996, p. 33. La nécessité peut être remplacée par la négation de la possibilité de la négation ($Np = \sim P\sim p$) et, symétriquement, la possibilité peut être remplacée par la négation de la nécessité de la négation ($Pp = \sim N\sim p$). Par ailleurs, lorsqu'il s'agit d'une séquence d'opérateurs modaux monadiques, ajoutent les mêmes auteurs, "L may be replaced by M and M by L throughout, provided that a ~ is either inserted or deleted both immediately before and immediately after the sequence. (Thus LM may be replaced by ~ML~, ~LLL by MMM~, MLLM~ by ~LMML, and so forth.)" (*Ibid.*)

proportionnelle, en opposant des opérations modales contraires: nécessité/contingence et impossibilité/possibilité.

Ainsi peut-on exposer succinctement les modalités logiques simples de la façon suivante¹⁵:

- 1) Nécessité ou vérité logique, vérité nécessaire dans tous les mondes possibles puisque le contraire est impossible en soi ou contradictoire ($Np = \sim P\sim p \rightarrow p$): *il doit accompagner* ou *il ne peut ne pas accompagner*. La nécessité implique la possibilité (tout nécessaire est possible: $Np \rightarrow Pp$), mais la converse ($Pp \rightarrow Np$) n'est pas vraie car le nécessaire est la position absolue du possible dans l'existence, donc en quelque sorte une province particulière et restreinte du possible, celle de son absolue et pleine élévation à l'existence. A l'image de trois cercles concentriques, le cercle du possible englobe celui du réel et celui-ci, pour sa part, enveloppe le cercle du nécessaire qui est ainsi nécessairement inscrit à l'intérieur des deux autres ($Np \rightarrow p \rightarrow Pp$: nécessaire \rightarrow réel \rightarrow possible: logiquement vrai \rightarrow empiriquement vrai \rightarrow non logiquement faux).
- 2) Contingence ou vérité factuelle *a posteriori* puisque le contraire est possible ou pensable ($Cp = \sim Np . \sim N\sim p = P\sim p . Pp$): *il ne doit ni accompagner ni non-accompagner*. La contingence (non nécessité symétrique ou double¹⁶) s'identifie avec une possibilité neutre ou statique (*il peut aussi bien non accompagner*

15 Le traité kantien de logique modale est l'ouvrage *L'unique fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu*, dont les définitions modales nous inspirent (voir Ak. II, 77–8, 81–3; Pl. I, 332–3, 337–9). En outre, la base aristotélicienne de notre reconstitution est évidente, non seulement par la primauté logico-sémantique accordée à la nécessité (*το αναγκαιον*) mais aussi par l'idée du recoupement ou de l'inclusion logique entre les modes, notamment pour ce qui est de l'étendue du possible (*το δυνατον*) recoupant partiellement aussi bien le nécessaire que le contingent (*το μη αναγκαιον*), et encore pour ce qui concerne la manière générative et dynamique de comprendre la possibilité (*το δυνατον > δυναμις > ενεργεια*). Voir HINTIKKA J., *ibid.*, p. 27–31, 37–8, 49–50, 57–8, *passim*.

16 En toute rigueur, il faut distinguer, d'une part, contingence (en tant que non nécessité et possibilité symétriques [$\sim Np . \sim N\sim p$]) et non contingence (nécessité disjonctive [$Np \vee N\sim p = \sim P\sim p \vee Pp$]) et, d'autre part, nécessité ($Np = \sim P\sim p$) et non nécessité ($\sim Np = P\sim p$); *vide* la table proposée par CARNAP R., *Meaning and Necessity: A Study in Semantics and Modal Logic*, Chicago, University of Chicago Press, 1956, p. 175.

qu'accompagner), possibilité sans tendance ou sans disposition à l'existence, oscillant ainsi symétriquement et aléatoirement – d'une façon "equipossible" ou "homodynamique", c'est-à-dire avec le même degré de *non-effort* – entre l'être et le non-être.

- 3) Impossibilité ou fausseté logique, fausseté nécessaire dans tous les mondes possibles puisque l'impossible est inconcevable et internement contradictoire ($I_p = N\sim p = \sim Pp \rightarrow \sim p$): *il ne peut accompagner*. L'impossibilité est la nécessité d'une non actualité, d'une non-existence ou d'une incapacité; ce qui, par principe, tient au caractère absurde de p qui s'avère formellement impensable.
- 4) Possibilité ou non-fausseté logique puisqu'il est rapport logique pensable ($Pp = \sim N\sim p$): *il peut accompagner*. En termes logiques, la possibilité est marquée, d'un côté, par l'unilatéralité, à l'encontre de la contingence, et, de l'autre côté, par la non-contradiction interne, à l'encontre de l'impossibilité. Unilatérale, la possibilité de p ne nous apprend rien sur la possibilité ou impossibilité de $\sim p$. Plus précisément, la possibilité de p ne présente pas p sous l'angle de l'éventuelle possibilité concurrente de $\sim p$. Cette sorte d'indétermination logique de $\sim p$, en tant qu'envisagée à partir de Pp , permet de concevoir sa non nécessité ($\sim N\sim p$) comme une forme de contingence. De plus, en termes logico-métaphysiques, la possibilité consiste dans la capacité, le pouvoir, la force ou la tendance à l'existence, en sorte que la possibilité épouserait la potentialité ou la générativité: *il est capable ou il est le Pouvoir d'accompagner, il accompagne*. La possibilité ne débouche sur la disjonction " $p \vee \sim p$ " car, bien que sans pouvoir encore se résoudre dans la "perfection" de l'existence actuelle de p , elle pose p comme étant *déjà* en train de participer à la réalité: " p en tant qu'être à exister" (dans notre notation ce p sera p' ; $Pp \rightarrow p'$). Le possible dit le pensable qui tend à exister, il signale la détermination logique d'une dynamique vers l'existence. Enfin, étant donné cette inclination essentielle du possible vers l'existence, remarquons qu'il peut, tout de même, être ou devenir d'une façon nécessaire ou non-nécessaire (le possible n'annule pas la "possibilité" de la liberté), mais en aucun cas d'une manière purement contingente (le possible n'est pas "indéterminé"). Non-indifférent par essence,

le possible a donc partie liée avec la détermination, tout en se dérochant à l'empire logique du déterminisme ou de la fatalité métaphysique.

Ces définitions adoptées, répertorions et examinons maintenant les paires de modalités complexes qui en dérivent¹⁷. L'ordre d'exposition reproduit l'ordre précédent (nécessité, contingence, impossibilité, possibilité), mais ici c'est à la deuxième opération modale de chaque paire (l'opération subordonnée) et non pas à la première (l'opération subordonnant) qu'il faudra prêter attention pour repérer cet ordre.

1) Impossibilité d'une nécessité,

$$INp = \sim PNp = N\sim Np$$

Il ne peut devoir accompagner

(il se peut pourtant qu'il puisse devoir ne pas accompagner).

Que Np soit impossible n'entraîne pas que $N\sim p$ le soit aussi. Notons que c'est précisément ce caractère unilatéral de "l'impossibilité d'une nécessité" qui permet de la distinguer de la "possibilité d'une contingence", laquelle, à l'inverse, constitue en quelque sorte une double "impossibilité d'une nécessité".

2) Possibilité d'une nécessité,

$$PNp = \sim N\sim Np \rightarrow \sim N\sim Pp \rightarrow Pp \rightarrow Pp (\rightarrow p')$$

Il peut devoir accompagner.

Sans PNp , Np n'est point pensable. En toute évidence, Np présuppose nécessairement que PNp le précède dans l'ordre des raisons: "si Np , alors (logiquement) PNp ". Cependant, si, au départ, l'on ne pose pas Np mais seulement PNp , alors il se peut que cette nécessité possible ne devienne jamais effectivement réelle et que l'on demeure ainsi dans la

17 Pour des raisons relatives à l'économie argumentative de la présente exposition, nous simplifions la combinatoire modale en excluant, malgré leur indéniable intérêt analytique, les quatre paires tautologiques, "nécessité d'une nécessité" ($NNp = \sim P\sim Pp = \sim PP\sim p \rightarrow \sim P\sim Np = NPp \cdot N\sim P\sim p$), "contingence d'une contingence" ($CCp = \sim NCp \cdot \sim N\sim Cp = P\sim Cp \cdot PCp$), "impossibilité d'une impossibilité" ($\sim P\sim Pp = NNp$), "possibilité d'une possibilité" ($PPp = \sim N\sim Pp$), ainsi que les quatre paires de modalités contraires: "contingence d'une nécessité" ($CNp = \sim NNp \cdot N\sim Np = PNp \cdot P\sim Np$), "nécessité d'une contingence" ($NCp = N[\sim Np \cdot \sim N\sim p] = N[P\sim p \cdot Pp]$), "possibilité d'une impossibilité" ($PIp = PN\sim p = P\sim Pp$), "impossibilité d'une possibilité" ($IPp = \sim P\sim N\sim p = \sim PPp$).

possibilité, logiquement actualisable mais ontologiquement non actualisée.

Du point de vue d'un argument transcendantal (c'est-à-dire si p est un élément transcendantal, comme c'est le cas par excellence de l'*accompagnement* des représentations par le *je pense*), il faudrait rendre explicite une *nécessité stricte* qui appartient en propre aux conditions transcendantales et qui impliquerait de supposer, dans la "possibilité d'une nécessité" (PNp), sa *nécessité* (à savoir NPNp). D'où l'on obtiendrait: $PNp \rightarrow NPNp \rightarrow Np$.

3) Impossibilité d'une contingence,

$$ICp = \sim PCp = N\sim Cp = N\sim(\sim Np \cdot \sim N\sim p) = N\sim(P\sim p \cdot Pp)$$

Il ne peut ne pas devoir accompagner ni non-accompagner.

Poser l'impossibilité de la contingence d'une proposition équivaut à l'affirmation de sa "nécessité de non-contingence" ($N[Np \vee N\sim p] = N[\sim P\sim p \vee Pp]$, *il doit ou bien devoir accompagner ou bien devoir ne pas accompagner*) et entraîne donc la nécessité de la détermination logique de sa vérité, voire la nécessité de la nécessité. Les conditions transcendantales devront être pensées dans le cadre de cette nécessité renforcée ou redoublée, là précisément où toute contingence est impossible.

4) Possibilité d'une contingence,

$$PCp = \sim N\sim Cp \rightarrow P(\sim Np \cdot \sim N\sim p) = P(P\sim p \cdot Pp)$$

Il peut ne pas devoir accompagner ni non-accompagner.

Soulignons à nouveau que la contingence implique la symétrie et par là diffère d'une simple, unilatérale, non-nécessité. Parmi toutes les modalités complexes ici exposées, il va sans dire que la "possibilité d'une contingence" est la modalité composée la plus *faible* sous le rapport de la détermination logique – plus faible en effet que la simple contingence. A cet égard, seule la "contingence d'une contingence" saurait fournir une figure logique plus indéterminée.

5) Nécessité d'une impossibilité,

$$1^\circ \text{ Théorème: } NIp = N\sim Pp = PN\sim p = \sim PPp \rightarrow \sim Pp (= N\sim p)$$

$$2^\circ \text{ Théorème: } NIp = N\sim Pp = NN\sim p \rightarrow N\sim p \rightarrow \sim p$$

Il doit ne pas pouvoir accompagner.

La nécessité est déjà contenue dans l'impossibilité de l'acte ($N\sim p$) – dans le simple *il ne peut accompagner* ($\sim Pp$) –, de sorte qu'en ajoutant une nouvelle nécessité – "*il doit ne pas pouvoir accompagner*" ($N\sim Pp$) – on affirme l'impossibilité logique du *pouvoir*, c'est-à-dire que l'on explicite ou renforce d'une façon presque tautologique l'impossibilité (à sa-

voir $N\sim p = \sim Pp \rightarrow N\sim Pp = NN\sim p$) mais que, en termes qualitatifs, rien de logiquement nouveau n'est introduit. Il va de soi que, une fois discriminée la signification logique unilatérale du possible/impossible, au sens où p et $\sim p$ sont asymétriques, et la signification bilatérale du contingent/non-contingent, au sens où p et $\sim p$ sont symétriques, l'analyse de la "nécessité d'une possibilité" et de la "nécessité d'une impossibilité" doit suivre, *mutatis mutandis*, le même schéma logique.

6) Contingence d'une impossibilité,

$CIp = \sim N\sim Pp . \sim NPp = P\sim Pp . PPp$

Il ne doit ni non-pouvoir ni pouvoir accompagner,

Il peut aussi bien non-pouvoir que pouvoir accompagner.

La qualité d'indétermination bilatérale de la contingence invite ainsi à faire converger la contingence d'une possibilité et d'une impossibilité (cf. *infra* alinéa 8).

7) Nécessité d'une possibilité (NPp),

$NPp = \sim PN\sim p = \sim P\sim Pp \rightarrow Pp (\rightarrow p')$

Il doit pouvoir accompagner.

Cette proposition affirme que le *pouvoir*, la capacité, la vertu, du passage à l'acte ou à l'existence est nécessaire, mais si le fait de *pouvoir accompagner* (Pp) est nécessaire (NPp), pourquoi le fait d'*accompagner* (p) ne le serait-il pas aussi (Np)? En effet, si Np implique NPp, celui-ci (NPp), pour sa part, n'implique pas Np, quoiqu'il puisse en découler et même le supposer. Ainsi, Np n'est que "possiblement" contenu dans NPp, c'est-à-dire que, s'il est nécessaire que p soit possible, il est aussi possible qu'il soit nécessaire (PNp). Sa nécessité effective doit cependant rester indécidable, du moins si l'on accepte la rigueur déductive de la "loi de réduction" de NPp qui se borne à poser l'équivalence entre NPp et Pp comme valide¹⁸. Toutefois, si dans le terrain de la logique modale générale rien ne nous autorise à déduire la nécessité tout court (Np) de sa seule nécessité d'une possibilité (NPp), et si l'on n'en peut inférer valablement que la simple possibilité (Pp), il n'en reste pas moins que cette possibilité se réfère à une possibilité-*faculté* et doit donc receler quelque chose qui relève de la tendance à l'action et même déjà quelque chose de l'acte (p').

18 B. F. CHELLAS propose quatre "lois de réduction" exprimées par des équivalences respectives, à savoir 1) $Np = NNp$, 2) $Pp = PPp$, 3) $Np = PNp$, 4) $Pp = NPp$ (voir *Modal Logic: An Introduction*, Cambridge, CUP, 1993, p. 148).

En effet, il ne faut pas ignorer que dans cette équivalence ($NPp = Pp$) il y a une véritable “réduction” qui mutile en partie le sens logique et transcendantal de notre proposition (NPp). Cette équation logique tronque le sens et la portée de la “nécessité de la possibilité” dans l’exacte mesure où la rigoureuse réduction à la possibilité (et à la faculté ou au pouvoir où se trouve toujours déjà “quelque acte” ou quelque chose relevant de l’acte) est illégitimement prise pour une *réduction à la contingence* (et à l’indifférence de la stase onto-logique de la contingence), laquelle incite sans aucun doute à négliger ce qui dans la “nécessité d’une possibilité” non seulement dépasse l’horizon de la contingence mais renforce *encore* radicalement la possibilité en la rapprochant de “l’effectivité”. En ce sens, la réalité ou la plénitude de l’acte (p), c’est le *futurum* certain de Pp mais, à l’évidence, s’il est un *futurum*, il faut qu’il *soit déjà* actuellement quelque chose de “ce qu’il est à être” ($Pp \rightarrow p$) car un saut absolu ne serait pas intelligible. Autrement dit, le rapport qui relie, sur le mode du *futurus*, le possible au réel doit reposer sur un degré de participation, ou même d’identité onto-logique, entre les deux termes: si p est *l’avenir* de la possibilité, quelque degré de p (p') doit lui être *déjà immédiatement coprésent*. La certitude de cette coprésence onto-logique est investie de nécessité lorsque Pp procède de NPp . La compréhension de NPp requiert, par conséquent, la mise à l’écart de la contingence qui s’insinue tacitement soit sur le mode de la “nécessité d’une contingence”, si celle-ci vient remplacer la possibilité, soit sur celui de la “contingence d’une possibilité”, si elle se substitue à la nécessité.

8) Contingence d’une possibilité,

$$CPp = \sim NPp . \sim N\sim Pp = PPp . P\sim Pp$$

Il ne doit ni pouvoir ni non-pouvoir accompagner,

Il peut aussi bien pouvoir que non-pouvoir accompagner.

La contingence ne doit pas signifier une simple non-nécessité (*il ne doit pas pouvoir accompagner* [$\sim Np = P\sim p$]), mais bien plutôt la symétrie onto-logique d’une non-nécessité; ce qui revient, en termes d’équipossibilité, à la proposition *il se peut que pouvoir-accompagner soit ou ne soit pas*, c’est-à-dire qu’il est ici question de la symétrie logique entre la réalité et l’irréalité du pouvoir.

A la suite de cette analyse sommaire de logique modale, il s’impose un travail d’interprétation qui doit, certes, partir de l’analyse précédente, mais pour la dépasser en ce sens qu’il nous faudra répondre à la “réduction à la contingence”, déjà mentionnée, par une “restitution” corrélatrice,

dont le bien-fondé semble pouvoir être démontré, premièrement, par un nouveau théorème, apte à fortifier le rapport entre NPp et p , moyennant l'éclaircissement du statut logique de $\sim p$ (*non-accompagner*), et, ensuite, par la mise en valeur du sens transcendantal de NPp qui exercera une certaine violence sur les rapports entre opérations modales tels qu'ils sont décrits par la logique modale générale.

a) $NPp \rightarrow \sim PN\sim p \rightarrow N\sim N\sim p \rightarrow \sim NP\sim p \rightarrow P\sim P\sim p \rightarrow Pp$.

Ce théorème met en exergue la faiblesse de la valeur logique de $\sim p$. De fait, $\sim p$ se caractérise par une absolue *non-nécessité* ($\sim PN\sim p \rightarrow \sim N\sim p$) et, qui plus est, par une presque *non-possibilité* car, en toute rigueur, sa possibilité *peut* même ne pas être possible ($\sim NP\sim p \rightarrow P\sim P\sim p$). Elle se révèle ainsi être une possibilité qui au fond n'en est pas une, possibilité qui paradoxalement *tend* à être impossible, *tendance* impliquant *déjà* un degré de participation et d'identité à l'égard du but ou de l'état final de réalité vers lequel elle se dirige. Il est ici question de l'asymétrie qualitative entre p et $\sim p$, dont la position logique de p sort décisivement renforcée car, malgré la clôture de la chaîne d'implications sur Pp , le fait d'*être nécessairement possible* établit une disparité essentielle entre p et $\sim p$, aussi bien au sujet de leur aptitude à être que de leur rapport actuel à l'existence. En vérité, NPp (*il doit pouvoir accompagner*) n'est intelligible ni justifiable qu'en présupposant p (*il accompagne*), sinon directement, du moins indirectement par le biais de la possibilité de l'impossibilité, donc de l'impossibilité tout court, de $\sim p$. De prime abord, néanmoins, le contenu du théorème paraît se confiner parcimonieusement à l'opposition entre possibilité de p (Pp) et non-nécessité de $\sim p$ ($\sim N\sim p$). Ainsi, contrairement à p , $\sim p$ ne se revendiquerait d'aucune possibilité à proprement parler; il s'installerait, tout au plus, dans la contingence (synthèse de non-nécessité et de non-impossibilité – quoique celle-ci se trouve déséquilibrée par la “possibilité de l'impossibilité” de $\sim p$).

b) En tant que concernant une *condition, capacité, pouvoir, force* ou *faculté transcendantale*, Pp et p (ainsi que leurs négations, $\sim Pp$ et $\sim p$) sont strictement non-contingents (cf. *supra* “impossibilité d'une contingence”), c'est-à-dire que leur vérité est une vérité *a priori*, vérité entièrement déterminée du point de vue logique. Les théorèmes qui suivent jettent les bases d'une logique modale transcendantale sous le point de vue de son incompatibilité essentielle avec ce que l'on avait appelé *réduction à la contingence*:

b') $Pp \rightarrow NPp \vee N\sim Pp \rightarrow NP\sim p \vee N\sim P\sim p$

b'') $p \rightarrow Np \vee N\sim p = \sim P\sim p \vee Pp$

donc $\alpha) NPp \rightarrow N\sim P\sim p \rightarrow \sim \sim p = p$

ou $\beta) N\sim N\sim p \rightarrow \sim N\sim p \rightarrow Np$

ou $\gamma) \sim NP\sim p \rightarrow \sim PP\sim p \rightarrow \sim P\sim p \rightarrow p$

Dans le contexte de la logique modale appliquée aux conditions transcendantales, notamment à la condition transcendantale suprême, le *je pense*, comme centre d'appartenance/accompagnement de toutes *mes* représentations, il apparaît une nouvelle syntaxe formelle régulée par la stricte nécessité qui distingue les éléments *a priori* de la connaissance. Aussi doit-il être légitime de faire des implications en termes disjonctifs absolus entre la valeur de p et $\sim p$ (cf. *supra* alinéa α : $NPp \rightarrow N\sim Pp$ et alinéa β : $\sim N\sim p \rightarrow Np$, au lieu de l'implication canonique: $\sim N\sim p \rightarrow Pp$) ainsi que de passer de la non-nécessité à l'impossibilité (cf. *supra* alinéa γ : $\sim NP\sim p \rightarrow \sim PP\sim p$).

c) Par suite, une autre formulation possible du théorème de NPp , "corrigé" par son encadrement au sein de la logique transcendantale, "logique de la faculté ou de la potentialité de l'esprit", régie par la seule stricte nécessité, sera sans doute la suivante:

c') $NPp = \sim PN\sim p \rightarrow PNp \rightarrow NPNp \rightarrow Np \rightarrow p$

$\alpha) p$ (si p est un *pouvoir* transcendantal) $\rightarrow Np = \sim P\sim p$

$\beta) p$ (si p est un *pouvoir* transcendantal) $\rightarrow N\sim P\sim p \rightarrow N\sim \sim p$

La première implication ($\sim PN\sim p \rightarrow PNp$) procède du principe disjonctif déjà appliqué plus haut (§ b, α et β). La deuxième implication du théorème $c')$ recentre la proposition obtenue (PNp) sur la nécessité ($NPNp$), et il ne saurait en être autrement car p désigne un acte-forme transcendantal. En conséquence, plutôt qu'une implication logique, " $PNp \rightarrow NPNp$ " est l'explicitation d'un présupposé nécessaire: un *Pouvoir* ou *Force d'agir*. De plus, non seulement toute possibilité, prise au sens de la possibilité d'une condition/capacité transcendantale, doit être nécessaire mais il faut encore qu'elle soit absorbée par la nécessité (de là $NPNp \rightarrow Np$). De même, tout *agir* cognitif *a priori* en tant que tel (tout p qui soit un dynamisme transcendantal), s'il est tel, alors il est et ne peut qu'être nécessairement, $p \rightarrow Np$; de même que $\sim p$ n'est ni ne peut ne pas être que nécessairement. En revanche, si l'on restait sur le terrain de la logique modale générale, le seul enchaînement valide pour aboutir à p ou à NPp devrait nécessairement partir de Np :

- 1) $Np \rightarrow NPNp \rightarrow PNp \rightarrow p$ ¹⁹,
- 2) $Np \rightarrow NPNp \rightarrow Pp (\rightarrow p)$.

Si les chaînes d'implications avancées par la logique modale transcendantale s'éloignent de celles de la logique modale générale, c'est que, tandis que celle-ci est gouvernée, en dernière analyse, par deux principes extensionnels majeurs ("tout nécessaire est [nécessairement] possible" et "quelque possible n'est pas nécessaire") qui entraînent une syntaxe implicative fondée exclusivement sur l'inclusion du nécessaire dans une région du possible ($Np [\rightarrow p \rightarrow NPNp] \rightarrow Pp$; $Pp \rightarrow \sim N\sim p$), celle-là, à l'inverse, commet une sorte d'erreur catégorielle qui consiste à tenir des suppositions problématiques régressives ($Pp [< NPNp] < p < Np$) pour des implications apodictiques progressives ($Pp [\rightarrow NPNp] \rightarrow p \rightarrow Np$). Par suite, la logique "inférentielle", mise en place par la justification transcendantale de l'objectivité des formes de la pensée, opère d'après le principe de l'inclusion du possible dans le dynamisme constitutif de la nécessité ("tout possible, toute expérience possible, est *nécessairement* possible ou n'est possible que sur le mode du nécessaire").

Ainsi, plus un jugement est proche des lois de l'entendement plus il a partie liée avec la nécessité. Le possible, le réel et le nécessaire, exprimés, respectivement, par des jugements problématiques, assertoriques et apodictiques, constituent trois "moments de la pensée en général" (*Momente des Denkens überhaupt*), moments qui scandent le mouvement par lequel "tout s'incorpore graduellement à l'entendement" (A76/ B101) et dont la "téléologie interne", pour ainsi dire, démontre que la nécessité est le centre de gravité de toute représentation possible. L'attraction de la nécessité régit fonctionnellement toute opération intellectuelle, et ce en deux sens distincts, l'un concernant le produit cognitif de ces opérations, à savoir la constitution d'un objet au sein de la nécessité judicative, l'autre renvoyant plutôt à la source même des opérations en tant que "fonction/force" qui agit nécessairement et qui engendre donc nécessairement de la nécessité. Se rapporter *nécessairement* à un moi, s'incorporer graduellement à l'entendement, être accompagné par le *je pense* ou devenir un objet pensable, ce sont autant d'expressions homonymes pour dire la *nécessaire* soumission du divers sensible à la *nécessité* produite par des synthèses intellectuelles. La "nécessité de la possibilité" d'ac-

19 Voir la troisième loi de réduction, $Np = PNp$, énoncée par CHELLAS, *Ibid.*

compagnement signifie, par conséquent, la nécessité efficace d'un *Pouvoir subjectif*.

Que l'“erreur catégorielle”, référée plus haut, n'en soit pas véritablement une, et que, bien au contraire, elle expose le dynamisme logique de tout raisonnement transcendantal, c'est ce que l'expression “devoir pouvoir *p*” ne manque de mettre en évidence. A cet égard, soulignons que “devoir pouvoir *p*” est une expression absolument paradigmatique en ce sens qu'elle dévoile la façon dont toute fonction cognitive transcendantale doit être représentée en général en tant que telle. Cette formule exprime, par conséquent, la forme logique de toute fonction intellectuelle prise au sens transcendantal, comme “faculté” (*Vermögen, Kraft*) véhiculant la légalité de l'expérience. Une telle fonction transcendantale *generatim* se définit par la capacité non seulement d'engendrer de la possibilité et de la nécessité, mais aussi de les introduire dans la sphère des représentations sensibles. Ce qui est transcendantal ou *a priori* dans la connaissance “doit pouvoir rendre possible et rendre nécessaire” ce qui est empirique ou *a posteriori*: rendre possible les représentations et, en même temps, rendre nécessaires leurs rapports.

Il va de soi que la génération transcendantale de possibilité et de nécessité doit, elle-même, *pouvoir* être nécessaire et *devoir* être possible. Aussi, par la proposition “le *je pense* doit *pouvoir* accompagner toutes mes représentations”, faut-il entendre l'établissement de la condition primordiale de la génération nécessaire de la nécessité, qui consiste dans la construction d'un objet de connaissance. Le mouvement qui se déploie ici mène du *pouvoir nécessaire* au *cercle de la nécessité*, c'est-à-dire qu'il relie la faculté transcendantale à la nécessité en tant que fondement qui se fonde soi-même d'une façon inconditionnée. Hors de moi, il n'y a ni de représentations ni d'enchaînements de représentations. L'accompagnement ne procède donc d'une *facultas nuda* mais d'une *Puissance* toujours nécessairement active parce que puissance vitale d'un système biocognitif producteur autosuffisant d'unité systématique.

2.2.2 Le cercle de la nécessité et l'épigenèse de la raison

Afin de clarifier la portée significative de ce cercle de la nécessité qui se trace autour du pouvoir d'accompagner, emblème fonctionnel du *je pense*, il est possible d'établir une analogie, peut-être quelque peu témé-

raire, entre la signification transcendante et la signification empirique de la “génération nécessaire”, et ce par le biais de l’évocation d’un texte d’Aristote bien connu (*De la génération et de la corruption*²⁰, II, XI, 337a 34 – 338a 18) qui concerne précisément la problématique de la “génération absolument nécessaire” (*εξ αναγκης απλως η γενεσις*, 338a 4). Le Philosophe y soutient que le critère qui décide de la nécessité d’une génération, au sens empirique d’une séquence causale d’événements, doit résider dans le caractère circulaire ou cyclique de la série de phénomènes qui la composent, car seule une “génération cyclique” (*γενεσις κυκλω*, 338a 15–7), génération dont la série retourne sur elle-même et dont la ligne forme une boucle parfaitement fermée, saurait se produire continûment comme si elle possédait en elle et par elle-même un “principe éternel” (*αρχην αιδιον*, 338a 9–10) permettant la réversibilité des rapports de cause-effet. Ainsi, tandis que la génération en “ligne droite” (*εις ευθυ*), se prolongeant “indéfiniment” (c’est-à-dire sans “limite”, *περας*), manifeste l’inachèvement logique de la contingence, la génération en cercle, elle, revenant “bien définie” sur soi-même (338a 5–6), représente la complétude logique de la nécessité – l’existence sous la forme de la détermination complète.

Ce qui précède découle du recoupement parfait entre “être nécessaire” (*εξ αναγκης / αναγκη ειναι*) et “être toujours” (*αιει / αιδιον ειναι*), si bien que le propre d’une existence ou d’un acte nécessaire est sa permanence et, réciproquement, le propre du permanent est d’exister ou d’agir nécessairement. De même, le propre d’une genèse nécessaire réside dans le *cycle* de sa persistance continue, c’est-à-dire dans le retour du processus génétique sur soi-même, sur le mode d’une répétition circulaire. Réciproquement, ce qui est engendré d’une façon circulaire procède d’un engendrement nécessaire. En un mot, si la possibilité d’une chose est nécessaire (NPP), si son *pouvoir-être* ou son *pouvoir-devenir soi-même* est nécessaire, alors son existence et sa durée sont également nécessaires.

20 Pour la traduction, nous suivons deux éditions largement reconnues, qui sont pour la langue française et anglaise, respectivement: ARISTOTE, *De la génération et de la corruption*, trad. Ch. Mugler, Paris, Les Belles Lettres, 1966, p. 70–3; et ID., *On Sophistical Refutations, On Coming-to-Be and Passing-Away*, transl. D. J. Furley (Loeb Library), Cambridge MA, Harvard University Press, 1992, p. 320–7.

Mais il faut que la génération d'une chose soit toujours si elle relève d'une nécessité; car être nécessairement et être toujours ne font qu'un. Ce qui existe en effet nécessairement ne peut ne pas exister. Ainsi, si une chose est nécessairement, elle est éternelle et, si elle est éternelle, elle est nécessairement. Donc si la génération d'une chose est nécessaire, elle est éternelle et, si elle est éternelle, elle est nécessaire.

Si donc la génération d'une chose relève d'une nécessité absolue, cette génération doit nécessairement être cyclique et revenir sur elle-même.²¹

Dans la sphère des éléments cognitifs transcendants, affirmer la nature nécessaire de la "génération de la nécessité" ne renvoie pas à une circularité *stricto sensu* entre événements périodiques, comme dans les cycles naturels (par exemple celui de l'eau, suggéré par Aristote, où les nuages et la pluie sont, tour à tour, cause et effet), mais plutôt à l'autarcie, ultime et indépassable, d'une fonction cognitive radicale (ou une *fonction de fonctions*, lorsque l'on rapporte le *je pense* aux catégories) qui s'enracine en soi-même et qui exprime une loi²². Les éléments transcendants constituent donc le fondement *apodictique* de quelque chose de tout à fait *contingent* (l'expérience possible). Ils sont un fondement qui se fonde soi-même au sens le plus fort de cette expression, c'est-à-dire au sens où ils "rendent possible le fondement même de sa preuve, à savoir l'expérience, et qu'elle doit toujours s'y trouver présupposée" (A737/ B765). Le *cercle transcendantal de la nécessité* se révèle dans cette notion d'un fondement qui fonde le lieu même de toute preuve ou démonstration possible, de sorte que ce qui serait à démontrer est toujours déjà présupposé comme condition de la démonstration, laquelle s'avère ainsi court-circuitée. A vrai dire, ici, l'ordre de la démonstration cède la place à l'ordre de l'instauration absolue du possible car il n'est plus question d'un *théorème* (Lehrsatz) mais d'un *principe* (Grundsatz) (A737/B765).

Pour le moi pur, "retourner nécessairement sur soi-même" (*αναγκη ανακυκλειν και ανακαμπτειν*) signifie que ses actes forment un système clos, le système des modes déterminants d'un seul et même moi, à savoir celui auquel chaque représentation, aussi bien tout concept que toute intuition, appartient nécessairement, l'un comme forme déterminante,

21 ARISTOTE, *De la génération et de la corruption*, 337 b 34 – 338 a 4.

22 Pour un traitement systématique de la notion de nécessité chez Kant, la rattachant à la légalité de l'expérience, voir MOTTA G., *Kants Philosophie der Nothwendigkeit*, Frankfurt M., Peter Lang, 2007.

l'autre comme matière déterminable. La simultanéité logique de la nécessaire appartenance du concept et de l'intuition au même système du Moi assure la nécessité du retour continu du moi sur soi-même comme représentant pur, *je pense*, et, de ce fait, la nécessité de l'introduction de la normativité catégoriale dans le divers sensible. Le moi pur, racine *a priori* de toute nécessité possible, exhibe en effet l'acte qui *doit* se produire de soi-même et retourner sur soi dès qu'il y a représentation. Comme toute représentation est toujours, par définition, sinon *avec* conscience, du moins *dans* une conscience (une représentation sans représentant étant absurde car une représentation consiste essentiellement dans une modification à l'intérieur d'une conscience représentative), ce retour sur soi signifie fondamentalement que toute représentation répond *originairement* à l'activité d'une conscience, activité qui n'a d'autre raison d'être que ses propres lois internes et dont les effets cognitifs ne constituent, en réalité, rien d'autre que la conscience, soit thématique dans l'abstraction réfléchissante soit tacite dans la connaissance objective, des lois mêmes de la spontanéité qui les produit.

Or, point décisif de l'argument kantien en faveur de la stricte nécessité et de l'universalité du transcendantal, ces lois ne relèvent pas de la simple constitution subjective de la conscience dont le travail d'objectivation serait coupé du réel, voire entièrement fictionnel comme l'imagination humienne, parce que ces lois de l'entendement, que l'imagination transcendantale applique, sont *acquises*, mais selon une acquisition non dérivée ni empirique, une *acquisition originnaire* qui garantit la contemporanéité génétique entre la réalité phénoménale et la législation intellectuelle. Ainsi la nécessité s'avère-t-elle inextricablement subjectivo-objective. Et ainsi établit-on "la possibilité de la nécessité" objective, tout comme "la nécessité du nécessaire" ou "la nécessité de *rendre nécessaire*" (locution verbale transcendantale qu'il faudra prendre pour synonyme de *Pouvoir d'accompagner*).

Pour les phénomènes et les concepts, être co-originaire implique qu'ils soient originairement capables de s'entraccorder (*zusammenstimmen*), d'être en "un accord *nécessaire*" (*eine nothwendige Übereinstimmung*; B166). Par suite, l'hypothèse de l'*acquisition originnaire* des concepts à l'occasion de l'expérience (A86/B118) est la seule capable de sauvegarder et d'étayer la "génération nécessaire de la nécessité" à l'intérieur du cercle du moi; cercle où, en vertu de l'inhérence des phénomènes et des concepts à deux pouvoirs (et non pas à deux substances)

d'un même sujet²³, tout ce qui est uni par la catégorie est également uni dans l'objet empirique. En effet, l'accord entre les données de la sensibilité et les actes de l'entendement dans l'objet ne saurait qu'être un accord nécessaire parce que les fonctions catégoriales d'unification du divers phénoménal *rendent nécessairement possible* l'objet de l'expérience. Si bien que, prises en elles-mêmes, absolument *a priori*, "en dehors" ou "en amont" de leur réalisation au moyen des synthèses figurées produites par l'imagination transcendante, ces fonctions offrent à la pensée le noyau de lois nécessaires que recèle le concept pur ou la forme logique pure de tout objet possible en général pour toute science possible en général. La génération de la nécessité doit ainsi, selon la célèbre métaphore empruntée à l'histoire naturelle et, plus précisément, à la biologie du développement, être présentée comme le "système de l'épigenèse de la raison pure" (B167).

L'idée d'un tel système de l'épigenèse refuse, tout d'abord, l'hétérogénéité entre le concept et l'objet de l'expérience, entre le géniteur ou producteur et l'engendré ou produit, soutenant leur interaction dynamique, à l'encontre de l'hypothèse mécanique de la *generatio aequivoca*, selon laquelle l'organique devrait surgir de l'inorganique, et dont le corrélat gnoséologique se trouve dans la thèse de la dérivation empirique des concepts, thèse, sinon contradictoire, du moins totalement destructrice de la nécessité objective. Deuxièmement, le caractère *univoque*, et non pas pour autant nécessairement *homonyme*²⁴, duquel doivent communier les éléments de toute "génération" (*Erzeugung, Zeugung*) pour que celle-ci puisse être pensée dans sa possibilité, suppose "une organisation possédant une structure finalisée" (*eine zweckmäßig gestellte Organisation*). Or, l'assignation du lieu causal de cette forme finalisée, à l'œuvre dans toute génération, connaît deux modes principaux: l'un externe, occasionnaliste, l'autre interne, praestabiliste. Alors que le premier dépouille la nature de sa naturalité même, c'est-à-dire de tout principe actif capable d'expliquer de façon autonome ses phénomènes, puisqu'il convoque l'action du créateur suprême lors de chaque génération, le second, de son côté, restreint l'intervention divine au premier commencement de la nature, celle-ci étant dotée donc *ab ovo* des dispositions suffisantes pour "générer" tous ses effets par soi-même. Toutefois, selon

23 Voir KANT, "Lettre à Herz, 26 mai 1789", Ak. XI, 52; Pl. II, 841.

24 KANT, *Critique de la faculté de juger*, § 80, Ak. V, 419n; Pl. II, 1220.

le type d'efficacité accordée aux dispositions finales préformées, le praestabilisme se divise, à son tour, en deux systèmes: celui de la préformation individuelle et celui de la préformation générique ou de l'épigenèse à proprement parler.

Le système de la *préformation individuelle* ou *théorie de l'évolution* tient le semblable engendré par son semblable pour la simple "éducation" (*als das Edukt*) et non pas pour le "produit" (*als das Produkt*) du premier²⁵. Cette hypothèse sacrifie irrémédiablement la dimension proprement productrice et dynamique de la génération, qui repose sur "une force formatrice finale" (*eine zweckmäßig bildende Kraft*)²⁶, en sorte qu'elle reste, en définitive, dans la sphère métaphysique de l'occasionalisme, en ce sens que Dieu demeure la seule substance réellement active: la nature se limitant ou bien, d'après l'occasionalisme canonique, à donner de la matière physique afin que la causalité divine s'exerce au milieu du "cours de la nature"²⁷ ou bien, d'après la réduction de la génération à l'éducation, à développer ou à entretenir ce que seule cette causalité suprême a toujours déjà produit en créant "originellement" tous les individus de la nature. La préformation individuelle propose une espèce de prégénération des individus qui, de ce fait, deviennent des monades entièrement préformées et dépourvues de force substantielle car, au lieu d'un pouvoir producteur, elles auraient une simple capacité mécanique de croissance. En termes gnoséologiques, tout se passerait comme si, par une certaine harmonie préétablie, chaque phénomène non seulement correspondait à et s'accordait avec une forme logique préexistante mais constituait encore son développement immédiat. Or, la possibilité d'un tel accord n'est aucunement intelligible sans un espace de spontanéité médiatrice qui relierait la production individuelle à la production spéci-

25 *Ibid.*, § 81, Ak. V, 422–3; Pl. II, 1224; cf. aussi § 64, Ak. V, 371; Pl. II, 1162. Au sujet du terme "éducation" (*e-ductio, educere*), comme désignant la possibilité d'obtenir ou de tirer (le néologisme littéral serait 'éduire') les formes de la puissance de la matière, voir LEIBNIZ, *GP VI*, 150–1.

26 KANT, *Critique de la faculté de juger*, § 81, Ak. V, 424; Pl. II, 1225.

27 MALEBRANCHE N., *De la recherche de la vérité*, Livre VI, II^e partie, chap. III (*De l'erreur la plus dangereuse de la philosophie des Anciens*), in *Œuvres I*, (éd. G. Rodis-Lewis), Paris, Gallimard, 1979, p. 643–53; voir également *Ibid.*, "XV^e Éclaircissement: Sur le chapitre troisième de la seconde partie du sixième livre touchant l'efficace attribuée aux causes secondes", p. 969–1014.

fique, l'organisation ontogénétique à la conservation phylogénétique, ainsi que le phénomène singulier au concept universel.

Selon le système de la *préformation générique* ou de l'*épigenèse*, le fond de spontanéité, qui doit émerger ici au sein de la matière, manifeste une pleine *autarcie* ou *autocratie* (Autokratie) génératrice, s'accomplissant comme "*cause et effet de soi-même*" (Ursache und Wirkung von sich selbst) en tant que "*fin naturelle*" (Naturzweck)²⁸ ou "*être organisé et s'organisant lui-même*" (organisiertes und sich selbst organisierendes Wesen)²⁹ dont le commencement absolument premier reste de toute évidence, certes, un point définitivement obscur, métaphysique, mais dont l'élucidation s'avère en même temps totalement superflue du point de vue de la science de la nature, étant donné que toutes les générations possibles, aussi bien selon l'individu (car toute croissance singulière déploie, dans une certaine mesure, une force formatrice ou génératrice³⁰) que selon l'espèce, sont nécessairement déjà contenues dans des "dispositions" (*Anlagen*) finales internes. Les concepts intellectuels se trouvent comme préformés dans l'entendement humain, dont le pouvoir unificateur pur constitue le lieu dynamique originaire, la "force primitive" (*Grundkraft*), comprenant "leurs premiers germes et leurs premières dispositions" (*ihre erste Keimen und Anlagen*), lesquels ne parviennent à leur plein développement qu'"à l'occasion de l'expérience" (*bei Gelegenheit der Erfahrung*; A66/B91). Les catégories témoignent donc de la téléologie fonctionnelle intérieure de l'entendement. Cela n'empêche pas toutefois que la finalité interne doive rester essentiellement inexplicable en tant que telle, en raison non seulement de la problématique indépassable de sa valeur objective³¹ mais aussi de la contingence ultime (ou *contingence de constitution*) sur laquelle repose, en dernière analyse, l'apodicticité de sa valeur subjective.

"L'accord *nécessaire*" et la "génération *nécessaire* de la nécessité", qui caractérisent en propre le rapport transcendantal entre catégories et phénomènes, n'occulent pas non plus la radicale contingence, que l'on pourrait appeler inconditionnée, au sens où elle communique directement avec l'Idée ontothéologique d'un pouvoir déterminant, pouvoir entière-

28 KANT, *Critique de la faculté de juger*, § 64, Ak. V, 370; Pl. II, 1161.

29 *Ibid.*, § 65, Ak. V, 374; Pl. II, 1165.

30 *Ibid.*, § 64, Ak. V, 371; Pl. II, 1162.

31 Cf. *Ibid.*, § 74, Ak. V, 395 sq; Pl. II, 1191 sq.

ment indéterminable pour nous, encore que totalement déterminé en soi. Cette Idée renvoie à une causalité absolument libre et première qui doit pouvoir fonder à la fois: 1) la contingence de l'état de choses phénoménales, à savoir la contingence du flux de la présentation phénoménale (qui existe plutôt que rien et ainsi plutôt qu'autrement), et 2) la contingence de constitution de la sensibilité humaine, en tant que spatiotemporelle, ainsi que de l'entendement humain, en tant que discursif³². Dès lors, aussi bien les modes sensibles d'*apparaître* que les modes intellectuels selon lesquels les "apparences" *doivent être unifiées* pointent vers la contingence originelle qui se laisse aisément penser sous le signe d'une autre sensibilité et d'un autre entendement possibles, notamment sous la forme limite de l'intuition intellectuelle et de l'entendement intuitif, figures réciproques d'une seule et même cognition infinie, où intuition et entendement fusionnent. Reste pourtant à signaler la possibilité de rabattre cette contingence originelle sur une nécessité également originelle, car, si l'on conçoit la contingence, aussi radicale soit-elle, à partir de l'angle de l'entendement intuitif infini, correspondant à l'inconditionné absolu, alors contingence et nécessité doivent coïncider et être logiquement indiscernables (de même que doivent coïncider, dans cet entendement, connaissance et existence, possibilité et effectivité ou penser et intuitionner, penser l'unité d'un concept et faire exister la multiplicité d'un être). Ainsi la *contingence de constitution* aussi bien que la *contingence de présentation phénoménale* se résolvent-elles finalement en nécessité.

Les formes inhérentes à l'entendement discursif relèvent de la "contingence d'une nécessité" qui, du point de vue de sa dépendance idéale à l'égard d'un entendement infini créateur, ne fait qu'un avec la "nécessité d'une nécessité". La raison ouvre idéalement un horizon inconditionné et à la série des phénomènes et à la nécessité objective des catégories qu'un entendement discursif *ne peut ne pas* appliquer, dans la mesure où "il lui arrive de devoir synthétiser" (autre expression de la "contingence d'une nécessité" que la raison ramène à la pure et simple nécessité). Mais l'entendement doit synthétiser ce qui est nécessairement synthétisable car ce qui synthétise et ce qui est à synthétiser sont "toujours déjà" dans un seul et même espace de travail cognitif, le moi transcendantal. Par conséquent, le cercle transcendantal de la nécessité reste toujours intact.

32 Cf. *Ibid.*, § 77, Ak. V, 406; Pl. II, 1204-5.

Sa complétude logique n'est entamée ni par le mouvement de la raison vers la perspective d'un entendement infini ni, corrélativement, par la mise en évidence de la discursivité de l'entendement humain, en contraste avec un entendement absolument théorique.

Etre discursif implique, sans aucun doute, être comme subordonné à la position absolue de la réalité, être en face de la distinction entre le *possible* (la position de la représentation d'une chose relativement à notre concept) et l'*effectif* (*das Wirkliche*: la position absolue de la chose même en dehors du concept): "Si, en effet, notre entendement était intuitionnant, il n'aurait pas d'autres objets face à lui que l'effectif"³³. Toutefois, c'est par le truchement de sa discursivité elle-même que l'entendement reconduit la possibilité à la réalité et, qui plus est, la réalité à *la nécessité dans le réel*; et ce, précisément, en tant que siège d'une spontanéité qui doit toujours agir et s'affecter comme dans un second moment où la pensée se révèle, malgré son impossibilité d'accès au premier moment de position de la diversité (et grâce à celle-ci), comme unité unifiante de tout le possible dans le nécessaire. Notre entendement comprend la *contingence de la liaison du donné* puisqu'il ne dispose pas d'un point de départ "*général-synthétique* (de l'intuition d'un tout comme tel)", comme un *intellectus archetypus* qui pense et fait exister à la fois, mais d'un "*général-analytique* (des concepts)", donc il pense à *l'occasion des données empiriques* qui déterminent sa pensée³⁴. Mais comme les actes de la pensée et l'existence des choses ne s'y embraient immédiatement, il a "besoin d'images (*intellectus ectypus*)"³⁵.

Ce bref excursus annonce déjà le rapport régulateur entre la raison et l'entendement et montre encore comment la raison brise apparemment le cercle de la nécessité en dévoilant la "contingence de la nécessité" des concepts pour le refermer aussitôt dans la "nécessité de la nécessité" par le biais d'une fiction rationnelle, à savoir l'Idée du *modus operandi* d'un Entendement archétypique, intuitif, infini, où s'identifient le possible et le réel, le connu et l'existant, le libre/contingent et le nécessaire, et où se rejoignent l'absolue détermination logique et l'absolue puissance créatrice: l'Idée de l'Entendement d'un supposé auteur divin, cause première de l'accord entre notre sensibilité et notre entendement humains en tant

33 *Ibid.*, § 76, Ak. V, 402; Pl. II, 1199.

34 *Ibid.*, § 77, Ak. V, 407; Pl. II, 1205–6.

35 *Ibid.*, § 77, Ak. V, 408; Pl. II, 1207.

que leur cause commune. Par ailleurs, l’Idée d’un Entendement intuitif, capable d’accéder en lui-même directement et immédiatement à l’unité parfaite de l’être et du vrai, fournit le modèle fonctionnel de tout entendement possible sur le mode d’une homogénéité idéale entre le sensible et le pensable, entre l’esthétique et la logique, homogénéité qui doit être atemporelle, c’est-à-dire qu’elle doit ignorer “l’hétérogénéité extériorisante”³⁶ du temps à laquelle notre entendement est soumis d’une façon constitutive et qui fait que celui-ci soit *seulement* un “pouvoir de liaison” car, face aux totalités conceptuelles ou aux règles logiques d’unification, le donné manifeste toujours le *flux du multiple*: une matière dispersée qu’il faut réunir pour la rendre significative, une succession de parties qu’il faut articuler dans un tout selon une règle pour que l’amas de perceptions diverses signifie la réalité une et vraie de “quelque chose”.

Il apparaît, par conséquent, que la raison, en pensant son épigénèse, s’oriente vers la nécessité idéale (dont la puissance attractrice est irrésistible mais le contenu foncièrement dialectique) d’une certaine “harmonie préétablie”, intrinsèque au système perceptif et cognitif du “sujet transcendantal”, qui ne peut que mener à “l’Auteur divin de notre existence”:

Il est délicat de deviner la pensée qui a pu flotter dans l’esprit d’un homme profond, et que lui-même n’a pu rendre bien claire; cependant, je suis très persuadé que Leibniz, par son harmonie préétablie (qu’il rendait tout à fait universelle, comme également Baumgarten après lui dans sa cosmologie), avait présente à l’esprit non pas l’harmonie entre deux êtres distincts [*zweyer Verschiedenen Wesen*], à savoir un être sensible et un être intelligible, mais l’harmonie entre deux facultés du même être [*zweyer Vermögen eben desselben Wesens*] en qui sensibilité et entendement s’accordent pour une connaissance d’expérience; quant à l’origine de cet accord, si nous voulions porter un jugement là-dessus, bien qu’une telle enquête dépasse tout à fait les limites de la raison humaine, nous ne pouvons lui donner aucun autre fondement que l’Auteur divin de notre existence, même si nous pouvons expliquer parfaitement le droit de porter grâce à lui des jugements *a priori* (c’est-à-dire le *quid juris*), une fois que ces facultés sont données.³⁷

36 Sur l’entendement intuitif comme expression de l’homogénéité de l’espace et l’entendement discursif comme résultant de la force extatique ou extériorisante de l’hétérogénéité du temps, médiation de l’espace, ainsi que sur la possibilité d’une sorte de dérivation idéale de l’entendement discursif à partir d’une anamorphose de l’entendement intuitif, voir PIEROBON F., *Kant et la fondation architectonique de la métaphysique*, Grenoble, Millon, 1990, p. 173–6.

37 KANT, “Lettre à Herz, 26 mai 1789”, Ak. XI, 52; Pl. II, 841–2.

Or, ce “détour” ontothéologique leibnizien³⁸, inévitablement fondationnel, par l’Harmonie ou par l’Affinité ne va pas sans déstabiliser, voire transgresser, les principes gouvernant l’économie de l’entendement, en ce sens qu’il renvoie à une figure idéale évocatrice du spectre métaphysique d’un *ens realissimum* et *necessarium*; alors que, en revanche, le cercle de la nécessité, tracé au niveau des objets d’une connaissance possible, selon le parallèle proposé plus haut entre la circularité permanente de la “génération nécessaire” dans le monde empirique et la circularité analytique (strictement atemporelle) de la “génération du nécessaire” dans l’accord entre facultés transcendantales, jouissait de l’auto-suffisance ou de l’autocratie la plus aboutie et rendait par là superflu tout recours à quoi que ce soit d’extérieur au cercle lui-même. Il n’en demeure pas moins que “l’hypothèse de l’harmonie”, malgré sa théonomie constitutive, n’est réhabilitée par Kant que grâce à une redéfinition herméneutique (qui aspire à un dépassement de Leibniz moyennant un *Bessererverstehen*) selon laquelle l’Harmonie authentique est *intérieure au sujet*, sans être pour autant subjectivée. Le recours à la théonomie traverse toute la pensée téléologique de Kant: il paraît fort problématique de penser un système des fins en général et, plus exactement, l’idée d’unité des fins, en dehors d’une Intelligence infinie ou première.

Revenons à nouveau sur la description, plus que métaphorique, du système des catégories comme un système épigénétique naturel (bien que la véritable et immédiate analogie se situe plutôt entre le pouvoir pratique de la raison, ou l’action intentionnelle en général, et le pouvoir générateur de la nature, en tant qu’animés par le concept de fin³⁹). Le point de vue de la finalité, que nous imposent nos facultés cognitives, place le travail de cette causalité de la raison dans l’horizon idéal de la nécessaire unité systématique de la liaison de tout le divers possible, constitué soit par les actions d’un agent libre soit par les phénomènes naturels de reproduction. En établissant une dépendance à la fois descendante et ascendante, la liaison finale, le *nexus finalis* ou causalité de la raison, à l’opposé du *nexus effectivus* de la causalité sérielle de l’enten-

38 “L’hypothèse de l’Harmonie” constitue, pour Leibniz, “plus qu’une hypothèse” grâce à son économie métaphysique et à l’étendue de ses domaines d’application (voir LEIBNIZ G. W., *Système nouveau pour expliquer la nature des substances et leur communication entre elles...*, GP IV, 471–503 *in fine*).

39 KANT, *Critique de la faculté de juger*, Ak. V, 370, 372, 375, 396–401.

dement, dessine un cercle de spontanéité, totalement achevé et unifié. Celui-ci comprend comme principe régulateur, non seulement l'identité et la permanence d'une substance au cours de ses effets changeants, exposée déjà dans la *Première analogie de l'expérience*, mais encore la supposition d'une substance dont l'activité relève de son intelligence génératrice et dont les actions s'agent organiquement, c'est-à-dire comme fins et moyens réciproques au sein d'une unité systématique ou architectonique que l'on nommerait nature. Or, c'est la législation du moi déterminant ou de l'intelligence qui confère à la nature la *forme d'une unité systématique*. Par suite, le système de l'entendement et le système de la nature doivent "s'entr'exprimer" du point de vue de leur forme logique: de même que la nature renferme l'unité systématique du divers phénoménal, l'*entendement* contient l'unité systématique des diverses opérations logico-discursives. Qui plus est, ces deux systèmes (celui des objets de la nature et celui des actes de l'entendement) s'accordent selon une affinité nécessaire puisque l'unité systématiquement unifiée de la nature répond à l'unité systématiquement unifiante de l'entendement.

Aussi seule l'*épigénèse*, en tant que système de la *préformation générique*, peut-elle permettre d'envisager, d'une part, les catégories comme les principes spontanément organisateurs de l'*objet générique* et, d'autre part, la nature comme un tout auto-organisateur, c'est-à-dire "comme étant elle-même capable de produire, au lieu de simplement développer" (*als selbst hervorbringend, nicht bloß als entwickelnd*), nature dont le pouvoir réside uniquement dans la "causalité de ses propres fins" (*Kausalität der Zwecke*), suivant un principe autotéléologique qui permet de faire preuve de la plus grande parcimonie métaphysique possible, contrairement à l'univers occasionnaliste, en état de miracle intermittent, et à l'univers harmonique qui est en quelque sorte le plus vaste des miracles possibles (bien qu'un miracle *ab origine*).

Il s'avère ainsi que la diachronie propre au développement épigénétique (à dire vrai, plus "pro-ductif" qu'"é-ductif", plus constructeur que simplement "développemental") est une diachronie où le possible se dissout dans le nécessaire. Car la topologie des parcours épigénétiques n'est pas amorphe. Bien au contraire, elle exhibe des "voies nécessaires", des "*créodoï*", pour utiliser le néologisme de l'embryologue Waddington (si plein de signification dans l'immense œuvre de J. Piaget, le psychologue qui a réglé la construction des structures cognitives sur la téléono-

mie interne de l'auto-organisation⁴⁰). La notion d'épigenèse n'entraîne pas la pure neutralisation de la temporalité et la simple désertion platonicienne dans le monde des vérités éternelles, pas plus qu'elle ne se borne, comme les interprétations purement temporelles des *possibilia* le soutiendraient, ni à l'indifférence qualitative entre ces *possibilia* ni à la distinction entre la fermeture modale du passé et l'ouverture modale du futur⁴¹. La diachronie des procédures organisationnelles – et l'accompagnement synthétisant doit être tenu pour la procédure organisationnelle *princeps* de l'intelligence humaine – n'est point réductible à une métaphysique faible des futurs contingents, dans la mesure où une telle diachronie se revêt d'une causalité formatrice.

Par ailleurs, la nécessité objective des catégories (rappelons qu'un concept *devient* catégorie dans l'opération unificatrice des phénomènes

40 “Comment s’organise une organisation” devient pour PIAGET la question épistémologique par excellence, à partir de laquelle il faudrait critiquer la fiction philosophique d’une subjectivité transcendante (voir *Biologie et connaissance: essai sur les relations entre les régulations organiques et les processus cognitifs*, Paris, Gallimard, 1967, p. 498–500). A notre sens, toutefois, il faut insister non pas sur une éventuelle révolution, pour ainsi dire, “biocentrique”, opérée par le constructivisme piagétien, mais sur l’identification d’un isomorphisme génétique et stratégique commun à toute organisation, consistant dans le perfectionnement de la persistance de soi, l’adaptation. Il est, par conséquent, plus exact de parler d’une communauté d’intelligibilité entre les systèmes organiques et les systèmes cognitifs que de la nécessité méthodologique d’une subordination hiérarchique. En effet, étant donné que du point de vue fonctionnel toute organisation s’organise selon des processus endogènes similaires dans tous les systèmes, les processus d’“équilibre majorante” et de “conservation stabilisatrice” (voir PIAGET J., *L’équilibration des structures cognitives: problème central du développement*, Paris, PUF, 1975, p. 35–8), il n’est pas question de réductionnisme de la cognition à la biologie, mais plutôt d’une *affinité* morphogénétique fondamentale qui s’enracine dans l’action d’une même idée régulatrice du sujet intelligent (*intelligens*): l’idée d’un *tout* (idée d’une unité systématique) qui se produit de soi-même suivant des “*créodoï*” (voir PIAGET J., *Biologie et connaissance, op. cit.*, p. 39–40; ID., *Adaptation vitale et psychologie de l’intelligence: sélection organique et phénocopie*, Paris, Hermann, 1974, p. 18; PIAGET J. et INHELDER B., *La psychologie de l’enfant*, Paris, PUF, 1976, p. 124–5).

41 La disjonction entre “interprétations temporelles” et “non-temporelles”, pourtant logiquement pertinente (voir GUNDERSEN L., “On Now-Ambiguities”, FAYE J., SCHEFFLER U. & URCHS M. (Eds.), *Perspectives on Time*, Dordrecht, Kluwer, 1997, p. 104–5), montre ici ses limites, car l’épigenèse de la raison requiert une tout autre figure de la possibilité/potentialité où la nécessité épouse le processus diachronique d’autoproduction.

en un objet – donc dans le système connectif des intuitions par le jugement) n'est justifiable que par un modèle d'intelligibilité épigénétique en ce sens que seule l'épigénèse évite la réduction de l'*a priori* à la contingence de l'occasion génétique (à l'instar du scepticisme empiriste humien et, plus tard, du scepticisme archéologique nietzschéen). La législation à la fois autonome et héautonome de la subjectivité transcendante ne saurait être sauvegardée dans toute sa force que dans un modèle où l'on préserve une hétérogénéité inviolable entre le *principe légal* et l'*occasion* de son application. Ainsi, grâce à cette *internalisation de la nécessité*, le sujet s'émancipe-t-il comme spontanéité organiquement autarcique à l'égard de toutes les ontologies hétéronomes où la nécessité demeure exogène (notamment les ontologies théonomes ou harmoniques).

Cependant, l'internalisation de la nécessité s'accompagne de son essentielle *désobjectivation* car la nécessité, foncièrement continue et monolithique, anime *a priori* toute la trame de la production du réel ou du vrai; contrairement à l'empirisme humien qui distingue un moment de vérité (celui de l'impression sensible singulière) et un moment de fiction (celui de la connexion imaginative des impressions) où la nécessité fonctionnelle et réglée de l'imagination implique une rupture subjective dans le processus du vrai. En effet, une nécessité pour ainsi dire anachronique deviendrait inévitablement impure et ouvrirait une source de contingence. Car, étrangère au réel, elle serait condamnée à *désobjectiver*, à produire de l'irréel.

2.3 L'entendement comme système praxéologique et organe de la vérité

Contrairement à l'inventaire aristotélicien des catégories, qui nous livre ce que l'Ecole appela les *praedicamenta* et *postpraedicamenta*, tenus pour les grands genres ou classes ontologiques – *κατηγοριαι του οντος* – énonçant les divers sens de l'être – *το ον το απλως λεγομενον λεγεται πολλαχως*¹ – auxquels doivent appartenir les prédicats de toute proposition², mais qui aurait été dressé de façon contingentement inductive et cumulative, la table kantienne des catégories de l'entendement ou des synthèses intellectuelles pures est conçue comme une “topique systématique” (*systematische Topik*; A83/B109) qui ramène la diversité des modes de “prédication”, la conjugaison multiple de *κατηγορειν*, à l'unité d'un système d'action subjective: le système praxéologique de l'entendement.

Le simple inventaire des catégories, exposées à la manière du Lycée, émergerait du hasard des tâtonnements taxinomiques aveugles, sans suivre, à l'encontre de la table kantienne, aucun principe heuristique transcendantal, principe interne d'unité, commun à toutes les catégories, fournissant en même temps un principe de justification et de clôture. Par suite, la table kantienne posséderait une structure contraignante qui, du point de vue architectonique, devrait permettre d'établir, d'une façon apodictiquement achevée, le système logique des actes de l'entendement. Dès lors, à l'opposé de sa *topique systématique*, dont l'engendrement suit une méthode téléologique, l'inventaire aristotélicien est présenté comme relevant fondamentalement d'une “méthode en quelque sorte mécanique” (*nach diesem gleichsam mechanischen Verfahren*), entraînant la totale incertitude et ignorance au sujet de la possibilité même de l'achèvement du dénombrement de ses éléments (A66/B91). L'inventaire mécanique se réalise sans la direction d'une idée, donc d'une façon pour ainsi dire empirique ou associative, comme s'il dérivait de la partie sensible de l'imagination, produisant un “tout” éminemment contingent qui, en dernier ressort, n'en est jamais un, car logiquement indéterminé

1 ARISTOTE, *Métaphysique*, E, 2, 1026a 33 – 1026b 1.

2 ARISTOTE, *Catégories*, IV, 1b 25–7. Cf. aussi la même liste présentée dans les *Topiques*, I, IX, 103b 20–4.

et anomique, foncièrement ouvert et provisoire, indéfiniment inachevé et lacunaire. En vérité, le principe procédural de génération d'un tout est essentiel pour déterminer sa nature et même son authenticité car, selon qu'il émane de la raison (qui par essence ne tâtonne pas mais agit suivant des principes, et dont les actes forment un système³) ou de l'imagination reproductive (qui se limite à associer le semblable, le contigu et le successif), selon qu'il suit une méthode déductive, guidée par l'unité interne du divers, ou inductive, cantonnée simplement dans la diversité, il témoigne respectivement ou bien de la qualité systématique, apodictique et endogène ou bien de la qualité agrégative, contingente et exogène, du rapport entre les parties qui le composent.

Fondée sur soi-même et spontanément transparente à soi-même, la raison ne peut ne pas se découvrir entièrement elle-même dès qu'elle trouve *le principe commun* de ses actes: le principe idéal de son unité. Ainsi la géographie de cette région particulière de la raison, la table des catégories, sera-t-elle présentée comme *déduite d'une idée* ou *d'un principe d'ordre commun à tous les actes de l'esprit* et comme constituée, par conséquent, à partir du déploiement d'une contrainte apodictique, constitutive, le très célèbre "fil conducteur" (*Leitfaden*)⁴, qui dicte son

3 Voir, par exemple, KANT, AXIV, BXIII, A737–8/B765–6.

4 Le fait que, selon l'ordre historique de la genèse de la déduction métaphysique, l'établissement de la table des catégories puisse avoir précédé la découverte du *Leitfaden* (voir DE VLEESCHAUWER, *La déduction transcendantale*, t. I, *op. cit.*, p. 214–6), ne porte aucunement atteinte à la primauté logique de ce principe directeur transcendantal sur les éléments obtenus sous sa "direction". Ainsi pourrait-on soutenir qu'une éventuelle précédence génético-historique de la table sur le *Leitfaden* ne témoigne point d'un montage logique artificiel ou d'un simulacre de légitimation qui se réduirait à une reconstruction rationnelle *post facto*. Bien au contraire, la découverte du *Leitfaden*, qu'elle précède ou suive chronologiquement celle de la table, peut être envisagée comme un véritable dispositif de preuve apte à infirmer les prétentions de la table; l'accommodation de la table au *Leitfaden* devenant la pierre de touche de l'unité et de la complétude de celle-là, c'est-à-dire de sa valeur de vérité. En outre, "l'unité technique" d'un ensemble de connaissances, obtenues d'une façon rhapsodique, peut préparer la découverte de leur "unité architectonique", dont le principe pourrait être déjà à l'œuvre dans la constitution de la première tout en restant caché et ayant donc besoin d'un effort d'explicitation de l'idée présidant au développement naturel de la raison (A834–5/ B862–3). La question pertinente à poser concernerait non pas le niveau de l'histoire rédactionnelle mais le niveau de l'argument heuristique lui-même qui anime la mise en place d'un "guide transcendantal". En ce sens, l'interrogation, qui, nous semble-t-il, reste ou-

organisation interne. De là sa complétude formelle, son ordre unitaire, sa structure close, au sein de laquelle toutes les localisations et tous les contenus des places méréologiques seraient prédéterminées par la rationalité du tout, encore qu'elles puissent se retrouver, pour des raisons contingentes, externes à la table et à la stabilité naturelle de celle-ci, momentanément vides, puisqu'elles demeureraient inconnues⁵. Autrement dit, la configuration de la table résulte, non du rassemblement de concepts sémantiquement liés les uns aux autres, selon une parenté empiriquement saillante, mais de l'analyse ou de la "*décomposition du pouvoir même de l'entendement*" (Zergliederung des Verstandesvermögens selbst; A65/B90) considéré comme spontanéité synthétique pure. Aussi la systématisme de la table ne fait-elle que reproduire la systématisme organique du *pouvoir même de l'entendement*. Dessiner la table des catégories implique le travail de "diviser systématiquement" une unité organiquement insécable: le dynamisme unificateur ou discursif de l'entendement. Cette "répartition" ou "division" (*Eintheilung*) devrait réussir à reconstituer une anatomie ou, mieux, une physiologie, de l'entendement *in vivo*, c'est-à-dire de l'entendement en tant que pouvoir efficace. En outre, une telle division devrait aussi correspondre à une déduction épuisant toute l'étendue du domaine des fonctions intellectuelles en tant qu'elles recèlent "un principe commun" (*einen gemeinschaftlichen Princip*) et découlent ou participent, quoique chacune sous son rapport spécifique, d'un seul et même *pouvoir cognitif*, pouvoir de réunir diverses représentations *sous* une représentation plus élevée, "pouvoir de juger" (*Vermögen zu urtheilen*):

Cette division est obtenue systématiquement à partir d'un principe commun [*systematisch aus einem gemeinschaftlichen Princip*], à savoir le pouvoir de juger (qui est la même chose que le pouvoir de penser), et ne provient pas d'une façon rhapsodique d'une recherche, entreprise au petit bonheur [*rhapsodistisch aus einer auf gut*

verte, porte sur la qualité d'adéquation entre le fil conducteur et la table, sur le degré de précision et d'exhaustivité avec lequel la table des catégories contient des fonctions logiques d'unification.

- 5 On le souligne maintes fois, cette propriété structurelle des rapports intrasystémiques, à savoir la cohérence stable et unitaire qui permet de prédéterminer non seulement l'identification et la localisation des cases vides mais encore le contenu qui doit remplir ces cases éventuellement vides, est illustrée d'une façon paradigmatique par l'histoire de la table périodique de Mendeleïev ainsi que par la prédiction et découverte de Neptune par Urbain Le Verrier et John Adams.

Glück Aussuchung], de concepts purs, que l'on n'est jamais sûr d'avoir en nombre complet [*Vollzähligkeit*], puisque celui-ci est conclu par induction seulement, sans songer qu'on ne voit jamais de cette façon pourquoi ces concepts précisément, et non pas d'autres, se trouvent dans l'entendement. (A80-1/B106-7)

Malgré l'irréductibilité du rapport entre *critique* et *système* au rôle propédeutique pur et simple, joué par la première à l'égard du second⁶, rapport qui reposerait nécessairement sur une certaine disjonction qualitative, insoutenable, à l'intérieur de la philosophie, notons que la table des concepts purs, parce qu'elle se situe dans le cadre "d'un essai simplement critique", n'offre pas le "système [thématiquement] complet de la philosophie transcendantale" (A81/B107) ou la carte complète de "l'arbre généalogique de l'entendement pur" (A82/B108), faute d'inclure la foule des *prédicables* (les concepts dérivés et subalternes), ne présentant exhaustivement que les *prédicaments* de l'entendement, les *catégories*. Pourtant, étant donné qu'elle repose sur un principe unique qui est le "pouvoir de penser", la table expose les articulations structurelles d'un tout systématique. Aussi est-elle formellement complète au niveau de son schème originaire et, de ce fait, elle rend possible et contient déjà virtuellement le *système complet* de toute la combinatoire des concepts composés qui en sont dérivables.

De fait, au niveau des *catégories*, *concepts-souches* ou *concepts élémentaires*, *primitifs et originaires*, la table revendique la plus parfaite complétude. Mais cette revendication demande une preuve double: l'une concernant le caractère originaire et pur, non empirique, des concepts, l'autre ayant trait à la complétude proprement dite. Bornons-nous ici aux critères requis pour une telle preuve double et aux implications qui en découlent pour la compréhension de l'entendement pur. D'abord, pour qu'un concept soit originaire, il faut qu'il montre que sa définition n'est concevable que d'une façon tautologique. Or, une catégorie, au sens de fonction primitive d'unité, ne peut être définie que par une proposition qui la contienne déjà comme forme et acte logique de la copule propositionnelle. Donc, en toute rigueur, les catégories, comme tous les "grands genres" véritablement ultimes, ne sont définissables que d'une manière ostensive. Au lieu d'être définissable *stricto sensu*, ce qui exigerait le

6 Sur l'étroite intimité qualitative entre *critique* et *système*, au sens où la *critique* ne se limite pas à *préparer le système* mais en quelque sorte *le réalise* déjà, voir KANT, "Lettre à Fichte", Ak. XII, 3, 396; Pl. III, 1211.

recours au couple traditionnel, “*genus proximum et differentia specifica*”, une catégorie n’est en effet qu’“exemplifiable”. Pour la définir il faut l’exemplifier et la surprendre lors de son exercice même, là où elle devient pour ainsi dire une évidence et sa définition ostensive: “la catégorie X se définit par cela même qu’elle accomplit dans la proposition X^C où elle se trouve”, proposition où elle se confond avec la copule dont elle constitue la forme logique.

Corrélativement, si la définition d’un concept prétendument catégorial ne débouche pas sur une tautologie, au sens où son expression ne peut qu’être reconduite à une sorte d’ostension d’un acte propositionnel, alors c’est parce que le concept en question porte en lui des éléments plus simples et primitifs que lui-même, desquels il serait dérivé. Ensuite, que ces douze concepts constituent l’*intégralité* des concepts originaires, c’est ce qu’il faudra établir en démontrant qu’ils forment un *système* authentique; l’intégralité, la totalité ou la complétude, étant le signe de la vérité et du système en tant que tel et de ses composants comme systématiquement articulés. Toutefois, la notion d’intégralité n’est intelligible que comme “effet” qui fait apparaître ce que l’on pourrait désigner la *perfection qualitative* du système, encore qu’il s’agisse, non pas d’un effet épiphénoménal parmi d’autres, mais de l’effet systématique par excellence, de telle sorte que le terme *effet* ne peut affaiblir la valeur du lien entre système et intégralité, car sans complétude pas de vrai système et, réciproquement, sans système pas de vraie complétude. Or à travers cette perfection qualitative, que la complétude réalise, se manifeste immédiatement, d’une part, le mode d’engendrement et d’étayage logique du système, à savoir son enracinement nécessaire dans une *idée du tout*, et, d’autre part, le mode fonctionnel propre au système, à savoir son autonomie stable et son autosuffisance interne (traits qui évoquent sur le mode fonctionnel la dynamique de la substance métaphysique).

Il en ressort que le caractère originaire et le caractère complet des éléments cognitifs qui forment l’entendement renvoient tous deux à la nécessité et par là même posent le système de l’entendement comme sol natal de la nécessité. En vérité, de même que, du point de vue des catégories comme atomes fonctionnels de l’entendement, seul ce qui est absolument primitif renferme une parfaite apodicticité, de même, du point de vue de l’agencement d’une diversité, il faut admettre que seul ce qui est absolument complet possède un rapport apodictique avec les éléments qui y sont contenus: seul un tout absolument uni ne contient rien

de contingent ou, en termes positifs, seul un tout complet comprend nécessairement tout ce qu'il comprend (tout ce qui est dans *un tout* y est de façon nécessaire). Sinon, le tout s'annihilerait en tant que tout. Système et nécessité vont donc de pair et l'entendement est le lieu où doit être pensée leur connexion sous la forme d'un *système de génération de la nécessité* cognitive.

2.3.1 *Système: totalité et finalité*

Afin de mieux saisir la portée d'une conception de l'entendement sous le modèle organisationnel du système, il nous faut éclairer la notion même de système, notamment en croisant l'*Architectonique de la raison pure* (A832sq/B860sq) avec les réflexions de la troisième *Critique* sur les *êtres organisés* ou *fins naturelles* et le *système téléologique de la nature*⁷. Il convient tout d'abord de signaler un parallèle tout à fait prégnant entre la description de l'entendement comme système dans l'ouverture de l'*Analytique transcendantale* (A64–5/B89–90) et la définition de système au sens fort d'un tout organique dans l'*Architectonique* (A832–3/B860–1).

Or, ce caractère complet [*Vollständigkeit*] d'une science ne peut être admis avec assurance sur la supputation d'un agrégat établi simplement à coup d'essais; elle n'est par suite possible qu'au moyen d'une *idée du tout* [Idee des Ganzen] de la connaissance *a priori* de l'entendement et par la division ainsi déterminée des concepts qui la constituent, donc par leur *cohésion en un système* [Zusammenhang in einem System]. L'entendement pur se sépare complètement non seulement de tout élément empirique, mais même de toute sensibilité. Il est donc une unité consistante par elle-même, se suffisant à elle-même et qui n'a pas à être augmentée d'additions extérieures. Ainsi l'ensemble de sa connaissance constitue-t-il un système à saisir et à déterminer sous une idée, et dont le caractère complet et l'articulation [*Vollständigkeit und Articulation*] peuvent fournir en même temps une pierre de touche de l'exactitude et de l'authenticité [*Richtigkeit und Ächtheit*] de tous les éléments de la connaissance qui y entrent. (A64–5/B89–90)

Or j'entends par système l'unité des diverses connaissances sous une idée [*die Einheit der mannigfaltigen Erkenntnisse unter einer Idee*]. Cette idée est le concept rationnel de la forme d'un tout [*Form eines Ganzen*], en tant que, grâce à ce concept,

7 KANT, *Critique de la faculté de juger*, § 64–6, § 80–2; Ak. V, 369–77, 417–29; Pl. II, 1160–9, 1218–32.

la sphère du divers aussi bien que la position respective des parties sont déterminées *a priori*. Le concept scientifique de la raison contient donc la fin et la forme du tout qui concorde avec cette fin. L'unité de la fin [*Einheit des Zweckes*] à laquelle se rapportent toutes les parties, en même temps qu'elles se rapportent les unes aux autres dans l'idée de cette fin, fait que l'absence de toute partie peut être remarquée lorsqu'on connaît les autres, et qu'aucune addition accidentelle, ou aucune grandeur indéterminée de la perfection [*Vollkommenheit*], qui n'ait pas ses limites déterminées *a priori*, ne peuvent avoir lieu. Le tout [*Ganze*] est donc un système articulé (*articulatio*), et non pas seulement un amas (*coacervatio*); il peut bien croître du dedans (*per intussusceptionem*), mais non du dehors (*per appositionem*), semblable au corps d'un animal auquel la croissance n'ajoute aucun membre, mais, sans changer la proportion, rend chaque membre plus fort et mieux approprié à ses fins. (A832–3/B860–1)

Entendu comme “un tout” (*ein Ganze*) articulé selon “l'idée” (*Idee*) comprenant “l'unité de la fin” (*Einheit des Zweckes*), un “système” (*System*) se définit par opposition à un “agrégat” (*Aggregat*) qui constitue un “tout” accidentel, formé d'une manière rhapsodique ou produit par simple entassement d'éléments divers. Le principe qui distingue une multiplicité réunie sur le mode systématique d'une autre réunie sur le mode agrégatif se retrouve dans la “forme d'un tout” (*Form eines Ganzen*), présente dans la première et absente dans la seconde. A caractère seulement régulateur ou réfléchissant, cette “forme d'un tout” accomplit, d'une façon strictement non substantielle, la fonction capitale du célèbre *vinculum substantiale* leibnizien, convoqué non seulement dans le contexte théologique de la transsubstantiation des espèces eucharistiques et de l'union des deux natures dans la personne du Christ mais aussi dans la question de l'union anthropologique de l'âme et du corps ainsi que, plus généralement, dans la sphère des rapports entre substances, posant, en dernière analyse, le *vinculum comme générateur de substantialité*. A vrai dire, au moyen de la notion de *vinculum*, Leibniz s'attache à établir un principe métaphysique capable de fonder et de discriminer l'authentique unité substantielle, “une certaine nouvelle substantialité” (*aliquae nova substantialitas*), résultant de l'union de plusieurs substances mais constituant tout de même un être *unum per se seu unum suppositum*. Cette “substantialité nouvelle”, exhibée par un tout véritable, se conçoit à l'exemple d'un “corps organique ou d'une machine de la nature” (*unum*

corpus organicum seu Machinam naturae)⁸, et s'oppose donc à une simple apparence d'unité: unité factice, par juxtaposition, unité extérieure aux monades pseudo-unies, où l'on décèle des "êtres composites" (*Entia composita*), partant des "demi-êtres" (*semientia*) ou des "demi-substances" (*semisubstantiae*), celles-ci étant, à l'instar d'une armée ou d'un tas de pierres, des "agrégats de substances simples" (*aggregata substantiarum simplicium*)⁹. L'efficacité du *vinculum* réside dans son attachement à l'unité car seule l'unité assure la réalité des êtres ou des substances¹⁰.

- 8 "Sed praeter has relationes reales concipi una potest perfectior, per quam ex pluribus substantiis oritur una nova. Et non erit simplex resultatum, seu non constabit ex solis relationibus veris sive realibus, sed praeterea addet aliquam novam substantialitatem seu vinculum substantiale, nec solius divini intellectus, sed etiam voluntatis effectus erit. Hoc additum monadibus non fit quovis modo, alioqui etiam dis-sita quaevis in novam substantiam unirentur, nec aliquid oriretur determinati in corporibus contiguus, sed sufficit eas unire monades, quae sunt sub dominatu unius seu duae faciunt unum corpus organicum seu unam Machinam naturae. Et in hoc consistit vinculum metaphysicum animae et corporis, quae constituunt unum suppositum, et huic analogia est unio naturarum in Christo. Et haec sunt quae faciunt unum per se seu unum suppositum." (LEIBNIZ, "LXXXIX. Leibniz an des Bosses. Beilage", *GP* II, 438-9.)
- 9 "Et potest dici Entia composita, quae non sunt unum per se, seu vinculo substantiali (sive ut Alfenus Ictus in digestis, more Stoicorum, loquitur) uno spiritu non continentur, esse semientia; aggregata substantiarum simplicium, ut exercitum, vel acervum lapidum, esse semisubstantias; colores, odores, sapes etc. ecce semiaccidentia. Haec omnia, si solae essent monades sine vinculis substantialibus, forent mera phaenomena, etsi vera." (LEIBNIZ, "CXXIII. Leibniz an des Bosses", *GP* II, 504.)
- 10 Certes, dans la correspondance avec Arnauld, il était déjà question de discriminer "*unum per se et unum per accidens*", "estres par aggregation" et "estres reels". Ne concevant "nulle réalité sans une véritable unité", Leibniz ramenait nécessairement les agrégats de substances à de véritables substances dont ils devraient résulter, mais il fallait encore explorer la région d'une nouvelle substantialité suprasubstantielle propre au *vinculum*: "Il semble que ce qui fait l'essence d'un estre par aggregation, n'est qu'une maniere d'estre de ceux dont il est composé, par exemple ce qui fait l'essence d'une armée n'est qu'une maniere d'estre des hommes qui la composent. Cette maniere d'estre suppose donc une substance, dont l'essence ne soit pas une maniere d'estre d'une substance. Toute machine aussi suppose quelque substance dans les pieces dont elle est faite et il n'y a point de multitude sans des veritables unités. Pour trancher court, je tiens pour un axiome cette proposition identique qui n'est diversifiée que par l'accent, sçavoir *que ce qui n'est pas verita-*

En effet, dans le système le tout précède les parties et les anime *a priori* d'une affinité mutuelle qui ressemble à une cohésion organique (*articulatio*), engendrée et maintenue du dedans, tandis que, dans l'agrégat, les parties se juxtaposent d'une manière virtuellement interminable, à cause du caractère indéfini et indéterminé des rapports méréologiques. Ainsi la genèse amorphe et anomique d'un agrégat ne peut-elle jamais aboutir à la constitution d'un tout véritablement totalisé ou unifié. Si donc le système, à l'image d'un corps d'animal vivant, exhibe, sous le signe de l'efficacité physiologique et de la téléologie intrinsèque, une articulation interne et une solidarité, à la fois de nature et de fonction, entre ses parties (une sorte de consubstantialité et de co-fonctionnalité), l'agrégat, lui, se cantonne dans une diversité non unifiée ni même unifiable, diversité purement hybride où chaque partie est un atome essentiellement extérieur à tous les autres. Cette extériorité caractérise aussi le principe générateur d'un agrégat, à savoir le principe pour ainsi dire exogène d'accumulation (*coacervatio*) qui contraste avec le principe endogène de production et de développement d'un corps vivant, dans lequel tout est articulé selon des lois internes de proportion en vertu de la subordination à une finalité commune (cette subordination définissant le tout comme tout). Les lois de proportion, de leur côté, indiquent la nécessité inhérente à la stabilité topologique optimale du système. Cependant, précisément comme signe évident de la nature réglée des rapports intrasystémiques, la proportion, ainsi que la complétude (à l'égard de laquelle la proportion ajouterait une sorte de supplément qualitatif de rationalité), procède et témoigne, effectivement, d'une intériorité téléologique appartenant en propre à tout être de la nature.

On peut faire l'hypothèse selon laquelle ce serait l'examen de la constance des proportions qui éveillerait le regard de la raison qui saisit la nécessité (ou la possibilité de la nécessité) du système. En vérité, seule la raison, dans l'exacte mesure où elle est la faculté d'agir selon des fins, est à même de cerner et de représenter la nécessité d'une cohésion d'ordre final entre les éléments de la nature (*natura vel creatio*): la nécessité d'un "modèle originaire commun" (*gemeinschaftliches Urbild*) ou d'une "mère primitive commune" (*gemeinschaftliche Urmutter*) assurant une communauté universelle de génération qui devrait être au fon-

blement un estre, n'est pas non plus véritablement un estre." (LEIBNIZ, "XVI. Leibniz an Arnauld", *GP* II, 96-7.)

dement de la consistance tout à fait prégnante de “l’analogie des formes” (*Analogie der Formen*), c’est-à-dire leur “concordance dans un certain schéma commun” (*Übereinkunft in einem gewissen gemeinsamen Schema*)¹¹.

Le traitement kantien de l’anatomie comparée (et de la cristallographie) s’avère spécialement révélateur à ce propos car il y accomplit, d’un seul et même geste, deux mouvements décisifs et indissociables: l’un qui franchit le passage de la diversité des formes à l’unité systématique, l’autre qui mène de l’entendement à la raison ou, en d’autres termes, du principe mécanique, à l’œuvre dans la technique de la nature, au principe téléologique qui rend intelligible le mécanisme, en le subordonnant à l’idée d’une unité généalogique, archéologique, morphologique, dynamique et architectonique, reliant du dedans dans un système final l’ensemble de la nature. Car, quand bien même le principe mécanique se révélerait apte, à lui seul, à fonder la science de la nature et à expliquer ainsi tout l’enchaînement sensible des phénomènes naturels, ce que Kant semble admettre explicitement, il n’en resterait pas moins vrai qu’un tel principe devrait demeurer toujours essentiellement incapable de s’expliquer soi-même et, qui plus est, d’expliquer l’organisation interne de la nature, soit au niveau local, dans les rapports réciproquement finaux entre les parties et la conservation de l’unité du tout, au sein de chaque individu naturel, soit au niveau de l’ensemble total de la nature, dans les rapports de “parenté” (*Verwandschaft*) entre espèces animales, voire, à la limite, dans la similitude organisationnelle entre matière organique et inorganique, qui fait supposer l’unité du “principe de génération” (*Erzeugungsprincip*). Aussi la nature apparaît-elle comme un ensemble systématique à l’intérieur duquel (de la matière brute jusqu’à l’homme, les deux pôles extrêmes de la sphère du système) tout aurait part, selon un *continuum* de degrés différentiels, au même principe d’organisation morphogénétique, le “principe des fins” (*Princip der Zwecke*), qui n’implique pourtant aucun vitalisme diffus mais simplement l’hypothèse d’une unité formelle:

Il est honorable de parcourir, au moyen d’une anatomie comparée, la grande création des natures organisées [*Schöpfung organisirter Naturen*], pour voir s’il ne s’y trouve pas à la fin quelque chose de semblable à un système selon le principe même

11 KANT, *Critique de la faculté de juger*, § 80, Ak. V, 418–9; Pl. II, 1219.

de génération [*Erzeugungsprincip*] [...]. La concordance [*Übereinkunfft*] d'autant d'espèces animales dans un certain schéma commun [*gemeinsamen Schema*], qui semble être non seulement au fondement de leur squelette, mais aussi de l'agencement des autres parties, où une admirable simplicité du tracé a pu, par le raccourcissement d'une partie et le prolongement de l'autre, par l'enveloppement de l'une et le développement de l'autre, produire une si grande diversité d'espèces, laisse apparaître dans l'esprit un rayon d'espoir, si faible soit-il, de sorte qu'il devrait être possible de s'orienter avec le principe du mécanisme de la nature, sans lequel il ne peut y avoir en général aucune science de la nature. Cette analogie des formes, dans la mesure où, en dépit de toutes les différences, elles semblent avoir été produites à partir d'un modèle originaire commun [*gemeinschaftlichen Urbilde*], renforce la présomption d'une parenté effective de celles-ci dans la production d'une mère primitive commune [*gemeinschaftlichen Urmutter*], par le rapprochement graduel des espèces animales les unes des autres, depuis celle dans laquelle le principe des fins semble le mieux établi, à savoir l'homme, jusqu'au polype et de celui-ci jusqu'aux mousses et aux lichens mêmes, et enfin jusqu'au plus bas degré que nous connaissons de la nature, jusqu'à la matière brute; de cette matière et de ses forces, selon des lois mécaniques (semblables à celles selon lesquelles elle agit dans les cristallisations), semble être issue toute la technique de la nature [*die ganze Technik der Natur*], qui nous est tellement incompréhensible dans les êtres organisés [*organisirten Wesen*], que nous nous croyons obligés de penser à cet effet un autre principe.¹²

Assurément la “supposition du système” découle-t-elle, en dernière analyse, d'une certaine optique transcendantale, distinctive de la raison et de sa vocation à former des unités idéales inconditionnées, optique qui consiste à halluciner des fins. Cependant, il semble bien y avoir un substrat sensible déclenchant et sous-tendant en quelque sorte l'intuition rationnelle des fins internes au tout systématique, substrat qui constituerait la surface esthétique du système: la surface phénoménale où, à travers les séries d'innombrables différences, se laisse repérer une régularité saisissante de similitudes, de proportions, d'affinités. Sur cette surface esthétique travaillerait l'entendement, le législateur des rapports mécaniques, tandis que la raison, pour sa part, identifierait dans l'abondance des régularités ou des analogies esthétique-logiques, c'est-à-dire dans “cette expérience méthodiquement établie qui s'appelle observation”¹³, l'effet d'une seule communauté qualitative, communauté universelle et nécessaire de fin, par rapport à laquelle tous les phénomènes de la nature ne seraient

12 *Ibid.*

13 *Ibid.*, § 66, Ak. V, 376; Pl. II, 1168.

rien d'autre que des variations infinies d'une seule et même force génératrice originaire, donc rien d'autre que des degrés généalogiques de parenté. Par suite, pour la raison, la différence des formes se ramène immédiatement à l'identité essentielle d'une loi génétique, renfermant en soi l'appartenance non seulement à une "forme originaire" mais encore à une "force originaire" unique, "force formatrice" (*bildende Kraft*) qui traverse toutes les formes dérivables, qu'elles soient réelles ou simplement concevables, ainsi que toutes leurs transformations possibles. La vertu capitale de la forme et de la force finales originaires réside dans la façon dont elles comprennent entièrement la génération dans sa possibilité même, donc dans sa systématisme. Dès lors, "l'analogie des formes" procède de l'explication de "l'identique" par le "divers" de sorte que la diversité ne fait que dire ou "exprimer" de diverses façons le même principe de génération. Néanmoins, si ce principe commun et originaire (selon les images de l'*Urbild* et de l'*Urmutter*) peut se dire de plusieurs façons, cela n'empêche pas qu'il doive *nécessairement* porter et contenir en lui, dans son unité radicale, *toutes* les possibilités.

On retrouve ici, en vérité, un mode de reformuler la revendication centrale de tout système, celle de la complétude, qui témoigne en même temps d'une certaine recondiction de la possibilité à la nécessité car un système ne jouit de complétude, et ainsi de véritable autonomie, que dans la mesure où il s'affirme comme un espace duquel a été éradiquée toute contingence – celle-ci signifiant l'intrusion absurde d'un corps étranger dans l'homogénéité qualitative et nomothétique du système: l'indétermination logique du possible, le non-intelligible tout court. Si un système est un "système de fins" (*System von Zwecken*)¹⁴, système de "dispositions internes finales" (*innere zweckmäßige Anlage*)¹⁵, alors poser sa complétude, c'est affirmer que toute forme développée dans le cadre d'un système s'explique par le développement d'une disposition formatrice que le système contenait originairement en lui. De là vient que tout développement possible doit être *originairement capable* de se produire, toute possibilité échappant à la contingence doit répondre à une force inscrite dans la réalité et être *nécessairement possible*. Ainsi, par complétude d'un système, faudra-t-il entendre l'inclusion exhaustive et nécessaire du possible en lui. Au regard d'un système, nul phénomène,

14 *Ibid.*, § 80, Ak. V, 420; Pl. II, 1221.

15 *Ibid.*, § 81, Ak. V, 423; Pl. II, 1224.

nulle possibilité, n'est pensable sur le mode symétrique et adynamique de la contingence. Tout phénomène y *doit* être téléologiquement déterminé, toute possibilité y *doit* être “nécessairement possible”, la contingence renvoyant à la plus stricte non finalité:

Même en ce qui concerne le changement, auquel certains individus des espèces organisées sont accidentellement soumis, si l'on note que leur caractère ainsi modifié devient héréditaire en étant assimilé à la force de reproduction [*Zeugungskraft*], ce changement ne peut être considéré autrement que comme le développement occasionnel d'une disposition finale originairement présente dans l'espèce pour son autoconservation [*zweckmässigen Anlage zur Selbsterhaltung*]: parce que la production de tels individus, vue la finalité interne générale d'un être organisé, est intimement liée à la condition de ne rien admettre dans la force de reproduction qui n'appartienne également, dans un tel système des fins, à l'une des dispositions primitives non développées [*unentwickelten ursprünglichen Anlagen*]. Car, si l'on s'écarte de ce principe, on ne peut savoir avec certitude si plusieurs éléments d'une forme, qui se rencontre maintenant dans une espèce, ne peut pas être aussi une forme d'une origine contingente et privée de fin; et le principe de la téléologie, qui est de ne rien considérer comme dépourvu de fin, dans un être organisé, de ce qui se conserve dans sa reproduction, devrait par là devenir très incertain dans l'application, et ne vaudrait que pour la souche primitive (que nous ne connaissons plus).¹⁶

De plus, penser une possibilité phénoménale extérieure à l'idée régulatrice de système, laquelle idée n'est rien d'autre qu'une “unité absolue de la représentation”¹⁷, par suite une simple règle de jugement, radicalement hétérogène à la multiplicité des choses, impliquerait ou bien l'adoption de l'indifférence logique de la contingence, avec l'incontournable noyau d'obscurité explicative qu'elle recèle, ou bien, ce qui en termes explicatifs revient au même, le confinement dans l'empire du mécanisme aveugle de la nature. Une notion de possibilité non inscrite sous l'unité de l'Idée entraînerait finalement la réduction à l'absurde du concept même de système, brisant sa communauté dynamique et architectonique, et par là mettant à mal sa prétention à ouvrir un champ d'intelligibilité plus vaste que celui de la physique mécaniste.

“Toute possibilité doit être nécessairement possible”, “rien ne peut être sans fin” et “rien n'arrive *au hasard*”, sont des propositions qui vont ensemble, reliées par l'exigence d'unité *a priori*, et qui énoncent des

16 *Ibid.*, § 80, Ak. V, 420; Pl. II, 1220–1.

17 *Ibid.*, § 66, Ak. V, 377; Pl. II, 1169.

principes fondamentaux se répondant mutuellement, à savoir le principe de la complétude du système (ou du rattachement du possible au nécessaire), le principe de l'appréciation de la finalité interne (ou de l'orientation du jugement par la réciprocité fins–moyens) et celui de la doctrine générale de la nature (ou loi de l'enchaînement causal des phénomènes). Ce dernier restera néanmoins subordonné à la détermination finale suprassensible afin que les séries causales, dans son *ensemble*, puissent être compréhensibles, c'est-à-dire afin qu'elles puissent être jugées à la lumière d'une *direction commune déterminée* visant la subsistance d'une configuration de rapports causaux réciproques, laquelle définit en propre tout être organisé. En somme, eu égard à la communauté des formes, la raison requiert que *l'unité de la fin soit le canon qui juge les causes*, que *l'unité de la fin soit l'horizon qui réunit les causes* et leur causalité même sous la "force formatrice" en tant qu'intériorité de ce rapport extérieur qu'est la cause:

Ceux qui dissèquent les végétaux et les animaux pour explorer leur structure et pour pouvoir comprendre les fondements et les finalités de telles parties qui leur ont été données, ainsi que les raisons d'une telle disposition et liaison de ces parties [*Lage und Verbindung der Theile*], c'est-à-dire précisément cette forme interne [*innere Form*], admettent nécessairement cette maxime: que rien dans une telle créature n'est *gratuit* [umsonst], et ils donnent à cette maxime la même valeur qu'au principe de la doctrine générale de la nature: rien n'arrive *au hasard* [nichts von ungefahr]. En fait, ils ne peuvent pas plus renoncer à ce principe téléologique qu'au principe physique universel, parce que, de même que l'abandon de ce principe supprimerait l'expérience en général, de même l'abandon du principe téléologique supprimerait le fil conducteur [*Leitfaden*] pour l'observation d'une espèce de choses naturelles, que nous avons déjà pensées téléologiquement sous le concept des fins naturelles [*Naturzwecke*].¹⁸

Par ailleurs, dans l'analyse du système de la nature se révèle le caractère également systématique de ses membres, l'infinité des êtres organisés; autrement dit, et comme par un effet de mise en abyme ou de miroitement interne, évocateur des rapports représentatifs et expressifs entre le microcosme de chaque substance individuelle et l'univers entier, d'après leur description métaphysique dans le système monadologique leibni-

18 *Ibid.*, § 66, Ak. V, 376; Pl. II, 1168–9.

zien¹⁹, le système de la nature semble être composé d'une multitude de sub-unités qui, à leur échelle, reproduisent les qualités systématiques du tout. Ainsi la structure organisationnelle du tout serait-elle reprise par ses parties, chacune étant de la sorte et un tout systématique et un organe particulier à l'intérieur de ce système de systèmes qui serait le système total de la nature. Celui-ci, de par son dynamisme auto-organisateur, final et originaire, ressemble à une Création sans Dieu ou plutôt à une Création qui porterait Dieu en elle-même, c'est-à-dire une matière unique qui renfermerait en soi toute l'intelligence et puissance créatrices, que la métaphysique créationniste assignait à Dieu seul, de telle manière que, malgré toutes les réserves de Kant²⁰, la solution spinoziste, consistant à inférer l'unité de la substance, *Deus sive natura*, à partir de la multiplicité sensible des modes, s'avérerait la solution métaphysique la plus à même de s'accommoder à l'idée d'un système téléologique de la nature (dont le mouvement inférentiel remonte aussi de la multiplicité analogique des formes sensibles vers l'unité unificatrice d'un principe commun de morphogenèse, quoique cette ascension inductive ne soit que partiellement suffisante puisqu'elle doit supposer une règle de construction *a priori* qui précède et dépasse logiquement tout ce qui est susceptible d'être empiriquement donné)²¹.

Pour une diversité, appartenir à un système revient à partager une seule et même dynamique qui se découvre et s'exprime à travers l'accord parfait entre les parties et le tout, c'est-à-dire à travers le mode d'organisation finale, qui renferme la "force *formatrice*" (*bildende Kraft*) capable

19 Les occurrences sont nombreuses et bien connues; rappelons, par exemple, ce passage de la première esquisse du "Système nouveau": "[...] chaque substance toute seule exprime en elle tout l'univers; c'est un parfait miroir, suivant son rapport ou point de vue [...]" (LEIBNIZ, *GP IV*, 475); ou encore cet autre des "Principes de la nature et de la grâce, fondés en religion" (1714): "[...] chaque Monade est un miroir vivant ou doué d'action interne, représentatif de l'univers, suivant son point de vue, et aussi réglé que l'univers luy même." (LEIBNIZ, *GP VI*, 599.)

20 Voir KANT, *Critique de la faculté de juger*, § 80, Ak. V, 421; Pl. II, 1222.

21 En ce qui concerne le sens du "spinozisme" kantien, et plus précisément "l'auto-identification de l'idéalisme transcendantal avec le spinozisme en tant que dernier mot philosophique de Kant sur le système de la raison pure", voir TUSCHLING B., "Transzendentaler Idealismus ist Spinozismus – Reflexionen von und über Kant und Spinoza", in SCHÜRMAN E., WASZEK N. & WEINREICH F. (hersg.), *Spinoza im Deutschland des achtzehnten Jahrhunderts*, Stuttgart, F. Frommann, 2002, p. 139–67.

d'assurer la production même de soi. Cette production non mécanique de soi déploie trois niveaux parallèles concomitants qui décomposent "l'idée de fin naturelle" en tant que "cause et effet d'elle-même": 1) celui de la production de soi de l'espèce (ou *reproduction de soi-même selon l'espèce*: un arbre produit un autre arbre de la même espèce), 2) celui de la production de soi de l'individu (*croissance*, développement ou formation de soi-même: un arbre se produit comme un arbre, individu d'une espèce) et, enfin, 3) celui de la production de soi des parties (ou *conservation réciproque des parties et du tout*, par laquelle chaque partie se produit à la fois comme partie et tout: chaque rameau se produit en conservant l'arbre, la destruction de l'un entraînant la destruction de l'autre mais en même temps chaque rameau est comme un arbre en lui-même, comme l'illustrerait la possibilité de greffage)²². Or le mode d'organisation finale, définissant structurellement le système, apparaît avant tout dans ce troisième palier de la production de soi qui a trait aux rapports réciproques entre les parties et le tout car, pour distinguer l'organisation mécanique d'un objet de l'art humain et l'organisation téléologique d'un produit de la nature, pour concevoir un "être organisé et s'organisant lui-même", il faut nécessairement supposer, dans "une chose en tant que fin naturelle [*Naturzweck*]", *primo*, que "les parties (d'après leur existence et leur forme) ne soient possibles que par leur relation au tout [*nur durch ihre Beziehung auf das Ganze*]" et, *secundo*, que "les parties se relient à l'unité d'un tout [*Einheit eines Ganzen*], de façon qu'elles soient réciproquement cause et effet [*wechselseitig Ursache und Wirkung*] de leur forme les unes par rapport aux autres"²³. Ainsi, tandis que dans une montre les parties se limitent à communiquer du mouvement et à conserver une certaine "force motrice", dans un être organisé, chaque partie produit *effectivement* le tout et est *effectivement* produite par lui, tout et parties ayant part à une même "force formatrice", tout et parties étant des causes efficientes mutuelles. Déterminée par "l'idée du tout" (*die Idee des Ganzen*), c'est-à-dire par la loi dictant la forme nécessaire selon laquelle les parties doivent être liées les unes aux autres, la coproduction de soi, du tout et des parties, toujours rigoureusement simultanée, suggère que la "liaison des causes efficientes" (*die Verknüpfung der wirkenden Ursachen*) soit "considérée comme effet [*als Wirkung*] par les

22 Voir KANT, *Critique de la faculté de juger*, § 64, Ak. V, 370–2; Pl. II, 1161–3.

23 *Ibid.*, § 65, Ak. V, 373; Pl. II, 1164.

causes finales [Endursachen]²⁴, et comme *effet* produit par la législation interne d'une forme finale, comme si tout mouvement possible de chaque partie, aussi mécanique qu'il fût en apparence, renfermait et portait en lui, à la source de sa possibilité, l'intelligence formelle du tout. C'est par l'intériorité de la "forme du tout" dans l'action de chaque partie ou par l'immanence du principe de détermination dans la matière déterminée, que tout "être organisé", toute "fin de la nature", en tant que matière capable de s'organiser *de soi-même*, donc en tant que matière possédant la vertu de la "*perfection naturelle interne*" (innere Naturvollkommenheit), devient un "*analogon de la vie*" (Analogon des Lebens), sans aucune commune mesure avec les machines engendrées par "l'art humain" (*menschliche Kunst*) dont la perfection est *externe, dérivée, technique*. En fait, à l'inverse d'un "être organisé et s'organisant lui-même", qui recèle "une force formatrice se reproduisant soi-même" (*eine sich fortpflanzende bildende Kraft*)²⁵, dans la simple machine, la *formation de soi* cède la place à la seule *communication de mouvement*, car l'artiste (le principe rationnel formateur) et l'objet créé (l'existence réelle formée) sont extérieurs l'un à l'autre²⁶.

Dynamique et existence de la forme doivent donc fusionner sous l'*idée* de ce qui s'organise. Malgré la possibilité de distinction entre être organisé et être vivant, c'est-à-dire entre l'organisation finale des êtres naturels en général et l'organisation finale, peut-être plus saisissante, d'une région ontologique particulière de la nature, il semble y avoir, dans notre jugement humain, une *tendance rationnelle* à la synecdoque qui s'insinue en nous et nous invite à prendre la partie vivante de la nature pour le tout, c'est-à-dire pour la matrice d'intelligibilité du tout en général. Car, jouissant d'une suffisance (ou autarcie) et d'une autonomie internement fondées, la simple matière, en tant qu'elle s'organise *de soi-même*, paraîtra aisément être régie par un mode de liaison qui échappe à la causalité physique et n'être par suite concevable que par le biais d'une sorte de *mimèsis*, certes *non matérielle*, mais seulement *formelle*, d'une autre causalité simplement intelligible, à savoir la causalité distinctive,

24 *Ibid.*, § 65, Ak. V, 373; Pl. II, 1165.

25 Notons que la traduction de la Pléiade (Pl. II, 1166) confond ici, dans un *lapsus calami* facilement repérable, force formatrice et force motrice.

26 *Ibid.*, § 65, Ak. V, 374–5; Pl. II, 1166–7.

par excellence, de tout être qui possède un principe subsistant formateur de soi-même: la matière vivante.

Ainsi l'organisme vivant s'avèrera-t-il le modèle typologique aussi bien de tout être organisé que de l'idée même de système ou de l'unité systématique présidée par le mode téléologique d'auto-organisation. Néanmoins, penser la pure matière selon une analogie avec la vie n'éclaire en rien le propre de sa causalité non physique, bien que cela puisse mettre en évidence cette "propriété insondable" (*unerforschliche Eigenschaft*) ainsi que la situation aporétique qui en découle, puisque la matière devrait alors, comme pure matière, ou bien être dotée "d'une propriété (hylozoïsme) qui contredit son essence" ou bien recevoir "un principe (une âme) étranger qui serait *en communauté avec elle*"²⁷. A vrai dire, cette notion de "l'analogie avec la vie" se borne à signaler, d'une façon pratiquement tautologique, étant donné la circularité entre partie et tout dans l'analogie, la nécessité et la difficulté radicales de poser une "autre" causalité que celle de la catégorie de l'entendement. En dernière analyse, il est ici question de la non-appartenance de la causalité propre de l'organisation, celle où cause et effet ne font qu'un dans un seul et même sujet, à la causalité catégoriale, dans laquelle cause et effet restent qualitativement asymétriques et hétérogènes. Etrangère à toutes les règles *a priori* de l'entendement, contenues dans la table des catégories, la conaturalité originaire entre cause et effet ou entre fin et moyen ne se trouve que dans l'*Idée*, notamment dans "l'idée du tout", idée qui énonce une certaine liaison nécessaire et immédiate entre les parties d'une *organisation*. Aussi l'organisation, l'organisme, l'être organisé en général ou la fin naturelle en soi, en tant que détenteurs d'une *force* et d'un *pouvoir*, indissociable de leur *forme*, renvoient-ils à un pouvoir *sui generis* qui serait inhérent au mode de détermination finale que "l'idée du tout" renferme. Il s'agirait dès lors de *l'idée d'un pouvoir* ou d'un *pouvoir simplement intelligible*, partant inconnaissable et indéterminable en soi: pouvoir qui fonde et innerve le *nexus finalis*, pouvoir irreprésentable qui dénote la causalité de la cause finale. De la sorte,

27 "Näher tritt man vielleicht dieser unerforschlichen Eigenschaft, wenn man sie ein Analogon des Lebens nennt: aber da muß man entweder die Materie als bloße Materie mit einer Eigenschaft (Hylozoism) begaben, die ihrem Wesen widerstreitet; oder ihr ein fremdartiges mit ihr *in Gemeinschaft stehendes* Princip (eine Seele) beigefellen [...]." (*Ibid.*, § 65, Ak. V, 374–5; Pl. II, 1166.)

seule la voie analogique permet de penser ce pouvoir, la véritable analogie n'étant plus l'analogie tautologique entre l'organisation et la vie mais l'analogie qui expose les sens divers de l'efficacité de l'idée de fin, à savoir "l'analogie éloignée" de la fin de la nature avec nous-mêmes, avec la fin de la raison pratique, "notre causalité d'après des fins"²⁸.

En dernière analyse, on le voit aisément, cela signifie que la spontanéité pratique fournit le prototype de toute spontanéité. Car une spontanéité qui pose de soi-même et pour soi-même ses propres fins comme cause de son être et de son devenir constitue le modèle achevé de l'autonomie en tant qu'autolégislation et autopoïésis normative. La prééminence de l'usage pratique sur l'usage théorique de la raison²⁹ (ou du vivant sur le logique) réside, donc, non seulement dans la vocation foncièrement pratique de toute intelligence (étant pratique tout ce qui possible par liberté), mais aussi – et en l'occurrence surtout – dans ce surplus d'intelligibilité analogique qui rend concevable l'autosuffisance physique et métaphysique du système de la nature ainsi que du système cognitif qui pense sa propre intelligence sur le mode de la complétude et de la nécessité internes.

Il en résulte également l'avantage de la théologie morale sur la théologie spéculative, c'est-à-dire le privilège d'une théologie fondée sur l'essence de la liberté divine, puisque celle-ci débouche sur une "*théologie transcendantale* qui fait de l'idéal de la suprême perfection ontologique un principe de l'unité systématique" (A816/B844)³⁰. La possibilité interne de toute réalité procéderait d'une liberté infiniment intelligence et puissante où le système des fins recouvre nécessairement le système des lois nécessaires, où le règne de la grâce et le règne de la nature, la raison pratique et la raison théorique, ne font qu'une seule et même unité. Or, sans aucun doute, c'est à partir de l'idée quasi hallucinatoire, en tant qu'indémontrable, de ma liberté sans contraintes extérieures, et de son orientation intrinsèque vers le bonheur, que le *pratique* engendre la possibilité de clôture et d'étayage de tout système. L'herméneutique de l'usage pratique semble de cette façon contraindre l'intelligence de soi et

28 *Ibid.*, § 65, Ak. V, 375; Pl. II, 1167.

29 Voir spécialement le *Canon de la raison pure*, A795/B823 sq.

30 A cet égard, et pour une mise en perspective philologique et historique, voir le passage *a posteriori* de l'unité des essences des choses à l'existence d'un être nécessaire unique dans *L'unique fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu* (KANT, Ak. II, 93 sq; Pl. I, 351 sq).

de la nature *formaliter spectata*. Il y aurait lieu de demander, dès lors, si ce n'est pas le *Je veux* ou le *Je dois*, le *Je pratique* tout court, qui recèle la forme de toute substantialité et de la notion même d'être – *esse generatim, quodlibet ens*; ou si, en d'autres termes, la physique ne peut être ramenée à une ontologie spéciale à l'intérieur de l'ontologie de la liberté transcendante, matrice ultime de toute science possible.

En conséquence, le *pratique* s'avère irréductible à un l'horizon ou à une clef de voûte du *théorique*: la spontanéité pratique éclaire la pulsion cognitive elle-même. Qui plus est, le pratique explique l'intelligence en exposant le tissu intime de l'intelligible et de l'acte de recherche d'intelligibilité en tant que tel. Le pratique porte en lui la métathéorie ou la science du *Je peux* ou du *Je-force en général*. Pourtant, la vision de soi qui configure la spontanéité pratique comme Egologie et Ontologie, s'enracine non pas dans l'immédiateté d'une intuition mais dans un sentiment et dans une croyance intellectuels qui accompagnent et interprètent le sens de mon agir. L'accès à l'*intelligence pratique de soi* et à son efficacité métathéorique suppose déjà, donc, un certain mode de production imaginative de soi et d'adhésion croyante à soi. En ce sens, le concept de liberté et de fin, concept-sentiment de Soi, ouvrirait la voie royale de la théologie rationnelle: la connaissance de l'être originaire (*ens originarium, realissimum, ens entium*; A631/B659), qui charrie avant tout la *supposition* de l'existence de l'être suprême, serait le développement fondamental et fondationnel de l'autoconnaissance du Soi pratique.

2.3.2 L'unité systématique des opérations intellectuelles: *l'entendement, objet de la raison*

Abordons à nouveau le type de rapport que les facultés cognitives, notamment l'entendement et la raison, nouent avec l'idée de système, convoquant maintenant l'*Appendice à la "Dialectique transcendante"* (A642/B670sq). Il est à remarquer, tout d'abord, que l'idée de système ou d'unité systématique des connaissances, qu'elles soient pures ou empiriques, n'est qu'une idée de la raison, donc un *focus imaginarius*: "un point d'où les concepts de l'entendement ne partent pas réellement, puisqu'il se situe tout à fait en dehors de l'expérience possible" (A644/B672), mais vers lequel ils *doivent* nécessairement converger afin que

leurs synthèses catégorielles ne soient pas des actes désarticulés, dépourvus d'unité finale interne, et afin que, corrélativement, leurs produits cognitifs (les représentations des objets) ne se réduisent pas à de simples représentations fragmentaires juxtaposées. L'ensemble des opérations synthétiques de l'entendement ne possède de cohérence fonctionnelle et de productivité objectivante qu'à condition de constituer, non pas un agrégat, mais un système d'actions.

Cependant, constituer un système implique de demeurer sous l'Idée et de tenir ainsi la raison pour guide. C'est la raison en effet qui, au moyen de l'idée d'un tout, s'attache à conférer une "unité collective" (A644/B672), voire un but unificateur, aux actes de l'entendement qui acquièrent de la sorte un usage rationnellement guidé, usage comme attiré et ordonné par les idées "organiques" de la raison. Correspondant à des totalités ultimes *a priori*, ces idées ne sont, certes, ni objectives ni objectivables, en ce sens qu'elles dépassent l'horizon de signification et de vérité des catégories. Pourtant, c'est seulement parce qu'elles se situent au-delà de cet horizon qu'elles peuvent le réunir sous leur point de vue optimal, à savoir l'angle de l'horizon maximum de la réalisation unifiée des synthèses de l'entendement. L'Idée d'unité de la raison assigne un caractère systématique aux opérations intellectuelles de façon à les faire travailler dans un véritable accord réciproque. Ainsi la *bonne* efficacité des idées de la raison est-elle strictement *immanente* car, au lieu de sortir d'elle-même vers les objets (cédant à l'illusion de l'usage constitutif ou transcendant), la raison tâche de concaténer les actes de l'entendement en articulant la diversité des *espèces logiques* des catégories moyennant leur intégration dans un processus commun d'unification, comme si la différenciation logique des catégories se réconciliait par l'idée de leur affinité en tant que membres d'un seul et même tout organique qui serait à identifier avec l'entendement lui-même.

Autrement dit, la raison n'est rien d'autre que l'Idée d'unité, l'idée de la forme d'un tout, s'appliquant immédiatement à organiser l'usage de l'entendement et, de ce fait, produisant aussi, quoique médiatement, des effets objectifs par l'introduction d'unité dans l'expérience. La raison fixe donc les fins idéales qui mobilisent l'entendement dans la poursuite de l'unité et qui le dotent ainsi d'un principe interne d'ordre et d'auto-détermination téléologique, principe au moyen duquel l'entendement devient le système des opérations logiques d'unification et le fondement

transcendantal de toutes les sciences possibles comme systèmes de connaissances pures ou empiriques.

La raison est le pouvoir des fins, ce pourquoi elle s'avère la force dont découle, sinon le déclenchement, du moins l'orientation, des *mouvements* pratiques et théoriques. Aussi l'unité se présente-t-elle comme la fin que la raison propose à l'action de l'entendement. L'unification optimale est le but ou le dessein que la raison dans sa "volonté théorique" propose et communique intérieurement aux actes de l'entendement (B359).

La raison ne se rapporte jamais directement à un objet, mais simplement à l'entendement, et, par l'intermédiaire de l'entendement, à son propre usage empirique. Elle ne *crée* [schafft] donc pas de concepts (d'objets), mais elle les *ordonne* [ordnet] seulement et leur donne cette unité qu'ils peuvent avoir dans leur plus grande extension possible [...]. La raison n'a donc proprement pour objet que l'entendement et son emploi conforme à une fin [*nur den Verstand und dessen zweckmäßige Anstellung zum Gegenstande*]; et, de même que celui-ci unifie [*vereinigt*] par des concepts le divers dans l'objet, celle-là de son côté unifie [*vereinigt*] par des idées le divers des concepts, en fixant une certaine unité collective pour but aux actes de l'entendement [*collective Einheit zum Ziele der Verstandeshandlungen*], qui sans cela se borneraient à l'unité distributive [*distributiven Einheit*]. (A643-4/B671-2)

Cette règle de recherche de l'unité des concepts, que la raison prescrit à l'entendement, peut être décrite sur le mode dynamique comme une sorte d'*effort transcendantal* (terme ayant le mérite de présenter l'unité comme processus finalisé au lieu de résultat final). Animée par cette loi de l'effort vers l'unité, la raison s'exerce sur l'entendement pour y réaliser "le *systématique* de la connaissance, c'est-à-dire sa liaison tirée d'un principe" (*das Systematische der Erkenntniß, d. i. der Zusammenhang derselben aus einem Princip*; A645/B673). L'efficacité de la "recherche de l'unité" prouve bien que dans la sphère de la raison le *prescriptif* et le *dispositionnel* tendent à fusionner. Originellement "appropriée à une fin", l'idée d'unité, qui forme un mélange de loi et d'effort, non seulement appartient à la nature des facultés cognitives, nature qui est nécessairement *bonne* (l'*Appendice*, comme nous le remarquerons, paraît reposer sur une version transcendantale de la maxime scolastique *omne ens est bonum*), mais sollicite aussi un *bon usage* (A642/B670).

En effet, l'idée d'unité dérive directement de l'intérêt propre et de la vocation naturelle de la raison à unifier systématiquement le divers, non

pas le divers des objets, mais plutôt celui des concepts, attendu que “la raison humaine est, de par sa nature, architectonique, c’est-à-dire qu’elle envisage toutes les connaissances comme appartenant à un système possible” (A474/B502). Cependant, point très délicat dans l’élucidation de cet effort rationnel d’unification, l’unité systématique constitue un “principe *transcendental* de la raison” (*ein tranßcendentaler Grundsatz der Vernunft*; A648/B676), que doit supposer et auquel doit se soumettre le “principe *logique*” homologue. De fait, à l’encontre de l’identification courante du principe transcendantal avec un “malentendu”, à savoir la postulation téméraire d’une “intégralité absolue de la série des conditions dans les objets eux-mêmes”, donc à l’opposé de la réduction de ce principe transcendantal d’unité à une prescription de nature exclusivement logique et sans valeur objective (A308–9/B365–6), la soumission de l’unité logique à l’unité transcendantale implique, selon l’*Appendice*, que l’on doive présupposer, au-delà d’un simple usage hypothétique de la raison, un usage transcendantal apodictique qui postule l’accord *a priori* entre la constitution de la nature et la constitution de la raison. Par conséquent, si à l’égard de l’usage hypothétique toute unité systématique demeure indéfiniment comme un *problème* insoluble et *tâche* inachevable, simple idée vide, privée de toute teneur objective, il n’en reste pas moins qu’à l’égard de l’usage transcendantal, en revanche, l’unité devient nécessaire, “non plus simplement d’une manière subjective et logique, comme méthode, mais d’une manière objective” (A648/B676). La nécessité logique d’unité se limiterait à poser la simple *idée* d’unité, donc seulement une “unité *projetée*” (projectirte *Einheit*), non “donnée” (*gegeben*), mais laquelle *projetterait* en quelque sorte l’entendement lui-même en le *rapprochant* de la règle universelle qui doit gouverner ses règles, en lui conférant ainsi un “principe de direction et de cohésion” (*zu leiten und zusammenhängend zu machen*) et, finalement, en lui fournissant “la *pierre de touche de la vérité* des règles” (*der Probiertstein der Wahrheit der Regeln*; A647/B675), tandis que la nécessité transcendantale nous conduirait de l’unité en tant que “vérité des règles” jusqu’à l’unité en tant que “loi interne de la nature” (A650/B678).

Le principe transcendantal de l’unité présuppose la “réalité objective” de l’unité (A650/B678) exigeant, dès lors, que l’unité appartienne *réellement* à la nature même des objets et de l’entendement. Il s’agit donc de présupposer *a priori* la nécessité de la *destination* de la nature des objets et de la nature de l’entendement à l’unité systématique (A648/

B676) ou, en d'autres termes, la nécessité de l'*inhérence* de l'unité rationnelle aux objets mêmes (A650/B678). Pourtant l'unité systématique n'en demeure pas moins une *loi* à être suivie plutôt qu'une *chose* à être donnée et trouvée: cette loi oblige d'une façon absolument apodictique, non pas à reconnaître l'unité comme réalisée et achevée dans un objet quelconque, mais, bien au contraire, à la rechercher au fondement de tous les objets possibles. En étant investie et étayée d'une *supposition* transcendantale, cette recherche absolument nécessaire de l'unité, cette contrainte absolue à entreprendre empiriquement l'heuristique idéale de l'unité, doit être représentée comme se développant à l'intérieur d'une affinité *a priori* entre la raison, l'entendement et les objets. Aussi assure-t-on d'emblée sa valeur objective et l'Idée d'unité se transforme, non pas en panorama harmonique sur l'être, dont seul Dieu peut jouir, mais en *tâche cognitive* dont l'exercice à toujours inachevable semble, peut-être paradoxalement à première vue, se situer à *mi-chemin entre la fonction régulatrice et la fonction constitutive*.

Cet *Appendice* est précédé par une section théologique qui insiste sur la valeur strictement immanente des principes (A638/B666), ce qui implique un renvoi à l'*Analytique transcendantale* et, plus exactement, au *Système de tous les principes de l'entendement pur* (A148/B187sq) qui, pour l'essentiel, reproduit la structure des *Philosophiae naturalis principia mathematica* de Newton animés par l'analogie philosophique. Celle-ci, à l'encontre de l'analogie mathématique dont le paradigme est la construction de la 4^e proportionnelle, porte sur la Physique (*Philosophia naturalis*) et sur l'inconstructible le plus radical, à savoir l'existence des phénomènes. Les principes mathématiques (*Axiomes* et *Anticipations*) concernent alors la construction de quantités, des synthèses appliquées à la possibilité des phénomènes, et leurs formules sont toujours constitutives; tandis que les principes dynamiques (*Analogies* et *Postulats*) établissent des rapports uniquement qualitatifs qui font connaître de simples relations entre phénomènes, au lieu des phénomènes eux-mêmes, et leur valeur n'est que régulatrice (A178–80/B221–3).

Le tour de force qui se profile dans l'*Appendice* consiste à affirmer la nécessité intellectuelle et physique de la régulation. De telle manière que le principe régulateur finit par exprimer une affinité, partant une interdétermination, entre le système des phénomènes et le système des principes de l'entendement, tous deux obéissant à l'Idée d'unité. Effectivement, si les lois rationnelles sont seulement régulatrices, alors la raison

est un immense pouvoir fictionnel. En outre, si la raison unifie ou commande l'unification avec l'autoconscience du caractère fictionnel de ces opérations, alors elle s'égaré dans l'autocontradiction performative. Dans son rapport à soi, la Raison doit prendre l'unité systématique pour un événement épigénétique, une loi mi-découverte mi-inventée, qui donne ce-qui-se-produit et qui produit ce-qui-se-donne. Ici, rationalité, réalisation et vérité se recouvrent sous le signe de l'unité systématique en train de se produire.

Pour l'illustrer, l'exemple proposé par Kant, tout à fait capital pour la théorie de la substance, est celui de la reconduction de la diversité des forces de la nature, de même que la diversité des forces ou facultés de l'âme, à l'unité rationnelle d'une "force fondamentale" (*Grundkraft*; A649/B677, A651/B679): "unité projetée" certes, mais dont la *projection* doit être nécessaire en soi ainsi que nécessairement bien-fondée, et du point de vue de la raison, qui *ne peut ne pas projeter* l'idée d'unité, et du point de vue de l'objet, qui doit "offrir une matière à l'unité de la raison" (A652/B680).

Dans le fait on ne voit pas comment un principe logique de l'unité rationnelle des règles [*ein logisches Princip der Vernunftseinheit der Regeln*] pourrait avoir lieu, si l'on ne présupposait un principe transcendantal grâce auquel une telle unité systématique [*systematische Einheit*], en tant qu'inhérente aux objets mêmes est admise *a priori* comme nécessaire. En effet, de quel droit la raison pourrait-elle vouloir, dans son usage logique, traiter comme une unité simplement cachée [*versteckte Einheit*] la diversité des forces que la nature nous fait connaître, et les dériver, autant qu'il est en elle, de quelque force fondamentale [*Grundkraft*], s'il lui était loisible d'accorder qu'il est également possible que toutes les forces soient hétérogènes, et que l'unité systématique de leur dérivation ne soit pas conforme à la nature? Car alors elle agirait contrairement à sa destination en se proposant pour but une idée tout à fait opposée à la constitution de la nature [*Natureinrichtung*]. On ne peut pas dire non plus qu'elle ait tiré d'abord de la constitution contingente [*zufälligen Beschaffenheit*] de la nature cette unité, d'après des principes de la raison. En effet la loi [*Gesetz*] de la raison qui veut qu'on la cherche est nécessaire, puisque sans cette loi nous n'aurions plus de raison, sans raison plus d'usage suivi de l'entendement [*zusammenhängenden Verstandesgebrauch*], sans cet usage plus de marque suffisante de la vérité empirique [*zureichendes Merkmal empirischer Wahrheit*], et que par conséquent nous devons, en vue de celle-ci, présupposer l'unité systématique de la nature [*systematische Einheit der Natur*] comme ayant une valeur objective et comme nécessaire. (A650-1/B678-9)

La raison est donc le “système de la recherche de l’unité selon des principes” (*System der Nachforschung nach Grundsätzen der Einheit*)³¹, le système de la recherche de tout système possible. D’où vient que nul système ne soit disponible comme quelque chose d’achevé en soi. Le système, ainsi que le *systématique* de la connaissance en général, n’existe que comme but d’une marche continuée de la raison, c’est-à-dire qu’il n’est envisageable que sous le signe dynamique d’une fin théorique prescrite par la raison. Cela revient à dire que le système constituera le chemin propre de la raison, voire que la raison elle-même, comme fonction cognitive, se ramène à la méthode systématique et architectonique du penser. Ainsi, c’est parce que la raison et l’entendement portent *en eux-mêmes* leur principe d’unification systématique sur le mode d’un dynamisme téléologique qui se produit en tout esprit *sain*, qu’ils peuvent découvrir leurs formes actives, universelles et nécessaires, *par eux-mêmes* et que, par conséquent, la question de la logique – “autoconnaissance (*Selbsterkenntniß*) de la raison et de l’entendement” – n’est pas de savoir “*que (was)* connaît l’entendement et *combien (wie viel)* peut-il connaître, c’est-à-dire *jusqu’où (wie weit)* va sa connaissance?” mais bien plutôt “*comment l’entendement se connaîtra-t-il lui-même?*”³²

En vérité, soutenir la stricte subjectivité de la recherche rationnelle de l’unité, ainsi que sa stricte contingence, au sens de parfaite symétrie logique et indifférence ontologique entre possibilité et impossibilité (que cette contingence soit interne, comme marque d’une éventuelle mais inconcevable raison anomique, ou qu’elle soit externe, comme idée dérivée de phénomènes empiriques par la raison), c’est annihiler complètement la rationalité même de la raison, laquelle consiste dans le pouvoir de “conclure du général au particulier” (A652/B680). Pour ne pas se contredire elle-même, donc, la raison exige d’une manière apodictique que le passage du général au particulier repose, d’une part, sur l’unité systématique de tous les concepts possibles et, d’autre part, sur l’unité harmonique des genres et des espèces dans la nature. Or, en dernier ressort, la revendication d’une sauvegarde transcendantale pour l’objectivité

31 “Pourtant la méthode [*Methode*] peut toujours être *systématique*. En effet notre raison est elle-même (subjectivement) un système, quoique dans son usage pur, au moyen de simples concepts, elle ne soit qu’un système de la recherche, suivant des principes, de l’unité [*System der Nachforschung nach Grundsätzen der Einheit*] pour laquelle l’*expérience* seule peut fournir la matière [*Stoff*].” (A738/B766)

32 KANT, *Logique*, Ak. IX, 14; trad. fr. L. Guillermit, Paris, Vrin, 1989, p. 13.

de l'unité, revendication à laquelle la raison ne peut ne pas s'attacher, requiert que la recherche de l'unité systématique s'appuie effectivement sur le mode isomorphe de la recherche du semblable par le semblable. Il s'ensuit que le sujet et l'objet de la recherche du système, l'intérêt de la raison et les phénomènes de la nature, sont placés à l'intérieur d'une unité systématique commune qui doit les comprendre tous deux et que chacun doit exprimer à sa façon. Leur homogénéité est ainsi fondée et, par conséquent, la conformité ultime entre l'unité des concepts et la diversité donnée est garantie, conformité commandée par ce que l'on pourrait appeler la "volonté théorique de la raison". Peut-être la raison devient-elle alors à la fois, encore que sur des niveaux différents, une totalité organique et l'organe particulier d'un organisme plus complexe, si bien que le partage entre subjectivité et objectivité se révélerait impertinent. En même temps, cette qualité d'organe, par laquelle la raison serait activement inscrite au sein d'une unité organisationnelle de genre supérieur, régie, comme tout être organisé, par des connexions finales, et identifiable avec le système total de la création, sous-tendrait l'homogénéité et l'affinité qui sont à supposer entre ce qui est *commandé* par la raison et ce qui est *donné* par les sens, la loi et le phénomène, de manière à ce que l'un et l'autre, le commandé et le donné, témoignent d'une seule et même constitution commune. Ainsi la raison, en tant que "système de la recherche de l'unité", n'exprimerait-elle rien d'autre que l'organisation systématique générale, à la conservation de laquelle elle devrait nécessairement avoir part. Symétriquement, la nature doit être, indépendamment de l'intérêt de la raison, un système réel, une unité systématique formée par tout ce qui existe et qui peut nous être donnée d'une façon sensible. De plus, en imposant immédiatement sa loi de la recherche de l'unité systématique à l'entendement, la raison, loin de l'égarer dans la dialectique où la raison se débat avec soi-même dans une antithétique virtuellement infinie, rend possible l'accord de l'entendement avec lui-même. En effet, c'est l'usage même des concepts de l'entendement qui apparaît alors comme un tout articulé dans la mesure où la raison établit la loi fondamentale faisant des actes de l'entendement non seulement un système uni et ordonné mais aussi un système engendrant de l'unité et de l'ordre, système dont la cohérence interne, combinée avec sa spontanéité naturelle, l'investit de la *capacité* de transformer le domaine disparate des phénomènes, qui ne sont pour la sensibilité que des individus ou des atomes de sensations sans rapport déterminé les uns

avec les autres, en un véritable “processus organisé”, un système de rapports stables autosubsistants, un tout gouverné par une constitution: la république de la vérité. Encore faudra-t-il préciser la façon dont l’unité rationnelle possède une valeur objective.

A ce propos, insistons avant tout sur le fait que l’unité n’est qu’une idée, c’est-à-dire qu’elle “n’est qu’un concept heuristique et non ostensif, elle montre, non pas comment un objet est constitué, mais comment, sous sa direction, nous devons *chercher* la constitution et l’enchaînement des objets de l’expérience en général” (A670/B698). Même si l’on adopte le principe transcendantal de l’unité qui nous contraint à supposer la réalisation effective de l’unité systématique dans les objets donnés (dans la nature en général), cette unité n’en demeurera pas moins insaisissable empiriquement. En ce sens, il suffit à vrai dire de remarquer que le “double intérêt opposé” (*doppeltes, einander widerstreitendes Interesse*; A654/B682) de la raison, au moyen duquel se déploie nécessairement et prend forme l’idée d’une “unité” (*Einheit*), d’un “tout” (*Ganz*) ou d’un “ensemble” (*Zusammenhang*) systématiques de la nature, renvoie à des limites strictement idéales: le maximum d’étendue et le maximum de simplicité, que la raison “veut” que l’expérience atteigne mais qui restent, comme limites infinies, empiriquement introuvables. Absolument constitutif de la recherche du système, ce “double intérêt opposé” de la raison correspond aux deux principes transcendantsaux, de “l’homogénéité du divers” et de la *spécification* ou de “la variété de l’homogène” (A657–8/B685–6), qui sont ici à nouveau au fondement des principes logiques homologues pour rendre possible et légitime leur application à la nature.

Pour la raison, ainsi que pour l’entendement qu’elle entraîne dans son dynamisme, chercher l’unité systématique dans sa complétude la plus achevée signifie chercher et soupçonner partout “l’*extension* (de la généralité) par rapport aux genres” et “le *contenu* (de la déterminabilité) par rapport à la variété des espèces” en supposant une affinité ou parenté universelle qui doit relier tous les genres et toutes les espèces, formant ainsi un continuum qualitatif et autorisant par suite les deux mouvements symétriques de généralisation et de spécification, c’est-à-dire de montée vers des genres toujours plus généraux et de descente vers des espèces toujours plus particulières (A654/B682). Or ce dynamisme de recherche de la complétude du système montre immédiatement une dimension supra-empirique, puisque les fins ultimes organisatrices, qui orientent

l'expérience et la déterminent suivant la "forme du tout", se manifestent sur le mode de deux idées polaires: d'un côté, l'idée d'un "unique genre suprême et universel" (A659/B687), lequel contredit la singularité de tout phénomène, et, de l'autre, l'idée ou la loi d'un continuum infini de degrés intermédiaires d'espèces différentielles à *chercher* entre les espèces données, continuum qui ouvre la voie à l'infini et s'oppose à la division empirique des espèces, qui renferme toujours un *quantum discretum* (A661/B689). Sans doute ces limites, touchant les deux pôles de l'infini, peuvent-elles, voire *doivent-elles* nécessairement, selon l'argument de l'*Appendice*, être pensées et tenues pour vraies, car elles appartiennent aux principes logico-transcendants sans lesquels ni la raison, ni l'entendement, ni l'expérience ne seraient possibles. Toutefois, de même que la cohésion rationnelle, que recèle l'unité systématique en général, ne se dédouble jamais d'une unité systématique *empiriquement trouvée* mais seulement d'une unité systématique *à chercher empiriquement*, de même ces idées-limites ne sauraient en aucun cas être données ni même être concevables comme "*dabilia*" déterminés.

Elles se situent, par conséquent, non pas du côté de la réponse empirique de la nature, mais du côté de l'interrogatoire et du procès rationnel de la nature (BXIII), bien que, du point de vue transcendantal, l'on doive supposer *a priori* l'accord qualitatif entre la raison qui interroge et les phénomènes qui répondent; ce qui n'implique pas qu'il y ait une identité métaphysique entre le rationnel et le réel mais seulement que la raison pose des questions auxquelles la nature offre de la matière de réponse. La valeur objective et empirique de l'idée d'unité réside dans cette conformité même qui fait qu'elle soit irréductible à un "procédé purement économique" ou à un "essai hypothétique" (A653/B681). Le concept même de nature émerge de ce "système de recherche d'unité" qui est la raison, en sorte que la science de la nature et la science de l'activité cognitive ne peuvent que "s'entr'exprimer": la connaissance de la nature et la connaissance de Soi sont les "méthodes" ou les médiations réciproques³³.

Or les résonances leibniziennes (par le biais des notions d'*affinité* et d'*entr'expression*) autant que les réverbérations subtilement spinozistes

33 En évoquant le fameux "Traité de la Co-naissance au monde et de soi-même" de l'*Art poétique* de P. Claudel (*Œuvre poétique*, Paris, Gallimard, Pléiade, 1967), l'on peut dire que d'un point de vue transcendantale la nature et le moi "co-naissent".

(par le biais d'un certain monisme transcendantal) ne font que fortifier ce que l'on pourrait dénommer, inspirés par Bergson, le *néoplatonisme relationnel* (et non essentiel) ou l'*idéalisme des rapports* (et non des choses) de Kant. Celui-ci consisterait à tenir toute la science, apparemment contre elle-même et contre son processus génétique, pour une espèce de *mathématique universelle* dont la possibilité dépendrait d'un jeu de miroir ou d'un isomorphisme métaphysique entre la nature et l'entendement humain:

Dès lors, écrit Bergson, la principale tâche de la Critique était de fonder cette mathématique, c'est-à-dire de déterminer ce que doit être l'intelligence et ce que doit être l'objet pour qu'une mathématique ininterrompue puisse les relier l'un à l'autre. Et, nécessairement, si toute expérience possible est assurée d'entrer ainsi dans les cadres rigides et déjà constitués de notre entendement, c'est (à moins de supposer une harmonie préétablie) que notre entendement organise lui-même la nature et s'y retrouve comme dans un miroir. [...] Bref, *toute la Critique de la Raison pure aboutit à établir que le platonisme, illégitime si les Idées sont des choses, devient légitime si les idées sont des rapports, et que l'idée toute faite, une fois ramenée ainsi du ciel sur la terre, est bien, comme l'avait voulu Platon, le fond commun de la pensée et de la nature. Mais toute la Critique de la Raison pure repose aussi sur ce postulat que notre pensée est incapable d'autre chose que de platoniser, c'est-à-dire de couler toute expérience possible dans des moules préexistants.*³⁴

Cependant, si la science coïncide avec le développement épigénétique de la raison, alors la morphogenèse de *quelque chose* et la morphogenèse de l'*intelligence* surviennent l'une par l'autre et l'une dans l'autre. A tel point qu'il faut repenser l'*a priori* comme disposition développementale, contrairement à l'image d'un programme cognitif préconstitué ou à la notion statique – et philosophiquement provocatrice – des *moules préexistants* et de la *platonisation inévitable*. Bien entendu, ce que Bergson veut sauver c'est le moment de l'impulsion non conceptuelle de la science, le moment intuitif ancré sur la matérialité brute des faits qui déclenche le mouvement cognitif, éminemment analytique. Il s'agit donc de l'effort d'intuition et de la concrétude qui l'appelle et qui lui répond refaisant à l'infini le tissu des concepts. Cette impulsion motrice, distincte du chemin parcouru par le mobile, ne laisse pas d'établir une alliance essentielle entre l'effort en moi et la réalité du changement (et donc l'effectivité absolue du temps et de l'espace) en dehors de moi, sur

34 BERGSON H., *La pensée et le mouvant*, Paris, PUF, 1941, p. 222–3.

moi³⁵. A ce propos, la philosophie de l'organisme, du processus et de la créativité ontologique (à tendance vitaliste) s'unit contre l'idéalisme kantien, et plus spécifiquement contre l'*Esthétique transcendantale* parce que celle-ci combinerait une métaphysique de la matière amorphe avec la *petitio principii* de l'origine strictement subjective de toute forme spatiotemporelle et de toute relation entre données sensibles. En vérité, de Dewey et Peirce jusqu'à Sellars et Brandom, les *ontologies du processus* endossent la réalité primordiale de l'union entre matière et forme, entre sémantique et syntaxe, dans l'acte de connaissance: ce qui s'y donne apparaît d'emblée sous une certaine forme s'imposant à la sensibilité, qui reconnaît passivement une forme, notamment celle du flux (en tant que séquence réglée d'événements), mais qui ne la produit pas. La donation de sens s'accompagne immédiatement d'une structuration immanente déterminée. Par conséquent, sémantique et syntaxe ne sont guère indifférentes ou extérieures l'une à l'autre, elles se co-appartiennent indissolublement et s'interdéterminent dans leur unicité.

A cet égard, l'on remarque une convergence prégnante entre, d'une part, la thèse anti-idéaliste bergsonienne de l'immédiateté et de la réalité foncières d'une forme matériellement remplie (c'est-à-dire la co-donation d'une matière avec sa forme durative déterminée) et, d'autre part, l'inversion du processus cognitif kantien fondée sur une subjectivité formatrice et constructrice, inversion revendiquée par Whitehead. Tous deux partent ainsi d'une sensibilité pure qui devrait recouvrir la sensibilité transcendantale tout en corrigeant la direction de son dualisme. Alors que Bergson décrit *l'effort d'intuition* avec ses *données immédiates*; Whitehead, quant à lui, élabore une *critique du pur sentiment* conduisant à une reconstruction de la subjectivité sur le mode, plus passif que la passivité purement réceptive, de la *superjectivité* ou de l'émergence post-esthétique et esthétiquement médiatisée du Je.

The philosophy of organism is the inversion of Kant's philosophy. *The Critique of Pure Reason* describes the process by which subjective data pass into the appearance of an objective world. The philosophy of organism seeks to describe how objective data pass into subjective satisfaction, and how order in the objective data provides intensity in the subjective satisfaction. For Kant, the world emerges from the subject; for the philosophy of organism, the subject emerges from the world – a 'superject' rather than a 'subject'. The word 'object' thus means an entity which is

35 *Ibid.*, p. 224–7.

a potentiality for being a component in feeling; and the word 'subject' means the entity constituted by the process of feeling, and including this process. [...]

The philosophy of organism aspires to construct a critique of pure feeling, in the philosophical position in which Kant put his *Critique of Pure Reason*. This should also supersede the remaining *Critiques* required in the Kantian philosophy. Thus in the organic philosophy Kant's 'Transcendental Aesthetic' becomes a distorted fragment of what should have been his main topic. The datum includes its own interconnections, and the first stage of the process of feeling is the reception into the responsive conformity of feeling whereby the datum, which is mere potentiality, becomes the individualized basis for a complex unity of realization.³⁶

L'anti-substantialisme du *processus* s'harmonise avec le fonctionnalisme transcendantal du *Je pense* kantien et de tout *cogito* qui soit pragmatiquement déterminé en tant que continuité et stabilité opérationnelle³⁷. Le penseur, c'est le processus de la pensée: le constructeur ne précède pas la construction, l'essence ne précède pas l'existence. En se produisant comme construction, le sujet s'y produit, s'y identifie. Le penseur pur, penseur sans pensées, constitue une fiction qui veut dissocier agent et action, alors que, sous l'angle du processus, tout ce qui est logiquement pur s'anéantit. Il est pertinent d'évoquer la critique jamesienne du *Je pense* et sa proposition de remplacement par le *Je respire*³⁸. Rabattre la

36 WHITEHEAD A. N., *Process and Reality: An Essay in Cosmology* (ed. D. R. Griffin & D. Sherburne), NY, The Free Press, 1978, p. 88 et 113.

37 "Descartes in his own philosophy conceives the thinker as creating the occasional thought. The philosophy of organism inverts the order, and conceives the thought as a constituent operation in the creation of the occasional thinker. The thinker is the final end whereby there is the thought. In this inversion we have the final contrast between a philosophy of substance and a philosophy of organism. The operations of an organism are directed towards the organism as a 'superject', and are not directed from the organism as a 'subject'. The operations are directed *from* antecedent organisms and *to* the immediate organism. They are 'vectors', in that they convey the many things into the constitution of the single superject." (*Ibid.*, p. 151.)

38 "Let the case be what it may in others, I am as confident as I am of anything that, in myself, the stream of thinking (which I recognize emphatically as a phenomenon) is only a careless name for what, when scrutinized, reveals itself to consist chiefly of the stream of my breathing. The 'I think' which Kant said must be able to accompany all my objects, is the 'I breathe' which actually does accompany them. There are other internal facts besides breathing [...], and these increase the assets of 'consciousness', so far as the latter is subject to immediate perception; but breath, which was ever the original of 'spirit', breath moving outwards, between the glottis and the nostrils, is, I am persuaded, the essence out of which philosophers have

simple possibilité d'un *flux de pensée* sur l'actualité effective d'un *flux respiratoire* signifie dénoncer la nature métaphorique de la substantialité de l'esprit pour faire coïncider la réalité des pensées avec la réalité des choses et intégrer le penseur dans la matérialité active des fonctions vitales continues, schéma ultime d'un processus. Bien qu'il se rapproche de Gassendi, James dépassera sa thèse anti-*cogitatio* de l'existence du Moi. Aussi ne se bornera-t-il à conclure: *Je respire, donc je suis*. Plus radical que Gassendi, il soutient que la nature propre du *Je est d'être une métaphore et une synecdoque* où la pensée-Je s'équivoque en se décrivant sous les traits de la vie. Le *Je pense*, le *Je suis* ou le *Je de l'esprit en général* voudrait dire l'unité et l'identité d'un *penseur* mais, en vérité, il signifie l'unité et l'identité d'un *processus vital*. Dans notre terminologie, cependant, par *Je pense* il faut entendre l'immédiateté dynamique d'un processus-*ipse*. Ainsi, on appellera *Je-processus*, même si le plus souvent le processus ne sait pas se formuler sous un pronom, demeurant non seulement impersonnel mais aussi irréprésentable.

Ainsi, appliquée au fonctionnement de l'esprit ou du Je, la notion de processus, qui renoue la normativité d'un programme avec la normativité de sa réalisation, cerne un système dynamique et nomologique d'opérations dont l'unité et l'identité s'expriment par l'autopersistance, l'auto-cohérence et l'autoréférentialité d'un agir téléonomique. En termes plus kantien, le Je est, au premier chef, un *Pouvoir des règles*, un entendement, qui s'active en ordonnant des représentations données (donc en se *sensibilisant*) et qui s'organise en se réglant sur des représentations produites (donc en se *rationalisant*, en se *destinant*). Être moi signifie, au fond, être un autodéveloppement virtuellement infini, *sensiblement changeant* et *idéalement stable*. Le Soi serait l'adhésion même à cette spontanéité qui assure sa cohésion continue. C'est-à-dire que le Soi ne porterait en lui que le déictique qualitatif, tantôt tacite tantôt formulé, d'un agir, déictique souvent phénoménologiquement obscur mais tou-

constructed the entity known to them as consciousness. *That entity is fictitious, while thoughts in the concrete are fully real. But thoughts in the concrete are made of the same stuff as things are.*" (JAMES W., "Does 'consciousness' exist?", in *Writings 1902—1910*, NY, The Library of America, 1987, p. 1157–8.) Pour Cassirer, le mérite de W. James réside surtout dans le dépassement du cadre du *solus ipse* en réconciliant l'esprit et la pensée d'un côté, avec le corps, l'espace et autrui, de l'autre. Voir CASSIRER E., *Logique des sciences de la culture: cinq études* (trad. J. Carro & J. Gaubert), Paris, Cerf, 1991, p. 130–1.

jours structurellement nécessaire pour que cet agir soit la progression unifiée d'une spontanéité, pour qu'un *Self* soit un *selving*.

Notre concept de système praxéologique prétendrait réunir plusieurs dimensions significatives: l'articulation organique d'un tout, l'unité de ses opérations pro-totalisantes et leur principe normatif interne qui exige en permanence la conformité du Moi à Soi-même dans le processus, à la fois praxique et poïétique, de la vérité. Ainsi ce concept fait-il écho à la *sémantique inférentielle* et à la *pragmatique normative*, sur laquelle repose la première, d'après la théorie exposée par R. Brandom³⁹ qui prolonge et renouvelle, d'une façon assez hégélienne et wittgensteinienne, les variations kantienne de W. Sellars⁴⁰. Les opérations conceptuelles de l'entendement y sont envisagées essentiellement comme des protagonistes d'actes de transition et de médiation entre propositions, donc des fonctions d'unité qui jouent des rôles inférentiels, en vertu desquels se définit tout contenu possible. De là l'inscription de la sémantique au sein de la pragmatique; l'agir normatif, au sens à la fois logique et déontique, étant le sol natal de la signification. La vérité ou la science recèlerait l'être même, le développement proactif, de la *raison responsable*. Car la raison n'est rien d'autre, en définitive, que l'activité systématique d'unification nécessaire, système générateur de système; et ce par vocation (puisque la raison contient un *désir de système*), par droit (puisque seul le semblable engendre et comprend le semblable) et par devoir (puisque la raison obéit et répond à des lois)⁴¹.

39 Voir, entre autres textes, BRANDOM R., *Making it Explicit: Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*, Cambridge MA, Harvard University Press, 1994, p. 10–1, 92, 132–4, *passim*.

40 Voir surtout les concepts de règle sémantique et d'inférence chez SELLARS W., *Pure Pragmatics and Possible Worlds: The Early Essays of Wilfrid Sellars* (ed. J. Sicha), Reseda CA, Ridgeview Publishing, 1980, p. 136–9, 155, 262–74; et la description de l'entendement entant qu'imagination productive et en tant qu'analyse (par analyse entendons l'engagement actif dans l'établissement de rapports conceptuels) SELLARS W., *Science and Metaphysics: Variations on Kantian Themes*, London, Routledge, 1968.

41 Sur le statut déontique de la raison théorique, voir BRANDOM R., *Ibid.*, p. 199–206.

2.4 L'entendement entre deux schématismes transcendants

A travers la notion analogique d'un schématisme de la raison, nous allons mettre en exergue la possibilité d'un usage empirique, quoique médiat ou indirect, de l'Idée d'unité, en sorte que celle-ci enveloppera une fonction cognitive propre, marquée par l'indétermination mais ayant part d'une façon décisive à l'objectivation des phénomènes. Sous le commandement de la raison, l'expérience se dirige vers l'unité, encore que toujours "d'une manière en quelque sorte asymptotique, c'est-à-dire par simple approximation" (A663/B691), d'où résulte le caractère *indéterminé* de sa valeur objective. Cette *indétermination empirique* de l'idée d'unité systématique, à l'instar de celle des concepts de l'entendement, ne saurait être surmontée qu'en lui faisant correspondre un schème de la sensibilité. Cependant, étant donné que l'entendement est le seul objet immédiat de la raison et que, de ce fait même, l'idée d'unité s'applique exclusivement aux actes et aux concepts de l'entendement, il s'avère qu'une telle idée constituera pour celui-ci un "*analogon* d'un schème" (A665/B693), par lequel l'entendement ne déterminera certes pas un objet *in concreto*, comme il le fait en subsumant des phénomènes sous des concepts au moyen des schèmes de ces derniers, produits par le travail médiateur de l'imagination productrice. Ici, à l'inverse, c'est l'entendement lui-même qui est objet de détermination. La raison le détermine en l'ordonnant de suivre une certaine marche dans la constitution de l'expérience: la marche de l'Idée (en tant que nom propre des *concepts de la raison*, *Vernunftbegriffe*, qui visent le maximum d'unité et dont la matière est fournie par les *concepts de l'entendement*).

Renfermant l'inconditionné, [les concepts de la raison] concernent quelque chose sous quoi rentre toute expérience [*worunter alle Erfahrung gehört*], mais qui en elle-même n'est jamais un objet de l'expérience [*ein Gegenstand der Erfahrung*], quelque chose à quoi la raison conduit dans les conclusions qu'elle tire de l'expérience, et d'après quoi elle estime et mesure le degré de son usage empirique, mais qui ne constitue jamais un membre de la synthèse empirique [*ein Glied der empirischen Synthesis*]. Si cependant pareils concepts ont malgré cela une valeur objective [*objektive Gültigkeit*], ils peuvent être nommés *conceptus ratiocinati* (concepts rigoureusement conclus) [...]. (A311/B367-8)

Or, *l'acte de conclure l'unité du tout dans le maximum* se montre capable de participer efficacement à la production du vrai. Sans la direction de *l'idée de maximum*, dans sa vertu de *but* et de *modèle (Urbild)*, les actes de l'entendement se confindraient dans des objectivations locales, voire segmentées, qu'il ne saurait intégrer de façon architectonique sous un horizon d'intelligibilité commun, celui de *toute mon expérience possible*, car un entendement non-*idéalement* orienté manque nécessairement de concaténation interne, aussi bien au niveau pragmatique que sémantique. Le *Maximum* – expression intensive de “la plus haute perfection” – rend le cours actif de l'entendement bien articulé dans son effectuation, il est pour ainsi dire *l'esprit des lois*, l'esprit de la raison qui anime, configure et préside à toute législation intellectuelle. L'efficacité ordonnatrice ainsi que la causalité efficiente de la raison tendent vers le *maximum*. C'est ainsi que, comme Platon l'avait déjà *confusément* compris¹, chaque individu de la nature, de même que tout sujet moral, peut être *adéquatement* conçu comme portant en lui-même “le modèle de son action” (*das Urbild seiner Handlungen*), donc “l'idée de [sa] plus haute perfection” (*Idee des Vollkommensten*), idée qui engendre de la réalité – par attraction morphogénétique (A318/B374)². Le

- 1 Rappelons la reconnaissance de Kant à l'égard de Platon pour ce qui est de la compréhension de la raison, en tant que principe à la fois ordonnateur et causal: “Platon voyait très bien que notre faculté de connaître sent un besoin beaucoup plus élevé que celui d'épeler des phénomènes d'après une unité synthétique pour pouvoir les lire comme une expérience, et que notre raison s'élève naturellement à des connaissances trop hautes pour qu'un quelconque objet que l'expérience puisse donner soit jamais susceptible d'y correspondre, mais qui n'en ont pas moins leur réalité et ne sont aucunement de pures chimères” (A314/B370–1). Et Kant examine l'exemple, proposé dans la *République*, “d'une constitution [*Verfassung*] ayant pour but la *plus grande liberté humaine* [größten menschlichen Freiheit]” (A316/B373) et conclut qu'il s'agit “d'une idée entièrement juste que celle qui pose ce *maximum* comme le modèle [*dieses Maximum zum Urbilde*] que l'on doit avoir en vue pour rapprocher, en s'y conformant, toujours davantage la constitution légale des hommes de la perfection la plus haute [*der möglich größten Vollkommenheit*]”. (A317/B373–4.)
- 2 D'une manière quelque peu hyperbolique, car sous le patronage de Platon, Kant ouvre la *Dialectique* en présentant *in nuce* l'une des thèses fortes de la troisième *Critique*, celle du caractère idéal de la nature: “[...] c'est aussi dans la considération de la nature que Platon trouve et avec raison des preuves manifestes de ce que celle-ci tire son origine des idées [*ihres Ursprung aus Ideen*]. Une plante, un animal, l'ordonnance régulière [*regelmäßige Anordnung*] de la structure du monde (sans doute aussi tout ordre de la nature [*die ganze Naturordnung*]) montrent clairement qu'ils

propre du *maximum* – aussi bien dans l'idéal de la perfection que dans l'idéal de la beauté – est de *devoir être toujours un processus infini de production* et de *ne pouvoir jamais être donné ni possédé*, ce qui signifie “qu'il ne peut pas être représenté par des concepts, mais seulement en une présentation singulière [*in einzelner Darstellung*]” dont la faculté naturelle n'est autre que l'imagination³. Car seule l'imagination sait convertir une *idée indéterminée de la raison* en un *idéal* dans la mesure où seule l'imagination peut former une singularité exemplaire, donc un *idéal* adéquat à une *idée*⁴, et ainsi déclencher une *action concrète* adéquate à une *règle abstraite*. Cependant, dans un être intelligent, action et règle émergent inextricablement liées.

Etre capable de représenter ou de produire un idéal pour l'idée de *maximum*, c'est se (pro)poser soi-même comme fin de son existence: c'est jouir *nécessairement ou constitutivement* de spontanéité cognitive, d'intelligence héautonome, d'imagination (super)productive – imagination réalisante et non pas mimétique. S'il y a une *mimèsis*, celle-ci concerne

ne sont possibles que d'après des idées; qu'à la vérité aucune créature individuelle, sous les conditions individuelles de son existence, n'est adéquate à l'idée de la plus haute perfection [*Idee des Vollkommensten*] de son espèce (pas plus que l'homme n'est adéquat à l'idée de l'humanité qu'il porte en son âme comme modèle [*Urbild*] de ses actions); que cependant chacune de ces idées n'en est pas moins déterminée individuellement, immuablement et complètement dans l'entendement suprême [*im höchsten Verstande*], qu'elles sont les causes originaires des choses [*die ursprünglichen Ursachen der Dinge*] et que seul l'ensemble formé par leur liaison dans l'univers [*das Ganze ihrer Verbindung im Weltall*] est absolument adéquat à l'idée que nous en avons.” (A317–8/B374–5.)

3 KANT, *Critique de la faculté de juger*, § 17, Ak. V, 232; Pl. II, 994.

4 C'est le § 17 (“De l'idéal de la beauté”) de la *Critique de la faculté de juger* (Ak. V, 232; Pl. II, 994) qui expose la conversion de l'idée de maximum en idéal de l'imagination: “*Idée* [*Idee*] signifie, à proprement parler, un concept de la raison; et, *idéal* [*Ideal*], la représentation d'un être singulier en tant qu'adéquat à une *Idee*. C'est pourquoi cet archétype du goût [*Urbild des Geschmacks*] qui repose, à vrai dire, sur l'*Idee* indéterminée qu'a la raison d'un maximum et qui, pourtant, ne peut pas être représenté par des concepts, mais seulement en une présentation singulière, mérite plutôt d'être appelé l'idéal du beau [*Ideal des Schönen*]; et même si nous ne sommes pas en possession de ce dernier, nous tendons cependant à le produire en nous [*in uns hervorzubringen streben*]. Mais ce ne sera qu'un idéal de l'imagination, précisément parce qu'il ne repose pas sur des concepts mais sur ladite présentation; or, la faculté de présentation [*das Vermögen der Darstellung*], c'est l'imagination [*Einbildungskraft*]”.

le modèle *originellement* produit par moi: le Je se forme de lui-même en se conformant – d’une façon pour ainsi dire automorphique – avec soi-même. Cette sorte de circularité atteste de la force non-dérivée de l’intelligence.

2.4.1 “L’idée de maximum, l’analogie d’un schème”

Tout se passe comme si l’action de l’entendement s’appuyait sur deux schématismes transcendants. D’un côté, le schématisme de la sensibilité qui consiste en la “détermination du sens interne en général selon les conditions de sa forme (le temps) par rapport à toutes les représentations, en tant qu’elles doivent tenir ensemble *a priori* en un concept conformément à l’unité de l’aperception” (A142/B181). De l’autre côté, et aussi indispensable que le premier, bien que *simplement analogique*, le schématisme de la raison qui soumet l’usage de l’entendement lui-même à la loi de l’unité systématique par le biais de cet “*analogon* d’un schème” qui n’est autre que “l’idée du *maximum* de la division et de la liaison de la connaissance [et des opérations] de l’entendement en un seul principe” (A665/B693).

Sans la conjonction de ces deux schématismes, l’entendement se trouverait fermé dans une sorte de *solipsisme statique*. L’entendement serait solipsiste dans la mesure où il envelopperait le royaume isolé des concepts, c’est-à-dire des concepts vides et sans signification, puisque privés de matière. L’entendement serait statique en ce sens que, sans la règle de développement de l’action unificatrice à l’infini, dictée par la raison, l’entendement serait dépourvu d’une fin interne commune à tous ses actes, fin à caractère presque énergétique, fin innervant, guidant, et donnant forme à la force de son pouvoir de juger. Ainsi, tandis que le premier schématisme fournit *la forme de la matière* à unifier sous des concepts, le second propose plutôt *la forme de l’action* d’unification en général. L’un travaille sur la forme universelle des phénomènes, le temps, forme de leur réceptivité, l’autre s’applique sur la forme originelle de la spontanéité: la liaison. Pouvoir de détermination, l’entendement, acquiert non seulement un contenu mais aussi un paradigme pour ses actes, dépassant la possibilité d’inertie et d’incohérence ou de dissension interne irréconciliable. Examinons davantage le mode dont la raison *schématise* l’action de l’entendement par l’idée de maximum.

Le “double intérêt opposé” de la raison se mue ici en une détermination téléologique de l’entendement en lui assignant une double tâche qui se confond avec le couple symétrique des actes intellectuels: “synthèse et analyse” (la synthèse devant précéder toujours l’analyse et en quelque sorte la comprendre pour la rendre possible car l’entendement ne peut analyser que ce qu’il a déjà synthétisé auparavant). Dès lors, dérivée du double intérêt de la raison, la double tâche de l’entendement consiste à *lier et diviser à l’infini*. Soulignons l’expression “à l’infini”: elle signifie que la raison n’offre pas de critère permettant à l’entendement de savoir reconnaître le “*maximum* de la division ou de la liaison” où son activité synthético-analytique devrait s’arrêter. Ce *maximum indéterminé* sert à assurer “l’unité complète” de l’usage de l’entendement et possède par suite, “bien qu’indirectement seulement”, une “réalité objective”, puisque, quand bien même un tel *maximum* ne déterminerait aucun objet, il indiquerait néanmoins “la marche suivant laquelle on peut mettre l’usage empirique et déterminé de l’entendement complètement en accord avec lui-même, en rattachant cet usage, *autant que possible*, au principe de l’unité complète et en l’en dérivant” (A665–6/B693–4).

Aussi l’idée d’unité avec son *analogon* d’un schème, l’idée du *maximum indéfini*, recèle-t-elle à l’évidence le principe de l’usage de l’entendement qui est irréductible à un principe simplement régulateur ou heuristique car il exhibe une certaine consistance objective et joue un rôle objectivant quoique sans devenir pour autant expressément et pleinement constitutif. A mi-chemin entre la “régulation” et la “constitution”, celui-ci ne se borne pas à lancer l’entendement à la recherche de “l’étendue” (*Ausbreitung*) ou de la “complétude” (*Vollständigkeit*) totale du système des connaissances, aussi irréprésentable et intangible que soit son achèvement, mais il touche à la “justesse” (*Richtigkeit*) d’une telle recherche, c’est-à-dire qu’il va jusqu’à sous-tendre sa teneur de vérité, et ce, même si le principe de l’unité systématique demeure un “*principium vagum*” dans la mesure où il se révèle, en tant qu’idée, entièrement vide (sans aucun contenu intuitif) et, qui plus est, absolument hétérogène à l’égard de tout phénomène, ne pouvant par conséquent produire aucune règle capable de faire imaginer et de reconnaître la *figure concrète* sous laquelle une intuition serait susceptible de réaliser son schème (A680/B708).

Le paradoxe de cet “*analogon* d’un schème” réside en ce qu’il est comme “l’expression figurée” (*schematismus* au sens propre), mais tout

réfléchi et rationnelle, de l'orientation finalisée de la discursivité de l'entendement. Ce que *l'idée du maximum* tente de schématiser c'est l'idée d'unité de la raison afin que celle-ci puisse subsumer la dynamique de l'usage de l'entendement sous la perspective d'un état cognitif terminal idéal: la possession du système de la vérité. Or, subsumer l'usage de l'entendement, ce n'est pas subsumer une matière quelconque (ou quelque chose en général), mais une forme active, c'est diriger une spontanéité. L'idée du *maximum* décèle donc un *quasi-schème* qui vise à produire une espèce de figuration du mode d'exercer l'entendement, présentant les fins que "la raison fournit *a priori* et qu'elle n'attend pas empiriquement"; lesquelles fins déterminent et instituent l'unité architectonique que doit exhiber aussi bien toute science que l'instrument ou l'organe même de toute science, l'entendement (A833/B834). Le *schématisme de la raison* dessine *a priori* donc, pour la science en général et son *organon*, "l'esquisse (*monogramma*) du tout et son articulation en parties", selon "leur dérivation d'une unique fin suprême et interne, qui rend d'abord possible le tout" (A833-4/B861-2).

La raison, même dans la sphère théorique, s'affirme comme étant l'éminente faculté des fins; la raison pure théorique renferme la structure dynamique d'une "volonté" qui détermine l'entendement, son objet immédiat. Cette position de l'entendement *sous la volonté théorique de la raison* évoque tacitement la *Thelematologie* de Crusius⁵ dont Kant élabore une version transcendantale qui dépasse le problème de la centration de l'attention sur les objets pour s'occuper de la possibilité même de la science qu'il faut axer sur la régulation de l'idée de système. Kant et Crusius partagent alors un principe fondamental, c'est-à-dire que tous

5 Dans le deuxième chapitre ("Du pouvoir de la volonté humaine") de la *Thelematologie ou doctrine sur les forces et les qualités de la volonté humaine (Die Thelematologie oder Lehre von den Kräften und Eigenschaften des menschlichen Willens)*, l'on peut lire le passage suivant:

"§ 28: Wir treffen in unserm Willen erstlich ein *Vermögen an in den Verstand zu wirken*, welches sogleich die Erfahrung lehret. Denn wenn wir unsern Verstand auf eine Sache richten wollen, so richtet er sich auch darauf. [...] Alle Fehler und Irrthümer des Verstandes aber entstehen ursprünglich aus seiner üblen Richtung; daher man dieselben auch dem unrichtigen Gebrauche des Verstandes und mithin dem Willen beymißt. Denn wofern der Verstand nicht richtig gebraucht wird, so bleibt er unwissend, oder wird mit dunkeln und mangelhaften Begriffen angefüllt." (CRUSIUS Ch. A., *Anweisung vernünftig zu leben*, in *Die Philosophischen Hauptwerke, Band I*, hrsg. G. Tonelli, Hildesheim, Olms, 1969/1744, p. 32-3.)

deux soutiennent que la raison ou la volonté doivent donner une “direction” (*Richtung*) à l’entendement car celui-ci ne dispose pas du pouvoir de se donner soi-même une direction, seule la raison étant la faculté des fins, aussi bien des fins théoriques que des fins pratiques. De là vient que, sans la direction téléologique de la raison, l’entendement ne produira aucune connaissance, de même qu’il n’y aura aucun ordre ni dans la sensibilité ni dans l’imagination. Or pour Kant cette *direction rationnelle de l’entendement* est matérialisée par le quasi-schème de *l’idée du maximum*. Celui-ci est donc la figuration d’une fin pour l’action théorique de l’entendement: atteindre le *maximum* de synthèse et d’analyse, parvenir à *l’infini* des genres et des espèces en le poursuivant partout. Ce quasi-schème absolument vide, cette *figuration blanche* de la fin à *chercher*, qui détermine la forme du tout, la cohésion absolue de la nature et des connaissances, sans réaliser aucune des parties, se traduit dans une règle fixant la fin de tout schématisation possible de la sensibilité comme système complet de la science.

Aussi le “quasi-schème” se métamorphose-t-il en “schème au deuxième degré” ou “schème de second ordre” qui s’applique à la schématisation elle-même. L’idée du *maximum*, comme “*analogon* d’un schème”, a en effet ceci d’apparemment déroutant qu’elle n’éclaire rien sur la forme concrète, existentielle, d’un phénomène correspondant à un concept schématisé. Mais en vérité ce qu’il en ressort c’est que sa spécificité n’est pas à chercher du côté de ce *que* l’on doit schématiser mais plutôt du côté de ce *qui* schématise: au lieu de s’appliquer à des *schematizanda* (qui sont par définition les concepts de l’entendement) afin d’en extraire la forme des objets, l’idée du *maximum* s’attaque à l’ordonnement architectonique et téléodynamique du travail du sujet *schematizans*.

Si l’on peut faire l’hypothèse que l’imagination soit l’agent authentique des deux schématismes, comme si l’imagination pouvait servir de médiatrice aussi bien entre l’entendement et la sensibilité qu’entre l’entendement et la raison, ce qui rend donc possible, d’une part, l’application des catégories aux intuitions, et, d’autre part, l’application des idées de la raison aux actes catégoriaux de l’entendement, il faudra cependant observer que ce second schématisme devrait être l’œuvre d’un effort imaginatif “hyperpoïétique” ou “superproductif”, c’est-à-dire doublement productif, étant donné son rôle médiateur entre deux facultés actives et, par là, l’absence de tout élément passif, susceptible d’être traité

d'une façon simplement reproductive. Peut-être l'éventuelle position de "l'imagination liée à la conscience" (*Einbildung, mit Bewußtsein verbunden*) comme "force fondamentale" (*Grundkraft*) de l'âme, apte à assumer, en tant que leur foyer commun, toute la diversité des "forces" de l'âme, y compris l'entendement et la raison, serait-elle à comprendre à la lumière de ce double schématisme (A649/B677).

Afin d'explicitier la particularité de l'action de l'imagination, lorsqu'elle se pose comme médiation entre l'entendement et la raison, l'on notera que, plus qu'à l'absence du phénomène sensible qui serait à subsumer sous un concept et dont l'imagination produit l'image dans le schématisme qui relie l'entendement à la sensibilité (B151), l'imagination "superproductive" doit ici faire face et en quelque sorte suppléer à l'absence d'un acte/concept de l'entendement correspondant à l'idée de la raison sous laquelle il faut le subsumer. Il est besoin ici non pas de "l'imagination d'un donné" mais de "l'imagination d'une action". Ainsi, en lieu et place de la "représentation d'un procédé général pour procurer à un concept son image" (A140/B179–80), donc en lieu et place de ce "monogramme de l'imagination pure *a priori*, au moyen duquel et d'après lequel les images sont d'abord possibles" (A142/B181), l'imagination doit produire la représentation d'un procédé ou d'une méthode pour procurer aux concepts son mode cohérent et articulé d'application, en tant que celui-ci envisage l'achèvement total de son pouvoir. Si l'imagination productive engendre des schèmes qui rendent possibles les images des objets auxquels les concepts peuvent être appliqués, l'imagination "superproductive", pour sa part, engendrera le "quasi-schème" qui éclaire l'entendement quant à la façon dont il doit dérouler son activité même. L'application de tout concept est alors soumise à l'impératif théorique de la raison qui demande la poursuite du *maximum*. Or, il n'est d'objet ni d'acte qui puisse être *imagé* sous le signe du *maximum*. Aussi l'idée d'un *maximum* sollicitera-t-il de l'imagination, non pas un schème qui rend possible une image, mais plutôt un *exemple* d'activité continue. En vérité, le "quasi-schème de la raison", que cette imagination "superproductive" serait appelée à produire, n'est nullement concevable sur le mode de l'homogénéité médiatrice entre contenus de la passivité et formes de l'activité, d'où résulte la figure d'un objet à être donné dans le temps d'une manière déterminée. Bien au contraire, il doit être représenté sous le signe de l'homogénéité médiatrice entre l'activité des concepts et l'activité des idées, d'où émerge le *modèle d'une action* intellec-

tuelle, de nature logico-discursive, à être accomplie sans jamais pouvoir être complètement achevée et sans jamais pouvoir reposer sur la concrétion de “quelque chose” qui la réaliserait.

Dès lors, il y a lieu de signaler que, dans les deux schématismes transcendants de l’entendement pur, *l’imagination a toujours affaire au temps*, bien que sous des rapports assez distincts. Dans le premier cas, la “détermination transcendantale du temps” s’avère le moyen efficace pour donner une intuition au concept (B151) et établir ainsi une médiation entre l’entendement et la sensibilité car cette détermination serait “homogène à la *catégorie* (qui en constitue l’unité) en tant qu’elle est *universelle* et qu’elle repose sur une règle *a priori* [...] et homogène au *phénomène*, en tant que le temps est contenu dans chaque représentation empirique du divers” (A138–9/B177–8). Dans le second cas, bien que reliant deux facultés qui en toute exactitude opèrent dans un cadre atemporel, l’imagination produit un “*analogon* d’un schème” moyennant lequel elle unifie l’activité de l’entendement et de la raison sur le mode d’une unification idéale du temps pur. L’idée du *maximum* n’est de prime abord rien d’autre que l’idée d’une action qui doit remplir “tout le temps” possible. Ce quasi-schème fournit à l’entendement un principe final dynamique qui traduit une méthode/contrainte interne d’action, formulable dans une sorte de maxime transcendantale dictant le comportement de l’entendement: “Pensez toujours”. Or, que l’entendement doive “penser toujours” n’implique pourtant pas une détermination temporelle de sa spontanéité car l’adverbe “toujours” ne renvoie pas à un *quantum réel de temps* ni même à la notion de sa *totalité infinie*: il ne signifie ici que l’achèvement idéal de la spontanéité de l’entendement. Ce “toujours” renferme, plutôt métaphoriquement, l’expression de l’aspect duratif indéterminé de l’acte de l’entendement qui, en vérité, ne remplit aucune durée. “Toujours” n’aurait ici aucun sens temporel déterminable, exprimant uniquement l’unité et la perfection idéales du moi déterminant au moyen de l’unité formelle du temps. “Penser toujours” reviendrait à la présence et à l’actualité transcendantales du penser, c’est-à-dire à sa nécessité et à son indéterminabilité qui répondent à l’essence active de l’entendement: “penser toujours” ou “penser nécessairement”, voire tout simplement *je pense* ou *je dois penser*.

Ainsi, d’une part, il paraît que l’effet de cette transformation de l’idée rationnelle d’unité en un “*analogon* d’un schème” réside, au premier chef, dans l’articulation interne de l’entendement, rendu capable de

se réunir soi-même dans son action propre comme s'il avait acquis la capacité de se donner une fin: le *maximum* d'action synthético-analytique. Cela suppose l'accompagnement sans faille de l'entendement par l'imagination, d'où le caractère "superproductif" de celle-ci qui doit faire en sorte que l'idée du *maximum* soit toujours coextensive à l'action intellectuelle. Mais, d'autre part, "penser toujours" manifeste une ignorance performative, positive, voire nécessaire, de la finitude. L'entendement humain ne jouirait d'aucune véritable "organisation interne" s'il ne se mettait pas *a priori*, comme fonction, sur la voie rationnelle d'un entendement infini: sur la voie idéale de l'acte autosubsistant et infiniment perdurant de la pensée. En conséquence, penser et connaître implique d'être voué au *maximum*. La "force formatrice" du *maximum* constitue le propre de tout entendement possible dont le modèle originel se trouverait dans l'idée d'un entendement fonctionnellement infini.

En somme, pour sauvegarder l'objectivité de toute science possible ou, ce qui revient au même, pour assurer le bien-fondé de la constitution de tout objet possible, il faut supposer que l'entendement soit, en un mot, une tâche infinie de constitution, tâche idéale inscrite dans la téléologie de la raison humaine. De plus, le maintien de l'unité et de la cohésion de l'activité de l'entendement, ce que l'on oserait nommer son ipséité (de laquelle procède la possibilité formelle de l'expérience et de la nature), tient à l'efficacité de cette détermination rationnelle de l'entendement, qui vient d'être décrite sous la forme d'un "schématisme de la raison". Assurément ce schématisme instaure-t-il une communauté fonctionnelle entre les facultés cognitives, scandée par le rythme des trois moments logico-discursifs traditionnels qui renferment "toutes" les "opérations de l'esprit" (*operationes mentis*): concept (*notio*, *Begriff*), proposition (*judicium*, *Urteil*) et raisonnement (*discursus*, *Schluß*)⁶. Certes, dans son dynamisme d'enchaînement de propositions, la raison développe un mouvement circulaire, à tendance antithétique, qui ne peut pas désert son centre (devenir excentrique signifierait pour la raison se perdre définitivement dans la dialectique, ce qui, selon l'enseignement *critique*,

6 "Tres sunt intellectus operationes (quas vulgo mentis operationes vocamus); quibus circa cognoscibilia versamur, notio cum simplici apprehensione, iudicium & discursus." (WOLFF Ch., *Psychologia empirica*, op. cit., § 325, p. 235.)

Sur le rôle joué par cette triade dans la logique traditionnelle et dans l'analytique transcendantale, voir BRANDT R., *Die Urteilstafel: Kritik der reinen Vernunft*, A67-76; B92-201, Hamburg, Meiner, 1991, p. 53-5.

n'est rien d'autre qu'une ignorance de soi). Certes, dans la recherche de l'unité systématique, la raison se cherche elle-même, comme si elle, aussi bien dans le domaine théorique que dans le pratique, "ne trouvait repos que dans l'achèvement de son cercle, dans un tout systématique subsistant par lui-même" (A797/B825). Pourtant, la recherche de l'unité rationnelle, bien que déclenchée au niveau de l'instance cognitive la plus élevée, celle des raisonnements, entraîne nécessairement avec elle tout le système des actes cognitifs, indépendamment des facultés où ils se domicilient, car l'ordre des raisonnements absorbe d'une manière exhaustive les deux ordres subordonnés, à savoir celui de tous les prédicats possibles et celui de toutes les formes copulatives possibles, lesquels, d'après le *Leitfaden*, ne font qu'un seul et même ordre, condensé dans la table des catégories, en tant que déduite de la table des jugements. De la formation des concepts, comme lieu de l'unité *abstractive* du multiple vers le commun, en passant par les propositions, lieu propre de l'unité *synthétique* véritative ("S est P"), où l'unité des concepts devient véritablement active et déterminante, jusqu'aux raisonnements, qui tâchent d'atteindre l'unité *absolue* de toutes les synthèses véritatives possibles en ramenant la diversité des sujets propositionnels à des genres idéaux, force est de constater que le mouvement vers l'unité s'avère la constante dynamique qui parcourt tout le fonctionnement cognitif, en sorte que celui-ci manifeste un caractère non seulement *systématiquement unifiant* mais aussi *systématiquement unifié*, ce second trait étant nécessairement une condition de l'efficacité du premier: sans une fonction *unifiée*, pas de fonction *unifiante*.

Ainsi le sens fonctionnel de l'unité systématique assume-t-il une double dimension se rapportant à la fois au mode d'opération des actes de l'esprit et aux qualités formelles de leurs produits. Fournissant l'idée directrice de la forme du tout, la raison fonde l'unité systématique des actes de l'entendement et celle des sciences que ces actes engendrent, car la raison pose des questions à la nature, selon les principes de l'unité systématique, mais c'est l'entendement qui traite la matière des réponses. Cependant, bien que doté par la raison d'une clôture et d'une complétude organiques, qui le transforment, à l'instar de tout "être organisé et s'organisant lui-même" ou de toute "fin naturelle", en une unité systématique autosubsistante, en un tout gouverné par une idée (A64-5/B89-90) – le principe de l'identité fonctionnelle des catégories et des jugements –, l'entendement n'en demeure pas moins un organe au sein d'un orga-

nisme cognitif plus complexe: organe à la fois séparé et articulé à d'autres organes par l'imagination, cette faculté connective de représentations et de facultés, pour le remplissement d'une fin commune, la constitution de l'expérience.

2.4.2 *Acte mental et forme logique: l'effectif et l'efficace*

Fin et moyen, tout et partie, organisme et organe, le système de l'entendement est un "système praxéologique transcendantal" consistant avant tout en la cohésion d'un ensemble de connaissances pures *a priori*, la table des catégories. Cette cohésion est instaurée et maintenue par "l'idée du tout" qui s'expose comme l'unité d'un principe directeur ou d'une loi fonctionnelle nécessaire, celle de l'identité entre pouvoir de penser et pouvoir de juger, entre les actes mentaux (actes discursivo-logiques de la pensée) et les opérations logiques d'unification propositionnelle, entre la synthèse de représentations sensibles et les formes logiques du jugement, entre l'unité synthétique du divers des intuitions et l'unité analytique des concepts. Ainsi, la logique formelle épouse la forme générique de l'objet de l'expérience, de même que les concepts de l'entendement expriment le modèle *a priori* de tout objet, c'est-à-dire qu'en eux s'embraient la logique générale et la logique transcendantale:

La même fonction qui donne l'unité aux représentations diverses *dans un jugement*, donne aussi à la simple synthèse de représentations diverses *dans une intuition* l'unité, qui, exprimée généralement, s'appelle le concept pur de l'entendement. Le même entendement donc, et bien par les mêmes actes par lesquels il établissait dans les concepts, au moyen de l'unité analytique, la forme logique d'un jugement, apporte aussi dans ses représentations, au moyen de l'unité synthétique du divers dans l'intuition en général, un contenu transcendantal, en raison de quoi ces représentations s'appellent purs concepts de l'entendement, qui se rapportent *a priori* aux objets, ce que ne peut faire la logique générale. (A79/B104–5)

Dans ce passage, l'identité de "la logique des objets" et de "la logique des concepts", ou de la logique des contenus transcendantsaux et de celle des formes générales, se trouve bien marquée: les deux sphères relèvent d'une seule et "même fonction" (*dieselbe Function*) active, à savoir le "même entendement" (*derselbe Verstand*) déployant les "mêmes actes"

(*dieselbe Handlungen*)⁷. En effet, sans cette rigoureuse identité fonctionnelle et sans son inscription au sein d'un centre unique de spontanéité, il serait inévitable d'admettre une disjonction fort problématique opposant les actes synthétiques aux formes logiques ou, en d'autres termes, séparant la *praxéologie cognitive et la topique logique*, ce qui aboutirait inmanquablement ou bien à une solution épistémologique à teneur radicalement sceptique, ou bien, par le truchement d'un onéreux sauvetage platonique, à une solution statuant le réalisme des formes. Quoi qu'il en soit, il en découlerait sans aucun doute l'impossibilité de penser la constitution d'une science car nul acte mental ne serait détenteur d'un pouvoir logiquement déterminant (les synthèses se réduiraient donc à des événements subjectifs arbitraires et contingents, relevant uniquement de la simple psychologie empirique) et, symétriquement, aucune forme logique n'aurait d'effective efficacité (car les rapports logiques resteraient des opérations strictement formelles, abstraites, étrangères aux actes réels du sujet connaissant, donc sans contact avec l'intuition et par suite entièrement sans contenu et sans embrayage possible avec les données sensibles). Les attributs métaphysiques de la *res cogitans* se sont transmués en des attributs fonctionnels: des opérations logico-cognitives où l'identité et l'unité substantielles se transforment en un processus d'identification et d'unification nécessaires⁸. En réalité, si l'on veut dégager le sens du péremptoire refus kantien de la contingence des actes synthétiques et de la non-objectivité (la non-valeur empirique) des formes logiques, il s'impose de comprendre le cadre logique de l'*Analytique* à la lumière de la "réhabilitation" de l'une des définitions matricielles de la

7 Comme B. Longuenesse le souligne à juste titre, ce passage renferme l'affirmation nodale de la *Déduction*: l'affirmation de l'identité *fonctionnelle* (songeons au double sens biologique et mathématique du terme "fonction") entre la synthèse discursive et la synthèse intuitive. Voir LONGUENESSE B., *Kant et le pouvoir de juger*, *op. cit.*, p. 218–20 *sq*; et aussi ID., "Kant on *a priori* concepts", GUYER P. (Ed.), *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy*, Cambridge, CUP, p. 149–50.

8 Au sujet de l'opposition entre substance et fonction, voir CASSIRER E., *Substanzbegriff und Funktionsbegriff: Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*, Hamburg, Meiner, 2000 (1910).

logique de Port-Royal, celle qui fait précisément fusionner *forme logique* et *acte mental*⁹.

La Logique est l'art de bien conduire sa raison dans la connoissance des choses, tant pour s'en instruire soi-même, que pour en instruire les autres. Cet art consiste dans les reflexions que les hommes ont faites sur les quatre principales opérations de leur esprit, *concevoir, juger, raisonner, & ordonner*.¹⁰

Etant donné que, si les formes logiques ne sont pas assimilées à des actes effectifs, elles manquent de toute force active, et que, si les actes mentaux qui réalisent des synthèses sensibles ne recèlent pas d'épaisseur logique, ils ne sauront déterminer avec nécessité et universalité strictes le divers qu'ils unifient, il faut que logique formelle et psychologie transcendantale ne fassent qu'un. Ainsi, la table des jugements et la table des catégories doivent être conçues comme un seul et même tout articulé, une seule et même unité systématique, subordonnée à "l'idée du tout" exhibée par le *Leitfaden*. Articulées par un principe d'unité qui instaure leur communauté organique, la topique logique pure et la praxéologie cognitive réelle forment un unique "système praxéologique transcendantal", en sorte qu'ils s'entr'expriment, se coappartiennent et se convoquent réciproquement en permanence sans qu'aucune discontinuité ne soit pensable: de même que toute synthèse porte en elle et met en place une forme logique déterminée, de même toute forme logique témoigne d'un acte unificateur de l'esprit. Donc, tandis que la forme logique, même si prise isolément en elle-même dans le cadre de la topique pure, serait "l'état réduit" de la fonction intellectuelle de détermination d'une diversité sensible donnée, l'acte de synthèse, lui, comme activation de la forme logique, constituerait son "état réalisé", c'est-à-dire son lieu ou

9 En ce qui concerne la revendication et de la portée kantienne de cette réhabilitation, LONGUENESSE affirme explicitement: "[...] Pour Kant la 'forme logique' désigne les règles universelles de la pensée discursive. Sa conception de la logique est héritière de celle de Port-Royal en ce qu'elle relève de la 'réflexion que font les hommes sur les opérations de leur esprit'. Ce sont des actes mentaux que Kant prétend exposer dans sa table des formes logiques du jugement, et la déduction transcendantale des catégories consistera à montrer que ces actes mentaux sont indispensables à toute représentation d'objet." (ID., *Kant et le pouvoir de juger*, op. cit., p. XII.)

10 ARNAULD A. & NICOLE P., *La Logique ou L'art de penser*, éd. critique par P. Clair et F. Girbal, Paris, Vrin, 1993, p. 37.

son moment d'actualité et de réalité continue car la synthèse est une "fluxion"¹¹: "la synthèse (de l'imagination productive) [...] est une progression dans le temps [*ein Fortgang in der Zeit*]" (A170/B211), "la synthèse se produit dans le temps" (*die Synthesis geschieht in der Zeit*)¹², non pas comme phénomène apparaissant dans le temps, mais plutôt comme acte de détermination du temps lui-même et des phénomènes temporels, en tant qu'ils sont nécessairement des "grandeurs *fluentes*" (*fließende Größen*).

"Réduction" et "réalisation" peuvent être comprises à l'instar de deux modes, toujours coprésents, co-impliqués et déductibles l'un de l'autre, d'une fonction unique ou encore à l'instar de deux états corrélatifs par lesquels se manifeste et s'accomplit un seul et même processus dynamique de *détermination* objective des phénomènes¹³. Mais, s'il y a un degré continu de réflexivité dans les actes déterminants ou constituants, dans la mesure où la qualité *ipse* de la conscience émerge comme produit auto-affectif des processus synthétiques, cette réflexivité ne peut toucher cependant la *détermination elle-même*, puisque c'est précisément son hétérogénéité à l'égard des phénomènes qui l'investit de sa fonction. D'où le psychologisme antipsychologiste¹⁴ de Kant, parce que transcendantal ou logique, qui occupe le terrain ontologiquement neutre d'un *déterminant indéterminable en moi*, désigné parfois, de façon révélatrice, on le sait, par le mot *Gemüth*¹⁵. De même que seul l'indéterminable peut

11 Sur la notion physique de *fluxion*, voir MACLAURIN C., *A Treatise of Fluxions in Two Books*, Edimburgh, 1742.

12 KANT, *Nachträge zur Kritik der reinen Vernunft* (*Loses Blatt B12*), Ak. XXIII, 18.

13 Le rapport entre ces deux pôles, de réduction et réalisation, s'inspire du modèle dynamique proposé par G. BUCHDAHL pour représenter la structure transcendantale de l'argument critique théorique (*Kant and the Dynamics of Reason: Essays on the Structure of Kant's Philosophy*, Oxford, Blackwell, 1992, p. 8–11, 56–64, *passim*).

14 Sur l'antipsychologisme kantien et son héritage à Marbourg, voir CASSIRER E., COHEN H., NATORP P., *L'école de Marbourg*, Paris, Cerf, 1998.

15 Pour une définition kantienne de *Gemüth* (en deçà de la substance, *anima*) comme *faculté qui synthétise des représentations et produit l'unité de l'aperception empirique (animus)*, voir KANT, *A propos de l'ouvrage de Sommering: 'Sur l'organe de l'âme'*, Ak. XII, 32 note; Pl. III, 389. Sur les distinctions entre *anima* (réceptivité), *mens/Geist* (activité) et *animus/Gemüth* (unité d'*anima* et *mens*), cf. aussi KANT, *Cours d'Anthropologie*, Ak. XXV, 16. *Animus/Gemüth* se rapproche donc de *Ich denke/Bewußtsein* et porte en lui la forme logique de l'être ou la choséité, le substantiel (voir encore KANT, *Réflex.* 5294, Ak. XVIII, 145 sq).

déterminer, seul l'atemporel peut temporaliser, et seule une non-chose peut chosifier (seule la forme du substantiel peut substantialiser). Cette asymétrie expose, à l'évidence, l'irréductibilité du *Je, Il ou Cela qui pense*, le *sujet* qui déploie une activité non pleinement transparente à soi. De sorte qu'il faut admettre que l'effectivité de l'efficacité cognitive doit faire preuve d'une effectuation *sui generis* qui ne coïncide pas avec l'effectivité de l'effectif en général¹⁶. Le moi (praxéo)logique, sujet de l'aperception pure, non psychologique, non temporelle, constitue une sorte de résidu que l'on obtient en pensant la représentation vide ou l'acte de représenter sans représentation: "il est comme le substantiel, ce qui reste quand j'ai éliminé tous les accidents qui lui sont inhérents, mais qu'il est impossible de connaître plus avant, puisque les accidents étaient justement ce à quoi je pouvais reconnaître sa nature¹⁷". Or ce reste, sujet dernier du sujet, qui n'est pas une substance mais *le substantiel überhaupt*, est le point de resserrement entre la force et la forme logique. Et pour Kant la fusion entre force et forme logique semble servir un processus cognitif morphogénétique de construction de rapports idéaux que Bergson critiqua en ramenant la notion kantienne de science à une *mathématique universelle ininterrompue*¹⁸.

2.4.3 Le Je pense: l'Unum "praxéologique"

A ce moment de l'enquête, une question fondamentale doit être reposée, celle de savoir quel statut incombe au *je pense* à l'intérieur de l'entendement, défini ici sous le signe de l'unité systématique et, plus exactement, de l'unité fonctionnelle du "système praxéologique transcendantal". Il

16 Rappelons en passant le scandale de Strawson et Kitcher, légitime *per se* mais non justifié en termes kantien, face à *praxéologie atemporelle de la conscience déterminante*. "Within the context of Kant's system, a second, major problem for the doctrine of apperception, and transcendental psychology generally, is the ideality of time thesis. [...] The various activities that are described in the Deduction's account of how the mind influences (or might influence) what we know can only be understood temporally. According to the Aesthetic, however, the mind's activities *produce* time. So they cannot take place in time." (KITCHER P., *Kant's Transcendental Psychology*, NY, Oxford UP, 1990, p. 140.)

17 KANT, *Progrès de la métaphysique en Allemagne*, Ak. XX, 270; Pl. III, 1225.

18 BERGSON H., *La pensée et le mouvant*, Paris, PUF, 1941, p. 222.

convient de situer le *je pense*, premièrement, par rapport au “fil conducteur” de la table des catégories, l’idée qui lui confère de l’unité systématique, et, deuxièmement, par rapport à la nature bimodale des éléments du système, à savoir la bimodalité de l’acte mental et de la forme logique, bimodalité “praxéologique”. Pour ce qui est du premier point, il s’avère, d’un côté, que le *je pense* n’est pas expressément sollicité pour jouer le rôle de “la forme du tout” ou du principe rationnel sur lequel s’assoient l’unité, l’articulation et la complétude, donc l’organicité et la systémativité mêmes, de l’entendement¹⁹. Néanmoins, les attributions transcendantales de l’idée d’unité de la raison et de l’acte-représentation *je pense* semblent se recouper, au moins partiellement, car le *je pense*, en tant qu’unité supérieure de toutes les fonctions d’unité, sous-tend la cohésion et la possibilité de l’activité efficace de l’entendement.

L’idée ou le concept qui unifie la table des catégories renvoie à l’Idée d’unité de la raison: l’unité systématique. Or le *je pense*, structure transcendantale de “l’objet en général”, donc figure de l’unité de l’entendement immédiatement ordonnée au travail d’unification des perceptions, ne saurait assumer un rôle qui échoit en propre à l’idée d’unité de la raison, unité qui se détache de la matière sensible en se rapportant immédiatement aux concepts de l’entendement pour leur procurer les foyers idéaux de l’unité absolue. Ainsi, l’entendement étant le seul objet immédiat de la raison, l’application originaire de celle-ci à son objet “précède” le placement de l’entendement sous la régulation finale des trois idées transcendantales, qui supposent déjà le déroulement de l’activité synthétique, c’est-à-dire l’entendement en acte, dont elles fournissent l’unité idéale. L’application la plus primitive de l’unité de la raison à l’entendement se trouve d’emblée dans la “forme interne” de l’entendement même. Car, en lui proposant la forme d’un tout soumis à l’unité et à l’unicité d’une fin interne, ce que la raison engendre dans son application primordiale à l’entendement c’est l’entendement même comme

19 A cet égard, nous partageons la position générale soutenue par R. BRANDT (*ibid.*, p. 85) mais nous ne suivons pas sa conclusion sur le caractère empirique et contingent de la table des catégories: “Die Tafel muß nach einem Begriff oder einer Idee zusammenhängen. Wir fanden, daß es keine Anzeichen dafür gibt, daß Kant diesen Begriff oder diese Idee im ‘Ich denke’ sucht, um so die Urteilstafel aus einem höchsten Punkt abzuleiten und das kohärente System davor zu bewahren, im Ganzen doch nur empirisch und zufällig zu sein (wenn das möglich ist und die Kohärenz nicht schon ihre Apriorizität verbürgt).”

système organique: organe de la vérité, organe dont la téléodynamique rend irréductible à l'*organon* logique. Le *je pense*, comme acte/forme de l'un dans la pensée, comme signe conceptuel de l'unité de l'entendement, signe de l'*ens unum et verum*, serait l'effet le plus saisissant de la toute première application de la raison à l'entendement, application qui doit signifier une subordination constitutive de l'architecture fonctionnelle des facultés cognitives. Cependant, bien que l'Idée d'unité résonne dans le moi pur, tout comme dans la forme systématique de l'entendement, le *je pense* exprime la conscience transcendantale de soi, qui n'est pas l'Idée du *Je* produite par la Psychologie rationnelle mais le "désignateur rigide"²⁰, pour ainsi dire, de l'activité intellectuelle qui fonde l'expérience, parce qu'il n'existe aucun monde possible où la constitution de la connaissance pourrait dispenser la spontanéité d'*un moi*.

En effet, comme nous l'avons déjà montré lors de la confrontation entre Hume et Kant, le *je pense* est avant tout le garant du caractère d'apriorité, c'est-à-dire de nécessité et d'universalité strictes, des connexions établies entre perceptions par l'imagination. Il va de soi que, sans le *je pense*, il n'y a pas de fondement pour la valeur objective des synthèses, car seule l'appartenance au *je pense* rend les phénomènes *a priori* synthétisables et seul le rattachement de toutes les catégories au *je pense* permet qu'un objet *un* soit constitué ("sans être *un*, aucun objet n'en est un"). Tant que la fluxion de l'univers mental manque de l'oppo-

20 Nous empruntons ce concept riche de significations logiques et ontologiques à Saul KRIPKE (*La logique des noms propres – Naming and Necessity*, Paris, Minuit, 1980), pour retenir avant tout l'efficacité du lien entre le nom propre et l'identité à travers les mondes possibles. "Nous appellerons quelque chose un 'désignateur rigide', dit Kripke, si dans tous les mondes possibles il désigne le même objet, et un 'désignateur non rigide' ou 'accidental' si ce n'est pas le cas. Evidemment, nous n'exigeons pas que les objets existent dans tous les mondes possibles. [...] Quand nous concevons une propriété comme essentiel à un objet, nous voulons dire qu'elle est vraie de cet objet en toute circonstance où celui-ci existe. Un désignateur rigide d'un objet existant nécessairement peut être appelé 'rigide au sens fort'." (*Ibid.*, p. 36.) Ainsi, le pronom *Je* peut être décrit comme l'analogue d'un "désignateur rigide au sens fort" car il dénote la propriété essentielle de toute opération de l'esprit et de toute forme d'intelligence "en toute circonstance où celle-ci peut exister", cette dénotation s'établissant *a priori* et, donc, *nécessairement*. La propriété *Je* appartient à tout acte de pensée dans tous les mondes possibles (la rigidité ayant trait à la qualité *transworld*). Par suite, le *Je* serait en quelque sorte le "nom nécessaire" de la spontanéité cognitive.

sition ou de l'attraction, internes et normatives, d'un moi qualitativement *un*, la conscience demeurera le pur drame de la succession de perceptions, drame de phénomènes fragmentaires, étranger à toute loi d'unité (notamment d'unité d'action), drame du multiple et de l'instable pur, drame de l'évanescence des phénomènes même sans théâtre. Sans une conscience *sous* l'acte/forme d'un moi *a priori*, la connectivité mentale des représentations sera toujours déqualifiable, à la façon humienne, comme arbitraire et contingente, puisque fondée exclusivement sur la cohérence de l'habitude subjective qui déclenche l'activité connective de l'imagination. De même, le modèle du flux passif de la conscience garderait toute sa rigueur: une conscience "sans moi" (*selbstlos, selfless*) laisse les perceptions impensables, voire imperceptibles, noèmes sans noèse, perceptions que l'on ne peut que diviser à l'infini et, par conséquent, dont l'infinie séparabilité analytique suggère la séparabilité existentielle.

L'efficacité de l'opération kantienne de mise à mal de ce monde subjectif de perceptions atomisées consistera dans l'ancrage qualitatif de toute perception sur l'identité formelle, empiriquement vide mais fonctionnellement déterminante, d'un moi actif, noèse sans noème de soi certes, mais pouvoir d'accompagnement synthétisant de toutes les perceptions. Autrement dit, le *je pense* exprime, sur le seul plan de l'entendement pur et sans être une simple extension d'une tendance de la raison, l'unité des synthèses du divers sensible et, du même coup, réalise l'accord de toutes les catégories en tant que modes possibles de la synthèse transcendante: l'accord de toutes les fonctions d'unité comme appartenant *a priori* à une conscience de soi en général – toutes les fonctions d'unité sont unifiées et unifiantes en moi, elles sont *nécessairement miennes*. Donc, le *je pense* signifie l'articulation fonctionnelle de l'entendement (l'accord de l'entendement avec soi-même), si celui-ci est à concevoir comme "faculté des règles", source introduisant *a priori* de la "normativité" et de la "légalité" constitutives dans le monde des phénomènes: "L'unité de l'aperception [le *je pense*] en rapport avec la faculté de l'imagination [la faculté de synthèse] est l'entendement [le pouvoir législateur, assise de la nécessité *a priori* des synthèses]"²¹. En ce sens,

21 "Die Einheit der apperception im Verhältnis auf das Vermögen der Einbildungskraft ist der Verstand. Regeln." (KANT, *Nachträge zur Kritik der reinen Vernunft* [Loses Blatt B12], Ak. XXIII, 18.)

comme noyau cognitif absolument non représentationnel, le *je pense* ne représente rien, il se limite, dans sa qualité d'acte/représentation non intuitif et non catégoriel, à nous livrer la *présentation* la plus dense et la plus pure, dans une acception presque chimique du terme, fort au goût de Kant, du moi comme fond de spontanéité. Par suite le *je pense* est la simple *présentation*, non représentative mais plutôt déictique, du pouvoir de penser ou de juger, c'est-à-dire *présentation* de l'entendement en acte, en tant que domaine du "déterminant en moi" (*das Bestimmende in mir*, B158n), "intelligence" (*Intelligenz*) ou, suivant notre expression, en tant que "système praxéologique transcendantal". Non intuitionnable ni concevable en soi comme "quelque chose d'existant", le *je pense* expose cependant le caractère essentiel qui fait des concepts de l'entendement ce qu'ils sont. Il exhibe par conséquent la qualité conceptuelle (*conceptualité*) des concepts, le *factum* cognitif de "penser *per notas communes*", en formulant la note commune par excellence, note nécessaire et universelle de tout concept et de tout objet possible dans leur possibilité radicale: la note commune à toute note commune en général, à savoir *l'acte d'un moi un*. Or, dans cet acte prototypique, c'est l'action de la forme logique qui y est énoncée qui s'accomplit. L'acte prend forme et par lui s'active la forme ou fonction logique à laquelle sont primitivement "réductibles" toutes les fonctions logiques de l'entendement: celle de *l'un*, celle du "*S est P*", celle de "*l'être même*" (B429), celle de la position pure du verbe copulatif ("*est*"), loi suprême de la productivité propositionnelle ("*κατηγορεῖν*") *lato sensu*. C'est ainsi que *l'un* ou *l'ens unum* apparaissent comme forme du *moi*.

En ce qui concerne le rapport du *je pense* à la bimodalité "praxéologique" des éléments *a priori* qui composent l'entendement, il faut bien reconnaître que non seulement l'aperception transcendantale s'affirme comme le paradigme ou le lieu naturel de cette bimodalité (*je pense = acte = forme*) mais elle montre également la façon la plus éminente de réunir ces deux modes (*je pense: Unum: acte = forme*). Dans le *je pense*, j'aperçois un acte transcendantal, qu'il faut supposer toujours en pleine actualité, acte par lequel se dévoile et s'éprouve en soi-même l'évidence la plus lumineuse: l'évidence d'être moi. Cette évidence se dédouble d'un niveau absolument apodictique et d'un autre combinant apodicticité et contingence. Aussi exhibe-t-elle, apodictiquement, l'évidence qualitativement invariable de mon existence (*j'existe pensant*) et, dans le second, l'évidence qualitativement variable d'un certain degré d'intensité,

un certain “quantum d’existence”, l’attachement d’une intensité à l’acte du moi pensant étant nécessaire mais la valeur de l’intensité étant contingente. *Je pense existant* veut dire “je pense toujours et à chaque fois *réellement*” ou selon un “degré de réalité” témoignant de l’investissement d’une certaine force ou d’un effort qui réitère irréfutablement l’effectivité du lien intrinsèque, mieux, de la coïncidence, entre *cogito* et *sum*. A l’instar de tout ce qui existe, l’acte *je pense* doit ainsi renfermer, de même que la conscience de soi et tous les pouvoirs ou facultés de l’âme (B414–5), une qualité intensive particulière qui peut toujours varier mais dont l’annulation complète, la consommation totale de sa force, c’est-à-dire la *remissio* ou descente vers un degré zéro absolu d’intensité, signifierait l’extinction même du pouvoir correspondant, en l’occurrence le moi lui-même.

Afin de bien saisir le sens du lien entre le moi et l’intensité, il convient de rapprocher deux textes en quelque sorte marginaux par rapport à l’enchaînement nodal de l’argument où ils s’insèrent et qu’ils finissent pourtant par affermir quoique sous le signe d’une *fiction*, la fiction de la substantialité de l’âme. Ces textes sont la “Réfutation de la preuve, donnée par Mendelssohn, de la permanence de l’âme” (B413–8), où le recours à la grandeur intensive invalide la preuve de la permanence de l’âme fondée sur la simplicité de la substance, et le “Théorème 2 (et remarque)” du chapitre de la Mécanique (dans les *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature*²²), dont la démarche conforte la “Réfutation” parce que le “Théorème 2” tâche de démontrer que, contrairement au *quantum de substance matérielle* (la quantité de matière spatiale) qui doit se conserver invariablement (selon la *Première loi de la mécanique*), le *quantum* propre de la conscience ou de l’âme, ainsi que de tous les objets du sens interne en général, est un *quantum qualitatif*, un *degré (Grad)*, dont les simples oscillations ne provoquent aucun changement (soit addition/soustraction, soit multiplication/division) dans la substance mais dont la diminution progressive jusqu’à un degré zéro entraîne l’évanouissement de la force fondamentale de l’âme, donc l’extinction complète de son éventuelle substance. Or, ce partage radical, qui organise le texte des *Premiers Principes*, entre un *quantum matériel* invariable, pour les objets du sens externe (“les objets qui se composent de parties extérieures les unes aux autres”), et un *quantum qualitatif*

22 KANT, Ak. IV, 541–3; Pl. II, 462–4.

variable (“grandeur qui *n’est pas composée de parties extérieures les unes aux autres*”), pour les objets du sens interne, n’est pas adopté par l’*Analytique des principes*, car, à la différence des *Lois de la Mécanique*, les *Principes synthétiques de l’entendement pur* ne se restreignent point à une “Science *a priori* de la nature *stricto sensu*”, c’est-à-dire à la *Physique pure* (“Physiologie du sens externe”) en tant qu’opposée à la *Psychologie* (“Physiologie du sens interne”), mais concernent plutôt une “Science *a priori* du phénomène sensible *generatim*”. C’est ainsi que les “Axiomes de l’intuition” (A162–6/B202–7) et les “Anticipations de la perception” (A166–76/B207–18) s’appliquent, sans aucune distinction entre les deux régions, externe et interne, de l’expérience, à tout phénomène en tant que phénomène, en lui assignant, respectivement, les deux types de *grandeur continue*, extensive (le phénomène comme grandeur déterminée d’espace et de temps: un ensemble de parties données et successivement unifiées) et intensive (le phénomène comme “degré d’influence sur les sens” et par là sur la conscience empirique, ou comme contenant le degré de réalité de la sensation).

Mais essayons de reconstituer schématiquement le *circuit de l’intensité*. Celui-ci se dessine entre deux processus d’analyse transcendante qui à la fois s’opposent et s’interpénètrent et que l’on pourrait nommer la *prolepse de la donnée*, ou reconnaissance anticipative de la qualité de réalité contenue dans tout ce qui peut être sensiblement donné, et l’*analepse de la spontanéité*, ou identification restitutive de la qualité de réalité de l’acte de détermination en général de tout *dabile*, acte devant précéder et instaurer la déterminabilité de l’espace subjectif de réception mais que la matérialité pure et indéterminée du phénomène doit “toujours déjà” avoir suscité – c’est pourquoi l’acte le plus pur et originaire, le *je pense*, doit toujours se concevoir comme s’exerçant sur “quelque chose”. Si le *je pense* indique l’*existence* d’un acte et d’un sujet agissant en moi, s’il dit que *j’existe pensant*, c’est qu’il y a “quelque chose” sur quoi il s’applique, c’est qu’il est possible d’y déceler une strate relevant de la perception empirique, quelque indéterminée que soit cette perception, et que la proposition *je pense* revient à une proposition empirique dont la valeur de vérité, comme celle de toute proposition empirique, n’a pas de portée universelle; elle n’affirme nullement l’existence de tout être pensant mais se borne à poser l’existence particulière de ce moi ici et maintenant réellement affecté et actif, existence qui s’exprime d’une façon empirique et indéterminée dans l’acte de penser (B422–3n). Dans

le contexte de la *prolepse de la donnée*, partant sur le plan de la sensation, l'intensité ou "grandeur intensive" (*intensive Größe*) signifie "un degré d'influence sur les sens" (*ein Grad des Einflusses auf den Sinn*; A166/B208), une sorte de *quantum* différentiel de réalité qui entraîne le respectif *quantum* différentiel d'affection et qui naturellement n'est pensable ni représentable que comme contenu de la conscience empirique de soi-même, le sens interne, c'est-à-dire là où la grandeur intensive devra, afin d'exister effectivement pour moi, valoir par le biais de l'acte de synthèse comme un *quantum* différentiel d'auto-affection. Le sens interne se révèle ainsi être la scène où intervient la capacité affective, au sens actif de pouvoir affectant, qui comporte en même temps la capacité de se sentir et de se savoir affecté, de sorte que l'enchaînement continu de la série infinie de degrés du réel dans le phénomène consiste dans l'élévation ou la des-cente, aussi infiniment continue, de la conscience empirique. Or, la continuité de la diversité sérielle intensive apparaissant dans le sens interne fait appel à la continuité de la synthèse qui unifie ce flux variable mais constant du degré de réalité, l'action discontinue de la synthèse ne s'avérant jamais efficace, y compris pour la constitution d'agrégats ou de tous discrets, car même l'addition de tous discrets requiert un acte qui se transporte lui-même continûment, autrement le passage d'unité à l'unité ne serait pas additif. Toutefois, la continuité de la synthèse de la diversité des degrés sensibles du réel, ainsi que la possibilité de la continuité de son "devenir conscient", se rapporte immédiatement, par l'effet contraignant du processus de l'*analepse de la spontanéité*, au degré de réalité de la force originaire à la base de toute synthèse: l'entendement dont la vigilance transcendante est désignée par le *je pense*. D'où il vient que l'entendement doit renfermer, sinon *un acte continu* avec son intensité ou son degré de réalité propre, encore que strictement indéterminée, du moins *un degré permanent d'activation*, si *minimal* qu'il puisse être. En fait, bien que mon rapport empirique à ma spontanéité n'exhibe pas de constance et de continuité parfaites, ce qui rend possible dans plusieurs situations, phénoménologiquement courantes et ordinaires, un certain manque d'attention ou de conscience empirique à l'égard de mon activité synthétique, il n'en demeure pas moins vrai que la possibilité transcendante de cette conscience reste toujours intacte et qu'elle doit reposer sur "quelque chose d'indéterminé mais de réel", au moins un degré résiduel ou minimal d'activation qui ne pourra jamais descendre jusqu'à un degré de valeur absolument nulle (une acti-

vation zéro) car cela impliquerait, à l'image de la cessation irréversible des fonctions vitales d'un organisme lors de sa mort, l'impossibilité absolue d'un retour à l'activation, à l'acte synthétique, et à toute conscience de soi en général, qu'elle soit pure ou empirique.

A première vue, cette attribution d'un degré de réalité ou d'activation minimales mais continues à l'entendement pur semble contredire explicitement la lettre du texte kantien qui soutient la possibilité "d'un changement graduel de la conscience empirique en conscience pure" moyennant la disparition complète du réel de la conscience empirique en sorte que la conscience pure, représentation formelle de l'unité *a priori* et de l'objet en général et du moi lui-même, constituerait le degré zéro de la réalité (A166/B208). Or, étant donné le caractère actif et existentiel du moi pur, cette soustraction du réel, prise pour marque distinctive de la conscience purement formelle *a priori*, ne saurait aucunement signifier la stase de la conscience dans le "zéro absolu", ce qui impliquerait son anéantissement également absolu et une sorte de contradiction performative au sein du moi pur (car il dirait à la fois qu'il existe et qu'il n'existe pas). La soustraction de la matière de la conscience empirique n'entraîne pas la disparition totale du réel: si le procédé analytique consiste à obtenir la forme de la conscience en *soustrayant* ou en faisant abstraction de sa matière, un tel procédé ne peut pourtant admettre que la forme de la conscience soit le concept d'une conscience déréalisée. Penser la forme de la conscience, c'est penser une valeur relative ou différentielle de réalité, valeur qui, dans le processus de "purification" de la conscience empirique, c'est-à-dire d'enlèvement de tout ce qui a trait à la matière, s'approche asymptotiquement de zéro; elle s'en approche infiniment mais cette infinie proximité ne se résout jamais dans une coïncidence. Par suite, tant que *je pense, j'existe pensant*, et cette soustraction du réel ne peut jamais s'achever, l'approximation du degré zéro ne peut jamais se conclure, en sorte que, si pure que soit ma conscience pure, elle doit toujours garder un degré infinitésimal de réalité: la forme de la conscience doit non seulement se rapporter inextricablement à la forme de la réalité mais contenir aussi sans défaillance une forme de réalité. Quoiqu'il en soit, dans ce cadre, il paraît évident que le degré de réalité des phénomènes et le degré de réalité de ma spontanéité sont, en dernier ressort, originellement indissociables, et que l'on ne dispose pas de critère pour "mesurer" leurs grandeurs intensives d'une façon discriminative, leur distinction même ne possédant qu'un caractère analytique. En vérité,

si la grandeur intensive des phénomènes est un principe transcendantal inattaquable qui rend compte de la part de variabilité qualitative des phénomènes, indépendante de leur supposée identité quantitative (aucun objet de la sensation n'est sensible qu'en ayant un degré de réalité qui frappe la sensibilité: tout ce qui est sensible doit l'être avec une certaine force), l'on observe cependant sur la scène de la conscience empirique que la représentation ou l'effet sensible de la grandeur intensive des phénomènes incorpore immédiatement la grandeur intensive de la conscience déterminante elle-même et, à l'évidence, rien d'autre ne nous est accessible que la synthèse progressive de ce continuum intensif, où la *force de la matière diverse* des phénomènes et la *force de la forme unifiante* de mon activité se confondent. L'unité sur laquelle culmine le circuit de l'intensité nous découvre sa circularité qui n'est autre à nouveau que celle de la possibilité d'une synchronie fonctionnelle nouant l'affection avec l'auto-affection, sans laquelle la conscience se trouverait irrémédiablement dans une condition cognitive inefficace de perpétuel retard face à la frappe des sens.

Quant au *je pense*, origine et terme du circuit de l'intensité, il est l'indicateur pur et indéterminé de la grandeur intensive du réel *de-et-dans* mon acte en tant que celui-ci fait preuve de l'unité parfaite entre le degré d'affection des sens et le degré d'affection de soi-même. Forme pure mais active, le *je pense* recèle une strate de réalité et d'intensité, foncièrement indéterminées, puisque répondant à une impureté matérielle infiniment proche de zéro, une "intuition empirique indéterminée" (B422n), mais dont l'effectivité est transcendantalement nécessaire pour qu'il y ait *de la pensée qui existe pensant* dans le *je pense*. Les figures de la spontanéité, dont il faut retenir la triade constituée par le *je pense*, la synthèse intellectuelle et la synthèse figurée, s'ordonnent sur le *continuum* du pur-empirique ou de la réduction-réalisation au fil duquel se vérifie un accroissement de détermination, si bien que l'on peut faire correspondre à ces moments actifs du sujet la progression cognitive qui mène de l'objet en général (le concept universel d'objet) jusqu'à la plénitude de concrétion d'un objet empirique singulier. Si l'on enlève la matière intuitive, la synthèse est à considérer comme pure synthèse, c'est-à-dire synthèse non plus *figurée* mais simplement *intellectuelle* (simple catégorie). Ensuite, si la catégorie est envisagée dans sa pure "catégoricalité" ou, par delà ses titres particuliers, dans son pur pouvoir d'unification, elle débouche sur l'unité du moi pur. Ainsi le *je pense*, comme

forme de l'acte unifiant *a priori* commun aux synthèses intellectuelles, correspond-il à la forme la plus pure et universelle de l'objet ($Je = X$, *je pense = S est P*), mais, en tant qu'il ne contient en lui-même rien d'empirique et qu'il désigne malgré tout *mon* existence réelle, il doit correspondre aussi à la figure empirique la plus indéterminée: quelque chose qui existe réellement, donc une matière empirique, mais qui se situe, à l'image du *je pense*, en amont de la détermination des catégories. Dès lors, bien qu'elles ne soient intrinsèques qu'aux phénomènes, l'existence et l'intensité ou le degré de réalité se rencontrent au sein du *je pense* et par là au sommet de l'entendement pur, ce qui n'implique aucun sacrifice de leur parfaite non-phénoménalité et non-objectité. Au contraire, il s'agit simplement de faire *correspondre* au moi pur, comme acte-forme de la conscience et acte-forme de l'unité de l'objet en général, la figure empirique la plus primitive ou la matière proto-affective la plus brute qui seule étaye et rend intelligible la nécessaire teneur active du *je pense* ou le nécessaire degré constant d'activation de l'entendement.

Cependant, répétons-le, malgré son indétermination ou indéterminabilité, cet acte, signe immédiat d'existence et d'intensité, n'a rien d'amorphe: il se confond avec *l'activation d'une forme pure* ou d'une règle qui est le principe logico-transcendental d'unité (*l'unum*) car le *je pense* accomplit le rattachement de l'unité formelle de la première personne (*je* – la seule personne verbale véritablement une et unique dans et pour n'importe qu'elle conscience), et donc de l'unité formelle de tout être existant, en vertu de l'identité parfaite entre l'unité du moi pur et l'unité de l'objet pur ($je = X$), à l'acte de penser. En conséquence, non seulement la forme pure d'unité est formulée sur le mode de l'activité mais encore l'acte même de penser est exercé sur le mode de l'unification formelle de soi-même: le *je pense* est une *forme activée* ou un *acte informé*. L'acte de penser (*je pense stricto sensu*) et la loi qui définit la pensée en tant que telle (*S est P*) se rejoignent dans le *je pense*: c'est exactement une seule et même fonction/forme d'unité qui est à l'œuvre dans les deux verbes. En outre, l'on ne cerne ici que la seule "verbalité" pure de ces verbes: là où la copule propositionnelle pure et l'acte de la conscience déterminante, donc les modes réduits de la "chose" et du "moi", ne font qu'un. Aussi l'unité de l'acte de penser se présente-t-elle comme le contenu ou la "forme contentuelle" propre du moi pur, et, d'une manière identique, l'unité (unifiante) de la copule apporte l'unité

(unifiée) de la “forme contentuelle” de l’objet pur. Encore faudrait-il indiquer le privilège du verbe *penser*, en tant que verbe naturel de la conscience auquel peut être ramenée toute la diversité possible des actes mentaux particuliers. Ce privilège que nul autre verbe d’action ne saurait revendiquer dans la mesure où seul l’acte de penser signifie la vigilance générale de la conscience de soi, réunit toute la spontanéité théorique du moi et accompagne continûment tous mes actes cognitifs en leur assignant la forme unifiante de l’appartenance à un moi (de même que le verbe vouloir réunit, sous le *je veux* ou le *je dois*, toute ma spontanéité pratique et doit accompagner tous mes actes intentionnels en tant que *nécessairement miens*).

Il en ressort que, à l’instar de cette faculté synthétique, à savoir le “sens commun” ou “perception commune” (*αισθησις κοινή*) qui, selon Aristote, saisit directement (non accidentellement – *ου κατα συμβεβηκος*) les “sensibles communs” sans pour autant constituer un “sens spécifique” (*αισθησις ιδία*)²³, le *je pense* n’énonce aucunement une treizième catégorie supracatégoriale, une fonction distincte supplémentaire, qui s’ajouterait pour ainsi dire de l’extérieur à la table des douze fonctions catégoriales d’unification, si supérieure fût-elle à leur égard. A l’inverse, le propre du *je pense*, c’est de désigner la qualité commune à toutes les fonctions catégoriales ou synthèses transcendantales – de là leur affinité –, mais c’est aussi de montrer leur unité, au sens d’unité de la force originaire d’où elles procèdent ainsi que d’unité de la fin qui les organise et vers laquelle toutes les fonctions s’orientent, étant donné que l’unité du *je pense* recoupe à la fois l’unité du pouvoir de penser et l’unité de l’objet en général. Le processus dynamique et organisateur que constitue le *je pense* dans son unité unifiante (donc en tant que nécessairement producteur de la communauté totale de tout objet possible: l’X du *Je pense X*) implique que “toute représentation soit nécessairement dans mon esprit” et invalide la métaphysique de l’âme (*anima, Seele*) au profit d’un traitement purement physiologique d’un trait distinctif de l’esprit (*faculté, animus; Vermögen, Gemüt*), à savoir la *présence* ou l’omniprésence *virtuelle*, c’est-à-dire la présence *non-locale*, de l’entendement

23 ARISTOTE, *De l’âme*, III, 1, 425 a 27–8 (trad. fr. par E. Barbotin, Paris, Les Belles Lettres, 1989, p. 68–9); voir aussi ID., *On the Soul, Parva Naturalia, On Breath*, transl. by W. S. Hett (Loeb Classical Library), Cambridge MA, Harvard University Press, 1986, p. 144–5.

dans toute représentation, présence qui pose le problème de “l’unité collective de toutes les représentations sensibles en un organe commun (*sensorium commune*)”²⁴. Ainsi, on aborderait la question – strictement physiologique – concernant un “certain principe de la force vitale dans les corps animaux” qui se nomme “organe *immédiat* des sens (*πρωτον Αισθητηριον*), lorsqu’il s’agit de la seule faculté de percevoir, et siège commun des sensations [*der gemeinsame Empfindungsplatz*] (*sensorium commune*) lorsqu’il désigne la réunion de toutes les perceptions [*Vereinigung aller Wahrnehmungen*] dans une certaine partie du cerveau”²⁵. Assurément la contrainte par excellence d’une pensée sensible en général réside-t-elle dans la nécessité d’une activité unifiante *synchronique* avec l’unifié. Or la notion logique de *sens commun* (ainsi que celle, physiologique, de *sensorium commune*) exprime, en effet, la simultanéité entre l’un et le multiple au sein du jugement sensible. Si la faculté qui juge n’est pas *une*, alors il va de soi qu’aucune différence ni aucune communauté n’est discernable, et par conséquent rien ne peut devenir “quelque chose pour moi”, rien ne serait en définitive déterminable. Le multiple (l’amas de représentations provenant de tous les sens intérieurs et extérieurs) devient co-présent à lui-même en tant qu’actuellement multiple, divisible et différencié, grâce à l’acte nécessairement synchronique d’une “faculté une et indivisible” qui juge en un temps également un et “indivisible” (*εν χωριστω χρονω*): “la faculté dit maintenant, et dit que la différence est maintenant, et ce donc simultanément”²⁶. Aussi n’est-il pas du tout surprenant de remarquer l’intérêt (plus que condescendant) de Kant à l’égard de l’hypothèse de l’eau de la cavité cérébrale en tant que *sensorium commune*. De fait, une matière fluide et instable, c’est-à-dire non-organisée, comme l’eau, semblerait être la matière idéale pour accueillir activement une “organisation *dynamique* [*dynamische Organisation*] reposant sur des principes chimiques”²⁷ car l’eau saurait se décomposer et se recomposer à *l’infini* sous l’influence de la stimulation nerveuse. En tant que milieu uni et indifférencié, l’eau peut réunir le distinct, et même opérer à *la fois* la réunion et la distinction. Elle constituerait ainsi “un continuel *processus* d’organisation, sans jamais pourtant

24 KANT, *A propos de l’ouvrage de Sommering...*, Ak. XII, 32–4; Pl. III, 388–91.

25 *Ibid.*, Ak. XII, 31; Pl. III, 387.

26 ARISTOTE, *De l’âme* III, 2, 426 b 28.

27 KANT, *A propos de l’ouvrage de Sommering*, Ak. XI, 33; Pl. III, 390.

être organisée [*dieses Wasser werde kontinuierlich organisirt, ohne doch jemals organisirt zu seyn*]²⁸. L'eau serait donc particulièrement apte aussi bien à "séparer les uns des autres les réseaux nerveux [...] afin que les sensations qui s'opèrent par leur médiation ne se mélangent pas", qu'à "produire entre elles une totale *communauté* [*eine durchgängige Gemeinschaft*] afin que certaines sensations, bien que captées par un même esprit [*Gemüth*], ne soient pas hors de lui (ce qui est une contradiction)"²⁹.

Toutefois, en raison de sa formulation même, il se peut que le *je pense* apparaisse comme un "verbe/nom" désignant le moi d'une façon pour ainsi dire exclusivement "catégorématique" (sa signification étant alors celle d'un acte autonome et autarcique), voire d'une façon tendanciellement "hypercatégorématique", si l'on insiste sur sa spontanéité pure et originaire, fondée sur elle-même et séparée de toute sensibilité. Or cette dérive logiciste est aisément contrecarrée dès que l'on situe l'action du *je pense* sous l'angle de ses opérations effectives. Car, à vrai dire, le *je pense* n'a de consistance active qu'à travers les actes de synthèse sensible qui "s'effectuent dans le temps" et par lesquels l'entendement détermine le sens interne selon les formes d'unification catégoriale. En effet, bien que l'on puisse soutenir le caractère *catégorématique* du *je pense*, en tant que *simple index idéal* de l'acte-forme vide du moi, c'est-à-dire en tant qu'abstraction servant à "purifier" et "formaliser" l'opération synthétique ainsi qu'à "isoler" son *mode logique*, il reste que, du point de vue de sa réelle effectivité déterminante, le *je pense* n'est concevable que comme un terme *syncatégorématique* puisque l'unité qu'il désigne n'acquiert ni de "sens" (*Sinn*) ni de "signification" (*Bedeutung*) tant qu'elle n'est pas investie de réalité phénoménale, ni matériellement ou sémantiquement déterminée par une diversité sensible singulière. L'unité vide, catégorématique, du moi pur apparaît alors non plus comme une idée que la raison "fictionne" nécessairement mais comme *unité très concrète*, significative, syncatégorématique, que la synthèse de l'imagination charge de sens³⁰.

28 *Ibid.*, Ak. XII, 34; Pl. III, 391.

29 *Ibid.*, Ak. XII, 32-3; Pl. III, 389.

30 L'usage des termes "catégorématique" et "syncatégorématique" renvoie évidemment à leur sémantique propre dans la réflexion linguistique médiévale ainsi qu'à leur redéfinition leibnizienne, qui visait à distinguer les divers sens de l'infini et que l'on retrouve exposée dans l'annexe de la "Lettre à des Bosses du 1^{er} septembre

Le *Je* du *Je pense* signifie l'unité métaréflexive de toute forme cognitive d'unité. En lui, l'autonomie reflue sur l'héautonomie car le *Je* désigne toujours la spontanéité du *propre* (*ipse*), spontanéité qui doit déjà travailler en deçà du "sentiment de soi" comme un continuum réflexif métaphénoménologique dont la *démonstration* ne se réalise que dans l'expérience possible, "l'unité de la réflexion" n'ayant de réalité qu'en tant qu'"unité de la réflexion sur les phénomènes" (*Einheit der Reflexion über die Erscheinungen*; A310/B366–7). La possibilité des catégories exige une nécessité, à savoir la nécessité de l'appartenance des phénomènes à une conscience de soi.

L'apparente symétrie du double visage de *mon* unité, qui serait catégorématique et syncatégorématique, est illusoire car le moi s'exerce toujours nécessairement comme un "accompagnant transcendantal" qui détermine et est déterminé par "quelque chose d'autre". Par suite, sa dimension catégorématique ne s'obtient que *par réduction* de sa réalisation syncatégorématique en sorte que le moi pur n'est rien d'autre que la figure de "l'accompagnant pur". Le moi qui pense et existe réellement, le moi qui *existe pensant*, ne se ramène pas à une idée de la raison. A l'inverse, il se trouve constamment au sein de la synthèse sensible, comme son noyau "praxéologique". C'est pourquoi il n'est pas perceptible (seul

1706". Leibniz y ajoute un néologisme, l'adjectif "hypercatégorématique", par lequel il caractérise l'infini divin comme le seul infini authentiquement *un* ("Solum infinitum impartabile unum est, sed totum non est; id infinitum est DEUS"): "*Datur infinitum syncategorematicum* seu potentia passiva partes habens, possibilitas scilicet ulterioris in dividendo, multiplicando, subtrahendo, addendo progressus. *Datur* et *infinitum hypercategorematicum* seu potestativum, potentia activa habens quasi partes, eminenter, non formaliter aut actu. Id infinitum est ipse Deus. Sed *non datur infinitum categorematicum* seu habens actu partes infinitas formaliter." (LEIBNIZ, *GP* II, 314–5.) Ainsi, pour Leibniz, le principe de distinction des trois infinis, qui peut-être contribuera à éclaircir le rapport entre le *je pense* et les catégories, réside dans le mode de contenir et d'unifier ses parties: l'infini possède une infinité de parties ou bien 1) sur le mode de l'engendrement simultané de l'infini et des parties par une "progression" susceptible d'être menée à l'infini (et il s'agit alors de l'infini le plus faible, l'infini *syncatégorématique*, c'est-à-dire la possibilité d'une "partition" infinie, quel que soit le type logique ou arithmétique de l'opération à exécuter), ou bien 2) sur le mode d'une infinité de parties existant déjà en acte indépendamment de toute opération (infini *catégorématique*), ou encore, enfin, 3) sur le mode d'une infinité de parties éminemment unies (infini *hypercatégorématique* lequel à la rigueur est un tout sans parties, donc non pas un tout mais simplement une unité infinie).

le *synthétisé* se perçoit) mais seulement *aperceptible*; autrement dit, le moi actif n'a pas d'objectité propre, il ne se saisit pas comme un *je séparé* dans sa *prétendue et privilégiée solitude*. Le *je* est plutôt renvoyé immédiatement à soi-même par une qualité du *synthétisé sensible*, la qualité d'être à moi, ce qui démontre de la sorte l'articulation efficace de toutes les fonctions de synthèse comme *originairement miennes*. Pourtant, si le propre du *divers sensible synthétisé* est d'être *accompagné par ma spontanéité*, il n'en demeure pas moins que l'accompagné se borne à dénoncer la présence ou l'effet de l'accompagnant, il prouve l'existence d'un acte et manifeste sa forme unifiante mais ne peut livrer aucun enseignement sur l'être de l'agent. Aussi le *je pense* n'est-il rien d'autre que l'acte/forme général commun à toutes les catégories, acte/forme nécessairement présent dans toute synthèse possible. De même, réciproquement, toute fonction d'unité, toute synthèse, constitue un mode particulier de réaliser, sous un titre spécifique, le même acte/forme *je pense*, celui-ci étant non pas une fonction de plus, voire une super-fonction de subordination de toute fonction d'unité, mais ce en vertu de quoi toutes les fonctions se reconduisent à des modes d'un seul et même *fonctionnement*. Le *je pense* indique l'unité du moi qui fonctionne dans toute fonction, il ne fonctionne ni n'existe, comme acte-forme effectivement efficace, que dans une synthèse sensible particulière, événement praxéologique concret, dont il signifie la force même de fonctionner. Or, cette communauté de fonctionnement, dont témoigne la table des catégories, c'est *moi-même pensant*.

Dans toute opération synthétique, dans toute application de n'importe laquelle des douze "fonctions d'unité", c'est toujours un même *genre fonctionnel* qui prend forme, c'est toujours *moi-même pensant* qui est l'agent. Chaque titre catégorial se réduit à une manière conceptuelle d'unifier une diversité en moi, chaque synthèse consistant dans un mode distinct de réaliser le même type de mouvement par lequel une diversité singulière est ramenée à l'*unité unifiante* d'un moi en général, unité d'un centre dynamique déterminant que le *je pense* énonce. Le *je pense*, en tant que *je relie* ou *j'unifie générique*, donc en tant qu'unité du pouvoir de juger, unité de la faculté d'unification *a priori*, étaye l'*organicité* de l'entendement, c'est-à-dire sa *possibilité* même: possibilité du concours harmonique de toutes ses fonctions, comme articulées du dedans, pour la constitution active d'un objet. Sans s'identifier avec "l'idée du tout", idée d'unité de la raison qui préside à l'optique d'un tout comme systè-

me et fin naturelle, en l'occurrence l'idée de l'identité entre la table des jugements et celle des catégories, entre les fonctions logiques et les synthèses sensibles, le *je pense*, que l'on peut isoler analytiquement *comme par réduction* de la diversité des fonctions synthétiques catégoriales à l'unité d'un acte/forme *générique* auquel elles "appartiennent" toutes. Celui-ci prend forme *spécifiquement* dans chacune d'elles, rend aussi possible l'optique d'un tout comme système, à savoir la totalité des opérations de l'entendement comme étant une unité systématique, subsistante, qui se suffit et s'organise elle-même avec sa téléodynamique continue.

En somme, le *je pense* n'est pas *l'agent* de l'application primordiale de la raison à l'entendement, d'où résulte originairement l'unification systématique de ce dernier, mais *l'effet* suprême témoignant, à l'intérieur de l'entendement, de l'efficacité de telle unification rationnelle. *Unum praxéologique*, le *je pense* a la force d'une loi qui se produit et s'exécute dans chaque opération de l'entendement; autrement dit, chaque acte intellectuel *suit la règle* dont le *je pense* est l'énonciation formelle: "faire du divers un". Dans le *je pense*, on pense la loi de toute pensée et, étant donné que toute "loi" (*Gesetz*) est "efficace" (*wirksam*) par définition, on y pense le pouvoir législateur de la pensée et la pensée en tant que pouvoir³¹.

Comme cet *unum* se découvre agissant "toujours déjà" à l'occasion d'une diversité donnée, il n'est pas un *Unum Dominans* qui régit et fabrique les phénomènes du monde au-delà du monde, bien que sa *formalité pure*, son *caractère actif pré-intuitif et précatégorial*, ne cesse de susciter un malentendu: la suggestion d'une sorte d'extramondanité qui ignore l'immanence fonctionnelle que le *je pense* instaure entre la réceptivité et la spontanéité, non pas au sens de l'unité radicale des facultés, mais simplement au sens où le *je pense* signifie la *formation (forme/acte)*

31 Retenons, à ce propos, un fragment (certainement plus fichtéen que kantien) de Novalis: "79. Ein Gesetz ist seinem Begriffe nach, wirksam. Ein unwirksames Gesetz ist kein Gesetz. Gesetz ist ein kausaler Begriff, Mischung von Kraft und Gedanken. Daher ist man sich nie eines Gesetzes, als solchen, bewußt. In so fern man an ein Gesetz denkt, ist es nur ein Satz, d. h. ein Gedanke mit einem Vermögen verbunden. Ein widerstehender, ein beharrlicher Gedanke, ist ein strebender Gedanke und vermittelt das Gesetz und den bloßen Gedanken." (NOVALIS, *Schriften, zweiter Band: Das philosophische Werk I*, hersg. R. Samuel, Stuttgart, W. Kohlhammer, 1981, p. 449.)

de toute matière possible car pour moi penser quelque chose, c'est savoir immédiatement que quelque chose m'a été donné. Forme d'une matière sensible qui se donne continûment ainsi que forme d'un acte mental lequel, s'il n'est pas continu, suppose du moins un degré minimum d'activation et d'effort continu, la spontanéité du moi pur, son caractère d'unité unifiante, doit avoir dans sa possibilité même partie liée avec le *mondain*.

Néanmoins, et pour utiliser le terme réussi de Wittgenstein, le moi pur reste la *limite* (*Grenze*) du monde. Avoir partie liée avec le mondain ne signifie nullement être une *partie* du monde, bien que cet *acte-limite* renferme beaucoup plus qu'un acte qui à *la limite* doit survenir "dans le monde" et produire pour soi-même un "horizon du monde" (se situant de la sorte toujours comme à la lisière d'un monde possible, c'est-à-dire dans la synthèse d'une diversité concrète) car il révèle encore une parenté et une conformité fondamentale "avec le monde", tout à fait évidentes dans l'impossibilité où se trouve l'entendement humain de s'intuitionner soi-même et d'intuitionner quoi que ce soit en général. La primauté du principe synthétique renvoie à la primauté de la matière comme lieu unique de la position du réel et témoigne de l'hétérogénéité ainsi que de l'affinité transcendante entre ce qui est donné et ce qui est produit.

3. Temps et synthèse: le *Je pense* comme présence et construction

L'unité du temps et l'unité de l'action sont *métaphysiquement* assurées par la force indivisible et indestructible de la substance. Néanmoins, si l'on opte pour une suspension critique de la métaphysique et si, en même temps, l'on concède qu'il faut supposer et le bien-fondé et l'articulation de ces deux modes d'unité, afin de "rendre raison" de la science et de la pensée en général, alors une alternative non-substantielle doit être nécessairement défendue. Il en découle la pertinence de la confrontation simulée entre Leibniz et Kant qui invitera à explorer l'intervalle difficile où le "moi-substance" et le "moi-fonction" se dissocient et se contaminent.

Le *Je pense* – la *modalité Je* de la pensée – semble contenir tout le temps et toute opération cognitive possible sous le signe de l'appartenance *a priori* du possible au nécessaire. La forme logique de l'acte de représenter quelque chose, sa "propriété" (*Selbtheit*) principielle, exhibe la présence et l'actualité métaphénoménologiques d'une spontanéité unificatrice (la "conscience de soi" *au sens transcendantal*) qui fait de la diversité des temps et des contenus représentationnels une seule et même communauté de sens, à la fois infinie et singulière. Paradoxalement, la spontanéité recèle une espèce de *nécessité naturelle* qui évoque, par l'intermédiaire des notions de "force" (*Kraft*) et de "pouvoir" (*Vermögen*), un *agir par essence et selon son essence*, inévitablement à caractère protosubstantiel.

De même, la présence – et le présent – du *Je pense*, tout en se revenant d'un domaine procédural étranger aux phénomènes et à leur forme spatiotemporelle, le domaine de la synthèse intellectuelle, ne laisse pas de suggérer une densité prototemporelle au sein de l'acte même de synthèse. Car, dans le "passage" ou dans "l'addition de l'unité à l'unité", il doit y avoir un "effort" susceptible, lui-même, de passer et de finir, bien qu'il faille tout de même garantir l'hétérogénéité entre l'opération constructrice – la *temporalisation* des objets – et l'œuvre de la construction: la représentation de quelque chose qui perdure à travers les changements. Certes, la *temporalisation* ou la *synthèse* pourrait *prendre du temps*, et en un sens la synthèse doit s'effectuer dans le temps, mais cela

ne peut en aucun cas porter atteinte à la nécessité de l'unité du temps en moi.

3.1 L'accompagnement métaphénoménologique: "réflexion pure"

3.1.1 L'aperception: "devoir pouvoir"

C'est seulement maintenant que nous serons en mesure de déterminer avec plus de précision le mode de fonctionner qui appartient en propre à l'activité transcendante d'accompagnement, activité d'attraction et de vigilance transcendante par laquelle se définit le *je pense* et qui fait des représentations ce qu'elles sont: mes représentations (toute représentation étant, par essence, toujours à moi, à un moi quelconque en général ou à un *analogon* d'un moi).

Cette détermination plus complète de l'accompagnement convoque toutes les données recueillies au fil des chapitres dédiés au moi pur; récapitulons-les:

- 1) la compréhension de l'évidence spontanée du moi pur comme simple position d'une sorte de point de vue, un œil qui voit sans se voir, acte non-intuitionnable et partant non-objectivable ou *noèse sans noème de soi*, noèse à laquelle se rapporte nécessairement tout noème possible mais dont la *réalité active précatégoriale* ou *pré-conceptuelle* suppose la réalité des noèmes (le *bundle of perceptions* portant en soi immédiatement le signe de l'efficacité d'un toujours imperceptible *bundling self*);
- 2) l'élucidation du statut modal de l'accompagnement comme "nécessité d'une possibilité" (d'après la formule canonique: "le *je pense* doit *pouvoir* accompagner toutes mes représentations") laquelle, en raison de sa nature transcendante, n'est pas réductible à la simple possibilité logique, voire à la contingence empirique, mais entraîne, à l'inverse, l'inscription *a priori* de la possibilité dynamique, la potentialité ou la force du *Je-Pouvoir*, dans le cercle de la nécessité et de l'universalité; et enfin

3) l'exposition de l'entendement en général comme organisé et orienté par l'Idée d'unité de la raison, formant ainsi un système praxéologique: celui comprenant les actes mentaux de synthèse sensible et les règles ou formes logiques d'unification du divers, qui ne font qu'un seul tout organique, système donc où il faut supposer un degré permanent d'activation et où l'*Unum*, le *je pense*, nom propre du "déterminant en moi", montre la façon la plus élevée d'exprimer l'entendement comme unité de l'acte effectif et de la forme efficace, pouvoir de juger et pouvoir des règles.

Avant de poursuivre, rappelons encore l'essentiel du raisonnement emprunté plus haut lors de l'analyse logique de la proposition modale "il doit *pouvoir* accompagner", lequel raisonnement s'assoie sur deux idées directrices qui se soutiennent et se renforcent mutuellement dans la conduction de la "nécessité d'une possibilité" à l'effectivité d'une possibilité et même jusqu'à la nécessité d'une effectivité cognitive et mentale.

D'une part, la possibilité, loin d'être exclusivement logique, contient une dimension dynamique: elle ne se limite pas à désigner ce qui est formellement concevable comme existant mais désigne plutôt *ce qui tend à être* et ce qui par là participe déjà, dans un certain degré, à l'existence. Aussi, en vertu de la force dynamique de la possibilité en tant que *conatus ad existentiam*, la "nécessité d'une possibilité présente" (*il doit pouvoir p*) paraît-elle se convertir en une "nécessité future" (*il devra p*) mais, étant donné l'omniprésence de la nécessité, ce *futur* (*il devra p*) n'en est pas vraiment un. Le verbe de la nécessité doit pouvoir se conjuguer à tous les temps à la fois puisque le temps de la nécessité traduit un *présent atemporel* (au sens grammatical et praxéologique). Par conséquent, le *futur* (*il devra p* ou *il accompagnera*) doit pouvoir se rabattre sur le *présent* (*il doit p* ou simplement *p*, c'est-à-dire *il accompagne nécessairement*), la nécessité de *pouvoir accompagner* ayant la valeur d'une génération, d'un engendrement ou d'une potentialité nécessaire, et se rapportant par suite à une génération qui se fonde soi-même et dont la générativité se manifeste dans un cycle virtuellement infini. En ce sens, l'accompagnement procède d'une faculté radicale, non-dérivable d'aucune autre, l'entendement, où il y a toujours nécessairement de la tendance et de l'action, en ce qu'il n'est pas, d'après le lexique leibnizien, une "faculté nue" (*facultas nuda*) mais une faculté cognitive qui doit posséder une force active. Certes, sous ce vocabulaire de la faculté et de la force,

dont Kant fait usage, laisse s'insinuer l'hypothèse de la substantialité de l'esprit. Néanmoins, il importe de reconnaître qu'une telle substantialité *sui generis* de l'entendement, synonyme d'activité *per se* dont l'agent se dérobe à l'horizon de toute expérience possible, n'entraînera aucune substantivité objectivable et que, sans celle-ci, la substantialité restera toujours en état d'hypothèse.

D'autre part, la qualité de condition transcendante, marque distinctive de l'*accompagnement* du *je pense*, s'oppose à la réduction, suggérée par la logique modale générale, de la "nécessité d'une possibilité" à la simple possibilité logique (la non-contradiction formelle, la non nécessité de la négation ou le seul fait d'être pensable). A vrai dire, cette qualité de condition transcendante permet à la *tendance* et à la *compétence ontologique*, inhérentes à toute véritable "possibilité", de ne pas être soumises à aucune restriction ou empêchement résultant du système de contraintes liées aux limites de la compossibilité, puisque tout élément transcendantal est *a priori* compossible à l'intérieur du système des actes/formes, subjectifs mais effectifs et efficaces, qui fondent la possibilité des connaissances. En outre, à cause du régime général de la nécessité et de l'universalité strictes, qui est le régime spécifique du transcendantal, il s'avère que la syntaxe de la logique modale générale subit une certaine violence lorsqu'elle s'applique à éclaircir le statut modal d'un élément transcendantal. En l'occurrence, cette "violence" éclate particulièrement sur le mode de l'asymétrie entre p et $\sim p$ qui découle de l'impossibilité de la contingence de l'accompagnement (laquelle contingence appartient au domaine de la parfaite symétrie logique de p et $\sim p$). En un mot, au lieu de déboucher sur la contingence de $\sim p$, la "nécessité de la possibilité de p " englobe la "nécessité de l'impossibilité de $\sim p$ " et celle-ci implique de son côté la nécessité de l'actualité de p : *il ne peut ne pas accompagner, il doit accompagner, il accompagne* (en formule: $\sim P\sim p \rightarrow Np \rightarrow p$).

Le "maintenant", qui paraît fournir l'ancrage temporel de la proposition (*je pense: j'accompagne*), révèle le *maintenant* ou le *présent formel* des propositions, lequel constitue le temps verbal de la vérité, donc un présent dépourvu de sens proprement temporel, présent tout autre que celui que l'on différencie à l'intérieur du clivage passé/futur, présent dont la signification est plutôt *conjonctive* qu'*indicative*¹. Le présent

1 Au sujet du "sens conjonctif" (*conjonctive sense*) du présent des propositions (aussi désigné "présent non-flexif", *tenseless present-tense*), dans le cadre de la figure

atemporel de l'accompagnement transcendantal communique ainsi toute la consistance logique et cognitive au présent copulatif qui constitue le propre des verbes des propositions vraies (*je pense = S est P*). En dernière analyse, *j'accompagne*, tout comme *je pense* ou *j'unifie*, signifie la nécessaire coprésence entre l'unité active du moi et la copule véridative des propositions: il est ici question de l'identité opérationnelle entre la *pensée* du moi et l'*être* des propositions, entre le *je pense* et le *S est P*. Si, pour une proposition, la possibilité d'être vraie répond à l'effectivité du moi pensant, dans l'exacte mesure où les modes de position de la vérité sont les modes de la spontanéité intellectuelle du sujet, alors, *a fortiori*, le *mode général* de la spontanéité, l'accompagnement synthétisant des représentations par le *je pense*, doit répondre à la *possibilité de la vérité en général* et même à la *possibilité de la vérité en général comme vérité nécessaire* car, en toute rigueur, *pouvoir être accompagné par l'acte un du moi et pouvoir être vrai* ou, plus simplement, l'*unum* et le *verum* se recourent parfaitement. Or, ce recouplement n'autorise pas une conception panlogiciste des fonctions de l'entendement et de l'accompagnement du *je pense*, de même qu'il ne prétend pas prouver que les vérités pour ainsi dire éternelles ou nécessaires et *a priori* dérivent d'une activité prétendument éternelle de l'entendement. La non inscription du système praxéologique de l'entendement dans le temps n'aligne pas la psychologie transcendantale sur la psychologie rationnelle, devant plutôt être éclairée par son rôle d'instance prototemporelle de détermination logique des modes temporels des phénomènes.

En effet, s'il faut supposer une sorte de *mimesis* fonctionnelle entre la psychologie transcendantale (la psychologie des actes transcendants de l'esprit) et la logique des propositions, il ne s'agit cependant pas d'une *mimesis* primitive, attachée à des caractères empiriques ou à la traduction empirique de caractères *a priori* (comme si, par exemple, la nécessité logique était le corrélat d'un acte "empiriquement" continu ou d'un acte "sensible" dont le cycle serait éternel, malgré la *contradictio in adjecto* que cette "figure" de l'esprit envelopperait). Au contraire, telle *mimesis* renvoie plutôt à la notion d'affinité et de co-appartenance entre acte intellectuel et forme logique, entre la détermination du divers sen-

aristotélicienne du présent indéterminé (*απλ.ως*) et du "maintenant" supratemporel qui "unifie le temps" (*Phys.* IV, XIII, 222a 10; IV, XI, 219b 10 – 20 a 4), voir le commentaire de HINTIKKA, *Time and Necessity...*, *op. cit.*, p. 80–6.

sible et la construction mathématique d'une forme pure, corroborant donc l'idée d'un système praxéologique. Si une vérité nécessaire quelconque en général est possible, alors l'accompagnement doit aussi pouvoir être nécessaire puisque toute proposition, toute opération du genre "*S est P*", réclame la disponibilité permanente d'un opérateur transcendantal: *ma* pensée comme lieu actif de l'opération, *je pense*.

En résumé, notre question portant sur le sens de la "nécessité d'une possibilité" s'ouvre immédiatement sur deux voies distinctes: ou bien les deux opérateurs modaux et leur conjonction demeurent radicalement irréductibles ou bien ils peuvent "s'expliquer" par une "réduction" à un seul opérateur. Dans le premier cas, "devoir *pouvoir* accompagner" définit certes la fonction logique du moi pur mais ne l'éclaircit point. Dans le second cas, reste à savoir: 1) si "devoir *pouvoir* accompagner" (NPp) implique la simple possibilité logique ($NPp \rightarrow Pp$), 2) si NPp implique une actualité ($NPp \rightarrow p$) ou 3) si NPp implique la "possibilité d'une nécessité", voire la nécessité elle-même ($NPp \rightarrow PNp \rightarrow Np$). Parmi ces trois options, la première se présente comme irréfutablement vraie mais trop faible, ne permettant pas de distinguer une possibilité "simplement possible" [Pp] d'une possibilité "nécessairement possible" [NPp]; la deuxième n'est vraie qu'en faisant appel à une notion renforcée de possibilité qui soit capable d'arrimer le possible/potentiel au réel/actuel, notion par laquelle la possibilité serait investie d'un caractère ontodynamique brisant (quoique seulement en apparence) le cadre limité de la logique formelle, notion qui peut bien être revendiquée comme consonante avec la logique transcendantale des actes de l'entendement et du moi producteur d'unité car, en dernier ressort, il s'agit simplement de concevoir la possibilité comme comprise dans la nature même du sujet qui la porte, de sorte qu'en lui se rencontrent ce qui est possible et ce qui rend possible; la troisième option exige comme condition de vérité que p relève d'un système subjectif *a priori*, système que l'on retrouve sans aucun doute dans l'entendement. La deuxième et troisième options convergent car une possibilité qui doit être toujours possible procède d'une nécessité stricte, constituant la règle de toute pensée: *Je* est le seul penseur de toute pensée possible ou la seule pensée qui se pense en toute pensée possible. Aussi l'accompagnement comme pouvoir nécessaire signifie-t-il qu'il n'y a pas d'activité intellectuelle sans moi, l'entendement n'étant rien d'autre que le moi toujours en opération.

3.1.2 “Fichtéiser” le moi ou la nécessité d’une “réflexion pure”

Assurément, une autre lecture de l’*accompagnement*, peut-être plus économique et, de prime abord, plus fidèle à la lettre kantienne, se déclare-t-elle possible. Selon cette lecture, la simple “nécessité de la possibilité d’attacher le *je pense*” aux représentations n’implique pas “la nécessité d’effectivement le faire”. Enregistrons ici deux lecteurs contemporains exceptionnels qui endossent expressément cette perspective, à savoir H. Allison et D. Henrich:

“It must be possible for the ‘I think’ to accompany all my representations.” This applies to each of my representations taken individually; it asserts that in order for any of these to be anything for me, it must be possible for me to be aware of it as mine. This is equivalent to the possibility of reflectively attaching the ‘I think’ to it. [...] First, this principle affirms only the necessity of the possibility of attaching the ‘I think’, not the necessity of actually doing so. In other words, it does not affirm that I must actually perform a reflective act in order to represent (think) anything. Second, it only affirms the necessity of this possibility if the representation is to function *as a* representation, that is, to represent some object.²

If we look at the structure of self-reference as a basic phenomenon in the mind, it becomes much more complicated. To be sure, there are superficial phenomena of self-reference, but they actually depend on something that is far more complex. The mind’s *original* self-reference is not that accessory state in perception. Nor is it identical with an accidental reflection that the mind performs on itself, but that it is not bound to do necessarily (this is the kind of reflection that Kant thematized in the “*I think* that can *possibly* accompany all my representations”).³

Or la pertinence et l’exactitude de cette lecture tiennent à une compréhension restrictive de l’accompagnement (sous la forme de la réflexivité sensible de la conscience de *ces* représentations actuelles comme *mien-nes*) que, nous semble-t-il, l’ensemble de la théorie kantienne de l’entendement, dont le *topos* de l’accompagnement constitue le pivot, ne saura guère tolérer. En effet, il faudrait prendre l’accompagnement des représentations par le *je pense* pour un simple “phénomène superficiel d’auto-référence”, un “état accessoire” ou une “réflexion accidentelle”, ce que

2 ALLISON H. E., *Kant’s Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*, New Haven, Yale University Press, 1983, p. 137.

3 HENRICH D., *Between Kant and Hegel: Lectures on German Idealism*, Cambridge MA, Harvard University Press, 2003, p. 251.

Kant rejette sans ambages en ramenant l'accompagnement propre au *je pense* à une *structure plus originnaire* qui ne se confond point avec le "faible" accompagnement caractéristique de la conscience empirique. Comme notre expérience interne l'atteste à l'évidence, il est vrai que cette *conscience claire de mes représentations* ou cette réflexivité sensible (*Bewußtwerden, awareness*) est toujours possible mais seulement parfois actuelle. Néanmoins, le fondement de la possibilité permanente d'avoir conscience d'une représentation comme mienne *doit* se retrouver dans l'effectivité permanente de l'unité synthétique de ma conscience, unité désignée par le *je pense*, l'acte qui accompagne et relie *a priori* toute représentation. Ce que l'aperception transcendante porte en soi, ce n'est pas la visibilité superficielle et discontinue de ce qui est aperçu mais la *structure originnaire de la conscience* qui rend celle-là *toujours possible* en vertu de la continuité de son acte unificateur. Donc, en deçà de la visibilité de ce qui est vu, repose la visibilité de ce qui voit, la simple position d'un œil qui voit sans se voir.

Le moi pur fichtéen, "qui pose en se posant", appartient à la lignée du "moi accompagnant" tout en radicalisant l'autonomie de sa spontanéité sur le mode d'une spontanéité qui se saisit pleinement en tant que telle à partir de soi-même. Tandis que pour Kant cette saisie pure de soi-même est conçue à la fois comme impossible, car ce qui agit ne peut "apparaître" en tant qu'agissant (le déterminant ne peut se muer en déterminable, étant donné l'hétérogénéité entre réceptivité et activité), et comme logiquement superflue, au sens où, inscrit dans le fonctionnement "naturel" de l'entendement, le caractère originnaire et efficace de la spontanéité du *je pense* garde toute sa force en amont de toute intuition possible de soi-même, qu'elle soit empirique ou intellectuelle. Le simple fait de *savoir déductivement* que la pensée *Je* est nécessaire en toute pensée suffit; autrement dit, l'aperception empirique est la *ratio cognoscendi* de l'aperception transcendante, cette dernière constituant pour sa part la *ratio essendi vel fiendi* de la première, puisque l'aperçu doit être *a priori* aperceptible. Fondement de l'aperceptibilité, le *processus d'accompagnement du 'je pense' toujours à l'œuvre en moi*, toujours en train de se produire, exprime la *structure originnaire de la conscience de soi-même*, qui ne concerne rien d'autre que l'unité dynamique de la conscience dans la synthèse, laquelle unité pose l'acte-*unum*, l'acte-*ipse*, l'acte au moyen duquel *le Je se pose en commun, se communique aux représentations et fait que les représentations soient une communauté, la*

communauté de ce qui appartient à ce qui se pose originairement en commun, moi.

La circularité de la formulation est, bien sûr, expressément voulue pour signaler que l'on touche ici une limite au-delà de laquelle on ne peut plus remonter: le cycle praxéologique du moi pur. Ainsi, si la notion d'accompagnement, prise au sens transcendantal, convoque, comme il nous paraît contraignant d'admettre, l'identité formelle du *je pense* accompagnant, son *ipséité*, alors, dire que le *je pense* "doit pouvoir accompagner toutes mes représentations" signifie que toutes mes représentations "doivent pouvoir être liées dans une conscience et avoir en commun l'acte de l'aperception, *je pense*", c'est-à-dire qu'elles doivent pouvoir "être saisies ensemble en une conscience de soi" (B136–7) sous peine de ne pas pouvoir être miennes et, de ce fait, ne pas pouvoir être des représentations, aussi inaperçues soient-elles. Pourtant, du point de vue de la conscience empirique ou de l'état superficiel de la conscience réflexive, l'accompagnant se règle sur l'accompagné et se coule entièrement en lui: c'est la sphère du sens interne où le moi *n'est qu'un* flux perpétuel de représentations, où l'isomorphie entre accompagnant et accompagné implique leur parfaite fusion et indistinction, où *continens* et *contentum* ne font qu'une seule et même intuition sensible de soi⁴. Aussi, au niveau de la sensibilité interne, n'est-il même plus pertinent de parler d'accompagnement car tout est en mouvement dans des atomes instantanés de moi-représentations. Aussi, si la conscience n'existe pour nous qu'en articulant un accompagnant formellement unique avec un accompagné matériellement multiple, est-il évident que *seul* le *je pense*, de par sa station fixe, "doit *pouvoir* accompagner". De plus, la possibilité même du sens interne n'est envisageable que par le truchement de ce mode "fort" d'accompagnement, qui seul peut éviter la figure absurde

4 Plusieurs passages font écho à la duplicité du sujet en tant que *continens* et *contentum* qui se résout en coïncidence dans l'auto-intuition. Entre autres, signalons les suivants: "Daß das denkenden Wesen in der Vorstellung des inneren Sinnes ihm selbst bloß Erscheinung sei, bedeutet nichts weiter, als wenn ich sage: ich, in dem das Zeitverhältnis allein zutreffen ist, bin in der Zeit. Das continens ist zugleich contentum." (KANT, *Lose Blätter*, B6.) "Das ich in der Zeit bin, welche doch ein bloßes Verhältnis in mir ist, folglich das continens ein contentum und ich in mir selber bin, daß zeigt schon an, daß ich mich in Zwiefacher Bedeutung denke." (KANT, *Réflex.* 5655, Ak. XVIII, 314.) Voir aussi KANT, *Progrès de la métaphysique en Allemagne*, Ak. XX, 268–70; Pl. III, 1223–5.

des *noèmes sans noèse*, figure d’“un moi aussi bigarré et divers que j’ai de représentations, dont je suis conscient” (B134): un moi qui se confinerait à l’instant statique d’une seule représentation, chaque représentation ayant ainsi son moi particulier.

Dans ce contexte, la multiplicité, de même que la succession, forme temporelle propre du multiple, puisqu’elles exigent *un moi commun*, sinon pour être senties, du moins pour être senties et pensées à la fois, deviendraient nécessairement inaperçues, car non-aperceptibles. Par conséquent, la vertu d’accompagnement qu’il faut assigner à l’ipséité active du *je pense* ne se rapporte aucunement à un “état accessoire” quelconque, qui, à lui seul, déboucherait sur la conscience diverse de représentations diverses, et ainsi sur l’impossibilité de l’expérience. Au contraire, l’accompagnement du *je pense* nous découvre la *structure originnaire de la conscience de soi*, l’acte primordial par lequel le *je pense* devient une *spontanéité simultanée à une succession*, mais sans pour autant se muer en une spontanéité déterminable, soit comme perdurante au mode des substances, soit comme successive au mode des accidents. Dans cette spontanéité, rien ne se révèle ni comme substance ni comme accident car on y cerne un acte que l’on sait efficace de par ses seuls effets mais duquel l’on ne parvient jamais à surprendre aucun agent déterminé. En tant que détermination de tout phénomène temporel possible, l’unité de l’aperception, *je pense*, accompagne toute représentation “sans pouvoir être accompagné d’aucune autre”, donc déterminant le temps des phénomènes (les *temporalisant*) sans être temporellement déterminable (comme si l’atelier cognitif où le temps se temporalise devait demeurer “en dehors” du temps) tout en se produisant fonctionnellement comme une opération *simultanée à une succession*. Car l’unité du moi est l’opération unificatrice à l’origine de toute successivité et de toute durativité, l’opération où le divers est à la fois diversifié et réuni sous l’efficacité de l’un dénombrant, l’un actif – l’unum qui n’est pas un quantum mais un quale – qui exerce le dénombrement en précédant et en parcourant chaque unité dénombrée de telle manière que *Je* reste toujours “le propre” (*das Selbst*) ou “la propriété” (*die Selbstheit*), le même qualitatif, de toute conscience.

Il s’ensuit que l’aperception transcendantale kantienne requiert un principe organisateur et une puissance organique. Le *je pense* ne saurait être la forme de toute représentation, donc la forme de toute conscience possible, si cette forme n’était pas, par définition, productrice et cons-

tructrice. La forme *je pense* doit être d'emblée une forme formatrice ou ne pas être du tout. Il faut admettre la nécessité de "fichtéiser" (*fichtisiren*)⁵ le moi afin de conserver son efficacité en tant que *formation origininaire du régime représentationnel*. Le statut de *structure origininaire de la conscience*, que D. Henrich dégagera uniquement dans la découverte fichtéenne du moi absolu (sur le mode du *Setzen des Ich*)⁶, devrait être accordé à l'*accompagnement unificateur* du *je pense*, lequel, investi de la force intellectuelle de "lier *a priori*, et de mettre le divers de représentations données sous l'unité de l'aperception" (B135), *doit pouvoir accompagner sans pouvoir être accompagné, doit pouvoir rattacher en permanence, et en amont de toute forme de réflexivité superficielle*⁷, tout *don-*

5 Frappé par Novalis, ce terme programmatique a originellement une vocation beaucoup plus audacieuse que celle que nous l'assignons ici. Car si, pour nous, il indique la supposition d'une activité cognitive métaréflexive et métaphénoménologique au fondement de la conscience une de soi-même, pour Novalis, il célèbre la découverte fichtéenne du moi et annonce la mission post- et sur-fichtéenne de sa véritable compréhension et de son parfait accomplissement. On passe ainsi de la *Tathandlung* à la construction poétique ou esthétique du moi par lui-même, dont la liberté panthéiste devient le sujet et l'objet du romantisme. Si bien que "fichtéiser" (*fichtisiren*) sera synonyme de "romantiser" (*romantisiren*) qui consiste à faire de soi-même un acte autocréateur, une œuvre d'art: "Es wäre wohl möglich, daß Fichte Erfinder einer ganz neuen Art zu denken wäre – für die die Sprache noch keinen Namen hat. Der Erfinder ist vielleicht nicht der fertigste und sinnreichste Künstler auf seinem Instrument – ob ich gleich nicht sage, daß es so sey – Es ist aber wahrscheinlich, daß es Menschen giebt und geben wird – die weit besser Fichtisiren werden, als Fichte. Es können wunderbare Kunstwercke hier entstehn – wenn man das Fichtisiren erst artistisch zu treiben beginnt." (NOVALIS, "Logologische Fragmente, § 11", *Schriften, zweiter Band: Das philosophische Werk*, Stuttgart, W. Kohlhammer, 1981, p. 524.)

6 HENRICH D., *Between Kant and Hegel, op. cit.*, p. 252–3.

7 Nous ne pouvons qu'être d'accord avec D. Henrich au sujet du "paradoxe" de la *réflexion*, eu égard à sa nature non-originnaire, non-principielle, d'où résulte inmanquablement son incapacité à s'expliquer elle-même et de surcroît à expliquer la conscience de soi: "The first is the paradox of the theory of self-consciousness through reflection. In it we assume, with Kant and others, that reflection accounts *originally* for self-consciousness. This assumption obligates us immediately to consider the fact that reflection is a directed activity. We have to explain how reflection becomes concentrated attention on something and in this case, of course, on the reflecting self itself. If this is an appropriate consideration, however, it becomes quickly evident that an awareness of the self must *precede* reflection. I cannot concentrate on something unless there is already some awareness of it. [...] This is obviou-

né divers à un même acte qui se déploie comme toujours qualitativement identique à soi-même, *je pense*.

Cette manière résolument originaire d'être accompagnant s'exprime par une asymétrie constitutive: le *je pense* accompagne sans pouvoir être accompagné car il accompagne en reliant à soi et par soi; tandis que la conscience empirique, dans sa simple réceptivité, dans sa réflexivité superficielle et accessoire, ne *peut* rien "accompagner" (au sens empirique, "faible", de *me* transformer en quelque chose d'intuitionnable) qu'en étant, pour sa part, toujours déjà accompagnée *a priori* par l'unité et l'identité de la conscience active, unité et identité d'une fonction ou d'un processus en exécution:

En effet, la conscience empirique qui accompagne différentes représentations est en elle-même dispersée et sans relation avec l'identité du sujet. Cette relation ne s'opère donc pas encore par le fait que j'accompagne chaque représentation de conscience, mais du fait que *j'ajoute* l'une à l'autre, et que je suis conscient de leur synthèse. (B133)

Pouvoir à tout moment accompagner une représentation de conscience présuppose que toute représentation soit *toujours déjà* accompagnée de l'unité unifiante de la conscience *a priori* de soi-même. La métaphore spatiotemporelle de l'accompagnement indique que l'activité du moi théorique consiste en un certain mouvement géométrique ou arithmétique dont l'acte de tracer une ligne ou l'acte de dénombrer une quantité apparaissent comme des paradigmes fonctionnels. Il est ici question de la discursivité de l'entendement où l'on décèle le caractère à la fois spontané et originaire de l'unité synthétique de l'aperception transcendante qui annonce et transporte *in nuce* "l'hallucination" fichtéenne de la *position absolue* du moi. Pour le *je pense*, "devoir pouvoir accompagner", c'est "devoir pouvoir ajouter" chaque état-conscience, l'un à l'autre, dans une seule conscience de soi. La conscience de soi, au sens

sly circular." (*Ibid.*, p. 255.) Cependant, à l'encontre de cet auteur, nous ne retrouvons pas cette circularité chez Kant car nous ne voyons pas la théorie kantienne de la conscience de soi-même comme une théorie qui prend la réflexion pour la conscience originaire. Qui plus est, nous croyons que, dans l'unité dynamique de la conscience qui ajoute, l'une à l'autre, chaque représentation, Kant offre exactement ce *processus originaire* qui précède *a priori* non seulement toute réflexion ou conscience empirique de soi mais aussi toute attention dont la réflexion ne constitue qu'une forme succédanée particulière, une forme d'attention concentrée et dirigée.

transcendantale, est la conscience de mon activité comme *une seule et même activité*, saisie de soi comme opération de saisie. Cette conscience où moi est toujours moi, non comme quelque chose qui se découvre mais comme un processus continûment en branle: l'identité et unité du moi (*Je = Je*), règle primordiale de la conscience, que l'accompagnement transcendantal rend efficace, n'est donc pas tant une loi logique qu'une *pratique logique* consistant simultanément à légiférer et à appliquer la loi, faisant preuve à la fois du pouvoir législatif et exécutif. Notre lecture de l'accompagnement refuse sa reconduction au simple état réflexif dont *peut s'accompagner une représentation*, s'attachant à l'inverse à la mise en exergue de l'*acte-ipse* pré- et pro-réflexif: l'unification des représentations *données dans une conscience de soi*. Pour utiliser le lexique fichtéen, l'accompagnement de toute conscience par la conscience de soi consiste en la "réflexion pure" (*reine Reflexion*) qui constitue l'activité originaire de la conscience de soi en tant qu'"activité de l'intelligence faisant retour sur soi" (*in sich zurückgehende Thaetigkeit der Intelligenz*)⁸.

Aucun état réflexif superficiel ou contentuel, aucune reconnaissance phénoménale ou impure de soi-même, ne serait possible sans l'ipséité d'un acte unificateur, l'ipséité d'un acte qui se confond avec l'ipséité du moi. Or l'acte suppose l'activation; c'est ainsi que l'on découvre une façon de décrire la strate la plus primitive de l'accompagnement comme une *vigilance transcendantale de l'unité de la conscience de soi*, laquelle unité est à même de réclamer, en tant que véritable spontanéité cognitive transcendantale, donc en tant que condition minimale et forme mère des fonctions catégoriales, ou en tant que forme et possibilité de l'entendement lui-même, une stricte nécessité et une sorte d'actualité ininterrompue, l'actualité de l'unification des représentations en moi, qui rend possible l'aperception empirique ou la conscience expresse de mes représentations comme actuellement miennes. Le sujet *doit pouvoir s'accompagner, doit pouvoir s'appartenir* comme force, règle et principe, grâce

8 "§ 1 (DICTIRT. 1798.) Alles Bewusstsein ist BEGLEITET VON EINEM UNMITTELBAREN SELBSTBEWUSSTSEIN, GENANNT, INTELLECTUELLE ANSCHAUUNG, UND NUR IN VOR-AUSSETZUNG DESSEN, DENKT MAN. DAS BEWUSSTSEIN ABER IST THAETIGKEIT UND DAS SELBSTBEWUSSTSEIN INSBESONDERE IN SICH ZURÜCKGEHENDE THAETIGKEIT DER INTELLIGENZ, ODER REINE REFLEXION." (FICHTE J. G., *WL-NM*, *op. cit.*, p. 34.)

auxquels les représentations deviennent “quelque chose de réel”: *un monde*, dans *un espace* et dans *un temps*.

Autrement dit, l’accompagnement signifie l’efficacité de la spontanéité (*hyperactive*) du sujet qui doit pouvoir pénétrer tout acte et tout événement subjectif possible, et qui, ne pouvant en aucun cas se confondre avec le temps, doit travailler à l’intérieur de la temporalisation des phénomènes; “le sujet doit pouvoir se saisir dans son effort même comme source du temps”⁹ où les représentations s’enchaînent et forment une communauté sémantique stable.

En outre, à notre sens, l’interprétation, que nous oserions nommer “faible”, puisqu’elle ne reconnaît qu’un accompagnement se rabattant sur des “phénomènes superficiels d’autoréférence” et se réalisant *continenter*, s’appuie sur la transformation tacite de la “nécessité d’une possibilité” (N*Pp*) en “nécessité d’une contingence” (N*Cp*) ou, du moins, en “possibilité d’une contingence” (P*Cp*), s’adonnant de la sorte à une lecture restrictive du *je pense* comme fonction réfléchissante d’assignation des représentations à soi. Aussi la discontinuité et non-exhaustivité de la conscience ou de l’aperception empirique claire de tous *mes* contenus perceptifs ou affectifs démontreraient-elles la contingence ou, ce qui revient au même, l’activité discontinue de l’accompagnement transcendantal. Le § 5 de l’*Anthropologie* paraîtrait soutenir ouvertement cette thèse s’il ne distinguât pas conscience médiate et conscience immédiate d’une représentation pour présenter le champ de la première, donc celui des représentations obscures, comme étant, certes, le plus étendu, mais aussi *nécessairement intérieur à la conscience de soi en général*¹⁰. Or,

9 Avec cette phrase, A. Philonenko (in *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, Paris, Vrin, 1980, p. 338) voudrait identifier le nerf crucial qui constituerait la supériorité radicale du *cogito* pratique fichtéen face au modèle kantien du moi-accompagnement. Pour notre part, nous estimons qu’il est légitime de renforcer la notion d’accompagnement – même au moyen d’une certaine “fichtéisation” – pour faire apparaître toute la puissance contenue dans l’aperception transcendantale kantienne.

10 La conscience est irréductible à l’état ponctuel d’être conscient de quelque chose. De cette façon, l’obscurité demeure un phénomène normal de la conscience (qui rend possible la transition entre représentations et la discursivité de la pensée), au lieu de signaler un abîme inintelligible de non-conscience absolue: “Avoir des représentations, et pourtant n’en être pas conscient, semble contenir une contradiction. Comment savoir en effet que nous avons ces représentations si nous n’en sommes pas conscients? Cette objection, *Locke* la faisait déjà, qui rejetait pour cette

comme nous l'avons déjà vu, l'acte intellectuel d'accompagnement, en tant que principe logique suprême, principe logique d'unité, que l'aperception transcendantale ou le *je pense* exprime, est "nécessairement non-contingent" ($\sim PCp = N\sim Cp$). Sa réalité et sa vérité ne sauraient être logiquement indifférentes ou symétriques, à l'instar de l'indifférence radicalement adynamique de la contingence. Il est encore à rappeler que la "nécessité d'une possibilité" (N Pp), aussi bien que la "possibilité d'une nécessité" (PN p), peuvent être envisagées comme des modalités complexes dérivées de ou impliquées par l'opérateur modal de la simple nécessité (N p). En fait, bien que, du point de vue strictement logique, cette dérivation doive demeurer absolument indémontrable, du point de vue transcendantal, en revanche, la "possibilité d'accompagnement" est à lier immédiatement à une instance de *Pouvoir*, et de pouvoir nécessaire, et non pas à l'idée de contingence qui entraîne un équilibre logique parfait, mais *transcendentaliter* inacceptable, entre la nécessité de pouvoir et de non-pouvoir accompagner (N $Cp = N[\sim Np . \sim N\sim p] = N[P\sim p . Pp]$). Cela revient à dire que l'aperception transcendantale exhibe avant tout un *Pouvoir* (plus une *Force vive* qu'une *possibilité logique*) qui *doit* traverser toutes les représentations et qui, en les traversant, effectue leur rattachement transcendantal à soi-même, *unum* et *ipse*, en sorte qu'elles *peuvent* alors devenir quelque chose d'empiriquement déterminé pour moi. Ainsi l'effet empirique de devenir quelque chose pour moi – le fait de posséder consciemment *mes* représentations dans le sens interne – indique-t-il qu'elles ont déjà subi une activité *obscure*. Le rattachement *a priori* du divers à l'*unum* ne se confond pas avec l'assignation *a posteriori* des représentations à soi-même, cette dualité révélant plutôt le binôme sujet-objet au sein du moi.

raison même l'existence d'une telle sorte de représentations. Nous pouvons cependant avoir une conscience médiate d'une représentation bien que nous manque sa conscience immédiate. De telles représentations sont alors qualifiées d'*obscures*, les autres étant *claires* [...]. Que le champ de nos intuitions sensibles et de nos sensations dont nous ne sommes pas conscients tout en pouvant conclure sans l'ombre d'un doute que nous les avons, c'est-à-dire le champs des représentations *obscures* chez l'homme (comme chez les animaux), soit immense; qu'en revanche, les représentations claires ne composent qu'un nombre infiniment réduit de points ouverts à la conscience; que, pour ainsi dire, sur la grande *carte* de notre esprit, seules quelques places soient *illuminées*, voilà qui peut nous inspirer émerveillement à propos de nous-mêmes [...]" (KANT, *Anthropologie*, § 5, Ak. VII, 135; Pl. III, 953.)

Pour ce qui est du sujet, opérateur d'objectivité, l'acte fondamental réside dans l'*unité unifiante* de la conscience pure et de son travail logico-cognitif transcendantal (*je pense: j'unifie*), unité qui se réalise au moyen des fonctions de synthèse et qui, en tant que *condition subjective originaire* et *faculté radicale* (*Radikalvermögen*), ne requiert aucunement la constance de l'autoconscience thématique ou empirique, laquelle cependant résulte du pouvoir transcendantal de rattachement des représentations à soi-même. De plus, cette unité unifiante est le corrélat actif de l'unité conceptuelle de tout objet possible ainsi que de l'expérience ou de la nature dans son ensemble. L'identité fonctionnelle ou l'ipséité du moi constitue la toute première unité dans l'histoire et dans le système de la cognition, unité qui *doit* être produite à l'occasion de toute diversité donnée, unité donc qui *ne peut jamais* être donnée mais qui doit toujours se produire elle-même en produisant du même coup toute unité en général comme unification ou objectivation de quelque chose. De là découle la nécessité de placer d'emblée l'aperception originaire dans un moment logiquement antérieur aux effets retrouvables *contingenter* sur la conscience empirique, celui de l'acte aperceptif transcendantal qui précède "l'assignation à soi" (*self-ascription*¹¹) et la "prise de conscience" (*be-wußt zu werden*) dans tous ses degrés possibles.

Ce moment originaire, temporellement indéterminable, recèle l'activité synthétique et la qualité unitaire et unifiée des synthèses: l'addition d'une représentation à la précédente *dans et par* une seule et même conscience active¹². Lorsqu'une conscience trouve quelque chose en soi,

11 A propos de la lecture de l'aperception en tant que *self-ascription* et la défense de l'unité et de la connectivité strictement mentale, non-personnelle, de la conscience (distinction qui nous semble aller de soi car le passage du *Je pense* à la *personnalité* n'est pas immédiat), voir KITCHER P., *Kant's Transcendental Psychology*, NY, Oxford UP, 1990, p. 92–4, 126–8.

12 On peut noter en effet que Kemp Smith et Strawson, les auteurs qui insistent sur la mise en valeur de la *self-ascription* en tant que signification première de l'aperception, ne négligent pas l'articulation entre l'unité du *Je pense* et la synthèse (KEMP SMITH N., *A Commentary to Kant's "Critique of Pure Reason"*, Atlantic Highlands, NJ, Humanities Press, 1992, p. 284–7, et STRAWSON P. F., *The Bounds of Sense, op. cit.*, p. 94–8, 110). Pour une critique de la *self-ascription* à partir du point de vue d'une conscience indéterminée, antéprédicative et "anté-ascriptive", à la fois conscience de l'objet et de la synthèse, mais dont le cadre est d'inspiration sartrienne (cf. SARTRE J.-P., *La transcendance de l'ego: esquisse d'une description phénoménologique*, Paris, Vrin, 1992), vide AQUILA R. E., *Matter in Mind. A Study*

elle sait aussitôt que quelque chose s'est déjà passé en elle – une action s'est produite – qui semble se produire d'une façon permanente et exhiber une qualité tout autre que celle des représentations, à savoir l'unité d'un acte, d'un seul et même acte non-empirique. L'*accompagnement* au sens transcendantal désigne exactement cet *acte* qui doit avoir “toujours déjà” été accompli afin que *quelque chose* puisse apparaître à la conscience. La “représentation avec conscience”, la perception qui apparaît avec clarté, témoigne de l'accompagnement mais ne peut faire en sorte que celui-ci *apparaisse* ou *disparaisse* en tant que tel, puisque le *déterminant* est de l'ordre de l'opération logique, ordre tout autre que celui de la matière du phénomène schématisable. Donc, si le fait de “devenir conscient de quelque chose” suppose, comme sa condition nécessaire, l'accompagnement transcendantal, l'absence de ce “devenir conscient” n'implique point d'interruption de la part de l'accompagnement. Bien que l'aperception empirique ne soit possible sans l'intervention de l'aperception transcendantale, celle-ci doit constituer une condition nécessaire mais non suffisante de celle-là car tout événement empirique dépend aussi du concours de circonstances empiriques. En d'autres termes, si la déduction d'une strate transcendantale active dans la conscience répond légitimement à la recherche d'un fondement d'intelligibilité pour les événements empiriques de la conscience, telle déduction ne saurait aucunement rabattre le transcendantal sur l'empirique ni même déboucher sur une isomorphie du transcendantal et de l'empirique. En somme, l'accompagnement ou le *processus dynamique de l'unité synthétique* déployée par l'aperception transcendantale (“l'aperceptibilité” *generatim* comme puissance) est nécessaire, tandis que l'accompagnement réflexif “faible” ou l'aperception empirique (“l'aperçu” *in concreto* comme événement sensible) reste un événement mental foncièrement contingent.

L'explication du *Je pense* par *l'hyperactivité d'accompagnement unificateur*, redéfinissant la conscience de soi sous le signe de l'identité et de l'unité persistantes d'une fonction relationnelle (“pour tout X possible, X est *a priori* à moi”), convoque nécessairement un agir – la durée compacte et une d'un agir – qui n'apparaît pas. “Ce qui perdure n'est rien d'autre que le moi qui représente, à travers tous les changements, le

of Kant's Transcendental Deduction, Bloomington, Indiana University Press, 1989, p. 162–3, 169–71.

moi qui agit; mais ce moi n'apparaît pas en tant que tel.”¹³ Le postulat fichtéen affirme la nécessité d'un acte *un et identique* qui perdure ou d'une force *une et identique* qui s'étend car “sans quelque chose qui demeure identique, aucune pensée n'est possible”¹⁴. Cependant, la durée de l'acte ainsi que l'extension de la force n'impliquent ni la temporalité du premier ni la spatialité de la seconde; bien au contraire, c'est par leur hétérogénéité à l'égard du temps et de l'espace (qui est *mon hétérogénéité constituante*) que le moi assure la construction d'un continu actuel. Celui-ci ne peut jamais apparaître non plus et il ne se manifeste que comme simplicité subjective de mon agir autodéterminant. De plus, c'est par la permanence de la *relation* de “tout” à moi, c'est-à-dire par le fait que “je me pense en pensant toujours quelque chose”, par la reconduction de la conscience de moi-même à la “conjonction” (*Begleitung*) entre moi et quelque chose, que je me crois toujours actif et que mon agir s'impose comme une sorte d'évidence inexorable, car “seul ce qui dure est ce qui agit”, quoiqu'il agisse sans apparaître. En un mot, le *Je* est une agilité nécessaire qui se sent toujours *in medias res* et c'est dans cette nécessité – modalité-racine ou modalité-*naturans* du *Je* – que toute possibilité et toute réalité acquièrent leurs modes distinctifs.

Certes, selon la formule kantienne, dans sa stricte littéralité, la nécessité concerne seulement le fait de “*pouvoir accompagner*” (“*begleiten können*”) et non pas l'acte d'accompagner tout court. Toutefois, le *Können* se rapporte au *Vermögen*: l'acte d'accompagner s'enracine dans l'entendement conçu comme “force” (*Kraft*) qui institue toute nécessité. La nécessité de ce *pouvoir* devient ainsi la nécessité de la possibilité de toute nécessité. Dès lors, il faut considérer la nécessité de la *possibilité* comme nécessité du *Pouvoir* qui engendre toute nécessité et ne pas ramener l'accompagnement à la conscience empirique d'une représentation *X* quelconque comme actuellement mienne. En réalité, le véritable corrélat de l'aperception transcendantale est l'*aperceptible*, de même que celui de l'aperception empirique est l'*aperçu*. La possibilité d'être aperçu (que l'on ne saurait refuser *a priori* à aucun contenu perceptif ou cognitif en général) doit reposer sur un processus actif qui précède efficacement toute assignation propositionnelle d'une représentation à soi: le *je* possède et pense déjà ses représentations avant de *savoir stricto sensu*

13 FICHTE J. G., *DS-NM*, § 8, p. 92.

14 *Ibid.*, § 13, p. 136.

qu'il les possède et les pense, c'est-à-dire avant de penser cette possession et cette pensée¹⁵.

En conséquence, si parmi les éléments représentationnels qui rentrent dans la constitution de l'expérience rien ne peut être déclaré *a priori non-aperceptible*, il est indubitable, comme l'expérience interne le montre incessamment, qu'ils restent très souvent *ina-perçus a posteriori*. Or, il va de soi que l'*ina-perçu contingent* ne contredit point la radicale *aperceptibilité nécessaire*, laquelle indique une sorte de *vigilance transcendante continue dans la conscience de soi* et repose sur un *degré continu d'activation*, une *certaine intensité permanente* (ou degré de réalité/perfection), qu'il faut considérer comme quelque chose d'intrinsèque à la *force active* inhérente à l'entendement. En dernière analyse, la lecture "faible" ou "étroite" de l'accompagnement du *je pense* tient à une sorte de confusion de l'aperçu avec l'aperceptible, d'où résulte la réduction empirique de l'aperception, réduction sous-tendant la thèse qui propose non seulement le principe de la non-nécessité mais encore celui de l'impossibilité de l'aperceptibilité continue des perceptions (l'impossibilité de l'aperception comme *Pouvoir d'apercevoir*). Une tension s'affirme alors qui place l'aperception entre deux possibilités s'excluant et s'éclairant mutuellement: ou bien elle est ramenée à une *perception parmi les perceptions*, une perception engendrée par d'autres perceptions, dont elle partage la nature et dont elle se distingue par le seul degré qui la rend *notable*, c'est-à-dire objet de réflexion et d'attention, l'aperception constituant donc une *simple perception aperçue*, ou bien elle garde une spécificité propre, radicalement non-perceptive, revendiquant dans ce cas le statut de *spontanéité condition de toute perceptibilité*, ce

15 K. Cramer soutient une forme similaire de cette précédence, bien que moins radicale que la nôtre, en affirmant la dépendance de la *Selbstzuschreibbarkeit* (conçue comme une conscience propositionnelle du type "je sais que je ϕ ") à l'égard de la *Beschreibbarkeit* (en tant que conscience perceptive pré-réflexive): "Dann und nur dann, wenn das 'Ich denke' Vorstellungen, die zwar etwas in mir sind, von denen ich aber gerade noch nicht vorstelle, daß ich sie habe, begleiten kann, kann ich vorstellen, daß ich sie habe" (CRAMER K., "Über Kants Satz: Das Ich denke, muß alle meine Vorstellungen begleiten können", CRAMER K, FULDA H. F., HORSTMANN R.-P., POTHAST U. [hersg. v.], *Theorie der Subjektivität*, Frankfurt M., Suhrkamp, 1990, p. 192-3). La possession – en soi déjà cognitivement efficace – des représentations par le moi (ou par la conscience entendue comme activité une et unifiante du moi) s'effectue en deçà de la conscience explicite et propositionnelle *de quelque chose*; elle ne peut donc nullement s'y épuiser.

qui implique qu'aucune perception ne saurait être telle que *sous* condition d'aperceptibilité, non pas comme aperçue empiriquement (l'expérience le réfute sans appel), mais comme aperceptible (puisque accompagnée par un accompagnant transcendantal, la spontanéité du *je pense*). Il en ressort qu'il faudra comprendre *l'accompagnement du je pense* à la lumière du contraste ainsi que de la filiation génétique, desquels l'on peut identifier des traces saisissantes soit sur le mode de la conservation soit sur celui de la négation, entre le modèle leibnizien et le modèle kantien de la vigilance de la conscience.

3.1.3 La substance et l'élévation transcendantale de l'aperception

La question de l'aperception émerge chez Leibniz contre un fond d'activité représentative permanente qui constitue la continuité de l'action essentielle de l'âme humaine ainsi que de toute monade simple, à savoir la "perpétuité de la perception". Cependant, l'activité perceptive d'une monade simple se distingue de la pensée de notre âme par l'impossibilité de ramener son action à la clarté réflexive d'une conscience de soi. Certes, étant donné sa substantialité (d'où vient la possession d'une force active propre), la monade simple agit continûment selon son essence de sorte qu'elle *doit percevoir toujours*. Pourtant, elle perçoit toujours *sans se sentir* et *sans se savoir percevant*. A l'inverse, bien que réelle, notre "inconscience" ou "insensibilité" n'est pas nécessaire, car nous éprouvons en nous la contingence d'un *sentiment de la pensée*, lequel non seulement peut accompagner notre perception et faire en sorte que celle-ci devienne *aperçue* mais permet encore d'inférer l'existence d'une continuité et d'une infinité de perceptions *en nous*, encore que cette continuité et infinité soit non-aperçue et même – en toute rigueur leibnizienne comme l'on remarquera – nécessairement non-aperceptible:

Ainsi il est bon de faire distinction entre la *Perception* qui est l'état intérieur de la Monade représentant les choses externes, et l'*Apperception* qui est la *Conscience*, ou la connoissance reflexive de cet état intérieur, laquelle n'est point donnée à toutes les Ames, ny tousjours à la même Ame.¹⁶

16 LEIBNIZ, *Principes de la nature et de la grâce*, GP VI, 600.

La coïncidence du penser et du sentir en moi que l'aperception empirique exhibe, en tant que *sentiment de ma pensée* ou *pensée qui se sent et se reconnaît soi-même*, n'est pas essentielle à l'activité pensante. L'action de penser revient pour Leibniz à la simple action de percevoir sans plus, percevoir sans aucune réflexivité expresse, car la force propre d'une substance pensante renferme simplement une puissance représentative ou perceptive (*vis repraesentativa*). Tant que cette substance existe, elle pense nécessairement mais elle ne pense qu'elle pense que *sous* certaines conditions empiriques.

Se sentir et se reconnaître immédiatement pensant, ce n'est pas une "dénomination intrinsèque" de la pensée, mais uniquement un effet accidentel et contingent, susceptible d'être produit en nous par les perceptions qui nous sont données. Dans la "connaissance réflexive" de mes états intérieurs, ce sont les perceptions qui en quelque sorte se reflètent elles-mêmes, c'est-à-dire que l'esprit qui s'aperçoit de ses perceptions est aussi passif dans le déclenchement de l'aperception que dans la production des perceptions. Comme *sentiment de la pensée*, l'aperception leibnizienne est absolument empirique – conscience empirique de soi – et en outre tient au premier chef à la passivité réceptive, puisque *sentir une perception et se sentir percevant/pensant*, c'est avant tout se trouver dans l'impossibilité de ne pas sentir. Autrement dit, ce sont les propriétés empiriques de ce qui frappe nos sens et ainsi se donne à la pensée (le degré plus ou moins grand de force ou d'intensité, de nouveauté/accoutumance, d'unité/dispersion, de similitude/dissimilitude, etc.¹⁷) qui décident de la capacité d'une perception à réveiller la conscience empirique de soi.

S'apercevoir d'une perception serait un effet inévitable des qualités intrinsèques à la perception même, spécialement de sa qualité intensive, de son *quantum* de réalité ou de sa force de frappe sur les sens. La seule pensée s'avère fondamentalement insensible ou inconsciente puisque la

17 En réalité, toutes ces propriétés déclinent des modes différentiels d'augmenter ou diminuer l'intensité des perceptions, et donc stimuler l'attention qui ouvre l'aperception empirique. A ce propos, Kant suit Leibniz et répertorie quatre qualités qui déterminent la magnitude intensive des impressions sensibles: le contraste, la nouveauté, le changement et l'intensification. Voir Kant, *Anthropologie*, § 25, Ak. VII, 162–5; Pl. III, 980–3. Sur les états, comme l'ivresse, le sommeil, l'extase, l'évanouissement et la mort, qui provoquent l'inhibition différentielle de la faculté de sentir jusqu'à sa perte totale, voir *Ibid.*, § 26–7.

connexion entre penser et sentir n'est pas du ressort de l'essence mais de l'accident, elle n'appartient pas à la nécessité mais à la contingence. Ce pourquoi telle connexion s'exprime comme événement sporadique ou ponctuel, intermittence de la vigilance de la conscience, discontinuité aperceptive, tandis que la perception, étant un mode d'agir essentiel à une substance, relève de la possibilité, non pas au sens de "simple possibilité" (ou concevabilité) mais de "puissance véritable" où "il y a toujours de la tendance et de l'action"¹⁸, ainsi que de la nécessité, au sens où l'activité d'une substance peut être dite *onto-logiquement* nécessaire. Par suite, la perception *doit* se produire toujours sans interruption, l'existence même de l'âme se confondant avec sa continuité perceptive. Il en découle que comprendre l'aperception au mode leibnizien implique de se reporter à la *dynamique de la substance, comme unité d'action et unité du temps*. En vérité, de même que la "substance comme unité d'action" se trouve au fondement de l'*inférence* de la continuité perceptive inconsciente à partir de la seule donnée évidente dont le sujet dispose, la discontinuité aperceptive, de même la "substance comme unité ou liaison parfaite du temps" rend possible cette sorte de *réminiscence* qui est l'aperception empirique en tant que sauvetage d'une perception passée par la conscience présente. L'opposition entre l'aperception (empirique) leibnizienne et la double aperception (empirique et transcendante) kantienne révélera une dépuración de la métaphysique de la conscience sur le mode de la réduction de la substance pensante à une fonction transcendante.

Ainsi, les deux questions capitales auxquelles il faudra s'attaquer ici, à savoir 1) l'inférence d'une forme de spontanéité continue en moi qui échappe à la clarté aperceptive mais dont celle-ci doit témoigner pour être intelligible et 2) la production de la conscience de moi-même ou de mes pensées comme effet cognitif particulier sollicitant la mémoire, l'attention, le sentiment ou la volonté, montreront facilement, tout d'abord, que Leibniz et Kant partagent un seul et même univers phénoménologique en prenant une donnée commune pour point de départ – l'expérience interne d'avoir *parfois* conscience claire de quelque chose

18 "PH. Il y a en nous quelque chose qui a la puissance de penser; mais il ne s'ensuit pas que nous en ayons toujours l'acte.

TH. Les puissances véritables ne sont jamais de simples possibilités. Il y a toujours de la tendance et de l'action." (LEIBNIZ, *NE II*, I, 10; *GP V*, 102).

d'empirique présupposant l'immense étendue des représentations obscures au sein de l'esprit – et, ensuite, qu'ils déploient deux modes distincts d'*inférer* un fondement non-phénoménal en moi sur lequel asseoir l'unité nécessaire d'action et de temps. Observons d'emblée, comme par anticipation, que même si, entre Leibniz et Kant, le mode d'inférer et la nature du fondement divergent, il n'en reste pas moins que les nervures fonctionnelles des fondements présupposés, à savoir les nervures de la substance pensante et du sujet transcendantal, se recourent et visent le même but: la production d'unité et d'identité en moi.

3.2 Le moi comme unité d'action: entre Leibniz et Kant

3.2.1 Leibniz: continuité perceptive et discontinuité aperceptive

Pour ce qui est de l'inférence d'une forme de spontanéité continue en moi, l'argument de Leibniz s'appuie, d'un côté, sur l'harmonie de l'âme et du corps et, d'un autre côté, sur la notion de degré différentiel infinitésimal. En effet, l'hypothèse de l'accord concomitant entre ce qui se passe dans le corps et dans l'âme oblige à supposer nécessairement une correspondance parfaite entre la série compacte de mouvements, qui se produisent incessamment dans le corps, et la série, également bien liée, de pensées qui s'écoulent et surtout s'impriment dans l'âme.

D'ailleurs il y a mille marques qui font juger qu'il y a à tout moment une infinité de *perceptions* en nous, mais sans apperception et sans réflexion, c'est à dire des changements dans l'âme même dont nous ne nous apercevons pas, parce que les impressions sont ou trop petites et en trop grand nombre ou trop unies, en sorte qu'elles n'ont rien d'assez distinguant à part, mais jointes à d'autres, elles ne laissent pas de faire leur effect et de se faire sentir au moins confusement dans l'assemblage. C'est ainsi que l'accoustumance fait que nous ne prenons pas garde au mouvement d'un moulin ou à une chute d'eau, quand nous avons habité tout auprès depuis quelque temps. *Ce n'est pas que ce mouvement ne frappe toujours nos organes, et qu'il ne se passe encor quelque chose dans l'âme qui y réponde, à cause de l'harmonie de l'âme et du corps*, mais ces impressions qui sont dans l'âme et dans le corps destituées des attraits de la nouveauté ne sont pas assez fortes pour s'attirer notre attention et notre mémoire, attachées à des objets plus occupans.¹

TH. [...] *nous avons tousjours des objects qui frappent nos yeux ou nos oreilles, et par conséquent l'âme en est touchée aussi*, sans que nous y prenions garde, parce que notre attention est bandée à d'autres objects, jusqu'à ce que l'object devienne assés fort pour l'attirer à soy en redoublant son action ou par quelque autre raison; c'estoit comme un sommeil particulier à l'égard de cet object là, et ce sommeil devient general lorsque notre attention cesse à l'égard de tous les objects ensemble.²

Le système de l'harmonie pose une résonance tout à fait stable et bien réglée entre tout l'univers et moi, c'est-à-dire entre la *continuité des mouvements dans le corps*, mouvements que les objets extérieurs communi-

1 LEIBNIZ, "Préface", *NE*; *GP V*, 46–7. Nous soulignons.

2 *Ibid.*, II, I, 14; *GP V*, 105. Nous soulignons.

quent aux organes de nos sens en les frappant constamment, et la *continuité des changements dans l'âme*, qui sont les perceptions se succédant et s'enchaînant. Car, s'il n'y a jamais de corps vivant en repos absolu, corps entièrement impassible qui ne soit donc toujours frappé par des objets, alors il n'y aura jamais non plus d'âme privée d'états représentatifs, aussi insensibles soient-ils, de sorte que *l'âme qui pense toujours* exprime *le corps qui se meut toujours*, et réciproquement, puisqu'un corps vivant n'est rien d'autre qu'un *corps animé*, un corps exprimant une âme.

De fait, excepté le cas limite de Dieu, dont l'être consiste en un acte pur suréminent ou en une perfection infinie qui exclut tout manque ainsi que toute passivité et par là toute corporéité en tant que celle-ci présente la figure paradigmatique de la réceptivité, la possibilité d'être frappé ou affecté par une extériorité, toute âme se rapporte à un corps, âme et corps n'étant pensables que comme un *couple entr'expressif* indissociable: de même que tout corps exprime toujours *quelque âme*, toute âme exprime toujours *quelque corps*³. Or, si, selon l'expérience courante de l'aperception ou de la conscience empirique de soi, cette *entr'expression* ne devient ostensiblement sensible que d'une façon discontinue, cela ne tient aucunement à d'éventuelles coupures ontologiques survenant dans la série entr'expressive des mouvements et des perceptions, ce qui entraînerait la multiplicité ontologique du moi ou des substances pensantes en moi. Bien au contraire, cette discontinuité aperceptive démontre plutôt la nécessité logique de la compacité réelle et bien unie de la série perceptive sur le mode d'une chaîne d'impressions innombrables dont la clarté ou l'effet sur l'attention, c'est-à-dire leur aperceptibilité, augmente ou diminue d'une façon continue suivant des degrés infinis, les degrés différentiels de leur force. L'*entr'expression* est harmonique précisément par-

3 Voir, à ce propos, la façon dont Leibniz refuse l'idée, soutenue par les cartésiens, d'une simple autonomie de l'âme à l'égard du corps, par exemple dans ce passage des *NE*: "TH. Pour moy je suis d'un autre sentiment, car quoyque je sois de celuy des Cartésiens en ce qu'ils disent que l'ame pense toujours, je ne suis point dans les deux autres points. Je crois que les bêtes ont des ames imperissables et que les ames humaines et toutes les autres ne sont jamais sans quelque corps: je tiens même que Dieu seul, comme estant un acte pur, en est entierement exempt." (LEIBNIZ, *NE* II, I, 12; *GP* V, 103.)

ce qu'elle conserve les proportions ou les "degrés de rapport"⁴ ainsi que la spontanéité réciproque. Car, si "les expressions plus distinctes de l'âme répondent aux impressions plus distinctes du corps[,] ce n'est pas que les nerfs agissent sur l'âme, à parler métaphysiquement, mais c'est que l'un représente l'état de l'autre *spontanea relatione*."⁵

La discontinuité aperceptive réclame impérativement la continuité perceptive de l'esprit. Comment l'esprit pourrait-il, en effet, jamais *être réveillé* par n'importe quelle impression, aussi bien au sens littéral d'interruption du sommeil qu'au sens métaphorique de devenir conscient de quelque chose en général, s'il n'était pas *toujours déjà* en train de percevoir quelque chose et si, par suite, il n'avait pas *toujours déjà* des perceptions en lui? Sans une action perceptive constante, l'action sporadique de prise de conscience resterait inexplicable, si le sommeil était absolu, aucun réveil ne serait *naturellement* intelligible: le fait incontestable que l'aperception ou la conscience d'un état intérieur peut surgir à n'importe quel moment témoigne de l'existence permanente d'états intérieurs. Cela paraît prouver aussi que l'aperception n'est au fond qu'une *perception parmi d'autres*, perception qui, grâce à son *surplus différentiel de force*, se reflète soi-même et se mue en *perception d'une perception*. Faute d'une évidence empirique directe et immédiate, l'existence permanente d'une infinité de petites perceptions en nous, perceptions insensibles ou imperceptibles, se reconnaît à leurs *conséquences ou effets* qui comportent l'amplitude des degrés de distinction/confusion et de clarté/obscurité qu'une pensée peut avoir dans l'esprit. Sans doute faut-il admettre qu'il y ait une continuité d'effets répondant à la continuité des perceptions, une perception ne pouvant être réelle sans avoir un effet quelconque sur l'esprit. En ce sens, l'aperception marque l'entrée d'une perception/pensée dans le cercle de la distinction et porte en elle donc *l'effet-conséquence* le plus saisissant de notre activité perceptive conti-

4 "[...] [L]'ame exprime plus distinctement (*caeteris paribus*) ce qui appartient à son corps, puisqu'elle exprime tout l'univers d'un certain sens et particulièrement suivant le rapport des autres corps au sien, car elle ne sauroit exprimer également toutes choses; autrement il n'y auroit point de distinction entre les ames; mais il ne s'ensuit pas pour cela qu'elle se doive apercevoir parfaitement de ce qui se passe dans les parties de son corps, puisqu'il y a des degrés de rapport entre ces parties mêmes, qui ne sont pas toutes exprimées également, non plus que les choses extérieures." (LEIBNIZ, "XVI. Leibniz an Arnauld", *GP II*, 90.)

5 *Ibid.*, p. 91.

nue, effet à l'aune duquel se mesure tout autre effet possible comme étant sa variation infinitésimale. Or, ce qui varie à l'infini, dans la constance des effets, c'est seulement leur *notabilité* ("Toutes les impressions ont leur effet, mais tous les effets ne sont pas toujours notables [...]"⁶), celle-ci existant par degrés infinis. De telle manière que le degré zéro absolu de *notabilité* implique l'absence également absolue de perceptions – l'obscurité des effets des impressions ne signifiant que leur notabilité *infiniment petite* et non pas l'extinction (*remissio*) de l'esprit. En conséquence, l'existence permanente de perceptions en nous présuppose un degré de notabilité ou d'aperceptibilité toujours supérieur à zéro. Du reste, perceptibilité et aperceptibilité vont toujours de pair au point que le commun défaut d'aperceptibilité ne manquera jamais d'indiquer un défaut de perceptibilité. C'est ainsi que le nom le plus exact pour désigner une perception qui n'est pas aperçue est celui de *petite perception*. Inversement, *s'apercevoir* tient à la *grandeur qualitative des perceptions*; seule une *grande perception*, perception plus intensément perçue (comme si elle portait un *degré de plus* de réalité), sera aperceptible. Pourtant, insistons encore une fois sur ce point, le défaut de perceptibilité/aperceptibilité sera toujours partiel car, s'il y a toujours *quelque perception* en nous, il faut qu'il y ait aussi *quelque degré d'aperception*, même si ce degré est inférieur au quantum seuil nécessaire pour une aperception *stricto sensu*. Aussi l'aperception exprime-t-elle une fonction algorithmique psychophysique: elle répond aux degrés de force ou d'intensité atteints par une perception, qui ainsi devient plus ou moins *notable, claire, distincte*, et peut donc être *pensée avec attention*, c'est-à-dire être *pensée et sentie à la fois*.

Par ailleurs, l'aperception ne saurait surgir d'un vide préalable, vide qui paraît strictement inconcevable. Au contraire, elle doit procéder *naturellement* d'une plénitude perceptive insensible. Car, attendu que "de rien, rien ne peut s'ensuivre", la seule manière d'expliquer qu'une perception puisse à un moment donné attirer notre attention consiste à se représenter le fait de *devenir conscient* comme un autre état d'une perception: l'effet particulier de l'augmentation de son degré d'intensité. S'apercevoir d'une perception, ce n'est pas faire exister une perception, mais "connaître d'une façon réflexive" son existence, c'est changer le *rapport* entre *continens* et *contentum* en moi, sans toucher à leur nature.

6 LEIBNIZ, *NE II*, I, 15; *GP V*, 105.

L'existence des pensées doit précéder et dépasser la conscience, parce que, pour parvenir à la connaissance de l'existence des pensées en nous, il ne suffit pas qu'elles existent mais il faut qu'elles existent avec une certaine intensité. Ainsi les variations infinies des degrés différentiels de force des perceptions peuvent-elles justifier leurs fluctuations aperceptives, alors que l'identification réductrice, lockienne, de la pensée avec le sentiment de la pensée, ramenant l'existence de la pensée (et partant de l'âme ou de moi-même) aux seuls moments d'actualité aperceptive, rendrait mon expérience subjective d'identité et d'unité, ainsi que mon identité et unité réelles d'action, ou bien possibles mais miraculeuses, ou bien logiquement absurdes et actuellement impossibles.

En réalité, si l'aperception ne venait pas toujours d'une action perceptive qui la précède, elle devrait inaugurer à chaque fois un monde nouveau et renfermer en elle-même l'instant éphémère où ce monde serait créé et annihilé. L'existence de perceptions s'avère coextensive, non pas à l'éveil de la conscience, mais à l'existence de l'âme. Elle tient, donc, de la durée substantielle; tandis que la temporalité propre des degrés différentiels des perceptions est de l'ordre de l'instant, et le rapport qu'elle nourrit avec le présent qualitatif de l'activité perceptive est empiriquement déroutant en ce que la conscience ne fait rien voir de perduable. Les degrés ont une durée minimale, ils changent selon la variabilité constante des qualités intensives des perceptions et avec eux changent et s'alternent aussi les moments d'aperception et de non-aperception. Au lieu de coïncider avec la pensée et de signaler d'une façon univoque et immédiate l'activité perceptive, l'aperception se limite à signaler un changement dans le *quantum intensif* d'une pensée, c'est-à-dire dans la *manière dynamique* dont une pensée touche l'esprit. Il n'est donc pas question de passage de l'inaction à l'action de la part du moi, de même qu'il n'est pas question de passage de la non-existence à l'existence de pensées en moi, étant donné que l'esprit, en tant que substance, doit agir toujours (*l'âme pense toujours*). Ce qui s'accomplit dans l'aperception, conçue au mode leibnizien, ce n'est qu'une transition de la "pensée en général" à une "pensée notable", de la confusion à la distinction perceptive, du sommeil à l'éveil de la conscience de quelque chose, les pôles de cette transition n'étant jamais absolus mais relatifs en raison de leur homogénéité sur laquelle repose leur continuité ou graduation infinie. La confusion traduit une diminution de distinction ou une distinction infiniment petite, et réciproquement. Le mouvement entre perception et

aperception relève du continu, plutôt que du discret, du *plus ou moins* plutôt que de *quelque chose ou rien*. A vrai dire, selon un *grand principe* leibnizien, principe organisateur et architectonique, celui de l'*uniformité du divers*⁷, tout changement se dérobe à la mort et à la génération absolues, n'ayant trait qu'au *plus ou moins*, en ce sens que *de nihilo nihil et in nihilum nil*⁸ ou que, en termes positifs, tout procède de son semblable par une augmentation ou diminution de degré. Dès lors, il ne suffit pas qu'il y ait *toujours déjà* des perceptions ou des pensées en moi, afin que l'esprit puisse s'en apercevoir ou s'en souvenir. Encore faut-il qu'il y ait "toujours déjà" quelque action en moi dont l'aperception soit co-naturelle. Aussi perception et aperception doivent-elles témoigner d'une seule et même continuité homogène. En tant que pensées, leur nature est identique et leur co-appartenance essentielle; comme formes intensives différentielles d'une seule et même nature, elles apparaissent sous le signe discriminant du *plus ou moins*: elles sont *plus ou moins des pensées*, ou des pensées qui font un *effet plus ou moins fort sur l'âme*. On les décèle par leur puissance différentielle d'affection, c'est-à-dire par leurs intensités ou magnitudes qualitatives qui expriment leurs degrés de réalité et trouvent dans l'âme un écho proportionnel sur le mode de degrés de l'action perceptive, où se dégagent *un moins* et *un plus*, *perception* et *s'apercevoir*. Il convient de noter que le rapport entre distinction et confusion dans les perceptions répond exactement au rapport entre action et passion qui caractérise le sujet qui perçoit⁹, de sorte que seul Dieu, acte pur sans mélange, perçoit tout avec pleine distinction, tandis que nous percevons et agissons par degrés: plus on agit, plus on perçoit et plus on s'aperçoit.

7 Voir l'un des textes les plus emblématiques à ce propos: la lettre de Leibniz à la reine Sophie Charlotte de mai 1704 (*GP* III, 343 sq).

8 Remarquons que dans la "Première analogie de l'expérience" (A186/B229) la maxime des "anciens", *Gigni de nihilo nihil, in nihilum nil posse reverti*, exprime pour Kant la supposition nécessaire d'un substrat permanent qui sous-tend *a priori* la multitude changeable des phénomènes, la "permanence" (*Beharrlichkeit*) étant la condition de possibilité de toute "détermination temporelle" (*Zeitbestimmung*).

9 "La Creature est dite agir au dehors en tant qu'elle a de la perfection, et *patir* d'une autre en tant qu'elle est imparfaite. Ainsi l'on attribue l'*Action* à la Monade en tant qu'elle a des perceptions distinctes, et la *Passion* en tant qu'elle a de confuses." (LEIBNIZ, *Monadologie*, § 49; *GP* VI, 615).

TH. J'aimerais mieux distinguer entre *perception* et *s'apercevoir*. La perception de la lumière ou de la couleur par exemple, dont nous nous apercevons, est composée de quantité de petites perceptions, dont nous ne nous apercevons pas, et un bruit dont nous avons perception, mais où nous ne prenons point garde, devient *aperceptible* par une petite addition ou augmentation. Car si ce qui précède ne faisoit rien sur l'âme, cette petite addition n'y feroit rien et le tout ne feroit rien non plus.¹⁰

Donc puisque réveillé de l'étourdissement, on *s'aperçoit* de ses perceptions, il faut bien, qu'on en ait eu immédiatement auparavant, quoiqu'on ne s'en soit point aperçû; car une perception ne sauroit venir naturellement que d'une autre perception, comme un mouvement ne peut venir naturellement que d'un mouvement.¹¹

Ainsi, toute aperception n'est qu'une *perception à ce point bien perçue qui devient aperçue* – perçue avec attention ou avec conscience –, et, par implication, toute aperception ne peut provenir que d'une perception antérieure, puisque “une perception ne saurait venir naturellement que d'une autre perception, comme un mouvement ne peut venir naturellement que d'un mouvement” (l'adverbe *naturellement* renvoyant ici à la sauvegarde anti-occasionnaliste de l'autonomie substantielle de l'âme et du corps comme systèmes dynamiques autosuffisants, l'un psychologique l'autre mécanique). Là aussi, c'est l'identité de nature entre une perception non-aperçue et une perception aperçue qui s'impose. Si bien que l'analogie privilégiée pour cerner le scandale apparent du non recouplement entre perception et conscience résidera dans un nouveau rapprochement entre le système des corps et le système des pensées, qui ajoute à la force inhérente à chacun des systèmes les degrés de grandeur et les degrés de force concomitants. De même qu'il y a des corps imperceptibles ou des corps dont les mouvements sont invisibles, sans que la réalité de tels corps et de tels mouvements ne soit nullement diminuée, les perceptions peuvent exister réellement avec ou sans conscience/souvenir, selon leur nombre et distinction.

PH. Je doute si j'ay pensé la nuit précédente, c'est une question de fait, il la faut décider par des expériences sensibles.

TH. On la décide comme l'on prouve qu'il y a des corps imperceptibles et des mouvements invisibles, quoique certaines personnes les traitent de ridicules. Il y a de même des perceptions peu relevées sans nombre, qui ne se distinguent pas assés,

10 LEIBNIZ, *NE II*, IX, 4; *GP V*, 121.

11 ID., *Monadologie*, § 23; *GP VI*, 610.

pour qu'on s'en aperçoive ou s'en souviene, mais elles se font connoître par des conséquences certaines.¹²

L'aperception appartient au genre des perceptions, mais elle se retrouve par nature à l'égard de celles-ci dans une condition de *retard*, sinon empirique, du moins logique, en ce sens qu'elle dérive des perceptions qui la précèdent, à savoir du changement de degré d'une perception dont la force de frappe sur les organes des sens a dû augmenter. C'est pourquoi l'aperception peut être décrite comme une sorte de *réminiscence*. S'apercevoir, c'est ainsi comme se souvenir – et du même coup être attentif et devenir conscient – des impressions qui frappaient l'âme; l'aperception n'étant à la rigueur ni génératrice ni engendrée, donc pas une cause mais un effet qualitatif d'une variation du degré de réalité et de force.

La conaturalité qui traverse *perception/pensée* et *s'apercevoir* s'amplifie encore dès lors que l'on décèle la limite logique, intrinsèque à l'acte de *s'apercevoir* sur le mode du vertige de l'infini ou du *regressus in infinitum*, limite qui fixe la nécessaire non-aperceptibilité de nos perceptions infinies dans la mesure exacte où cette infinité peut virtuellement nous affecter mais sans pouvoir en tout état de cause être clairement possédée en tant que telle. A caractère essentiellement analytique et confus, cet infini se revêt cependant d'une double forme. Il concerne, d'une part, l'infinité des petites perceptions qui composent une perception complexe comme le bruit de la mer ou d'une chute d'eau et correspondent à l'infinité des mouvements imperceptibles des corps qui frappent nos sens (tels ceux de toutes les petites vagues de la mer ou de toutes les gouttelettes d'une chute d'eau), mais, d'autre part, il se rapporte à la réflexivité constitutive de l'aperception en tant que perception d'une perception, laquelle réflexivité se voue également à la divisibilité ou à la multipliabilité analytique de son élément propre, une perception qui s'aperçoit de soi-même, comme si elle était, non pas un point simple, mais un point qui ouvre sur l'infini (car *s'apercevoir*, c'est penser que l'on pense X et penser que l'on pense que l'on pense X, et ainsi à l'infini). En un mot, pour l'esprit humain, l'obscurité native de l'infini tient à sa nature dynamique – l'infini étant de son chef un *regressus*. Aussi l'infini exhibe-t-il avant tout un mouvement cognitif irréalisable, car son principe réside dans la répétition d'une opération qui, outre la pure réité-

12 Id., *NE* II, I, 10; *GP* V, 102.

ration de soi, ne possède aucun critère d'achèvement. Néanmoins, l'infini vers lequel tend la réflexion aperceptive n'occulte pas l'autre trait marquant du rapport entre *perception* et *s'apercevoir*: s'apercevoir, c'est poser une perception possible *sous* stase. Tout paraît se passer, à vrai dire, comme si l'opération aperceptive consistait à introduire un *point de vue (relativement) discret* dans un monde continu, ce qui ne manquera pas de dévoiler une inadéquation radicale à l'œuvre dans tout passage des perceptions à la conscience dans la mesure où ce passage oblige précisément à rendre discret et à figer ce qui est continu et fluide. Le passage à l'aperception signifie également l'action de dénombrement de l'innombrable, la réduction de l'infini à une configuration saisissable. C'est pourquoi toute stase aperceptive doit *naturellement* être interrompue à un moment donné et rester, toujours prématurément, inachevée, car autrement le *retard logique* entre l'horizontalité progressive de la ligne et la verticalité régressive des points/extrémités, c'est-à-dire entre l'ordre continu des perceptions et l'ordre (relativement) discret de s'apercevoir, deviendrait tellement large que le corps et l'âme rentreraient dans une dysharmonie irréversible. Par suite, afin que l'acte de s'apercevoir puisse conserver son accord et sa synchronie qualitative avec le continu des perceptions, il faut nécessairement qu'il se dérobe aux méandres infinis du labyrinthe du continu et qu'il connaisse l'art des sauts. De fait, aucune infinité perceptive n'est aperceptible, d'où la nécessité de l'existence de pensées sans conscience, d'où la nécessité d'une part immense d'ina-perceptibilité en moi. Il doit toujours y avoir quelque perception qui passe inaperçue, soit parce qu'elle était trop petite ou trop peu intense, soit parce que le mouvement des perceptions ne peut permettre le prolongement indéfini de la stase aperceptive. Laissé au seul *regressus in infinitum* de la réflexion, l'acte de s'apercevoir ne saurait pas sortir de sa première pensée-perception et sa stase persisterait à jamais. Il lui faut opérer dans la *discontinuité* en *sautant* des perceptions pour qu'une forme d'accompagnement soit disponible et que la pensée puisse être discursive.

En somme, d'après Leibniz, *quelque perception doit nécessairement ne pas pouvoir être accompagnée de conscience et doit ainsi rester inaperçue*. Dans la vie de l'esprit, un fond indéracinable d'action non aperceptible se révèle. Or, la nécessité du caractère discontinu, inachevable, fini ou non-exhaustif de l'aperception tient au fait que celle-ci, en tant que *perception distincte*, se heurte à ce qui se donne confusément dans

les parties et clairement dans l'assemblage, demeurant par là strictement non-aperceptible: l'infini actuel. Soit l'infini des perceptions qui constamment occupent l'esprit:

[...] nous pensons à quantité de choses à la fois, mais nous ne prenons garde qu'aux pensées qui sont les plus distinguées: et la chose ne sauroit aller autrement, car si nous prenions garde à tout, il faudroit penser avec attention à une infinité de choses en même temps, que nous sentons toutes et qui font impression sur nos sens.¹³

Soit l'infini qu'enveloppe le *regressus* sur soi inhérent à l'exercice réflexif:

[...] il n'est pas possible que nous réfléchissions toujours expressement sur toutes nos pensées; autrement l'Esprit feroit reflexion sur chaque reflexion à l'infini sans pouvoir jamais passer à une nouvelle pensée. Par exemple, en m'apercevant de quelque sentiment present, je devois toujours penser que j'y pense, et penser encore que je pense d'y penser, et ainsi à l'infini. Mais il faut bien que je cesse de réfléchir sur toutes ces reflexions et qu'il y ait enfin quelque pensée qu'on laisse passer sans y penser; autrement on demeureroit toujours sur la même chose.¹⁴

Une constellation conceptuelle se manifeste d'une manière bien prégnante qui fixe le cadre de la métaphysique leibnizienne de la conscience, fournissant la solidité ontologique d'une unité d'action et inféré à partir de son corrélat conditionné: la non moins solide expérience aperceptive ordinaire. Aussi l'apparent discontinu trouve-t-il sa source dans le réel continu où pensée/perception, substance/moi, temps/permanence font système. Exister comme substance, c'est donc agir toujours – aussi insensible que ce mode d'agir puisse être. Quant au moi, il est une substance dont l'action essentielle est la perception-pensée qui se réalise temporellement sur le mode, pour ainsi dire, confus de la durée ou de la permanence non-aperceptibles:

TH. Sans doute la pensée est une action et ne sauroit estre l'Essence: mais c'est une action essentielle, et toutes les substances en ont de telles. J'ay monstré cy dessus, que nous avons toujours une infinité de petites perceptions, sans nous en apercevoir. Nous ne sommes jamais sans *perceptions*, mais il est nécessaire que nous

13 *Ibid.*, NE II, I, 11; GP V, 103.

14 *Ibid.*, II, I, 19; GP V, 107–8.

soyons souvent sans *apperceptions*, savoir lorsqu'il n'y a point des perceptions distinguées.¹⁵

La manière dont le moi constitue une unité d'action ne relèvera plus, chez Kant, du régime de la substance mais de celui de la fonction transcendante. Cela entraîne un renversement du rapport perception/aperception, celui-ci apparaissant alors en effet sous un nouveau jour, comme si l'on assistait à la ré-assignation de leurs statuts d'activité/passivité à la suite d'une espèce de déplacement du *locus* de contrôle du processus de devenir conscient.

En faisant la distinction entre sens interne et aperception transcendante, Kant installe avec Leibniz l'aperception empirique dans la région de la réceptivité et de la passivité. Cependant, à l'encontre de Leibniz, la conscience d'une perception *n'exprimera plus* un degré d'intensité différentielle appartenant à la perception elle-même. En vérité, *s'apercevoir*, au mode leibnizien, témoigne, certes, de l'activité perceptive continue du moi-substance, mais atteste, avant tout, que nous avons subi quelque chose, c'est-à-dire que notre passivité a été confrontée à un changement de la force selon laquelle des perceptions nous frappent. Bref, pour Leibniz, *s'apercevoir* ne saurait être une action que l'esprit produisît *suffisamment* à partir de soi seul. A l'inverse, dans le nouvel agencement kantien, l'aperception empirique procédera de l'efficacité souveraine d'une "faculté d'avoir conscience de soi" (B68), assignée à l'aperception transcendante. L'on obtient ainsi la version transcendante d'une théorie active de l'attention (*Aufmerksamkeit*) qui se répand au sein du rationalisme allemand, contemporain et immédiatement postérieur à Leibniz, et dont la marque distinctive se condense dans ce syntagme capital: "*a potestate nostra*". "*Nous pouvons*, écrit Wolff, *faire en sorte que dans une perception composée nous nous apercevions plus d'une partie que des restantes*. [...] Nous voyons ainsi que l'aperception relève, d'une certaine façon, de notre pouvoir"¹⁶. Aussi l'attention est-elle confirmée dans son statut de *faculté* de rendre clair ou plus clair

15 *Ibid.*, NE II, I, 19, 4; GP V, 148.

16 "*Efficere possumus, ut in perceptione composita partialem unam magis appercipiamus, quam ceteras*. [...] Videmus itaque apperceptionem pender aliquatenus a potestate nostra." (WOLFF C., *Psychologia empirica, op. cit.*, § 234, p. 167.)

l'obscur¹⁷, laquelle s'imbrique avec la volonté, pouvoir capable de diriger l'entendement¹⁸.

Assurément disposait-on déjà d'une amorce de cette compréhension active de l'attention-aperception chez Leibniz, notamment au moyen de l'exploration du rapprochement entre l'attention et la mémoire. Toutefois, il n'en demeure pas moins que le caractère de sa théorie canonique de la réflexion, ou "attention à ce qui est en nous", s'avère fortement passif, l'attention dérivant plus des propriétés de "ce qui est en nous" que de ce que nous *pouvons faire* (*efficere possumus*, dans le passage de Wolff) avec et sur cela même "qui est en nous". A n'en pas douter, l'aperception transcendantale ne se confond aucunement avec la volonté, bien qu'elles partagent une teneur spontanée – du genre *a potestate nostra* – qui constitue le fil rouge qui permet de passer de l'attention en tant que détermination de l'entendement par la faculté conative/volitive à l'attention en tant que phénomène de conscience résultant de l'*affection de l'esprit par soi-même* ou, en d'autres termes, de la *détermination du sens interne par l'entendement*. Phénoménologiquement, on reconnaît d'ordinaire que l'aperception, au sens d'attention, peut être volontaire ou involontaire (*arbitraria vel invita, willkührliche oder unwillkührliche*¹⁹), libre suivant mon intérêt ou "subie" d'une manière coercitive, l'attention s'imposant malgré moi en vertu d'une contrainte qui m'échappe et qui bloque mon pouvoir d'abstraction²⁰.

Néanmoins, l'axe véritable sur lequel il faut aligner l'opposition entre Leibniz et Kant n'est point l'axe phénoménologique du volontaire/

17 "Facultas efficiendi, ut in perceptione composita partialis una majorem claritatem ceteris habeat, dicitur *Attentio*." (WOLFF Ch., *Ibid.*, § 237, p. 168.)

18 C'est pourquoi Crusius traite de l'attention dans le chapitre II, consacré à la "faculté de la volonté humaine", l'attention étant donc présentée comme "l'acte [émanant de la volonté] de diriger la sensibilité sur une chose" ("Die vorsetzliche Richtung der Empfindungskräfte auf eine Sache heißt *Aufmerksamkeit*"). (CRUSIUS C. A., *Anweisung vernünftig zu leben, op. cit.*, p. 33.)

19 De même que la "clarté" (*Klarheit*) – et "l'attention" (*Aufmerksamkeit*) qui la porte en soi – peuvent dépendre de notre volonté, de même "l'abstraction" et le corrélatif "obscurcissement" (*Verdunkeln*), voire "enlèvement" partiel ou total des représentations de la conscience (phénomène que Kant distingue du simple "manque d'attention", *Gedankenlosigkeit*) se trouvent sous l'emprise, au moins relative, de notre action libre. Voir KANT, *Reflexionen zur Anthropologie*, § 160–72, Ak. XV, 59–63).

20 Voir § 25 de l'*Anthropologie* (Ak. VII, 162–5; Pl. III, 980–3) qui concerne les "causes qui renforcent ou affaiblissent l'intensité des impressions sensibles".

involontaire, mais plutôt l'axe transcendantal, partant métaphénoménologique, de l'activité/passivité. Car, quoique pour Leibniz la conscience prenne racine dans une activité, la pensée ou perception, celle-ci ne relève pas moins d'une faculté éminemment réceptive et passive par laquelle s'expriment dans l'âme les impressions qui frappent le corps selon leurs degrés, tandis que pour Kant la conscience procède toujours d'une activité *a priori*, absolument irréductible à la réception et antérieure aux degrés de la "force de frappe" des impressions sur les sens, à savoir l'unification des représentations en moi, sous l'acte commun du *je pense*, acte transcendantal, fondateur originaire de la communauté noétique des représentations. *S'apercevoir* au sens empirique de faire attention ou d'être conscient d'une perception prend ici son véritable point de départ non plus dans une intensité subie mais dans un processus intellectuel accompli: l'acte de rassembler une diversité empirique donnée et de l'unifier sous un concept. C'est à l'acte synthétique transcendantal qu'échoit la *puissance* ou la *force active* apte à déclencher la conscience expresse de quelque chose.

En réalité, la version leibnizienne laisse inexplicée l'exception aperceptive humaine. Car, demandons-nous, si la production de conscience tient, plutôt qu'à une puissance *sui generis* du moi, à la simple perpétuité de la perception et, au sein de celle-ci, à l'augmentation d'intensité de la part des impressions, de telle manière que nous ne pouvons pas éviter que notre attention/conscience soit attirée par des impressions fortes, alors pourquoi l'âme humaine serait-elle la seule à jouir de conscience de soi étant donné que toutes les âmes font preuve de la même perpétuité de la perception et subissent les mêmes changements d'intensité des impressions? Pourquoi les mêmes causes suffisantes auraient-elles des effets si différents, à savoir la distinction aperceptive chez l'esprit humain et la confusion chez d'autres âmes? Tant que l'intensité demeure le facteur responsable de la différence qualitative qui discrimine perception distincte ou pensée notable et perception confuse ou pensée en général, et tant que *s'apercevoir* se rabat entièrement sur l'acte de *percevoir* tout court, rien ne peut expliquer qu'il y ait des âmes qui perçoivent et s'en aperçoivent, et d'autres qui se limitent à percevoir; d'autant plus que Leibniz suppose, en s'attachant au principe d'uniformité, que "c'est toujours et partout comme ici", c'est-à-dire que toute substance possède une forme analogue de "moi" ou de "*vis repraesentativa*". Par conséquent, il faut explorer, du côté du sujet, ce qui se pro-

duit lors d'une opération aperceptive pour que l'on comprenne pourquoi "ce n'est pas toujours et partout comme en moi".

3.2.2 *S'apercevoir et entendre (intelligere): la tension essentielle*

Sous le signe d'un phénomène qui émerge – ou s'efface²¹ – "*a potestate nostra*", Kant emprunte cette démarche d'élucidation du travail du sujet en proposant un modèle où l'aperception empirique apparaît comme un événement subjectif conditionné par un type spécifique d'activité cognitive. Le sens interne ou l'intuition interne, autres noms pour la conscience empirique de soi, n'est un "sens" qu'en vertu d'une affection corrélative, partant, si l'intuition est interne, l'affection doit nécessairement l'être aussi. De là résulte que la matière propre du sens interne n'est pas "immédiatement" celle du sens externe, ce qui supposerait un jeu, peut-être futile, de simple miroitement interne de l'externe, outre la difficulté de penser une internalisation totalement passive d'une matière externe (donc sans aucune forme d'*introduction active* du moi). A l'inverse, la matière du sens interne doit être "quelque chose" de véritablement interne, non pas une matière *stricto sensu*, ce qui serait impossible, mais un acte et, plus exactement, l'acte de *poser* une diversité sensible,

21 A cet égard, un passage fort remarquable, en raison de ce qu'il présuppose, se trouve dans *Le conflit des facultés* (Ak. VII, 106–7; Pl. III, 919) où Kant décrit son "moyen stoïque" (*stoischen Mittel*) de maîtriser une sensation douloureuse: "fixer avec application [*mit Anstrengung*] ma pensée sur un quelconque objet indifférent choisi par moi [*ein von mir gewähltes gleichgültiges Object*], quel qu'il fût (par exemple sur le nom de Cicéron, qui contient beaucoup de représentations adjacentes [*Nebenvorstellungen*]), et par conséquent détourner [*abzulenken*] mon attention [*Aufmerksamkeit*] de cette sensation". Kant soutient même qu'il serait possible de contrôler, voire de surmonter positivement, plusieurs maladies qui se manifestent dans des crises ou accès (comme la goutte, les crampes, l'épilepsie, la podagre), grâce à cette "force" volontaire de l'esprit, cette "fermeté de la résolution" (*Fertigkeit des Vorsatzes*) consistant à "détourner son attention d'une telle souffrance" (*seine Aufmerksamkeit von einem solchen Leiden abzuwenden*). Le point décisif, dans ce passage, où l'on reconnaît *in nuce* l'efficacité de l'articulation psychosomatique, c'est le postulat implicite – donc incontesté – de la primauté relative de la *volonté cognitive* sur l'intensité des contenus sensoriels, c'est-à-dire que si je le veux, *je peux* agir sur l'intensité de mes sensations, et la changer jusqu'à priver une certaine matière sensorielle de sa force d'affection. Bref, l'affection externe peut être modulée *a potestate nostra*.

reçue par le sens ou les sens externes, dans le temps, forme de réception des affections internes. Mais, étant donné le caractère originaire de cet acte vide, la *position* d'une diversité dans le temps semble *poser*, du même coup, le temps lui-même, comme forme unitaire infinie et comme formation (ou temporalisation) à l'infini, entraînant de la sorte un certain "scandale architectonique", une certaine anticipation de la *Logique* sur l'*Esthétique*.

Néanmoins, ce qu'il importe, au premier chef, de souligner, c'est que l'affection de l'esprit par lui-même ne s'épuise pas dans la *position du divers* qui ouvre, pour ainsi dire, la sensibilité du sens interne. La *position du divers* en tant que *position spontanée* porte déjà en elle la *position de la liaison* du divers ainsi que, plus fondamentalement, la *position de l'unité* de toute liaison du divers dans sa possibilité même, c'est-à-dire l'inscription du divers et de ses liaisons *en-et-sous moi*. Ainsi la conscience ou l'attention empirique proprement dites découlent-elles du double caractère du moi comme matière déterminable et forme déterminante, dont le rapport se traduit par la *détermination (Bestimmung)* du sens interne par l'entendement, plus précisément, par "l'influence synthétique (*synthetischer Einfluß*) de l'entendement sur le sens interne" qui a lieu dans l'acte transcendantal de l'imagination, la synthèse figurée (B68–9 et B153–6). En ce qui concerne l'identification directe entre détermination du sens interne et acte d'attention, rappelons la note de B156–7 où Kant déclare sans la moindre équivoque:

Je ne vois pas comment on peut trouver tant de difficultés à admettre que le sens interne soit affecté par nous-mêmes. Tout acte d'*attention [Actus der Aufmerksamkeit]* peut nous en donner un exemple. L'entendement y détermine toujours le sens interne, conformément à la liaison qu'il pense, à l'intuition interne, qui correspond au divers dans la synthèse de l'entendement. Combien l'esprit est communément affecté par là, chacun pourra le percevoir en lui-même.

Devenir conscient de quelque chose implique donc, de la part du sujet, l'acte de réunir en soi-même une matière sensible, l'acte de donner la forme *une* du moi à une multiplicité de perceptions, et ce, contre Leibniz, indépendamment de leurs intensités, bien que les intensités soient nécessairement présentes, dans la mesure où il n'est de sensation sans intensité, grandeur intensive ou degré de réalité, qui est un "degré d'influence sur les sens" (A166/B207–8 *sq.*). S'apercevoir empiriquement ou s'intuitionner soi-même relève d'une réceptivité qui répond à une activité et

suppose ainsi un mode tout autre de *s'apercevoir* au sens de capacité transcendante de devenir conscient, laquelle capacité doit envelopper une "force" qui *me* frappe ou *m'* affecte intérieurement. En un mot, le passif revendique l'actif. Placer la conscience empirique dans le cadre de l'intuition sensible intérieure entraîne inmanquablement la nécessité d'une affection intérieure et celle-ci, à son tour, doit reposer sur une action intérieure, de telle sorte que la possibilité radicale de l'aperception empirique se reconduit à la spontanéité du moi, à l'aperception transcendante. *S'apercevoir transcendentaliter*, au mode kantien, c'est *poser* (*setzen*) des perceptions *en-et-sous l'acte-forme de mon moi pur*. Or dire *sous le moi* revient à dire *sous l'entendement* car le moi est la forme unifiante en général dont l'entendement contient et décline systématiquement les modes particuliers:

On voit bien que si la faculté de *connaissance* dans son acception fondamentale doit être appelée *entendement* (au sens le plus général du terme), celui-là doit contenir la *faculté de saisir* (*attentio*) des représentations données, afin de produire l'*intuition*; la *faculté de détacher* ce qui est commun à plusieurs d'entre elles (*abstractio*), afin de donner naissance au *concept*, et la *faculté de réflexion* (*reflexio*), afin d'engendrer la *connaissance* de l'objet.²²

En revanche, l'on constate aisément que *s'apercevoir*, d'après Leibniz, est une manière de *percevoir* et, de ce fait, demeure entièrement dans la région de la sensibilité, non seulement parce que *s'apercevoir* s'identifie avec une forme de sentir (à cet égard, Kant et Leibniz partageraient un même point de départ, celui de la conscience empirique de soi comme *sensus*, sens interne), mais surtout parce que la *faculté de s'apercevoir* elle-même n'est pas du ressort de l'entendement, *faculté de penser ou de juger*. D'où vient que l'on puisse, suivant encore les distinctions leibniziennes, *s'apercevoir sans entendre*, bien que le contraire, entendre sans *s'apercevoir*, ne soit, par nature, nullement concevable. Autrement dit, il est possible d'avoir une perception distincte sans que la faculté de réfléchir s'y ajoute mais il n'est pas imaginable de réfléchir ou d'entendre sans disposer d'une matière perceptive, d'une perception distincte, sur laquelle appliquer l'entendement. Car *entendre* (*intelligere*), c'est articuler perception et réflexion pour obtenir des pensées distinctes et atteindre aux vérités nécessaires.

22 KANT, *Anthropologie*, § 6, Ak. VII, 138; Pl. III, 956.

Le cas des animaux serait instructif à ce sujet, puisque, quand bien même ils se trouveraient en permanence dans l'impossibilité de passer de la perception à la pensée, à cause de leur manque absolu d'entendement, leurs actions témoigneraient de la capacité d'avoir des perceptions distinctes²³. Pourtant, si Leibniz défend le non-recoupement entre la faculté de s'apercevoir et l'entendement, c'est qu'il n'arrime pas l'entendement au moi, la pensée *Je* ne possède pas encore de véritable *vertu active*, une pensée sans un fond d'efficacité propre. A vrai dire, en imputant l'émergence de la conscience aux seules variations d'intensité, Leibniz laisse inexpliqué le pourquoi de ce changement qualitatif particulier, à savoir l'apparition du moi ou la conjonction sensible de l'accompagnement *unum-varia, cogito-cogitata*. De fait, si dans la *force* des perceptions rien ne nous révèle *a priori* ni le moi ni la faculté de poser les perceptions sous moi, comment saurait-on *déduire* ce quelque chose de qualitativement nouveau, à savoir le rattachement de la diversité perceptive à l'unité du *Je*, à partir de la simple passivité? Peut-être serait-il permis d'évoquer l'harmonie et l'entr'expression et réitérer que l'amplitude des degrés de la force des impressions frappant nos organes s'entr'accorde harmoniquement avec le spectre de la confusion/distinction des pensées qui occupent notre esprit. Cependant la difficulté reste entière: pourquoi la conscience de soi appartiendrait-elle à un moment de ce spectre de la sensibilité, s'y ajoutant d'une façon presque épiphénoménale? En effet, tout semble graviter autour de la primauté générale de la perception, seule action essentielle de toute substance individuelle, sur le moi qui perçoit et s'en aperçoit. De prime abord, la doctrine monadologique de la

23 "TH. Nous nous apercevons de bien des choses en nous et hors de nous, que nous n'entendons pas, et nous les *entendons*, quand nous en avons des idées distinctes, avec le pouvoir de réfléchir et d'en tirer des vérités nécessaires. C'est pourquoi les bestes n'ont point d'entendement, au moins dans ce sens, quoiqu'elles ayent la faculté de s'apercevoir des impressions plus remarquables et plus distinguées, comme le sanglier s'aperçoit d'une personne qui luy crie et va droit à cette personne, dont il n'avoit eu déjà auparavant qu'une perception nue, mais confuse comme de tous les autres objets, qui tomoient sous ses yeux, et dont les rayons frappoient son cristallin. Ainsi dans mon sens *l'entendement* repond à ce qui chez les Latins est appellé *intellectus*, et l'exercice de cette faculté s'appelle *intellection*, qui est une perception distincte jointe à la faculté de réfléchir, qui n'est pas dans les bestes. Toute perception jointe à cette faculté est une pensée, que je n'accorde pas aux bestes non plus que l'entendement, de sorte qu'on peut dire, que l'intellection a lieu lorsque la pensée est distincte." (LEIBNIZ, *NE II*, XXI, 5; *GP V*, p. 159.)

représentation affaiblit le rôle du moi, puisque la représentation *generatim* dispense la réflexivité. Kant, de son côté, pose une assise transcendante à l'origine du phénomène moi: si le phénomène est *sui generis*, sa source le doit être aussi. La possibilité de *s'apercevoir*, de *s'intuitionner intérieurement soi-même* (*sich selbst innerlich anschauen*, B68) dans le sens interne, ne résidera pas dans la sensibilité, étant donné que la sensibilité n'a pas de *moi*, au sens propre de fonction commune à toute fonction intellectuelle. Afin que la réception de quelque chose ait lieu en moi, il ne suffit pas de *pouvoir recevoir quelque chose*, il faut en outre l'intervention d'une faculté non réceptive, la simple représentation de ma spontanéité, *Je*, "faculté de devenir conscient" (*Vermögen sich bewußt zu werden*, B68), qui institue la clarté et la distinction dans la réceptivité. Le cycle du moi doit contenir l'enchaînement complet des moments qui vont de la position pure du moi jusqu'à la reconnaissance de soi au fil des synthèses figurées.

L'aperception empirique est rendue possible par cet acte aperceptif transcendantal car, sans une *faculté qui m'affecte*, il n'y a pas de *passivité qui me reçoit*; sans la *position du moi*, rien n'est *posé en moi*, encore que seul le *posé* soit quelque chose d'immédiatement *donné*, la *position* restant, bien entendu, originellement et pour ainsi dire processuellement *produite*, mais médiatement *conclue*. Cela n'empêche cependant que Kant puisse admettre, avec Leibniz, l'expérience commune de la discontinuité aperceptive ou de l'inattention à soi, au sens de la discontinuité propre à "tout acte d'attention", de conscience ou d'intuition empirique de soi. Accepter que l'on *perçoit sans s'en apercevoir toujours* mais *pouvant nécessairement s'en apercevoir toujours* signifiera, toutefois, qu'il doit y avoir un mode actif continu, soit la perception ou pensée chez Leibniz, soit l'acte unificateur de la conscience ou aperception transcendantale chez Kant, qui dévoile ainsi la manière la plus radicale d'arrimer la perception sur le moi.

Kant soutient explicitement qu'il y a une part d'inconscience en nous, par rapport aussi bien à notre "praxéologie" cognitive fondamentale, la synthèse (parce que l'exécution des synthèses ne s'accompagne pas toujours de conscience expresse d'elle-même²⁴), qu'à certains "de-

24 "La synthèse en général est, comme nous le verrons plus tard, le simple effet de l'imagination, une fonction de l'âme, aveugle mais indispensable, sans laquelle

grés” dans l’échelle de la connaissance, degrés hiérarchisés selon leur valeur objective. Ainsi fait-il la distinction entre, d’une part, “*se représenter quelque chose*” et “*se représenter consciemment quelque chose ou percevoir (percipere)*”, de même que, d’autre part, entre “*savoir quelque chose (kennen, noscere)*” et “*savoir quelque chose avec conscience, c’est-à-dire connaître (erkennen, cognoscere)*” – les animaux pouvant seulement *savoir (kennen)* les objets mais non pas les *connaître (erkennen)*²⁵. Kant croit naturellement que “Si nous avions conscience de ce que nous savons, nous serions stupéfiés de la quantité de nos connaissances”²⁶.

Or, bien que, dans ce passage de la *Logique*, “*savoir quelque chose avec conscience (erkennen, cognoscere)*” ne soit pas assimilé au degré suivant, le cinquième, de l’échelle, “*entendre (verstehen, intelligere)* quelque chose, c’est-à-dire le *connaître par l’entendement au moyen de concepts* ou le *concevoir [concipiren]*”²⁷, il convient, à notre sens, mais surtout à la lumière de la *Critique*, d’aligner le degré de “*savoir quelque chose avec conscience*” sur celui de “*connaître par l’entendement*”, puisque “*savoir avec conscience*”, c’est à la fois *connaître* et *reconnaître* (de là le verbe *erkennen* et le *cum* de *cognoscere*). Toutefois, il n’est point de conscience dans la connaissance, donc point de *connaissance reconnaissante*, hors de l’entendement, c’est-à-dire hors du concept, en tant que celui-ci constitue le lieu de la “synthèse de la reconnaissance” (*Synthesis der Rekognition*, A103) et “consiste uniquement dans la conscience de l’unité de la synthèse” (A103). En toute exactitude et malgré l’apparence de jeu de mots gratuits, la conscience de l’unité, que tout concept porte en lui, n’est rien d’autre que (la conscience de) l’unité de la conscience, partant le concept est essentiellement “ré-flexif” (dans un sens non-superficiel, non-contentuel ou métaphénoménologique): il renferme la conscience de la conscience ou conscience de soi. Le concept ou, peut-être mieux, la conception, c’est l’acte *sui generis* de “cette conscience *une*” (*dieses eine Bewußtsein*, A103), que l’on sait *une* parce qu’*unifiante*.

nous n’aurions absolument aucune connaissance, mais dont nous ne prenons que rarement quelque conscience.” (A78/B103, Pl. I, 833.)

25 KANT, *Logique*, Ak. IX, 64 (trad. fr. L. Guillermit, p. 72). Cf. aussi A320/B376–7.

26 “Wären wir uns alles dessen bewußt, was wir wissen, so müßten wir über die größte Menge unserer Erkenntniße erstaunen.” (KANT, *Logique*, Ak. IX, 64.)

27 *Ibid.*

Signe et titre d'unification, tout concept témoigne donc de l'unité transcendante de cet acte par lequel la liaison successive du divers peut engendrer un *tout* véritable, la formation d'un *tout* présupposant nécessairement que l'acte qui lie soit *un seul et même acte* ou *une seule et même fonction* unifiante qui doit demeurer *fonctionnellement identique à soi* tout au long de la liaison et de l'intuition de la diversité de ce qui est lié. Il est évident, en effet, qu'aucune liaison n'est efficace si elle ne *peut* se reconnaître tout au long de son exécution (*effectuation* ou *effectio*, au sens de construction géométrique, car lier efficacement, c'est construire) comme étant toujours l'œuvre et le processus d'un seul et même moi actif. Aussi *concevoir* est-ce l'acte du moi qui connaît une diversité intuitive en la ramenant à son unité pure, c'est-à-dire en se reconnaissant comme *l'un originaire*, *l'un* producteur d'un *tout* aussi *un* que Soi-même, un tout où *j'objective* "quelque chose" de donné, un X; moi étant la production même d'unité, moi-unité-unifiante. Il s'ensuit qu'unité et conscience ne font qu'un et qu'il n'existe d'autre unité pour moi que celle, plutôt qualitative que quantitative, puisqu'elle est active et non-intuitive, que je suis pour moi dans la conscience de moi-même en général. Par suite, connaître n'est possible qu'*avec conscience*, c'est-à-dire en se reconnaissant ou en s'accompagnant soi-même d'une façon continue. En dépit de sa nécessité, la continuité de cet accompagnement ou de cette unification du divers par *l'un*, moi, ne nous apparaît pas nécessairement ou ne nous apparaît pas toujours *avec la même force* ou *avec la même clarté*.

"En effet, la conscience même a, en tout temps, un degré (*Grad*) qui peut toujours diminuer: il en est de même, par conséquent, du pouvoir d'avoir conscience de soi (*Vermögen sich seiner bewußt zu sein*), comme en général de tous les autres pouvoirs" (B414–5). Dès lors, l'éventuelle imperceptibilité ou non-aperceptibilité immédiate des effets réflexifs sensibles qui résultent de l'activité de la conscience de soi tient au fait que cette activité possède une grandeur intensive toujours variable et qu'il y a "un nombre infini de degrés dans la conscience jusqu'à son extinction" (B414n). Le règne de la conscience logique appartient au règne de l'existence, et plus exactement de la vie. Autrement, le langage des degrés de force et de l'intensité serait une déformation métaphorique abusive. Tant que je suis vivant, ma conscience agit nécessairement sur quelque chose selon un degré variable – l'extinction de tout degré d'activité signifie l'inaction irréversible, la mort. A ce propos, il faut concéder

que la continuité aperceptive de la conscience transcendantale de soi va de pair avec la continuité perceptive du *Cogito* substantiel: soutenir la continuité (différentielle) de la fonction unifiante revient à supposer la continuité (également différentielle) de l'affection d'une matière unifiable (c'est ainsi que Kant défend qu'il n'y a pas de sommeil sans rêve, la fonction ou la fin du rêve étant précisément de sauvegarder un degré d'activité²⁸). La contingence de la conscience empirique ne saurait en

- 28 Il va de soi que l'absence de conscience empirique ou de mémoire de *mes* rêves ne prouverait nullement l'absence d'une activité représentationnelle pendant *tout mon* sommeil. "Sommeil sans rêve" (*fait* incontestable dans l'argumentation anti-substantialiste lockienne), c'est-à-dire un moment d'interruption de l'activité neuro-cognitive, serait non seulement une rupture dans le processus de pensée mais aussi la mort. Dès lors, soulignons-le, selon l'hypothèse de Kant, le rêve est le gardien de la vie pour *tout animal* capable de dormir et de sentir car les rêves compenseraient le manque d'activité extérieure. Les rêves remplaceraient l'ordre perceptif proprement extérieur par un autre ordre perceptif, aussi extérieur mais d'origine interne, plutôt imaginaire, auto-actif. Dans le sommeil, "est supprimée la conscience de la situation corporelle (extérieure), et un ordre tout à fait différent [*eine ganz verschiedene Ordnung*] fait son apparition, à savoir un jeu involontaire de l'imagination [*ein unwillkürliches Spiel der Einbildungskraft*] (à l'état sain, c'est le *rêve*), où, par un étonnant tour de force de l'organisation animale, le corps devient *détendu* pour les mouvements de l'animalité [*animalischen Bewegungen*], mais *agité* très profondément pour le mouvement vital [*Vitalbewegung*], et cela par les *rêves*, qui, bien qu'au réveil nous ne nous en souvenions pas, n'ont pu cependant être absents, parce que, sinon, en l'absence totale de rêves, si la force nerveuse [*Nervenkraft*] qui part du cerveau, siège des représentations [*Sitze der Vorstellungen*], n'agissait pas de concert avec la force musculaire [*Muskelkraft*] des viscères, la vie [*Leben*] ne pourrait se maintenir un seul instant. Par conséquent, vraisemblablement, tous les animaux rêvent quand ils dorment" (KANT, *Le conflit des facultés*, Ak. VII, 105–6; Pl. III, 917–8). Aussi n'est-il pas du tout étonnant que dans la troisième Critique le rêve soit inscrit dans le système téléologique de la vie: "je demanderai alors si les rêves (sans lesquels il n'y a jamais de sommeil, bien qu'on ne s'en souvienne que rarement) ne pourraient être un agencement final de la nature [*eine zweckmäßige Anordnung der Natur*], puisque, lors de la détente de toutes les forces corporelles motrices, ils servent, au moyen de l'imagination et de sa grande activité (qui dans cet état s'élève le plus souvent jusqu'à l'affection), à mouvoir intérieurement les organes de la vie." (KANT, *Critique de la faculté de juger*, Ak. V, 379–80; Pl. II, 1173). Comme le mouvement est l'essence fonctionnelle des corps vivants, l'imagination est l'essence fonctionnelle des esprits incarnés en ce que l'imagination garantit la permanence de l'activité de l'esprit sur des représentations spatiales en lui fournissant intérieurement un ordre à la fois hétérogène et (neurophysiologiquement) analogue à celui de l'expérience externe, à savoir l'ordre des rêves qui dé-

aucun cas nuire au caractère strictement nécessaire de l'accompagnement unificateur: "il faut toujours qu'il y ait une conscience *une*" coextensif à la vie de l'esprit. De plus, il faut que cette *conscience une* réfléchisse et se reconnaisse toujours dans tout concept ou dans toute conception comme forme/fonction unifiante, même si cette "réflexion" et cette "reconnaissance" *pures* ne sont que *confusément senties* et même si elles ne se donnent dans l'actualité de l'acte unifiant mais seulement *dans l'effet*, à savoir dans la conscience empirique de quelque chose, dans le concept d'un *tout* comme unité unifiée, unité objectivante, objet de connaissance, celle-ci étant "un tout de représentations comparées et liées" (A97).

En se rapportant à la nécessité d'une vigilance constante et indéfectible de la part de la *conscience une* qui constitue une sorte d'*inconscient cognitif efficace* et qui n'est pas niée par la possibilité d'être empiriquement insensible à soi-même, une fois que cette possibilité tient à ses variations de clarté/confusion ou de force/faiblesse, Kant écrit:

Cette conscience peut n'être souvent que faible, si bien que nous la lions à la production de la représentation seulement dans l'effet (*Wirkung*), mais non dans l'acte même (*Actus selbst*), c'est-à-dire immédiatement; mais malgré ces différences, il faut toujours qu'il y ait une conscience, bien qu'il lui manque de s'imposer par sa clarté, et sans elle les concepts, et avec eux la connaissance des objets, sont tout à fait impossibles. (A103–4)

De même que Leibniz revendique une forme continue d'activité en moi, nécessaire pour expliquer la possibilité de *s'apercevoir*, en l'occurrence la perpétuité de la perception/pensée, considérant celle-ci comme l'action essentielle de la substance de l'âme, et concluant alors avec les cartésiens que *l'âme pense toujours*, de même Kant s'attache avec force à la notion d'un moi originaire et immuable, l'aperception transcendante, où l'on dégage un *continuum* actif ou un mode de vigilance permanente, nécessairement co-extensive à la diversité de mes représentations, "la conscience de l'identité de soi-même" se ramenant à la conscience de l'unité nécessaire de la synthèse de cette diversité, donc conscience de

clenche une "force motrice interne" (*innerlich bewegende Kraft*) et une "agitation fatigante" (*ermüdende Unruhe*), capables d'éviter l'extinction de la vie. La finalité de l'imagination, en tant que faculté onirique, est de mouvoir intérieurement les organes de la vie – il s'agit, à n'en pas douter, d'une fonction qui prolonge son rôle médiateur entre l'interne et l'externe, le réceptif et le spontané.

“l’identité de son acte” d’unification (*Identität seiner Handlung*, A108). L’idiome de la substance est remplacé par celui de la *fonction* et de la *forme*: l’aperception transcendantale exprime le *moi qui unifie toujours*, non pas parce qu’elle constitue une substance dont l’action essentielle est *l’unification du divers* et que *toute substance doit agir toujours selon son essence*, mais plutôt parce que la possibilité de la représentation d’un *objet un* (un X quelconque) présuppose comme condition nécessaire une *fonction* qui se donne sous la *forme* de l’unité de ma conscience, c’est-à-dire qui correspond à cette évidence commune selon laquelle la conscience de toute représentation appartient toujours à la conscience *une* de moi-même.

Au sujet de la non-substantialité, il y a lieu de remarquer que l’unité de l’acte unificateur coïncide avec l’unité de la conscience, de sorte que *se savoir comme un moi-unum*, c’est *se savoir comme acte-ipse*. Et, qui plus est, tel type de savoir n’autorise aucune extrapolation bien-fondée sur l’agent de l’acte outre celle qui présuppose son existence. Sur le *Je comme agent*, l’on se cantonne dans le *je suis*, car seule l’existence et l’intensité d’exister font communiquer le *Je comme acte* avec le *Je comme agent*, les autres caractères logiques de l’acte *Je* s’avérant non-substantifs mais strictement relationnels. Pourtant, toute représentation renvoie à cet acte dans la mesure où toute représentation en tant que mienne exhibe la *forme de l’un* par excellence, moi pur, *je pense*, qui doit *posséder la faculté* d’accompagner toute représentation. En effet, si la forme de *l’un* doit *informer* toute représentation, alors il faut que cette forme soit d’emblée formatrice: que la *forme* épouse la *force* (à l’instar de la *bildende Kraft* des systèmes organiques), que la conscience de l’unité recouvre la conscience de l’acte et, enfin, que l’entendement témoigne d’une “puissance véritable”, au lieu d’une “faculté nue” et d’une simple table logique. Aussi la conscience une apparaît-elle comme ayant part à “quelque chose de substantiel”, à savoir l’acte et la force active avec ses éventuelles variations de degré, mais sa substantialité, pour ainsi dire, résiduelle, n’a qu’un sens purement fonctionnel et strictement non substantif car les qualités formelles assignées à l’acte ne sauraient être transférées à l’agent qui demeure tout à fait inconnu et inconnaisable. Spontanéité indéterminable (du point de vue de la substance ou de l’accident), le *processus-ipse* d’unification systématique *fonctionne à l’instar de l’essence active d’une substance*. La fonction d’unité manifeste la substance sur le mode du *comme si*.

3.2.3 Kant: unification, attention, réflexion

Une représentation non-aperceptible ne peut, d'après Kant, rien représenter, c'est une représentation qui n'en est véritablement pas une, se transformant en une sensation sans conscience. Pour pouvoir représenter *quelque chose*, il faut passer du niveau des sens à celui de l'unité de la conscience, là où mon unité unifie quelque chose. Cela signifie que la possibilité de la représentation implique la possibilité d'en avoir conscience car, sans la soumission au moi, sans l'accompagnement du moi, les représentations se bornent à être extérieurement senties et restent impensables, dépourvues de toute signification. Kant imagine "l'âme des animaux" ou la "cognition animale" moyennant cette *réduction de la représentation à la sensation*, qui traduirait la fiction d'une âme sans conscience ou d'un système cognitif réduit à la sensibilité (puisque la figure du non-aperceptible entraîne l'absence nécessaire de la conscience une de moi-même, et sans moi pas d'entendement, sans moi pas d'"être connaissant", mais seulement "être sentant et désirant"). Sans moi, les représentations deviennent non-représentatives, représentations purement sensuelles (simples sensations insensibles), et sont à concevoir sur le mode des "petites inclinations"²⁹ leibniziennes en ce sens qu'elles n'ont pas d'accès à l'ordre de la signification (étant donné leur appartenance à un système sans entendement) et que leur influence ne retentit que sur le "sentiment" et la "faculté de désirer" (*Gefühl und Begehrungsvermögen*):

Car si nous pouvons prouver que *notre connaissance* des choses, que celle même de l'expérience, ne sont possibles que sous ces conditions [possibilité d'avoir conscience et de savoir que l'on possède des représentations grâce à un pouvoir intellectuel de liaison], alors non seulement tous les autres concepts de choses (non conditionnées de cette manière) sont vides pour nous et ne peuvent servir à la moindre connaissance, mais encore tous les *data* des sens pour une expérience possible, sans ces conditions, ne représenteraient jamais des objets, bien plus, ne parviendraient même pas à cette unité de la conscience qui est requise pour la connaissance de moi-même (comme objet du sens interne). Je ne pourrais même pas savoir que je

- 29 Les "petites inclinations" ou "petites appétitions" seraient les corrélats volitifs des "petites perceptions" ou les petites perceptions elles-mêmes en tant que celles-ci sont capables de déterminer d'une façon insensible la volonté, dont l'infinité constante en nous implique l'impossibilité d'une "*indifférence d'équilibre*". Il en ressort que les "volitions ou actions volontaires" seraient les corrélats volitifs des perceptions aperceptibles (voir, par exemple, LEIBNIZ, *NE II*, XXI, 5; *GP V*, 158–9).

les possède, et par suite ils ne seraient absolument rien pour moi en tant qu'être connaissant [*als erkennendes Wesen*]; en ce cas (si je me mets en pensée à la place de l'animal), en tant que représentations qui seraient liées selon une loi empirique d'association et influeraient ainsi sur le sentiment et la faculté de désirer, ils pourraient jouer leur jeu de façon réglée en moi, inconscient de mon existence (supposé même que je fusse conscient de chaque représentation isolée, mais non de leur relation à l'unité de la représentation de leur objet et par le moyen de l'unité synthétique de l'aperception), sans que par là je connusse la moindre chose, pas même cet état qui serait le mien.³⁰

A dire vrai, si pour un sujet humain, “en tant qu'être connaissant” (*als erkennendes Wesen*) et “connaissant avec reconnaissance/récognition”, rien n'est non-aperceptible *a priori*, si donc l'aperception empirique est toujours possible/virtuelle, si aucun phénomène n'est par principe exclu d'une connaissance possible, c'est que l'unité efficace de l'aperception transcendante n'est jamais totalement suspendue. Qui plus est, la continuité de l'accompagnement et de la vigilance transcendante du *je pense*, qui fait qu'aucun divers ni aucune représentation n'existent jamais sans appartenir à *un moi*, ne peut s'accomplir “qu'au moyen d'une synthèse constante de l'imagination” (*als vermitteltst einer durchgängigen Synthesis der Einbildungskraft*) par laquelle tout divers et toute représentation sont constamment ramenés à l'unité³¹. Par suite, la synthèse

30 KANT, “Lettre à Marcus Herz, 26 mai 1789”, Ak. XI, 51–2; Pl. II, 841.

31 “Alle Erscheinungen gehen mich nicht in so fern an als sie in den Sinnen sind sondern als sie wenigstens in der apperception können angetroffen werden. In dieser aber können sie nur angetroffen werden vermitteltst der Synthesis der apprehension d. i. der Einbildungskraft diese aber muß mit der absoluten Einheit der apperception stimmen, also sind alle Erscheinungen nur so weit Elemente einer möglichen Erkenntnis als sie unter der transcendentalen Einheit der synthesis der Einbildungskraft stehen. Nun sind die Categorien nichts anders als Vorstellungen von Etwas (Erscheinung) überhaupt so fern es durch transc. Synthesis der Einbildungskraft vorgestellt wird also stehen alle Erscheinungen als Elemente möglicher Erkenntnis (Erfahrung) unter den Categorien.

Alle Anschauungen sind nichts vor uns wenn sie nicht ins Bewustseyn aufgenommen werden. Also ist ihr Verhältnis zur möglichen Erkenntnis nichts als das Verhältnis zum Bewustseyn. Aber alle Verknüpfung des Mannigfaltigen der Anschauung ist nichts wenn es nicht in die Einheit der Apperception aufgenommen worden in gleichen gehört iede an sich mögliche Erkenntnis nur dadurch zu einem möglichen Erkenntnis (Erfahrung) daß sie mit allen andern möglichen im Verhältnis zu einer Apperception gehöret.

réalise l'unité, alors que l'unité, quant à elle, rend *a priori* synthétisable le divers. Autrement dit, l'unité doit à la fois précéder et suivre la synthèse.

Cependant, de même que rien n'exige que cette continuité du moi actif soit expressément disponible dans la conscience empirique de soi, le moi passif ou sens interne; de même, la radicalité fondatrice et l'effectivité ininterrompue de la possession de la conscience par le *Je*, acte/forme de toute pensée, nom propre ou "désignateur rigide" – parce que nécessaire dans tous les mondes cognitifs possibles – du système praxéologique de l'entendement, dispense non seulement son exposition dans le sens interne mais aussi son exposition linguistique³². Il s'ensuit que le *je pense* recèle une épaisseur de *réalité*, une consistance qualitative de quelque chose d'*actif* et d'*effectif*, qui dépasse sa simple *présence thématique à soi* ou sa *désignation*. Ainsi, loin de s'épuiser dans la pure indexicalité de la *pensée en moi*, loin d'être réductible à un effet purement réflexif, phénoménologiquement accessible, et de constituer par là un mode de référence *de dicto*, le *Je* du *je pense* signifie la présence nécessaire d'une activité *une* dans toute pensée, la primauté d'un principe protothétique *accompagnant* le processus synthétique. Le *Je-Soi* ne m'enseigne rien sur moi-même, il n'est que la pure performance de l'*un*.

Das Manigfaltige kan aber nicht durchgängig zu einer apperception gehören als vermittelt einer durchgängigen synthesis der Einbildungskraft u. den Functionen derselben in einem Bewusstseyn. Diese transcendente Einheit in der Synthesis der Einbildungskraft also ist eine Einheit a priori unter welcher alle Erscheinungen stehen müssen." (KANT, *Nachträge zur Kritik der reinen Vernunft* [Loses Blatt B12], Ak. XXIII, 19.)

- 32 Evoquons la première page de l'*Anthropologie* où la "conscience de soi-même" ouvre l'exposition consacrée à la *faculté de connaître*: "Que l'homme puisse disposer du *Je* dans sa représentation [*in seiner Vorstellung das Ich haben kann*]: voilà qui l'élève à l'infini au-dessus de tous les autres êtres vivant sur la terre. Il est par là une *personne* [*Person*], et en vertu de l'unité de la conscience maintenue à travers tous les changements qui peuvent lui advenir, une seule et même personne, c'est-à-dire un être tout distinct, par le rang et par la dignité, de *choses* [*Sachen*], tels les animaux dépourvus de raison, dont on peut disposer à sa guise; et il en est ainsi même lorsqu'il ne lui est pas encore donné de prononcer le *Je*, parce que celui-ci n'en est pas moins dans sa pensée: pareillement, toutes les langues, quand elles parlent à la première personne, pensent ce *Je* nécessairement, même si elles n'ont pas un mot particulier pour en exprimer la réalité. Cette capacité (de penser) [*Vermögen (nämlich zu denken)*] n'est autre que l'*entendement*." (KANT, *Anthropologie*, § 1; Ak. VII, 127; Pl. III, 945.)

Et l'accompagnement indique la présence de l'*un* au multiple, présence par laquelle l'*un* institue la composition du multiple, le parcourant et le reliant unité à unité.

Kant précise encore qu'il est possible de posséder un sentiment confus de soi-même, et donc de l'activité de l'entendement, même si la pensée distincte, *Je*, fait défaut et n'est pas explicitement thématisée. Entre le sentiment confus et la pensée qui se pense et se sent distinctement elle-même, la conscience de soi ou l'attention à soi connaît des degrés, sans que cependant cet affaiblissement de l'attention signifie une défaillance quelconque de la part du pouvoir cognitif de l'entendement, car celui-ci correspond à la conscience transcendantale, conscience une de soi-même en général, dont il faut supposer un degré d'activation et une force continues. Le moi pur devance toute conscience possible de soi; d'où l'abîme entre la spontanéité et la réceptivité: la conscience claire et distincte de soi relève de la réception d'un donné, dès lors elle ne saurait constituer le moi déterminant mais doit se borner à le supposer dans la possibilité d'apparaître, à le manifester indirectement, toute manifestation réceptive ne pouvant rendre sensible que l'effet de l'activité du moi et non pas cette activité même. Car, par définition, l'empirique ne décalque jamais ce qui est strictement intelligible. Or, le *je pense* est effectif et efficace certes, donc jouissant d'une teneur irréfutable de réalité (puisque le *je pense* dit *je suis*), mais aussi strictement intelligible (puisque le *je pense* dit *je suis* en disant *j'existe pensant*: le *Je* est une *pensée* et cette pensée n'est ni phénomène ni noumène). Le moi qui m'apparaît, l'aperception empirique, n'est que le moi donné, selon la forme subjective de l'affectabilité intérieure, tandis que le moi producteur de cette donation intérieure ne se donne pas lui-même car produire la donation, affecter, ce n'est pas produire le donné à proprement parler, ni donner ce qui se produit, ni non plus muer la production en donation ou le produit en donné³³. En tant que producteur et opérateur conceptuel, le *Je* reste

33 Outre nombreux passages de la première *Critique* sur la connaissance de soi-même dans l'expérience interne et le partage entre deux formes de représentation du moi, le moi phénomène déterminable et le moi intelligence déterminante (voir surtout B68–9 et B155–8), nous trouvons le texte suivant extrêmement clair et éclairant: "In dem Selbsterkenntnis des Menschen durch innere Erfahrung *macht* er nicht das in ihm selbst wargenommene denn das hängt vom Eindrucke (der Materie der Vorstellung) ab den er *empfängt*. Also ist er so fern leidend d. i. er hat eine Vorstellung von sich selbst wie er von sich selbst afficirt wird die also ihrer Form nach blos von

sinon entièrement irréprésentable, du moins une représentation sans contenu, de sorte qu'à la limite il ne nous est accessible que par le truchement de la reconnaissance de cette qualité "d'être accompagné par moi" qu'expose toute représentation comme simplement représentable, c'est-à-dire comme *significativement mienne*. En schématisant, l'on peut déceler trois moments dans la détermination du sens interne par l'entendement ou trois niveaux dans *l'effet du moi pur*, ce moi qui est accompagnant ou déterminant en moi, sur l'univers des représentations.

Tout d'abord, l'effet le plus primitif consiste dans l'*unification* (*Ver-einigung*) transcendante des représentations, le fait *a priori* qu'elles appartiennent "toujours nécessairement" à l'acte/forme logique de l'*un* en général, un moi quelconque dont le propre est d'être l'*unum praxéologique*, rien de multiple n'étant recevable par les sens ni synthétisable par l'imagination en dehors de l'*un*. En ce sens, signalons-le en passant, même dans les systèmes cognitifs doués exclusivement de sens et d'imagination, comme ceux des animaux, dont l'action ne donne aucun indice témoignant d'un pouvoir cognitif capable d'atteindre au général, même dans ces systèmes, affirmons-le avec force, il faut présupposer l'analogie, quelque grossier soit-il, d'un moi. Or, cet *effet* le plus primitif de l'acte/forme de l'*un* sur le divers appréhendé, effet correspondant en quelque sorte à ce que Leibniz appelait la "pépetuité de la perception", peut ou bien donner origine à une intuition intérieure, c'est-à-dire devenir conscient, ou bien rester dans son élément originel, celui de l'intériorité active non-intuitionnable, l'inconscient cognitif du sujet transcendantal. Pour que cet *effet premier* devienne conscient (notons qu'il n'est pas question ici de savoir comment "voir l'œil" ou "se saisir soi-même en tant que *Je*" mais plutôt de comprendre comment on illumine son champ visuel), il devra être pris pour objet d'un autre acte, un "*acte d'attention*" (*Actus der Aufmerksamkeit, attendieren*), qui est au fond un *acte second* puisqu'il s'applique sur l'effet d'un acte plus simple qui le précède et qui engendre de la sorte un autre effet, l'éveil de l'attention, que l'on peut, à son tour, nommer également *effet second*. Il va de soi

der subjektiven Beschaffenheit seiner Natur abhängt [...]. Das empirische Selbst-erkenntnis stellt also dem inneren Sinn den Menschen vor wie er ihm erscheint nicht wie er an sich selbst ist weil jenes Erkenntnis bloß die *Affectibilität* des Subjects nicht die innere Beschaffenheit desselben als Objekts vorstellig macht." (KANT, *Anthropologie, Ergänzungen aus H.*, Ak. VII, 397.)

que sans l'effet premier, il n'est pas de second et que, en outre, le second n'ajoute rien à l'efficacité du premier ni ne l'élève à aucun degré supérieur d'intensité ou de perfection, se limitant à muer, du dedans, l'aperceptible en aperçu. Enfin, il est encore possible de distinguer un troisième moment, celui où l'on découvre la nature spécifique de l'unification actuelle du divers concret auquel on est en train de faire attention. L'on saisit alors le titre catégoriel particulier sous lequel ce divers a été ramené à une conscience de soi: c'est la *réflexion* (*reflexio, Überlegung*). Celle-ci s'occupe en général de la comparaison de concepts donnés, ainsi que de l'éclaircissement à propos de leur domiciliation, la réflexion apparaissant ainsi non seulement sur le mode de "la conscience du rapport des représentations données à nos différentes sources de connaissance" mais aussi comme l'acte par lequel l'on peut discerner les concepts *lato sensu* et savoir s'ils proviennent de la sensibilité ou de l'entendement, c'est-à-dire si leur mode de comparaison des représentations est intuitif ou discursif (A260–1/B316–7).

Cependant, dans sa fonction particulière, la réflexion se rapporte d'emblée à ses propres concepts *stricto sensu* qui forment le système des "concepts de la réflexion" (*conceptus reflectentes, Reflexionsbegriffe*) ou "concepts de l'entendement" (*Verstandesbegriffe*)³⁴. Si bien que la réflexion couronnerait la dynamique de la conscience transcendante (unification, attention, réflexion) car elle fournirait un contenu intellectuel à l'attention. Dans la réflexion, l'attention serait portée non plus sur la matière diverse, objet de l'unification, mais sur la forme pure selon laquelle cette matière a été unifiée. Prise au sens "fort" de retour transcendantal sur soi, la "ré-flexion" désigne l'acte/forme *Je* en train de s'effectuer dans la dynamique des fonctions catégoriales; "ré-flexion" signifie ainsi le processus de "conception", de "contenir en soi-même" (*concipere < cum+capere*) et de donner forme à *quelque chose* à partir de soi-même. Aussi l'entendement se révèle-t-il être le système des actes/formes de "réflexivité", les actes/formes du mouvement vers l'*unum*, les "concepts de l'entendement" renfermant à la fois "l'acte de concevoir" (*actus concipiendi*) et la détermination de *quelque chose* (*res concepta*).

Il va sans dire que cette triade (unification, attention, réflexion) ne se règle pas sur la triade des facultés ou des sources subjectives de la

34 Voir KANT, *Prolégomènes*, § 39 *in fine*; Ak. IV, 326; Pl. II, 104.

connaissance (sensibilité, imagination, entendement), laquelle peut être articulée autrement sous l'angle d'une certaine omniprésence de la spontanéité. Ainsi, dans la première édition de la *Critique*, on décèle trois moments de la synthèse ou plutôt une "triple synthèse" (*dreifache Synthesis*), synthèse de l'appréhension dans l'intuition, de la reproduction dans l'imagination, de la récognition dans le concept (A97–104), et, dans la seconde édition, on dégage l'articulation nécessaire entre le divers, la synthèse et l'unité, car, du point de vue de la possibilité de la liaison en général, il faut que tout divers donné se soumette à la synthèse et que cette synthèse se place *sous* l'unité qualitative de l'entendement ou de l'aperception qui doit précéder *a priori* et le divers et la synthèse pour les fonder originairement (§ 15, B130–1). Le divers suppose et prouve une synthèse efficace et la synthèse, pour sa part, suppose et prouve l'unité du divers en moi. Sans l'unité synthétique de l'aperception, le divers sensible pourrait, certes, être donné et reçu mais il ne serait guère représentable comme divers, et rien n'y serait objectivable. De la même façon, la synthèse ne saurait synthétiser que ces représentations données qui sont déjà synthétisables, dans la mesure où elles ont déjà "en commun l'acte de l'aperception, *je pense*" (B137). Entre les trois moments de la synthèse, les trois moments indivis du déploiement de la spontanéité exposés dans la première édition, il y a également un rapport de présupposition logique, qui mène vers le seul "point" stable *en, par* et *pour* lui-même: l'unité et identité fonctionnelles du moi, principe de l'entendement. Aussi la triade qui vient d'être traitée, triade de l'*unification, attention, réflexion*, se situe-t-elle tout entière au cœur de l'unité unifiante du moi pur dont l'identité formelle inattaquable renforce l'adhésion fonctionnelle du moi à soi sur le mode de la conscience de la spontanéité comme *propre* (*ipse, Selbst*), cette *propriété* (*ipséité, Selbstheit*) renvoyant à la règle la plus originelle de l'esprit, la règle praxéologique de la première personne qui s'accomplit continûment dans le mouvement concepteur entre *Je* et *Soi-même*. Tout concept de l'entendement *signifie* et *produit* ce qu'il signifie, à savoir l'identité et l'identification du moi: "*Je est Je*": "*Je est Soi*". C'est pourquoi la connaissance accomplit une forme d'autodéveloppement.

A l'instar de Leibniz qui présuppose la réalité substantielle du moi, la consistance d'une activité plus profonde que ses apparences, Kant présente la spontanéité de l'entendement comme centre d'action autonome à l'égard de la conscience empirique qu'elle étaye, cette conscience

empirique de soi-même ne faisant que porter l'attention du moi sur la matière sur laquelle s'exerce son efficacité ou opérativité conceptuelle. Le cas de l'enfant, qui se trouve dans ce moment de son développement linguistique et cognitif où il utilise la troisième personne pour dire *Je*, illustrerait la présence du moi à soi sur le mode du *sentiment sans pensée*: à ce stade, l'enfant *se sentirait lui-même* comme étant un *Je* mais il ne serait pas encore à même de *se penser lui-même* distinctement comme *Je*³⁵. Or, si l'on commence par s'introduire dans le langage comme si l'on était, apparemment, un autre que soi, un *il*, à juger par les premiers modes linguistiques d'autoréférence, où *Je* se dit à la troisième personne ("*Charles veut manger, marcher, etc.*" – observe Kant) ou à la deuxième (surtout dans les réponses aux questions où l'enfant est interpellé comme *tu*), ce n'est pas parce que (et nous évoquons un certain "sens commun" contemporain) les personnes du verbe se réduisent à un système de déictiques pronominaux réversibles dont il faudra maîtriser la sémantique contextuelle, faute de quoi il n'y aura jamais de *personnes* ou, du moins, de *personnes distinctes*, en sorte que, si l'on ne maîtrise pas les règles pragmatiques du moi, l'on reste en dehors du jeu clair du moi, voire *Je* n'existe pas. A l'inverse, selon une praxéologie cognitive transcendante, le jeu procédural du moi se joue en deçà et au-delà du sentiment, du langage et de la conscience.

L'usage du *il* pour dire *Je* se justifie tout d'abord par la reconnaissance commençante de l'expérience intérieure et, seulement ensuite, par la non-maîtrise cognitive du système pronominal: l'on est déjà en train de se reporter à un principe d'activité, donc à quelque chose d'autre que ce qui se donne dans l'espace. Le point décisif n'est pas le pronom utilisé dans l'autoréférence mais le fait même qu'il y ait une forme d'autoréférence; cela montre que l'on *se sent* déjà certain d'être un autre lieu de donation et de production que celui du monde des objets. Se sentir comme *Je*, c'est se sentir comme quelque chose d'autre que les choses et

35 "Remarque étonnante: l'enfant, déjà parvenu à une certaine facilité de langage, ne se met qu'à un moment assez tardif (au bout d'un an peut-être) à se servir du *Je*, alors qu'il a si longtemps parlé de lui-même à la troisième personne (Charles veut manger, marcher, etc.); et une lumière semble en quelque sorte s'être faite en lui, lorsqu'il commence à se servir du *Je*; à dater de ce jour, il ne revient plus à ce premier langage. Il n'avait auparavant que le *sentiment* de lui-même, il en a maintenant la *pensée*. [*Vorher fühlte es bloß sich selbst, jetzt denkt es sich selbst.*]" (KANT, *Anthropologie*, § 1, Ak. VII, 127; Pl. III, 945.)

d'analogue à ce que les autres désignent comme *Je* à propos d'eux-mêmes, mais qu'ils désignent comme *tu* ou *il* à propos de moi-même. *Se sentir* sans être encore capable de *se penser* traduit un défaut de clarté et de distinction dans la conscience de soi-même; c'est comme si la spontanéité intérieure se présentait sous une forme intervallaire entre l'affection et la fonction. L'esprit est installé dans une équivoque qu'il ne peut ni ne sait dissiper, celle qui propose la spontanéité comme donnée ou événement que l'on subit en soi. Le passage du sentiment à la pensée de soi-même comme *Je* constitue le franchissement d'un seuil qualitatif, non pas tant dans l'activité cognitive proprement dite, mais plutôt dans la compréhension de cette activité et de son rôle dans l'économie générale de la conscience: la spontanéité cesse d'être sentie comme événement subi en soi pour être pensée comme événement produit par soi et ainsi émerge la distinction entre l'affection de soi par soi avec ses effets sensibles comme les degrés d'attention et la fonction qui agit sans pouvoir se donner thématiquement comme acte. Par un processus de "clarification" de la conscience, le sentiment de l'action en soi cède la place à la pensée de l'action par soi, action qui est la pensée même où *Je* doit toujours penser et se penser, la "capacité" ou "faculté" (*Vermögen*) du moi résidant dans l'entendement, l'ordre actif non-sensible de l'esprit.

Il y a lieu d'observer que la pensée confuse ou le sentiment de moi-même en tant qu'intériorité intellectuelle semble déjà me contraindre à me prononcer avec le plus haut degré de rigidité ou de propriété dont je dispose: *Je* suis autre que les phénomènes dans l'espace et le temps, un système d'événements intérieurs, quelque'un, mais quelque'un d'autre que les autres. Il ne s'agit pas tant de la conscience inchoative de la différence des personnes, une conscience intersubjective en germe, que du sentiment irrécusable, si brumeux soit-il, de l'intériorité ou de l'intimité de l'esprit, lieu non spatial où *il se trouve ou se passe quelque chose*. Il m'advient d'être *Je* parce que *Je* est un événement qui se surprend en acte. C'est ainsi que le système pronominal est compris d'emblée comme un système nominal, intransitif, et, du coup, *Je* paraît apte à dire uniquement l'autre qui le prononce ici et maintenant devant moi, de même que le *tu* et le *il* paraissent se rapporter à l'autre que l'autre interpelle ou désigne, *moi* comme *étranger*. Par suite, c'est la certitude d'être soi-même et une sorte de zèle envers cette certitude, absolument privée et non-partageable, ce qui suggère aussitôt le *tu* et le *il* comme la désignation la plus adéquate pour dire l'intimité du moi à soi, pour exprimer ce *quelque*

chose qui se passe en soi-même. Au lieu d'être la cause de l'absence de la pensée—*Je* en toute sa clarté, la “mauvaise” ou “insuffisante” première compréhension du système pronominal, puisqu'il est à caractère nominal et intransitif, compréhension intuitive qui est incapable de saisir la réversibilité abstraite régissant un tel système et qui rejette ainsi son ambiguïté apparente, constitue uniquement la circonstance ou l'occasion pour la première expression d'une activité irréductible, la spontanéité théorique. La nature confuse de la désignation de cette spontanéité, qui recoupe la conscience une de soi, ne témoigne pas de l'instabilité ontologique de ce qui est désigné mais, au contraire, de sa précédence et même indépendance à l'égard de toute désignation possible. Si bien que les désignations changent et s'orientent vers une accommodation de plus en plus stable, tandis que la *réalité du moi*, *l'effectivité de l'attraction unifiante des représentations par moi*, demeure toujours fonctionnellement identique à elle-même: la diversité des représentations est toujours dans l'unité du représentant, qu'elle soit désignée confusément ou clairement, ou même qu'elle ne soit désignée ni reconnue du tout.

Un autre indice saisissant dont l'interprétation peut osciller entre le nominalisme et le réalisme du moi spontané est celui qui concerne le besoin et la tendance à une certaine rigidité dans la désignation, mesurés à l'aune du repos cognitif qui accompagne le sentiment d'avoir trouvé pour ainsi dire un *désignateur rigide*. Kant remarque que l'adoption du pronom *Je* à un certain moment du développement cognitif de l'enfant n'autorisera plus le recours au pronom *il* pour dire *Je*. Donc, lorsqu'une désignation apparaît comme qualitativement *plus* adéquate, elle devient contraignante: après avoir utilisé et compris l'adéquation du pronom *Je*, aucun retour au *il* ou au *tu* ne sera plus possible pour dire moi³⁶.

A cela s'ajoute le fait que l'usage des pronoms abstraits, *tu* et *il*, pour dire *je*, avait suivi le modèle par excellence de la désignation rigide, à savoir celui du prénom (“*Charles veut manger, marcher, etc.*”). Or, reste à savoir si la recherche de rigidité dans la désignation atteste ou bien de l'épuisement de la conscience de soi dans la simple désignation (sa vérité *de dicto*) ou bien de l'unicité absolue de quelque chose senti comme agissant ou de quelque qualité sentie dans l'action (sa vérité *de re* ou *de qualitate*). A la lumière de ce qui précède, cette opposition n'entraîne point de véritable disjonction et s'avère, en dernière instance, non

36 *Ibid.*

problématique. De fait, d'une part, toutes les formes discursives, y compris la plus pure, la forme commune à toutes, celle du *Je* comme *Soi-même* (*Selbst, ipse*), renferment nécessairement des actes synthétiques de l'esprit, mais l'efficacité de ces actes se dispense de la conscience claire de leur production. Clair ou obscur, distinct ou confus, *Je – l'unum*, processus d'unité et unité de processus – est toujours à l'œuvre.

Cette spontanéité du moi-processus rattache la donation à la production et signifie quelque chose de plus privé que tout langage privé possible. Comme représentation, le *je pense* est vide. Pourtant ce vide ne se reconduit pas à un mode du "rien" car la spontanéité du moi n'est pas une privation d'être: il est présence d'un acte. *Je pense*, c'est moi en tant qu'événement praxéologique qui se reconnaît en opération *ici et maintenant*. Même si l'on considère le donné intérieur le plus pur, à savoir la douleur, qui ne représente rien, ne rapportant le sujet à aucun objet mais uniquement à soi-même, car, quoiqu'il soit possible d'identifier quelque chose d'extérieur comme occasion de la douleur, "ce quelque chose d'extérieur" n'est donné ni représenté dans la douleur, laquelle reste comme purement intérieure (rapport sensible de soi à soi), l'on doit concéder sans aucun doute que ce n'est pas la reconnaissance de la douleur qui fait mal, mais que sans sa reconnaissance il n'y aurait pas de douleur; elle ne serait nulle part et ne serait à personne. Donc, dès qu'il y a quelque chose de donné, même si ce donné se confine au simple rapport de soi à soi, l'appropriation du donné requiert la présence du *Je* et de son travail de reconnaissance de soi dans le concept, seul véhicule d'authentique "ré-flexion". Or, moyennant la revendication d'une activité comme condition nécessaire de toute donation, l'on décèle un ordre actif absolument privé, si privé qu'il reste "déductible" et "indéterminable" (non-intuitionnable ni catégorisable ou concevable), entièrement en amont de tout "état réflexif superficiel", relevant d'une sorte d'inconscient cognitif et mettant en évidence la racine fonctionnelle pré-linguistique de la conscience de soi et de son système d'opérations, l'entendement. Le principe actif de la psychologie génétique transcendantale kantienne, la présence transcendantale, "conceptrice", du moi à soi, est résolument endogène et privé. Certes, la "boîte procédurale" du moi demeure toujours noire – rien n'y étant perceptible – mais elle n'est pas vide, au sens où elle renferme la positivité pure de l'acte et ne peut, de ce fait, se résoudre dans aucune figure du "rien".

Par ailleurs, le topique de la présence sollicite l'articulation de l'action et du temps. Toute représentation expose nécessairement le *Je*, encore que celui-ci soit présenté selon des degrés variables de clarté/confusion. En revanche, sa présence agit au-delà des formes possibles et différentielles de présentation, *Je* étant la pensée perdurante qui se pense nécessairement dans toute pensée car rien n'est pensable en dehors de moi, c'est-à-dire en dehors de ce moi pur qui en pensant se pense toujours ou, en d'autres termes, se pose toujours dans toute position de quelque chose de représentable. Si bien que rentrer dans le domaine de la *synthèse*, c'est retrouver la *thèse* de soi-même, c'est comprendre que l'entendement doit être toujours en état vigile. *Se penser toujours en toute pensée*, c'est, au sens le plus originaire, ce fonctionnement transcendantal toujours à l'état de veille et qui, en tant que tel, ne réclame aucune unité d'action strictement substantielle. Les qualités de ce fonctionnement (activité, unité, identité) n'ont pas besoin d'être déduites d'un support substantiel. L'identité du *fonctionnement commun* à toute fonction intellectuelle – "*Je pense: pensée continue*" – est intelligible et bien-fondée par elle-même. La temporalité de cette unité d'action demeure, néanmoins, indéterminée dans son ouverture indéfinie, et il devrait être possible, encore une fois, de dégager deux modes distincts, l'un à caractère substantiel et l'autre fonctionnel, de comprendre l'adverbe *toujours*. Se penser soi-même explicitement comme *Je*, c'est posséder pleinement et s'apercevoir clairement de la forme de l'acte aperceptif. En conséquence, c'est dans cette aperception parfaite que la forme-*Je* s'active au plus haut degré et que l'entendement atteint la pensée claire de l'universalité et de la nécessité de tous ses concepts. Car tous les concepts qui expriment des "vérités éternelles" sont comme "intuitionnés" dans et sous la forme du *Je*. C'est pourquoi Leibniz s'attache à l'idée d'un innéisme de l'esprit à lui-même et pose la pensée réflexive, "Moi", au fondement des idées innées:

Or la réflexion n'est autre chose qu'une attention à ce qui est en nous, et les sens ne nous donnent point ce que nous portons déjà avec nous. Cela étant, peut-on nier qu'il y ait beaucoup d'inné en notre esprit, puisque nous sommes innés à nous-mêmes pour ainsi dire et qu'il y a en nous: Etre, Unité, Substance, Durée, Changement, Action, Perception, Plaisir, et mille autres objets de nos idées intellectuelles?³⁷

37 LEIBNIZ, "Préface", *NE; GP V*, 45.

L'idée de l'être, du possible, du même, sont si bien innées qu'elles entrent dans toutes nos pensées et raisonnements, et je les regarde comme des choses essentielles à notre esprit. [...] Nous sommes, pour ainsi dire, innés à nous-mêmes, et puisque nous sommes des êtres, l'être nous est inné; et la connaissance de l'être est enveloppée dans celle que nous avons de nous-mêmes.³⁸

Le *Je* charrie donc tous les concepts et ceux-ci sont originellement *ego*-centrés, *ego*-signifiants, *ego*-expressifs ou *ego*-herméneutiques. Ainsi le système des concepts éclaire-t-il l'autoconception du sujet en tant que *Pouvoir et non-pouvoir*, c'est-à-dire en tant que système naturel de la force d'agir et de pâtir.

38 ID., *NE* I, III, § 3. Voir également Leibniz, *NE* II, I, § 8; *Monadologie*, § 30. Retenons encore le commentaire de R. McRae: "Leibniz maintains that the mind, or rational soul, is necessarily self-conscious, for it is only as such that it becomes capable of thought or intellection or knowledge of eternal truths. It may be supposed then that in being conscious of itself, the ego is, for Leibniz, necessarily conscious thereby, however obscurely, of being, substance, duration, action, etc., and thus will necessarily acquire the ideas of these and become capable of knowing the eternal truths contained in them. One may then say that the ego, by being conscious of itself, *becomes a mind*, i.e., in acquiring these ideas it acquires the powers of thought which are constitutive of the nature of mind, or are native to it, and without which there is no mind." (MCRÆ R., *Leibniz: Perception, Apperception, and Thought*, Toronto, University of Toronto Press, 1976, p. 97.)

3.3 Le moi comme unité du temps: entre Leibniz et Kant

3.3.1 Notio completa et vis primitiva:

l'inhérence logico-dynamique du temps au moi

Que *l'âme pense toujours* revient à dire, pour Leibniz, que *la substance agit toujours et de son propre fond*. En effet, en tant qu'unité d'action autonome, ce "monde à part", en quoi consiste toute monade ou tout "*Estre véritable*", s'avère un principe métaphysique d'identité et de subsistance *per se*. Substance désigne un seul et même *sujet* (ou, selon le traditionnel système de métaphores, un seul et même *support, soutien, Substratum*) dans lequel se relie un ensemble, virtuellement infini, de prédicats, d'accidents, de qualités ou d'idées simples d'après le lexique empiriste¹. Tout en concédant à Locke que la substance n'est pas une *idée simple*, Leibniz ne la ramène pas non plus à une *simple idée*, qui serait une idée complexe que l'on réifierait par *inadvertance*², et insiste, de son côté, sur la nécessité de supposer en elle "une seule idée", c'est-à-dire de supposer à la racine de ce qui "vient constamment ensemble" quelque chose de réel et quelque chose d'un. Ainsi la substance comprendrait-elle deux choses distinctes: "les attributs ou prédicats et le sujet commun de ces prédicats"³. Les attributs apparaîtraient et disparaîtraient successivement, tandis que le pur sujet commun devrait être supposé sans pouvoir apparaître en personne puisqu'il indique simplement le bien-fondé, la stabilité, de cette *manière d'être réuni* qui caractérise tous les attributs: leur mode propre d'apparaître et d'aller *ensemble* comme s'ils faisaient corps. En eux-mêmes, les attributs n'ont certes pas d'épaisseur ontologique, pourtant leurs configurations sont aussi stables que cohérentes. Or, penser la possibilité de ce *mode d'aller ensemble* renvoie à l'idée de la connexion du successif. Bien entendu, Leibniz refuse la réduction de l'idée de la connexion des qualités, voire de la connexion du successif en général, à celle d'un simple mode d'apparaître ou d'une simple liaison contingente. A l'inverse, il faut qu'il y ait un fondement

1 A cet égard, voir notamment LEIBNIZ, *NE* II, XXIII (*De nos idées complexes des Substances*), 1–2; *GP* V, 201–3.

2 *Ibid.*, p. 201.

3 *Ibid.*, p. 202.

substantiel, quoique sa représentation la plus exacte ne puisse exposer qu'un *je-ne-sais-quoi* qui n'est rien de particulier mais qui doit être simultané à tout ce qui se succède et doit donc perdurer sans discontinuer comme ce *en quoi* et *par quoi* tout se relie en s'écoulant. Il est impérieux, suivant le mode leibnizien de concevoir la connexion des attributs, que ce *je-ne-sais-quoi* de perdurant, idée du pur *sujet* en général, soit un pur *être* en général. Il en ressort un principe capital: la logique doit exprimer *a priori* le réel pour être vraie, l'évidence absolue de ces vérités primitives doit reposer sur un fondement réel. Si la vérité logique s'impose, alors elle est véritablement réelle. Encore que jouissant d'une unité déduite par abstraction, l'unité irréfutable du sujet logique exprimerait l'unité réellement concrète et indivise d'un être, le sujet en général coïnciderait avec la substance en général, à l'égard de laquelle les multiples et instables accidents "ne sont bien souvent que des rapports"⁴. Il s'ensuit que cette condition privilégiée de *pur être commun en général* sous-tend un mode propre de se rapporter au temps, le mode de l'inclusion de tout le temps en soi-même comme unité du temps ou des différents états, phénomènes, événements, qui se déploient temporellement, dans la mesure où la substance renferme la *potentialité d'être*, la *force une*, traversant et surtout animant la créativité diverse qui se manifeste dans la multitude des temps.

Dans notre contexte spécifique, l'on observe que c'est en ramenant l'aperception à une opération de sauvetage du temps et en l'identifiant avec la mémoire ou la réminiscence que Leibniz montre la façon dont nous pouvons faire embrayer la perpétuité de l'activité substantielle du moi, sujet des perceptions/pensées (*cogitata*), avec l'inclusion et la disponibilité totales du temps en moi. En vérité, la possibilité même du souvenir dépend de la subjectivité ou substantialité de celui qui se souvient de quelque chose, car c'est ce caractère autarcique et dynamique, fondement de mon identité d'Individu, qui assure "une parfaite liaison", unité et coïncidence, cohérence et inhérence, de tous les temps en moi. La charge dynamique congénitale qui fait la densité ontologique de la substance comprend la vertu permanente de production, de connexion et de transport en soi-même de ses propres actions.

Si, par conséquent, les temps passés – ainsi que les temps futurs d'ailleurs – peuvent devenir actuellement présents, c'est parce qu'ils

4 *Ibid.*

demeurent toujours virtuellement présents et co-présents les uns aux autres: en *m'appartenant*, en *s'unifiant en moi*, ils obtiennent et gardent la force d'être *toujours représentables*. Dès lors, la possibilité de me souvenir découle de la co-présence durable, voire presque atemporelle, des temps passés qui persistent toujours en moi comme *miens*, donc unis sous la forme du *commun pur*: le moi insécable. Voici l'un des textes les plus saisissants à ce propos:

TH [...] Cependant la fiction d'une ame qui anime des corps différens tour à tour, sans que ce qui luy arrive dans l'un de ces corps, l'interesse dans l'autre, est une de ces fictions contraire à la nature des choses qui viennent des notions incomplètes des Philosophes, comme l'espace sans corps et le corps sans mouvement, et qui disparaissent quand on penetre un peu plus avant; car il faut savoir que chaque ame garde toutes les impressions précédentes et ne sauroit se mypartir de la manière qu'on vient de dire: l'avenir dans chaque substance a une parfaite liaison avec le passé, c'est ce qui fait l'identité de l'Individu. Cependant le souvenir n'est point nécessaire ny même tousjours possible, à cause de la multitude des impressions presentes et passées qui concourent à nos pensées presentes, car je ne crois point, qu'il y ait dans l'homme des pensées dont il n'y ait quelque effect au moins confus ou quelque reste mêlé avec les pensées suivantes. On peut oublier bien des choses, mais on pourroit aussi se ressouvenir de bien loin si l'on estoit ramené comme il faut.⁵

Parfaitement liés en moi, tous les temps sont comme dans un enchaînement synchrone infini. De même qu'aucune action passée ne peut, à proprement dire, jamais passer, laissant toujours des traces actives durables ("quelque effect au moins confus ou quelque reste") et demeurant ainsi toujours co-présente à toute action future; de même, symétriquement, aucune action future ne peut se produire qui ne soit déjà nécessairement contenue dans les actions passées, comme effet qui suit sa raison suffisante: les possibilités compossibles comprises dans l'intériorité spontanée du moi⁶. La signification ultime de l'intégration du temps en moi-

5 LEIBNIZ, *NE II*, I, 12; *GP V*, 104.

6 "En effect rien ne nous peut arriver que des pensées et des perceptions, et toutes nos pensées et perceptions futures ne sont que des suites joyque contingentes de nos pensées et perceptions precedentes, tellement que si j'estois capable de considerer distinctement tout ce qui m'arrive ou paroist à cette heure, j'y pourrois voir tout ce qui m'arrivera ou me paroistra à tout jamais; ce qui ne manqueroit pas, et m'arriveroit tout de même, quand tout ce qui est hors de moy serait détruit, pourveu qu'il ne restât que Dieu et moy." (LEIBNIZ, *DM XIV*; *GP IV*, 440.)

substance renvoie, en dernière instance, à la conservation réelle de la pleine cohésion du moi avec soi-même, qui au fond n'est rien d'autre qu'une sorte d'*inhérence/inhésion* du moi à soi-même débouchant sur le principe d'identité et d'unité intrinsèque au moi-substance comme *sujet pur* ou *connexion* de ses états divers. Tout ce que je fis, fais et ferai est compris en moi parce que Moi est celui qui comprend toutes ses actions. Donc, être moi, c'est se comprendre soi-même; ce qui revient à affirmer que moi est intérieur à soi-même, voire plus simplement: moi est *moi*, moi à l'œuvre.

On le sait bien, la *Correspondance avec Arnauld (1686–1690)*⁷, déclenchée par “un petit discours de Métaphysique” que Leibniz venait de faire⁸, est le lieu où s'expose la conjonction essentielle entre temps et substance sur le mode de la durée parfaitement *une*, puisqu'elle est *unie* “dès le commencement”, l'échange épistolaire se déroulant dans un contexte de controverse marqué notamment par la dissension au sujet de l'assurance des futurs contingents, car Leibniz défend que, tout comme les états passés, les états futurs sont compris dans le présent de chaque substance. En un mot, tous les temps se révèlent contemporains. Mais abordons avant tout le lien qui se noue entre substance et temps.

Il est vrai que “l'expérience intérieure” de *s'apercevoir* ou de *se souvenir* de ses perceptions passées ne fait que témoigner empiriquement de la liaison entre passé et avenir dans mon activité de substance représentative/perceptive, et ne m'apporte qu'une conviction *a posteriori* de sa réalité, conviction qui ne s'accompagne pas de véritable connaissance, étant donné mon incapacité à reconnaître clairement tous les effets des perceptions passées. D'autre part, il y a aussi une preuve rationnelle *a priori* de la nécessité d'une telle liaison qui est fournie sous le signe de l'implication entre l'inhérence logique et l'inhérence métaphysique ou réelle se résolvant en quelque sorte dans le principe d'identité (“*Je est Je*”). En effet, si dans toute proposition vraie les prédicats sont inhérents au sujet, c'est que la prédication véritable a un fondement dans la réalité et que, donc, toute substance réelle doit contenir toujours en elle-même tous ses accidents, c'est-à-dire toutes ses actions passées, présentes et

7 LEIBNIZ, “Briefwechsel zwischen Leibniz, Landgraf Ernst von Hessen-Rheinfels und Antoine Arnauld, 1686–1690”, *GP* II, 1–138.

8 LEIBNIZ, “I. Leibniz an den Landgrafen Ernst von Hessen-Rheinfels, fev. 1686”, *GP* II, 11.

futures. Par suite, si la substance doit réaliser ce qu'elle contient (si *A doit être A*), mais si elle ne contient rien d'autre que soi-même (si l'identité, *A est A*, est complète et si *A ne peut être ~A*), alors elle doit réaliser cela même qui fait qu'elle soit ce qu'elle est, cet *unicum* concret. Autrement, le sujet se contredirait soi-même – moi ne serait pas identique à soi – ce qui relèverait de l'absurde. Dire que la substance-moi perdure, c'est concevoir tous mes attributs du temps et de l'état précédant ainsi que tous mes attributs du temps et de l'état suivant comme des prédicats d'un seul et même sujet, ce qui se traduirait simplement par le principe posant que *praedicatum inesse subjecto verae propositionis*⁹.

“En consultant la notion que j'ai de toute proposition véritable, écrit Leibniz, je trouve que tout prédicat nécessaire ou contingent, passé, présent ou futur, est compris [*in-est*] dans la notion de sujet et je ne demande pas davantage”¹⁰. Aussi l'identité (Leibniz dit également “*identificité*”¹¹) de la substance comprend-elle tout ce que cette substance peut jamais faire à partir “de son propre fonds”, lequel fonds doit, par là même, coïncider exactement avec la force active primitive dont la substance fut investie, “dès le commencement”, par la toute-puissance créatrice de Dieu; lui, qui s'est déterminé sur tous les événements possibles en concevant le monde comme la conjonction optimale des possibles. Comme identité dynamique, identité de sa propre force impérissable, la substance rassemble en soi la totalité du temps, prise pour totalité de toutes ses possibilités, qu'elles soient actuelles ou virtuelles, nécessaires ou contingentes. D'où vient aussi que “toute substance exprime tout”, l'histoire passée et future, réelle et possible de toute chose, c'est-à-dire que “chaque substance exprime toute la suite de l'univers selon la vue ou rapport qui lui est propre”¹². L'*inhésion/inhérence* logique des prédicats au sujet propositionnel se transforme en *inhésion/inhérence* dynamique des actions à la force substantielle. En somme, durer consiste à déployer

9 LEIBNIZ, “VIII. Remarques sur la lettre de M. Arnaud, touchant ma proposition: que la notion individuelle de chaque personne enferme une fois pour toute ce qui luy arrivera à jamais”, *GP* II, 43.

10 *Ibid.*, 46.

11 *Ibid.*, 43.

12 *Ibid.*, 47.

*sa propre force*¹³, à persister selon son être. D'où la résorption parfaite du temps assimilé par la spontanéité substantielle: sans la substance, le temps consiste en une fiction impossible, sa réalité s'enfermant totalement dans l'intériorité pleinement compréhensive et dynamique du substantiel. En ce sens, le partage entre la force et l'étendue, entre le principe dynamique et le principe géométrique, doit recouvrir le partage qui oppose la durée à l'instant, et le développement d'un processus à la station d'un état. En conséquence, seule la substance exprime tout le temps. L'étendue, à l'inverse, en tant que pure extériorité dépourvue de principe producteur, n'exprime qu'un état présent¹⁴.

L'entendement infini, "pays des possibles"¹⁵, doit pouvoir penser l'intégralité "biographique" de toute substance individuelle, et en posséder, de toute éternité, depuis sa "première" pensée sur la création du monde, les *notiones completae*. Pour Dieu, connaître les notions complètes de toutes les substances, c'est considérer la création de tous les "points de vue" possibles, c'est connaître immédiatement l'ensemble de la force primitive introduite par lui-même dans les substances et au moyen de laquelle il régla, avant qu'il se décidât à créer, la "Suite de l'Univers"¹⁶. En revanche, pour nous, le concept de "notion complète" se réduit à une supposition rationnelle, sûre et nécessaire certes, mais abstraite, laquelle apparaît quelque part comme l'impossible élévation de la conscience ou de l'aperceptibilité de soi-même en général à une puissance infinie. La notion complète d'une substance répond à l'intelligence infinie parce qu'elle explique la substance qui la porte, ainsi que tout l'univers où celle-ci se situe, *sous* l'infini, c'est-à-dire *sous* l'infinité des possibles. Or le possible demande de l'action et l'action procède d'un acteur suffisant, sujet détenteur de force active. *Actiones sunt suppositorum*¹⁷; en adoptant ce dogme métaphysique, Leibniz permet à la logique des propositions et à l'ousiologie dynamique de converger vers la compréhensivité absolue du sujet, lieu logico-dynamique de l'*in-esse*

13 Voir à cet égard la définition même de substance sur le mode dynamique, LEIBNIZ, *De ipsa natura sive de vi insita...*, texte orig. et trad. fr. in SCHRECKER P., *Opuscules philosophiques choisis*, Paris, Vrin, 2001, p. 208–9 (GP IV, 508).

14 LEIBNIZ, "XII. Vorstudie Leibnizens zu dem folgende Briefe", GP II, 72.

15 ID., "VIII. Remarques sur la lettre...", GP II, 42.

16 ID., "III. Leibniz an den Landgrafen Ernst von Hessen-Rheinfels", GP II, 18–9.

17 Voir ID., DM VIII, GP IV, 432; ID., *De ipsa natura sive de vi insita...*, op. cit., p. 210–3, GP IV, 509.

des prédicats/actions. Sujet et substance, logique et dynamique, se relient sous le signe du recoupement entre *notio completa* et *vis agendi primitiva* (en tant que *sua propria vis*)¹⁸, concepts qui, chacun sous son rapport spécifique, décrivent la même réalité et établissent la même vérité, à savoir que tout être individuel contient en lui-même tout ce qu’il est, actuellement ou virtuellement, dans sa singularité infinie. Dans la substance individuelle, la complétude de son être épouse nécessairement la complétude de sa notion. La “*notion complète*” ne saurait être attribuée qu’à ce qui existe sur le mode de la “*substance complète*” (*completa substantia*), celle dont tous les phénomènes constituent des “suites de son être”¹⁹, car, ontologiquement, la substance complète correspond à la “matière première”, laquelle, à l’inverse de la “matière seconde”, essentiellement passive, doit renfermer une “entéléchie première” (*εντελεχεια η πρωτη*), c’est-à-dire une certaine tendance ou force primitive d’agir, qui est la loi inhérente à cette substance et lui a été imprimée par le décret de Dieu²⁰.

Notion complète et force primitive deviennent alors des termes pratiquement interchangeables en ce qu’ils enveloppent, pour ainsi dire, la loi²¹ *onto*-logique de l’identité de l’individu, “loi intrinsèque” (*lex insita*) qui définit et discerne son essence unique dans la mesure où la complétude traduit la discernabilité. “La nature d’une substance individuelle ou

18 Cf. ID., *De ipsa natura sive de vi insita*, *op. cit.*, p. 220–1, 230–1; GP IV, 512, 515.

19 “[...] [C]haque substance est comme un monde à part, independant de toute autre chose hors de Dieu; ainsi tous nos phenomenes, c’est à dire tout ce qui nous peut jamais arriver, ne sont que des suites de notre estre [...]. [U]ne substance particuliere n’agit jamais sur une autre substance particuliere et n’en patit non plus, si on considere que ce qui arrive à chacune n’est qu’une suite de son idée ou notion complete toute seule, puisque cette idée enferme déjà tous les predicats ou evenements, et exprime tout l’univers.” (ID., *DM*, XIV; GP IV, 439–40.)

20 ID., *De ipsa natura sive de vi insita...*, *op. cit.*, p. 220–1; GP IV, 512.

21 “Et puisque dès que j’ay commencé d’estre, on pouvoit dire de moy veritablement que cecy ou cela m’arriveroit, il faut avouer que ces predicats estoient des lois enfermés dans le sujet ou dans ma notion complète, qui fait ce qu’on appelle moy, qui est le fondement de la connexion de tous mes estats differens et que Dieu connoissoit parfaitement de toute éternité. Apres cela je croy que tous les doutes doivent disparoistre, car disant que la notion individuelle d’Adam enferme tout ce qui luy arrivera à jamais, je ne veux dire autre chose, si non ce que tous les philosophes entendent en disant *praedicatum inesse subjecto verae propositionis.*” (ID., “VIII. Remarques sur la lettre...”, GP II, 43.)

d'un être complet est d'avoir une notion si accomplie qu'elle soit suffisante à comprendre et à en faire déduire tous les prédicats du sujet à qui cette notion est attribuée²². Or, contrairement aux "notions spécifiques les plus abstraites" (par exemple, celle du cercle) dont le contenu se borne aux "vérités nécessaires ou éternelles qui ne dépendent point des décrets de Dieu", "les notions des substances individuelles, qui sont complètes et capables de distinguer entièrement leur sujet, et qui enveloppent par conséquent les vérités contingentes ou de fait, et les circonstances individuelles du temps, du lieu, et autres, doivent aussi envelopper dans leur notion, prise comme possible, les décrets libres de Dieu, pris aussi comme possibles, parce que ces décrets libres sont les principales sources des existences ou faits"²³. Ma notion complète inclut et réunit la suite de tous mes événements²⁴ parce que, comme être *per se*, je dispose de la force capable de produire entièrement cette suite. En outre, c'est l'unité de cette force qui communique de l'unité à la suite d'événements, lui conférant la forme de la durée ou de la persistance de soi-même, forme pure du moi, paradigme de tout sujet, l'un qui peut se reconnaître toujours comme le même, à l'encontre du flux d'une multiplicité qui serait comme laissé à lui seul et deviendrait une multiplicité non-réunie, donc non-reconnaissable et par là strictement inconcevable.

Aussi, en vertu de cette unité et contemporanéité réelle des temps en moi, grâce à laquelle rien n'est jamais entièrement extérieur au présent, dispose-t-on nécessairement (bien qu'en contraste avec l'expérience ordinaire d'une réminiscence toujours discontinue, faible et tronquée) de la possibilité de "se ressouvenir de bien loin"²⁵, possibilité qui pour s'actualiser n'aurait besoin que d'un "guide" permettant de saisir l'*ordre* intrinsèque à la "parfaite liaison" du temps. Par "ordre" (*ordo*), entendons ici la "relation distinctive d'une pluralité"²⁶. Toutefois, pour diriger parfaitement le souvenir selon l'ordre interne de la liaison du temps en

22 Id., *DMVIII*; *GP IV*, 432.

23 Id., "IX. Leibniz an Arnauld", *GP II*, 49.

24 Id., "XII. Vorstudie Leibnizens zu dem folgende Briefe", *GP II*, 68.

25 Voir citation *supra* (*NE II*, I, 12).

26 "(15) Porro distincta cogitabilitas dat ordinem rei et pulchritudinem cogitanti. Est enim ordo nihil aliud quam relatio plurium distinctiva. Et confusio est, cum plura quidem adsunt, sed non est ratio quodvis à quovis distinguendi." (Id., *GP VII*, 290; texte orig. et trad. fr. in RAUZY J.-B., *Recherches générales...*, Paris, PUF, 1998, p. 468–9.)

moi, il faudrait que j'appliquasse sur moi-même la *vue* dont dispose uniquement celui qui jouit *au plus haut point* de l'intelligence des choses, laquelle intelligence embrasse "d'un seul regard" (*uno intuito*) toutes leurs notions complètes et s'accompagne d'un plaisir (*voluptas*) sans mélange²⁷. Or, "de par un défaut d'intelligence" (*defectu intellectionis*), la vue des parties se substitue à la vue du tout²⁸. Ainsi mon aperception ne cerne-t-elle jamais avec distinction l'infini mais seulement les parties; ce pour quoi ma vue aperceptive, anamorphose de la vue véritablement intelligente (la vue qui perce et possède absolument l'intériorité des choses), se soumet aux temps successifs, captant à peine quelques enchaînements fragmentés de la suite de mes événements et de ceux de l'univers; ce pour quoi, au fond, l'harmonie garde pour *moi* toujours une part d'ombre²⁹. D'une certaine façon, comme Bergson propose, eu égard à la synchronie expressive de tout avec tout, en vertu de laquelle toute substance "exprime quoique confusément tout ce qui arrive dans l'univers, passé, présent ou avenir, ce qui a quelque ressemblance à une perception ou connaissance infinie"³⁰. Tout semble se passer comme si "*tout était donné*" *ab ovo*, car le philosophe de l'hypothèse de l'harmonie ne reconnaît pas le temps comme quelque chose de *réel*³¹. D'après la métaphysique leibnizienne, le temps se réduirait "à une perception confuse, relative au point de vue humain, et qui s'évanouirait, semblable à un

27 Voir LEIBNIZ, in RAUZY J.-B., *Ibid.*, p. 470–1.

28 Voir *Ibid.*

29 D'ailleurs, c'est aussi par une espèce de "défaut d'intelligence" que les futurs contingents nous paraissent indéterminés car, si nous étions capables de reconnaître "les avances ou marques qui s'en trouvent dans notre substance", nous aurions une perception distincte de la connexion parfaite de ce qui nous est arrivé avec ce qui nous arrivera. Voir à ce propos, LEIBNIZ, "VIII. Remarques sur la lettre", *GP* II, 45.

30 *Id.*, *DMIX*; *GP* IV, 434.

31 En fait, l'on constate que l'idéalité et la relativité du temps ainsi que de l'espace sont explicitement mises en valeur dans la cinquième lettre que Leibniz adresse à Clarke. Leibniz y soutient que temps et espace se réduisent à une combinaison de l'ordre avec de la quantité dont la vérité n'est autre que la "vérité des rapports" car, selon son diagnostic sur la genèse de ces idées, "l'esprit se forme à l'occasion des accidents qui sont dans les sujets, quelque chose qui leur réponde hors des sujets", encore que, "hors de l'esprit et hors des rapports", ils ne soient rien (*Id.*, "Leibniz' Fünftes Schreiben", *GP* VII, 401–2, 404–5, 415).

brouillard qui tombe, pour un esprit placé au centre des choses”³². Les asymétries phénoménales, consti-tutives du temps empirique, s’estomperaient et s’annuleraient au sein de toute substance en ce sens que sa complétude naturelle, sa forme contentuelle *panchronique*, se serait établie *de tout temps et d’une fois pour toutes*.

En incorporant tout le temps, la substance décèle, certes, le type absolu de l’identité perdurable, mais porte le germe, sinon de la détemporalisation pure et simple de l’être, du moins de la subordination du temps, qui est “quelque chose de relatif”, en faveur de “quelque chose d’absolu”, c’est-à-dire la force active, qui *de tout temps* transporte en elle, *sub ratione possibilitatis*³³, tous les temps comme s’ils étaient simultanés, voire – suivant l’insidieux soupçon bergsonien – spatiaux. La panchronie de la *notio/vis* substantielle ramène la diversité asymétrique des temps – la polychronie phénoménale – à l’unité d’un système générateur où le multiple devient ontologiquement commensurable. La *polychronie des possibles* n’est intelligible qu’à la lumière de la *panchronie du nécessaire*. Dès lors, l’*essence* de l’être se déploie sur le mode d’un principe de synchronie originaire du possible (à l’encontre d’un modèle simplement logique, et donc achronique, de la substance).

Sans doute la simultanéité représente-t-elle l’ordre sous lequel le temps se spatialise. Néanmoins, il ne s’ensuit pas pour autant que le temps doive être ramené à l’espace puisque le relatif ne peut jamais être au fondement du relatif. Bien au contraire, ces deux notions relatives doivent renvoyer à une notion absolue commune: la *notio completa* ou la

32 BERGSON H., *L’évolution créatrice*, Paris, PUF, 1996, p. 39–40 (*Œuvres*, Ed. centenaire, Paris, PUF, 2001, p. 528).

33 Assurément, ce syntagme, *sub ratione possibilitatis*, vise-t-il le mode d’inscription des futurs contingents dans la notion complète de ma substance, puisqu’ils sont *certain*s, quoique *non-nécessaires*, dans la mesure où le décret divin, en vertu duquel quelque événement futur est inscrit dans ma notion, prescrit non seulement que je ferai ce que je ferai mais aussi que je le ferai librement, par moi-même. Or, si je ne le fais pas, je ne suis pas moi-même, ce qui revient à dire – sur le mode d’une *reductio ad absurdum* – qu’il y a un sujet dont les prédicats ne lui sont pas inhérents, un sujet sans *connexion* avec ses prédicats: “Il y auroit donc une fausseté, si je ne le faisais pas [le voyage], qui détruirait ma notion individuelle ou complète, ou ce que Dieu conçoit ou conçoit de moy avant même que de resoudre de me créer; car cette notion enveloppe *sub ratione possibilitatis* les existences ou verités de fait ou decrets de Dieu, dont les faits dependent.” (LEIBNIZ, “IX. Leibniz an Arnauld”, *GP* II, 52.)

vis agendi d'un sujet. Affirmer la réunion du temps dans un sujet où tous les temps possibles se découvrent comme des temps simultanés, c'est-à-dire poser toute temporalité à l'intérieur de la force, principe générateur du temps ou du temporel en général, implique que le *bon point de vue* pour considérer la *notio completa* est celui d'une intelligence infinie. De fait, c'est seulement au regard d'une telle intelligence que tous les temps possibles sont déterminés *à la fois* et vus systématiquement *dans un seul ensemble* en vertu de ce que l'on désignerait la "présence immédiate de Dieu à l'égard de toutes les choses", suivant la manière dont Clarke défend, contre l'accusation de Leibniz³⁴, le concept newtonien d'espace infini, *sensorium Dei*, *sensorium de l'Etre Omniprésent* ("the *Sensorium of the Omnipresent Being*"³⁵).

L'intuition ou conception pleine d'une *notio completa* requiert un intellect capable de cerner tous les prédicats successifs possibles comme prédéterminés de telle forme qu'il puisse saisir le successif sur le mode de l'unité d'un instant. *Manière de voir* qui semble rabattre la présentation du temps sur celle de la coprésence immédiate, en quoi consiste peut-être le privilège apparent, partant non-fondé dans la réalité, de l'espace sur le temps. Ce qu'il faut bien mettre en évidence, toutefois, c'est la nécessité d'une déduction commune du temps et de l'espace à partir de la seule réalité absolue, la *force inhérente aux substances complètes*, force et vigueur qui y subsistent toujours inchangeables depuis la création. En vérité, par ce renvoi des ordres relationnels de l'espace et du temps à la notion de *force*, s'accomplit le rattachement de la spatiotemporalité au moi substantiel en général, siège métaphysique de la force, et s'annonce, plus spécifiquement, l'intériorisation de la temporalité dans la subsistance de la subjectivité, puisque le successif ne peut être soutenu que par le perdurable, contemporain à tout ce qui se succède. Ainsi, dans

34 "M. Newton, accuse Leibniz, dit que l'Espace est l'organe dont Dieu se sert pour sentir les choses. Mais s'il a besoin de quelque moyen pour les sentir, elles ne dependent donc point entierement de luy, et ne sont point sa production." ("I. Leibniz' erstes Schreiben", *GP VII*, 252.) Et Clarke rétorque d'une façon péremptoire: "Sir Isaac Newton doth not say, that Space is the Organ which God makes use of to perceive Things by: But on the contrary, that he, being Omnipresent, perceives all Things by his immediate Presence to them, in all Space wherever they are, without the Intervention or Assistance of any Organ or Medium whatsoever." ("II. Clarke's erste Entgegnung", *GP VII*, 253.)

35 CLARKE, "Clarke's erste Entgegnung", in LEIBNIZ, *GP VII*, 254.

l'ordre des existences successives, la force se donne comme *réalisation possible de soi à partir de soi* et, dans l'ordre des coexistences, les phénomènes manifestent *un moment de force* mais un moment qui, à chaque instant, exprime tous les moments possibles, passés et futurs, nécessaires et contingents, car chaque moment de force convoque la complétude de la force, c'est-à-dire qu'il exprime l'unité et l'identité de la force subsistante. A vrai dire, en raison de son mode d'être commun, l'*in-esse*, l'existence à l'intérieur d'un seul et même substrat (force-sujet), tout état concret de la réalisation d'une force ou, ce qui revient au même, tout prédicat particulier d'un sujet, exprime la *connexion* de tous les états et de tous les prédicats possibles.

Si la diversité des temps, comme plénitude d'une suite d'actions, paraît se résoudre en une sorte de *panchronie uchronique* dont l'élément propre serait la "force d'agir", où tous les temps possibles se concentrent comme dans un instant de simultanéité, évoquant ainsi l'idée même d'espace et de place, il importe, cependant, de souligner que l'espace, lui-même, doit se reporter à *un état distinct de force*. Prendre métaphoriquement l'unité des temps possibles en moi pour l'analogie de la simultanéité des lieux dans l'espace, comme si les temps passés et futurs pouvaient être pensés à l'image de places coexistantes, entraîne donc une suggestion non-métaphorique: que toute discrimination spatiotemporelle se laisse reconduire à un *moment métaphysique*, le *moment d'une seule et même force*. Hors de la force, le temps et l'espace ne sont rien d'effectif. Seule la force – ou le sujet de la force – est "quelque chose" de véritablement absolu et réel. Temps et espace se limitent à montrer la manière de rendre perceptible et intelligible la productivité de la force d'agir pour un esprit fini, inapte à saisir la complétude des substances, alors que la force, elle, n'a en soi rien de temporel ni de spatial, elle est métaphysique et s'ordonne absolument à partir de soi-même. Par conséquent, ni le temps ni l'espace n'appartiennent au mode originare dont la force s'ordonne à partir de soi-même, ils tiennent uniquement à la conception finie, idéale et systématique des rapports entre sujets de force. Inhérente au sujet, en tant que sujet logico-dynamique (*subjectum* et *vis primitiva*), la suite de tous les états temporels possibles se manifeste pleinement dans chaque instant, car l'unité de l'instant, miroir de l'unité de la force – en un *moment* donné de force –, recèle l'épaisseur infinie, passée et future, régressive et progressive, de sa spontanéité. Métaphysique

et logique, la force et le sujet ont trait à l'uchronie ou à la pure et simple achronie.

Par ailleurs, étant préétablis dès toute l'éternité dans l'entendement infini et investis de *perséité* efficace lors de la création, force et sujet contiennent entièrement la suite des possibles. Sous le signe de la *virtus panchronique* du sujet permanent, tout-compréhensif, le perdurant résorbe le successif. Encore une fois, il s'avère que décrire la substance-Moi en termes de durée, c'est la renvoyer à la notion de sujet comme *possession de soi*. Tout prédicat manque d'épaisseur propre et ne peut qu'"in-exister" dans un sujet, encore que ce sujet, de son côté, s'épuise dans le cycle de son identité et n'enseigne rien d'autre sur soi-même que l'équation pure "*Je est Je*", c'est-à-dire que sa détermination formelle se limite à la *subsistance pure et nécessaire de la qualité exhibée par les attributs, laquelle qualité consiste à être ou à devoir pouvoir être en un sujet*. Le sujet pur rentre ainsi dans la notion de *rapport*, non pas comme étant lui-même un simple *rapport* mais plus précisément comme *subsistance d'un type de rapport*. Le sujet est la possibilité de l'inhérence et de l'ordre perdurable dans l'inhérence, il signifie la stabilité de l'insertion des prédicats dans un système connectif: une suite, un enchaînement, un mouvement bien réglé ou un tout bien *uni* par l'unité de l'*un*, le concept du *moi* qui se dégage dans tout sujet possible en général en tant que *pur sujet, être capable*. La position du sujet signifie en tout état de cause la position complète de *tout* ce qu'il comprend, de *tout* ce qui existe sur le mode d'*in-exister (in-esse)*, c'est-à-dire d'*exister en lui*.

3.3.2 "Addition de l'unité à l'unité":

l'inhérence synthétique du temps au moi

Entre Leibniz et Kant, l'unité du temps en moi, représentation aperceptive du temps *en moi* (qui est à distinguer du moi comme perçoit *dans le temps*, car il convient de bien marquer l'intériorité ou inhérence/inhésion du temps en moi dans la conscience de soi-même comme sujet qui pense et se pense à la première personne³⁶), apparaît sous deux visages contras-

36 Observons que le changement du rapport entre le moi et le temps, selon que le moi est une aperception de son activité (moi actif, noétique) ou une aperception de sa réceptivité (moi passif, noématique), procède de la position de différents "points de

tifs. Il s'agit, d'une part, du fondement substantiel de la connexion du temps, c'est-à-dire de la *compréhension* de tout le temps dans la *notio completa* et dans la *force active* du sujet, "enfermant une fois pour toutes tout ce qui lui peut jamais arriver", et, d'autre part, de l'opération transcendante, l'acte synthétique *un*. Ce dernier en effet montrera, non pas la connexion réelle de tous les temps possibles, mais plutôt la connectivité intrinsèque au concept (*actus concipiendi*) et à l'expérience "conçue" sous la forme unifiée du temps (*res concepta*). De la *position* du *Je*, opération transcendante d'unité, découle la *com-position* du temps, le tracé de sa ligne successive comme mouvement actif du sujet, lequel sujet, au lieu de contenir *a priori* la ligne temporelle complète en lui-même (à l'image de l'univers dont la force primitive contiendrait *ab ovo* toute son histoire future), se "borne" à exercer toujours *maintenant* la fonction de connecteur du temps actuel, le temps "qu'il est". Et là se décèle la fonction temporalisante primordiale: l'unification ou l'addition de l'unité à l'unité, de l'instant à l'instant. Aussi, du moi de Leibniz à celui de Kant, remontera-t-on de la métaphysique substantielle de l'âme ou de la psychologie rationnelle à la psychologie transcendante, de la substance complète à l'unité de la fonction synthétique, de la totalité du temps en moi à la temporalisation du temps par moi, enfin de la panchronie du substrat logico-dynamique à la synchronie protosuccessive et protodurative du *Je* qui "doit *pouvoir* accompagner toutes mes représentations".

L'*in-existence* ("*in-esse*") du temps en moi indique un rapport de coprésence qui se réalise différemment, selon qu'il signifie, au mode leibnizien, une *coprésence compréhensive*, à l'instar du sens logique de la compréhension des attributs dans la notion du sujet, ou qu'il dénote,

vue": celui du moi proprement dit et celui de l'autre ou, en d'autres termes, celui de la première et celui de la troisième personne. A partir de la première personne, la conscience de soi-même traduit la "conscience du temps comme appartenant à l'unité de mon moi et c'est la même chose de dire: Tout ce temps est en moi, comme dans une unité individuelle, ou de dire: Je me trouve dans tout ce temps avec une identité numérique" (A362). Envisagé sous l'angle de la troisième personne, le *Je* s'objective et "je suis alors pour la première fois *dans le temps*" (A362). Mué en intuition, le moi *s'écoule* entièrement et il est impossible de dire si la pensée pure *Je* qui accompagne le flot continu des représentations perdure ou se succède à soi-même, formellement indiscernable mais réellement distincte, immergée dans l'écoulement général des phénomènes (A364).

au mode kantien, une forme plus originaire de coprésence, condition formelle de la possibilité de toute *compréhension*, à savoir une *coprésence extensive* et *intensive* entre le moi et le temps, au sens où c'est moi qui, en accompagnant et reliant des représentations, institue l'extension même du temps, sa pluralité incessamment changeante, seulement intelligible et aperceptible grâce à son rattachement nécessaire à l'actualité intensive du *je pense*. Par l'articulation d'un principe minimal de synchronie et de diachronie, l'étendue progressive du temps se ramène, au fil de sa progression même, à sa source subjective, à l'étendue intensive, qualitative, d'un acte d'accompagnement synthétisant, dont l'indice évident est le lien, toujours disponible "ici et maintenant", entre moi et mes représentations: *Je pense X*.

L'infinité du temps devient, dans ce cadre transcendantal, une simple forme vide, dont l'unité formelle doit, certes, dériver de l'*un synthétique* originaire, *Je*, mais pour rester sans contenu, la notion de temps ne pouvant aucunement se rapporter à une totalité infinie qui soit réellement et matériellement saisissable comme telle. Il en résulte que la *coprésence extensive* et *intensive* entre le *Je* et le temps se ramène à la mesurabilité arithmétique ou à l'effectation géométrique qui constituent en quelque sorte le seul rapport possible entre l'infini, *magnitude supérieure à tout nombre*, et l'esprit humain "qui ne peut parvenir au *concept défini d'une magnitude* qu'en ajoutant successivement une unité à une unité, et à ce concept *achevé* qu'on appelle un *nombre*, qu'en accomplissant ce progrès en un temps fini"³⁷. De même que la numération reste une progression toujours indéfinie qui ne s'achève jamais dans un concept, car les nombres – *concepts achevés* d'une grandeur – sont toujours finis, de même le *je pense*, en tant que processus de conception des nombres, signifie l'unité qui parcourt l'incessant mouvement de synthèse et qui se sait toujours dans *un seul et même* mouvement "ré-flexif", au sens métaphénoménologique, d'inclusion du divers dans le cercle dynamique du moi, au sein duquel le temps acquiert réalité et concretude. Dans la numération, il y a lieu de distinguer entre le travail pur du *dénombrant transcendantal*, la pure conception des nombres, qui est un travail atemporel, et la synthèse figurée, la conjonction du dénombrant avec le dénombré, où *prendre du temps* et le *temporaliser* ne font qu'un. L'extension réelle du temps demeure attachée à la progression d'un acte, tandis que son

37 KANT, *Dissertatio*, I, § I note; Ak. II, 388–9 note; Pl. I, 631 note.

extension idéale, au sens absolu et complet, convoque l'inconditionné et, de ce fait, n'est pas reconnaissable dans le "déterminant en moi"; peut-être y est-elle inscrite sous la forme d'une simple règle procédurale ou d'une fonction arithmétique, à savoir l'unité mesurante, non-mesurable, qui ne s'accompagne d'aucun savoir thématique sur soi-même.

Nous savons qu'il y a un entendement actif en nous mais il nous est impossible de savoir en quoi consiste effectivement cette intelligence³⁸. Ce que nous savons, néanmoins, quoique sur le mode d'un savoir pur, savoir (ou sentiment intellectuel) du sujet sur sa subjectivité même, tautologie en deçà de toute catégorie, donc sentiment de soi dans la simplicité obscure de l'acte déduit et supposé, acte non donné ni susceptible d'être donné, c'est que, *maintenant*, en pensant quelque chose, *je me sens Un* et les *je sens les représentations comme diverses*. A telle enseigne que cette pensée *une*, la pensée *Je*, sans laquelle il n'y a pas de divers représentable, apparaît, pour ainsi dire, comme *l'attracteur du divers* et *l'extenseur du temps*, puisque imaginer un divers en dehors de cette pensée et de la primauté de cette pensée, c'est imaginer la diversité inimaginable des géométries discontinues et non-linéaires du temps. Privé de l'*un* qui fait l'unité du *maintenant* du *je pense*, le temps devient amorphe, se "détemporalise", mais sans se rabattre pour autant sur l'espace, persistant plutôt en dehors de toute géométrie régulière possible.

La conscience transcendantale recèle une fonction qui se conserve invariablement au présent: un acte-forme, une pensée toujours analytiquement identique à soi-même, *Je*. L'extension de ce présent, propre à ce que l'on a désigné *coprésence extensive et intensive* entre moi et le temps, embrasse uniquement cette *fenêtre temporelle minimale absolument nécessaire et suffisante* pour que l'instant de la pensée présente (*je pense*) accueille une pluralité ($X+X'+X''+\dots$) et pour que cette pluralité soit *une* (*je pense* $X = Je$ *pense* $X+X'+X''+\dots$) et puisse se mouvoir en tant que série plurielle et une, à l'instar de la série des nombres en train d'être dénombrés, *Je* étant le "cours" ou le "discours" même de ce dénombrement, l'opération de l'addition dénombrant *quelque chose* ($Je = '+' : Je$ *pense* $X = Je$ *pense* $X+X'+X''+\dots : Je$ *pense* $X [X^1 \dots X^n] : Je = X$). Le sujet théorique kantien comprend le temps sur un mode non

38 Evoquons à ce sujet la bien connue et lapidaire déclaration de Nicolas de Cues: "Sic homo, se intelligere sciens, intelligit quia est in eo intellectus, non tamen intelligens quid sit." (DE CUES N., *De venatione sapientiae*, XXIX, 87).

esthétique (formel) mais *logique* (procédural) et *praxéo-logique*, morphogénétique.

La conscience de soi, exprimée par le *je pense*, articule dans un seul et même processus synthétique en développement continu, le *principe d'identité* du moi avec le *principe de communication* de cette unité et identité du moi à ce qui se donne en lui et qui, comme représentation, appartient toujours nécessairement à soi-même. De telle manière que la vie de la conscience se résume, en dernier ressort, au *passage* continu de l'unité à l'unité en moi³⁹. En conséquence, pour le sujet théorique, être un et identique signifie non seulement que la tâche du *Je* est de produire de l'unité et de l'identité mais encore, et surtout, que l'*être* du *Je* s'accomplit dans cette *production*, elle-même une et identique, de l'*un* et de l'*idem*. Communication d'unité, l'essence du *Je* est aussi l'unité de cette communication de soi-même. Produit d'un atelier cognitif qui doit travailler sur une matière apparaissant à la fois comme sienne et comme donnée, l'action du *Je* ne s'avère point réductible à une *actio immanens*, une *praxis de soi-même* enfermée en elle-même, bien que cela puisse être suggéré par le caractère autarcique et systématique de l'entendement, en tant qu'être organisé et auto-organisant, fonctionnellement indépendant. Par ailleurs, le mode de spontanéité du *Je*, tout en s'exerçant nécessairement sur "quelque chose", ne se laisse pas non plus régler sur le mode de l'*actio transiens*, propre à la *poiésis* ou à la fabrication de quelque chose à partir de quelque chose, puisque l'implication du *Je* dans son action ne permet pas de le résoudre dans la simple transitivité *ad extra* et dans la détermination extérieure qu'une telle transitivité supposerait, *Je* étant le corrélat de ce "quelque chose" de premier à partir duquel seulement "quelque chose d'autre" pourra jamais être obtenu. Néanmoins, source d'équivoques interminables, le statut de matière première assigné à ce "quelque chose" d'originaire n'est pas à comprendre à

39 A ce propos, la formule/résumé de D. Henrich est d'une clarté et d'une rigueur exemplaires, quoique nous estimions les termes "Beziehung/Übergang" fort "analytiques" et donc assez faibles pour exprimer la spontanéité synthétique que le *je pense* recèle: "Aus dem Bewußtsein 'Ich denke' ist also die Abfolge von drei Implikationen herzuleiten: Es ist ein Prinzip der Identität; diese Identität schließt die Beziehung vieler Fälle des Denkens von einem identischen Selbst ein; und diese Beziehung ist als der Übergang von jedem 'Ich denke'-Fall zu jedem anderen in einem Selbstbewußtsein zu denken." (HENRICH D., *Selbstverhältnisse*, Stuttgart, Reclam, 1982, p. 181.)

la façon d'une matière brute, entièrement amorphe, car la donation de *quelque chose* et l'opération du *Je* doivent être co-extensives, synchrones, parallèles; la continuité nécessaire de l'opération, la continuité de l'accompagnement de toute représentation par le *je pense*, exprimant celle de la donation de quelque chose de représentable. Poétique de l'*ipse* veut dire donc que c'est la *propriété* de Soi qui se produit en co-produisant la *propriété* de toute *chose possible*. La praxis immanente du vivant (*la vie est praxis, non poësis*⁴⁰) et la poësis transitive du constructeur sont des dynamismes isomorphes qui s'entr'expriment.

En effet, le schème sériel où sont agencés matière, forme et objet, c'est-à-dire donation du déterminable (matière brute), opérations déterminantes (actes intellectuels) et objets déterminés (matière transformée), se révèle assez trompeur en rapprochant les routines du laboratoire cognitif du sujet de celles du laboratoire pharmaceutique. La triade sérielle qui résume l'art de l'apothicaire traditionnel comprend: *cruda, operationes* (mécaniques ou chimiques) et *praeparata*⁴¹. Celle-ci induit, reflète, et modélise une manière erronée de concevoir le rapport entre ma-

40 Voir ARISTOTE, *Politique*, I, 2, 1254 a 7. Chez Thomas d'Aquin, l'on trouve la même affirmation: *Actio immanens est tantum viventium* (*De potentia*, q. 10, art. 1).

41 A ce sujet, voir comment dans l'ouvrage de Karl Gottfried HAGEN (*Lehrbuch der Apothekerkunst*, Königsberg, Friedrich Ricolovius, 1792), professeur de chimie à l'université de Königsberg, plus jeune mais contemporain de Kant et dont celui-ci aurait accompagné les recherches et l'enseignement, la simple organisation et articulation des matières endosse le schème cognitif sériel de la triade matière, forme, objet. En vérité, l'on remarque que, après une section introductive sur la science de l'apothicaire en général (*Von der Apothekerkunst überhaupt*), suivent trois longues sections: 1. "Des substances brutes" (*Von der rohen Urzeneyen*, vol. 1), 2. "Des opérations pharmaceutiques" (soit mécaniques, soit chimiques; *Von den pharmaceutischen Operationen*, vol. 2), et 3. "Des préparations pharmaceutiques" (*Von den pharmaceutischen Präparaten*, vol. 2). Ces trois sections montrent explicitement l'indépendance de principe et l'imbrication possible entre la matière donnée, matière pure et simple (*cruda*), et les opérations transformatrices de cette matière, opérations produites par une technique ou un *art* (*Kunst*) dont résultent des matières transformées (*praeparata*). Ainsi, la matière brute précède toute opération et porte toute sa force en elle-même sans avoir besoin d'aucune opération, comme la définition de "substance pharmaceutique" qui ouvre le livre de Hagen (*ibid.*, § 2, p. 4): l'affirme "Urzeneyen, Urzeneymittel oder Heilmittel (Medicamenta, Medicamina, Pharmaca) sind also diejenige Substanzen, welche die Gesundheit entweder zu erhalten, oder wiederherzustellen, im Stande sind. Diese sind roh (*cruda*) oder durch die Kunst verändert (*praeparata*)."

tière et forme parce qu'elle permet d'oublier que cet enchaînement logique de conditions n'a rien d'une séquence chronologique. Soulignons donc que la simple position d'existence de *quelque chose* de donné, le simple degré de réalité d'une sensation, exprime déjà une opération ou, du moins, un degré d'opérativité, de la part du moi qui "sent" ou "trouve" *en lui* (*emp-findet*) quelque chose. De même, la pure pensée *Je*, quoique ne renfermant en elle-même aucun contenu intuitif, aucune positivité empirique, doit inévitablement ou bien ne rien exprimer du tout, et alors la conscience deviendrait un phénomène mental absurde (*Je* signifierait tout à fait *autre chose*), ou bien exprimer un degré d'intensité active, un degré positif de spontanéité effective (*etwas Reales*), qui convoquerait immanquablement un degré de réalité, lequel n'est concevable qu'attaché à *quelque chose* d'intuitionnable en général.

A lui seul, l'acte-*Je*, "chimiquement pur", est le cycle vide ou la motricité pure et simple de la reconduction à Soi; cet acte ne peut donc s'appliquer à soi-même, parce qu'il n'y a "rien" en lui sur quoi il puisse s'appliquer. Autrement dit, afin que tout mouvement soit explicable, il faut qu'il y ait un moteur absolument *premier*. Cependant, être le *premier* moteur implique la capacité de se dérober à sa propre force motrice et de demeurer immobile⁴². Rien n'est mû que par lui et il n'est rien tant qu'il n'y pas quelque chose nécessairement en mouvement, toutefois, en tant que premier moteur, il reste un *principe ultime*, une pure activation motrice de soi-même, une force primitive étrangère par essence à ce qui est actuellement mû ou virtuellement mobile. En ce qui concerne le *Je*, le type logique du premier moteur de la cognition, il faudra concéder que, même s'il contient et exhibe une véritable positivité "poétique", un principe originaire d'action cognitive, son activité n'est intelligible qu'en supposant qu'elle consiste toujours en l'"application" de *Soi-même* sur *quelque chose*. De plus, à l'instar du premier moteur qui ne peut exister que comme "motorisation" permanente de quelque chose, on doit tenir cette *application sur quelque chose* pour co-originaire et constitutive de la dynamique même d'être un *Je*.

Faute d'une telle synchronie transcendante entre l'exercice-*Je* et *quelque chose*, le *Je* ne saurait jamais se penser lui-même comme *Je*. Cela implique aussi que rien n'est *quelque chose* qu'en existant "en moi et pour moi" et en s'inscrivant de la sorte dans le cycle du retour à Soi.

42 Voir ARISTOTE, *Physique*, VIII, V, 256 a 4 – 258 b 9.

D'où il découle que l'idée même de l'éventuelle extériorité ontologique de quelque chose en général dépend d'un certain mode de raisonner à partir de sa phénoménalité, c'est-à-dire de son intériorité au sujet. A cela s'ajoute que la stabilité existentielle possible pour quelque chose en général recoupe la stabilité dynamique, de la forme *Soi-même*. En fait, c'est grâce à l'intériorité irréfutable et première de *quelque chose* à l'exercice du *Je*, processus d'être *Soi-même*, que la conscience se surprend toujours comme *in medias res*, projetée au milieu de la simultanéité fonctionnelle entre donation et opération, les deux s'impliquant mutuellement et allant toujours nécessairement ensemble.

Il s'ensuit que la matière brute de *quelque chose*, de même que l'opérationnalité intuitivement vide du *Je*, se réduisent à des fictions analytiques d'éléments transcendants purs. Pourtant seul l'impur est vrai: le coefficient de réalité qui échoit à la qualité spontanée et intensive intrinsèque au *Je* se fonde sur la réalité de *quelque chose* dont l'intuition empirique est pensable. Séparer *Je* et *quelque chose*, c'est les priver de leur réalité (leur "purification" entraîne leur "déréalisation"). Production de l'*ipse*, l'action du *Je* sollicite "toujours déjà" *quelque chose* qui rentre *a priori* dans le cycle du Soi. En conséquence, son action est originellement en partie *immanens* (motricité autonome de soi-même), en partie *transiens* (communication de soi-même et motorisation de quelque chose en soi-même). Il est évident qu'une certaine transitivité est requise afin que le *Je* ait affaire à *quelque chose*, néanmoins, étant donné que l'existence de *quelque chose* n'est posée comme déterminable que par le biais d'un acte-forme dont le caractère propre est de refluer sur soi-même, il apparaît que ce *quelque chose* témoigne d'une radicale immanence et porte en lui nécessairement la qualité d'intimité qui définit le *Je*. En outre, la nature apparemment intransitive du concept père de tout concept ou du centre de gravité de toute conception, *Je*, ne se confine point à une instance thétique sans effet sur la forme de ce qui est seulement synthétisable, le temps. Encore qu'elle ne possède pas de commune mesure avec le temps, la fonction thétique du *Je* s'institue, se pratique et se reconnaît *a priori* sur le mode de l'*ipséité de la fonction synthétique*, donc sur le mode de la *temporalisation du temps*: l'unité unifiante qui calcule le nombre du temps et engendre celui-ci, non pas en tant qu'intuition pure mais en tant que *quantum* déterminable. Or cette ipséité traduit la *praxis théorique du Je*, le mouvement où le moteur immobile se sait toujours identique et toujours au présent, la progression unifiée des re-

présentations coïncidant avec le retour strictement intelligible sur soi, le retour que *l'ipse* signifie. L'*ipse*, c'est le *Je* sous le signe de l'agilité nécessaire au fondement de tout phénomène, l'agilité "ré-flexive" au sens métaphénoménologique d'un minimum de fonctionnement continu nécessaire dans tout entendement et non au sens de l'accessoire possible de ce fonctionnement (l'attention réflexive et thématique à soi-même).

Envisagé de l'intérieur de son processus, le *Je* du *Je pense* coïncide avec cette intensité fonctionnelle subjective, cette vigilance pure, qui fait que *Je se* reconnaisse, du moins déductivement, au nominatif, mais sans pouvoir jamais s'éprouver à l'accusatif, car ce *Je* n'est qu'un "point de vue" qui, tout en persistant en un état de veille ou d'activation (dont seuls les degrés varient, à l'instar de la vitalité de n'importe quel être vivant), persiste cependant toujours au présent. "Point de vue" ou lieu originel de clarté cognitive en acte, tout *Je* enveloppe un "point" qui fait mouvoir des "vues" comme s'il était une énergie cinématique qui ne cesserait jamais de se manifester *maintenant* et *seulement maintenant*; sa "persistance" productive, sa vitalité, n'étant donc qu'une pure "[ek]-sistence" privée de toute épaisseur durative déterminable, une pure efficacité formellement une et autonome. Le "présent conjonctif" (non-flexif) ou "copulatif" dont il est question ici concerne la *progression de l'unité à l'unité*, de la représentation précédente à la représentation suivante, progression au cours de laquelle *Je* se sait et se sent toujours le même processus, la même "discursivité" active, car cette addition continue ne saurait être quelque chose de dynamiquement un qu'à condition de dépendre d'une unité procédurale en tant qu'unité d'un moteur immobile. Entre l'unité antérieure et l'unité postérieure, le *Je* se sait toujours le même et c'est en se sachant le même qu'il se sait spontané, moteur, mais non mû ni mobile. Le signe d'addition ("+") devient le signe propre de l'opération "moi", le rapport stable entre le *Je pense* et la *pensée de quelque chose* consistant en l'accomplissement d'un mouvement additif régulier, d'une progression arithmétique continue.

Au cœur de cette progression, le '*Je pense*' recèle toutefois une forme de conscience totalement étrangère aux extases temporelles. Pur accompagnement de soi, *Je pense* ne dit ni ne sait rien d'autre que "je pense – j'existe", il ne peut dire ni "je pensai – j'existai" ni "je penserai – j'existerai", à moins qu'il ne se transforme en l'accompagnement empirique de quelque chose dans le temps et qu'il détermine l'existence du moi *percipiens* comme grandeur (*quantum, Größe*) dans le temps.

A chaque source subjective de la connaissance – sens, imagination, entendement – échoit un mode propre de se rapporter au temps. Les sens s’inscrivent dans le présent instable du changement perpétuel d’éléments perceptifs atomiques (les instants successifs), là où le temps s’écoule et se brise incessamment. A la différence de l’espace, dont la continuité et la compacité sont parfaites, le temps des perceptions apparaît comme le labyrinthe du discontinu: il est donc, par essence, ce que l’imagination doit *difficilement* lier et synthétiser d’une manière, pour ainsi dire, à la fois contre-nature et contre-intuitive, selon la thèse de Hume⁴³. C’est précisément parce que le temps de la sensibilité est un “lieu” de fragmentation et d’atomisation qu’il doit être l’objet propre et naturel de notre pouvoir de connexion des perceptions, l’imagination (*bildende Kraft, Bildungsvermögen, facultas fingendi*), faculté qui relie le divers dans une image (*Bild des Mannichfaltigen*), rendant présent l’absent et ouvrant ainsi le système des temps asymétriques comme système de la *Bildung*, c’est-à-dire de la “formation d’images” ou de la “mise en image”.

L’imagination contient alors l’*ap*-position ou *con*-formation du présent, la *re*-position ou *re*-formation du passé, la *pré*-position ou *pré*-formation du futur: *Abbildung, Nachbildung* et *Vorbildung*⁴⁴. “Dans la

43 “Without having recourse to metaphysics, any one may easily observe, that space or extension consists of a number of co-existent parts dispos’d in a certain order, and capable of being at once present to the sight or feeling. On the contrary, time or succession, tho’ it consists likewise of parts, never presents to us more than one at once; nor is it possible for any two of them ever to be co-existent. These qualities of the objects have a suitable effect on the imagination. The parts of extension being susceptible of an union to the senses, acquire an union in the fancy; and as the appearance of one part excludes not another, the transition or passage of the thought thro’ the contiguous parts is by that means render’d more smooth and easy. On the other hand, the incompatibility of the parts of time in their real existence separates them in the imagination, and makes it more *difficult* for that faculty to trace any long succession or series of events. Every part must appear single and alone, nor can regularly have entrance into the fancy without banishing what is suppos’d to have been immediately precedent. By this means any distance in time causes a greater interruption in the thought than an equal distance in space, and consequently weakens more considerably the idea [...]” (HUME D., *Treatise*, II, VII, p. 429–30.)

44 Retenons le passage suivant des *Cours de Métaphysique*: “Demnach besteht das Bildungsvermögen: aus dem Vermögen der *Abbildung*, welches Vorstellungen der *gegenwärtigen* Zeit sind; facultas formandi; aus dem Vermögen der *Nachbildung*, welches Vorstellungen der *vergangenen* Zeit sind; facultas imaginandi; aus dem

pensée, il n'y a pas d'écoulement, il n'y a qu'arrêt; c'est seulement dans l'imagination que réside la base de toute conscience, que la conscience de cet écoulement est censée se trouver. Le commencement de la conscience doit donc nécessairement ne se produire que grâce à l'imagination."⁴⁵ Pourtant, ce travail connectif et formateur de l'imagination n'est possible qu'en vertu de l'inscription de sa *bildende Kraft* au sein d'une unité antérieure à toute "image" possible: l'unité qui anime sa force même, non pas en tant qu'unité d'une "force primitive" mais plutôt en tant qu'unité de la forme/acte de l'*Unum*, Moi, auquel toutes les "forces" de l'esprit doivent appartenir comme à un système. Si elle était reconductible à l'unité d'"une force primitive" (*Einer Grundkraft*), l'unité du moi ou de la conscience de soi aurait partie liée avec la substantialité/substantialité et serait soumise à celle-ci.

Or, la conscience *une* de soi-même, conscience transcendantale pré-et pro-réflexive, n'enveloppe rien d'autre que la pure qualité d'*ipséité active*, qualité d'*être soi-même* (ou à soi-même) ainsi que d'*être toujours spontanément identique à soi-même*, laquelle qualité est inhérente non seulement à tout phénomène et à toute opération que l'on dégage dans l'esprit mais aussi à la "force originaire" (*vis originaria*) de toute substance que l'on perçoit dans l'expérience. Donc, la conscience ne réclame plus un mode substantiel d'exister; au contraire, elle déploie un mode fonctionnel de s'exercer et de se penser qui porte en lui la forme consti-

Vermögen der *Vorbildung*, welches Vorstellungen der *zukünftigen Zeit* sind; *facultas praevidendi*." (KANT, XXVIII/1, 235.) Remarquons que Heidegger cite ce passage des *Vorlesungen* pour préparer son traitement de la "triple synthèse", où la correspondance entre la puissance formatrice de l'imagination et les extases temporelles sert à établir un autre rapprochement, qui témoigne d'une violence considérable exercée sur le texte A97–104, entre ces divers moments ou *modi* de la synthèse (cf. HEIDEGGER M., *Kant und das Problem der Metaphysik (Gesamtausgabe I, Band 3)*, Frankfurt M., V. Klostermann, 1991, § 32–3, p. 173–7 sq). Un passage similaire, au sujet de l'imagination, se trouve dans l'*Anthropologie*, § 34: "La faculté de se rendre délibérément présent le passé est la *faculté de se souvenir*; et celle de se représenter quelque chose dans le futur est la *faculté de prévoir*. Toutes deux, dans la mesure où elles relèvent de la sensibilité, se fondent sur l'*association* des états passé et futur du sujet avec son état présent, et bien qu'elles ne soient elles-mêmes perceptions, elles servent à l'enchaînement des perceptions *dans le temps*, à nouer en une expérience cohérente ce qui n'est *plus* et ce qui n'est pas encore au moyen de ce qui est *présent*." (Ak. VII, 182; Pl. III, 1000.)

45 FICHTE, *WL-NM*, 224 (trad. Radrizzani, *DS-NM*, p. 266).

tutive de la substantialité elle-même, forme consistant en la qualité du “retour sur soi”, de l’autosuffisance d’être *Moi et Soi* (*le moi à soi*), d’être le cercle et la circulation du moi comme soi, la *ré-flexion pure de moi en soi*, la motricité du premier moteur (nécessairement un et immobile), le Soi-Même d’un seul et même moi. Si bien que l’ipséité (*Selbstheit*) devient l’icône conceptuelle de la substance.

Sans doute une approche analytique suffit-elle pour montrer que “le simple concept du *Je*, qui est l’immuable, et que l’on ne peut décrire davantage, dans la mesure où il exprime l’objet du sens interne et s’en différencie, est le fondement de beaucoup d’autres concepts”⁴⁶, notamment ceux de substantialité, de simplicité et d’immatérialité. Le *Je* se révèle être ainsi le modèle paradigmatique de la substantialité, l’expression originelle de la substance et du “substantiel lui-même” (*das substantiale selbst*)⁴⁷, car seul “l’immuable” en moi, *Je*, “*le sujet général* de tous les prédicats, de toutes les pensées, de toutes les actions”, ne peut jamais être prédicat d’aucun autre sujet: “Je peux dire seulement: je suis, je pense, j’agis. Il est donc absolument inadmissible que le *Je* soit un prédicat d’autre chose. Je ne peux être prédicat d’aucune autre chose (*Wesen*); certes, des prédicats m’appartiennent; le *Je* est le seul que je ne peux point prédiquer d’un autre, je ne peux dire: une autre chose (*Wesen*) est le *Je*.”

Par conséquent, le *Je*, ou l’âme qui est exprimée par le *Je*, est une substance (*Substanz*).⁴⁸ Il n’est pourtant pas légitime de conclure que le *Je* devient ainsi une substance donnée *in concreto*. En vérité, la première

46 “Der bloße Begriff vom Ich, der unveränderlich ist, den man gar nicht mehr beschreiben kann, so fern er das Object des innern Sinnes ausdrückt und es unterscheidet, ist das Fundament von vielen anderen Begriffen.” (KANT, Ak. XXVIII/1, 224.)

47 *Ibid.*, 225–6.

48 “Das *Ich* bedeutet das Subject, sofern es kein Prädicat von einem andern Dinge ist. Was kein Prädicat von einem andern Dinge ist, ist eine Substanz. Das *Ich* ist *das allgemeine Subject* aller Prädicate, alles Denkens, aller Handlungen, aller möglichen Urtheile, die wir von uns als einem denkenden Wesen fällen können. Ich kann nur sagen: Ich bin, Ich denke, Ich handle. Es geht also gar nicht an, daß das *Ich* ein Prädicat von etwas anderm wäre. Ich kann kein Prädicat von einem andern Wesen seyn; mir kommen zwar Prädicate zu; allein das *Ich* kann ich nicht von einem andern prädiciren, ich kann nicht sagen: ein anderes Wesen ist das *Ich*. Folglich ist das *Ich*, oder die Seele, die durch das *Ich* ausgedrückt wird, eine Substanz.” (*Ibid.*, 266.)

opération kantienne de “désubstantialisation” de l’âme, que l’on décèle dans les *Vorlesungen über Metaphysik*, conjugue cette reconduction du “substantiel” au moi pur avec la redéfinition de la force en termes de “*relation de la substance à l’accident*” (*respectus der Substanz zum Accidens*), au lieu d’un *principe spécial* (*ein besonderes Princip*)⁴⁹. Aussi l’âme ne sera-t-elle plus pensée sur le mode de la substance et de l’unicité entre l’unité de la substance et celle de la force⁵⁰ ou du permanent (*das Beharrliche*, A182–3/B225–6). Sous un point de vue critique, le *Je* reste toujours définissable comme *force* ou *efficacité actuelle*, mais non plus comme substance, puisque le *permanent* suppose une détermination spatiale (il est alors une *force pure* dont le mode d’exister demeure inconnu, *un je-ne-sais-quoi d’efficace*).

L’imagination suppose le moi: aucune *force* ne saurait être *formatrice* sans être *une*. De fait, sans la présence inébranlable du *je pense – je suis* à toute représentation possible rien ne serait “imaginable”. Le *Je* pose la présence commune d’un acte garantissant que tout élément sensible

49 “Wolff nimmt Eine Grundkraft an und sagt: Die Seele selbst ist eine Grundkraft, die sich das Universum vorstellt. Es ist schon falsch, wenn man sagt: die Seele ist eine Grundkraft. Dieses kommt daher, weil die Seele falsch definnirt ist, wie die Ontologie lehrt. Kraft ist nicht, was den Grund der wirklichen Vorstellung in sich enthält, sondern der respectus der Substanz zum Accidens, so fern in derselben der Grund der wirklichen Vorstellungen enthalten ist. *Die Kraft ist also nicht ein besonderes Princip, sondern ein respectus*. Wer also sagt: anima est vis, der behauptet, daß die Seele keine besondere Substanz sey, sondern nur eine Kraft, also ein Phänomenon und Accidens.” (*Ibid.*, 261.) Dans la *Dissertatio* (§ 28), Kant avait déjà conçu la force comme *relation* (*respectus*) qui doit être donnée par l’expérience: “Nam, cum *Vis* non aliud sit, quam *respectus* substantiae A ad aliud quiddam B (accidens), tanquam rationis ad rationatum: vis cuiusque possibilitas non nititur *identitate* causae et causati, s. substantiae et accidentis, ideoque etiam impossibilitas virium falso confictarum non pendet a sola contradictione. Nullam igitur vim originariam ut possibilem sumere licet, nisi datam ab experientia, neque ulla intellectus perspicacia eius possibilitas a priori concipi potest.” (KANT, Ak. II, 416–7.)

50 Rappelons par exemple la ferme position de Wolff qui oppose l’unité et l’unicité de la force de l’âme (*vis repraesentativa universi*) à l’absurde non-simplicité de l’âme: “*Vis animae nonnisi unica est*. Anima enim simplex est, adeoque partibus caret. Ponomus jam animam plures habere vires a se invicem distinctas: cum unaquaeque in continuo agendi conatu consistat, unaquaeque peculiare requirit subjectum, cui inest. Atque ita plura concipienda erunt entia actualia a se invicem distincta, quae cum simul sumta anima sint, erunt ejusdem partes: quod utique absurdum *per demonstrata*.” (WOLFF C., *Psychologia Rationalis*, op. cit., § 57, p. 37.)

est donné et se succède dans une seule et même conscience praxéologique et que les représentations imaginaires des objets absents obéissent à une normativité transcendantale réglant tous les modes de “parcourir” (*durchgehen, durchlaufen*) la diversité des phénomènes suivant leurs rapports temporels. Donc, *je pense – je suis*, l’acte de me déterminer comme grandeur coextensive à mes perceptions successives déploie une présence non-étendue, la qualité et l’intensité d’une fonction qui se retrouve à l’intérieur des “parcours” du divers par l’imagination comme “parcours” qui se réalisent *toujours déjà* en moi. Lorsqu’elle se rapporte au *perceptum*, comme forme ou image (*Bild*) formée, la “formation” (*Bildung*) du divers découvre les temps des choses aperceptibles (passé, présent et futur). Mais, une fois ramenée à l’activité du sujet *percipiens*, la “formation” se concentre dans la présence d’être, *je suis*, qui fonde la communauté transcendantale de tous les temps et de toutes les grandeurs en moi:

On doit distinguer l’aperception pure (transcendantale) de l’aperception empirique, l’*apperceptio percipientis* de l’*apperceptio apperceptiva/percepti*. La première dit simplement “*je suis*”. La seconde dit “j’étais, je suis et je serai”, c’est-à-dire “je suis une chose du temps passé présent et futur”, où cette conscience “je suis” est commune à toutes les choses dans l’acte de déterminer mon existence en tant que grandeur. Cette dernière est cosmologique, la première purement psychologique. L’aperception cosmologique, qui considère mon existence comme grandeur dans le temps, me place en rapport avec d’autres choses qui existent, existaient et existeront. En effet, la simultanéité n’est pas une détermination du réel par rapport au *percipiens*, mais au contraire par rapport au *perceptum*, car on ne se représente la simultanéité qu’en ce que l’on peut *percevoir* dans le temps aussi bien en arrière qu’en avant; telle ne saurait être l’existence du *percipiens*, qui ne peut percevoir que *successivement*, c’est-à-dire en avant.⁵¹

51 “Man muß die reine (tranßc:) Apperception von der empirischen *apperceptio percipientis* von der *apperceptiva/percepti* unterscheiden. Die erste sagt blos *ich bin*. Die zweyte *ich war, ich bin, und ich werde seyn* d.i. *ich bin ein Ding der Vergangenen der Gegenwärtigen und Künftigen {seyn} Zeit wo dies Bewußtseyn ich bin allen Dingen Bestimmung meines Daseyns als Größe gemein ist. Die letztere ist cosmologisch die erste rein psychologisch. Die cosmologische *apperception* welche mein Daseyn als Größe in der Zeit betrachtet setzt mich in Verheltnis gegen andre Dinge die da sind waren und seyn werden denn das Zugleichseyn ist keine Bestimmung des Wirklichen in Ansehung des *percipientis* sondern des *percepti* weil {alle Wahrnehmung in} das Zugleichseyn nur an dem vorgestellt wird was rückwärts {in Ansehung der Vergangenen Zeit} eben so wohl als Vorwärts *percipirt* werden kann*

3.3.3 *Présent et construction:*

le principe atemporel et prototemporel du Je pense

A l'encontre de la temporalité propre des sens qui exhibe la discontinuité d'une présence donnée, toujours *hic et nunc* (pur écoulement successif, nécessairement ignorant de soi-même), et à l'encontre des modes temporels produits par l'imagination qui, liée à la croyance, restitue et donne forme aux diverses figures possibles de ce qui est absent, la *coprésence du 'je pense'* se dérobe aux apories de la présence/absence et de la discontinuité/continuité qui se déclarent au sein de l'opposition entre le temps brisé des "points" sensibles et le temps uni de la "ligne" imaginable. En effet, en tant qu'unité qualitative unifiante (*quale Unum*) au fondement de toute quantité unifiée (de tout *quantum* déterminable) le *je pense* assure l'affinité de nature entre les points et la ligne. C'est en moi et par moi que tout "point" (toute représentation) est "toujours déjà" à l'intérieur d'une "ligne" (système de l'expérience) – toute représentation étant dans une seule conscience avant même de devenir consciente – et que les diverses opérations formatrices de l'imagination jouissent d'une efficacité objectivante, d'une teneur transcendante de vérité objective. Intraduisible en termes de point ou de ligne puisqu'il est une conjonction fonctionnelle des deux en un seul processus, le *je pense* est le mouvement synthétique du sujet, concevable comme le mouvement subjectif non-achevé (virtuellement non-achevable) soit de tirer une ligne soit de dénombrer une quantité. Or, ce mouvement ne se résout jamais ni en un point ni en une ligne, car sa présence montre ce point actuel, conjonctif, d'où la ligne découle.

Le fait de percevoir la fluidité cinématique des représentations en moi témoigne immédiatement de l'hétérogénéité entre le flux de représentations et le moi, qui *s'y présente en représentant*, hétérogénéité donc entre le champ visuel et l'œil invisible. Car, si le flux aperceptible en moi est à la fois, indéniablement, *un* et *flux*, ce n'est pas parce que les

welches nicht das Daseyn des *percipientis* seyn kann die nur *successiv* d.i. vorwärts geschehen kan." (KANT, "Du sens interne: Un texte inédit d'I. Kant", *Cahiers de la Revue de théologie et de philosophie*, vol. 13, Genève, 1988, p. 12–3.) Nous avons retraduit la première phrase de ce passage car la symétrie du texte et la conséquente distinction entre *percipiens* et *perceptum* ne nous autorise pas à suivre la proposition du traducteur (A. Perrinjaquet): "On doit distinguer l'aperception pure (transcendante) de l'*apperceptio percipientis* empirique, de l'*apperceptiva/percepti*".

représentations imposent par elles-mêmes en tant que telles des contraintes d'unité et d'enchaînement successif (leurs notes naturelles étant, bien au contraire, la pluralité discrète et l'instantanéité discontinue); mais c'est parce que, *primo*, le lieu subjectif de la vision ou visée du divers, *Je*, est *un*, et que, *secundo*, cet *un* porte en lui la stabilité de la vision dans sa qualité d'acte progressif, au sens aspectuel – acte toujours *en train d'agir*, figure temporelle à l'intersection minimale de la durée et de la succession, comme le suggère la métaphore de l'accompagnement. En conséquence, l'*un*, *Je*, ne se limite pas à *se poser* au sein du divers pour le *com-poser* (d'où résulte l'*un* comme moment discret du flux), il permet aussi à l'*un com-posé* (le divers unifié) de se mettre en branle en moi suivant le rythme interne de la *com-position* (d'où émerge le flux comme *un* et passage continu de l'*un* à l'*un*). Ainsi embraille-t-on en moi le temps "qu'il est" et le temps "qui s'écoule" sous l'"être-un". Penser, c'est l'existence du moi, c'est l'*Unum* en train de produire de l'unité. Dans l'acte de la pensée *Je*, "l'un qui est" et "l'un qui s'écoule" sont en cours de production. Acte inchangeable à l'image d'un point fixe, le *Je pense* est cette pratique constructive, se déroulant toujours au présent atemporel, grâce à laquelle l'un traverse le divers et passe d'unité à unité, de l'un précédant à l'un suivant. Pour percevoir (intuitionner), penser et connaître *quelque chose*, il faut alors poser "quelque chose" *sous* l'un en mouvement, et le considérer *sous l'angle* du spectacle de la motricité de l'un.

Le labyrinthe mental du continu et du discontinu, dont l'architecture varie entre Leibniz et Kant en fonction de la nature différentielle de l'acte aperceptif (panchronique pour le premier et uchronique pour le second), semble exiger un principe productif ou génétique qui permette le passage bidirectionnel entre ces deux pôles symétriques. Ainsi, l'intelligibilité paradoxale du labyrinthe se place-t-elle sous le signe de la motricité continue de l'esprit qui renoue, comme de l'intérieur, le tissu du discontinu, donc chaque instant précédant à chaque instant suivant. La poïétique de *l'ipse* traduit précisément cette *mathématique intrinsèque de l'esprit*, au sens le plus fort du terme, en tant que pratique cognitive auto-constructrice qui pose et suit ses propres règles (des contraintes à la fois sémantiques, syntaxiques et pragmatiques). Cette normativité se découvre en s'exerçant et cet exercice s'applique toujours sur quelque matière virtuellement signifiante: la syntaxe se révèle dans la pragmatique et leur

essence commune réside dans la production sémantique (production du pensable et du vrai).

Etant donné le lien étroit entre l'esprit *quatenus* motricité, dénombrant et unifiant des instants, et la mobilité ou la dénombrabilité infinie du temps (ainsi que de la spatiotemporalité en général), il y a lieu de reprendre l'interrogation aristotélicienne sur la nature distinctive de ce rapport. La *positio quaestionis* par excellence se trouve à la fin du Livre IV de la *Physique*⁵² où Aristote s'attaque à la "question embarrassante de savoir si, sans l'âme (*ψυχη*), le temps existerait ou non" (223 a 21–2). En effet, une fois défini le mode relationnel entre le temps et le mouvement, selon la formule lapidaire, "le nombre du mouvement selon l'antérieur–postérieur" (*αριθμος κινήσεως κατά το πρότερον και υστερον*, 219 b 2), il y a une triade fondamentale qui émerge de façon très articulée: le nombre, le mouvement et l'entendement. La convocation du "nombre" pour déterminer le "quelque chose du mouvement" (*της κινήσεως τι*, 219 a 8–10) qu'est le temps entraîne l'implication de l'âme (*ψυχη*), et plus précisément de l'intelligence (*νοϋς*) dans l'âme en tant que siège de l'opération de "dénombrer" (*αριθμειν*). Ainsi faudra-t-il demander s'il peut exister quelque "nombré" (*ηριθμημενον*) ou "nombrable" (*αριθμητον*), les seules figures possibles du "nombre" (*αριθμος*), sans rien de dénombrant (*αριθμησων*) (223 a 22–25). Le temps est avant tout nommé par l'"instant" (*ννν*), ce dieu *bifrons*: d'un côté, limite, division ou écart (*ορος, περας, διαιρεσις, αποστασις*) et, de l'autre, lien ou union (*ενωσις*) (222 a 18–20, 222 b 4–8, 223 a 4–8). De sorte qu'il est "toujours autre" (*αιει ετερον*) et "toujours le même" (*αιει το αυτο*), toujours renouant l'avant avec l'après (222 a 14–5). L'instant surgit "comme l'unité du nombre" (*οιον μοναξ αριθμου*) (220 a 4) dont la mobilité sérielle dénombre le temps, cette sorte de classe unique contenant l'infinité virtuelle de la série. Si le "temps pris tout d'une pièce en entier est le même" (*ο δ'αμα πας χρονος*, 219 b 10), une totalité identique à soi, il n'est pourtant pas nombrable en soi si ce n'est par le biais de l'altérité des instants qui tirent la ligne du temps dans le sens antérieur–postérieur (219 b 24–8):

52 Nous nous permettons d'utiliser, selon les passages et les options des traducteurs, la traduction d'Henri CARTERON (in ARISTOTE, *Physique (I-IV)*, Paris, Les Belles Lettres, 1996) ainsi que celle de GOLDSCHMIDT V., *Temps physique et temps tragique chez Aristote: commentaire sur le quatrième livre de la Physique (10-14) et sur la Poétique*, Paris, Vrin, 1982).

“l’on voit que, sans le temps, pas d’instant, sans l’instant pas de temps” (219 b 33 – 220 a 1).

Or, nombrer ou compter, c’est produire une unité pro-totalisante à partir de la perception de l’altérité continue, ou du commencement permanent, qui résulte de la correspondance intime entre le temps et le mouvement, et qui fait que l’instant, en tant que fluidité pure, se dédouble à l’infini déterminant le temps et en le rendant nombrable. Encore faudrait-il préciser, néanmoins, que l’acte de nombrer proprement dit échoit à l’âme parce que seule “l’âme peut déclarer la dualité des instants” (*δνοτα νον*), déclaration qui suppose l’opération unifiante, analytique et synthétique, du *νον*. Nous disons “deux” – et c’est là l’acte originaire du nombrer – “quand nous pensons les extrêmes comme différents du milieu” (219 a 26–8). Par conséquent, l’“essence” (*ειναι*) du temps, le nombre nombré du mouvement selon l’avant et l’après, repose sur l’action de l’âme et dépend d’elle comme d’une condition de possibilité. Cependant, Aristote distingue l’“essence” (*ειναι*, ou *esse perfectum* suivant les Scolastiques) et le “sujet” (*ο ποτε ον* ou *esse imperfectum*) du temps (223 a 26–7), et par là il cristallise un partage fondamental, puisque, si sur le mode de l’“essence” l’on pose la dépendance épistémologique du temps à l’égard de l’âme, sur le mode du “sujet”, à l’inverse, le temps se rabat sur le mouvement non-totalisé, le mouvement en tant que mobile ou chose en train d’être mue, dans son épaisseur ontologique propre, mais qui se trouve encore – et à jamais sans l’âme – dans l’intervalle.

Le mouvement (au sens cosmologique) posséderait une motricité intrinsèque qui ne relèverait nullement du pouvoir de l’âme. L’acte de “dénumbrer” serait alors le mouvement dans l’âme qui compose progressivement l’“essence” du temps en le totalisant. Ainsi, l’activité “arithmétique” de l’âme ne produirait-elle pas le temps, mais cette activité constituerait plutôt un mode propre d’être dans le temps et de le subir. En affirmant la subsistance du “sujet” du temps, l’on est renvoyé à ce qui est mêlé dans mouvement, et son schème de l’avant-après, en tant que structure et condition de tout nombre possible (220 b 8–10), est virtuellement neutralisé. Il apparaît ici une sorte de mouvement en deçà du temps, comme s’il s’agissait d’un mouvement pur, compact, insécable et donc invisible en tant que tel et innombrable. Mais, à la rigueur, s’il s’agit d’un possible *fundamentum* du nombre *in re*, il faut admettre qu’un tel fondement est, sinon fictionnel, du moins impuissant. Seul un fondement morphogéné-

tique peut être autosuffisant et seule l'autosuffisante peut être réellement fondationnelle.

Par ailleurs, du côté de l'âme, un cercle se ferme et la question pourrait se renverser: serait-il pensable une âme qui soit dans le temps et qui puisse ne pas dénombrer? De fait, quand l'âme nombre, elle exerce une puissance qui l'appartient à elle – et à elle seule – en propre, mais qui n'est concevable que parce que celle-ci, à l'instar de tout ce qui existe, est d'après le réalisme aristotélicien *toujours déjà* dans le temps, et "l'existence dans le temps (*εν χρονω ειναι*) est le fait d'être mesuré (*μετρεισθαι*) dans son existence sous l'action du temps (*υπο του χρονου*)" (221 a 7–9). C'est en percevant le mouvement que nous percevons le temps, bien que ce mouvement ne doive pas être nécessairement perçu par le corps, le mouvement peut tout aussi bien se produire dans l'âme et le *νοϋς* sait alors qu'il s'est passé du temps (219 a 3–6). La *noèse psychique* du "nombrer" (*αριθμειν*) se règle sur le "nombre continu" (*αριθμος συνεχης*) du temps (220 a 25–6). La capacité de perception et de dénombrement du mouvement dont l'âme témoigne peut être prise pour la *ratio cognoscendi* du temps. Toutefois, selon cette *Physique* ontologique une interruption quelconque de cette activité ne saurait jamais compromettre la *ratio essendi* du temps, car le temps en tant que "mesure du mouvement et du mouvement en train de se faire", ou de "l'être mû" (*μετρον κινησεως και του κινεισθαι*), est essentiellement extérieur à l'activité de l'esprit (220 b 32 – 221 a 1), qui n'engendrerait pas de *mesure* (*μετρον*) mais de *nombre* (*αριθμος*).

Ainsi, par le truchement de la prééminence ontologique du mouvement et de la force de mouvoir sur l'âme, se sauvegarde l'autarcie du temps-objet (synonyme du "sujet-substrat" du temps) et se pose la pierre d'angle de l'histoire de la métaphysique du temps, c'est-à-dire de l'asymétrie foncière qui partage la temporalité activo-passive de l'âme, composée de plusieurs rythmes et susceptible de discontinuités, et la temporalité immuable et unique du monde. Néanmoins, il faut bien voir, en rechargeant la question d'Aristote d'une *gravitas* autre que celle où il s'inspire, la possibilité d'un vertige qui s'occulte ici. Sans doute les choses mues ne reçoivent-elles pas leur impulsion de l'âme, mais c'est l'âme qui détermine le mouvement en tant que mouvement selon l'avant et l'après, d'où procède le temps nommé. C'est pourquoi, à la limite, l'absence de l'âme pourra signifier la plus parfaite indétermination et le total amorphisme et du mouvement et du temps, ainsi que du jeu de leurs

correspondances. Par suite, sans l'opération de l'esprit, le temps ou bien n'existe simplement pas, encore que puisse exister son "sujet-substrat", ou bien devient un vide indéterminé et omnipotentiel capable d'assumer et de décliner n'importe quelle géométrie plus ou moins inimaginable.

L'intelligibilité du temps tient, par conséquent, de la coappartenance du continu et du discontinu au sein d'une opération mentale. De cette façon, le sauvetage ontologique anti-idéaliste qu'Aristote propose en concluant ce Livre IV, par la médiation de la primauté du mouvement sur le nombre, donc de l'espace sur le temps, de la matière extramentale sur l'action subjective, ne saurait nullement convaincre l'idéaliste transcendantal. Le fait que le mouvement soit dénombrable, et que l'espace soit temporalisable, ne met pas à mal, certes, la primauté sémantique ou matérielle de l'espace et la primauté syntaxique, relationnelle ou formelle du temps, mais pose la question incontournable et ultime de leur affinité. Le mouvement constructible dans l'espace et le mouvement de la construction elle-même dans le temps s'entr'expriment, quoique le temps comprenne en lui l'espace⁵³. Il n'est pas possible de représenter de manière atemporelle le changement spatial de quelque chose de sensible: spatialisation et temporalisation s'impliquent mutuellement dans les mathématiques⁵⁴ et montrent l'action d'un sujet comme source du mouvement. Le mouvement déterminant ou numérique lui-même apparaît en dernier ressort comme *action du sujet*, synthèse du divers de l'espace (B154–5); et la synthèse est la progression sémantique du temps par un dynamisme atemporel. Il en découle que l'essence du moi est une spontanéité relationnelle, en quelque sorte musicale et arithmétique, un *nombre automobile*, la permanente connexion internumérique:

53 "De ces deux concepts [de l'espace et du temps] l'un concerne proprement l'intuition de l'objet, l'autre l'état, avant tout *représentatif*. C'est pourquoi l'espace est appliqué, à titre d'image, au concept du *temps* lui-même; on représente alors le temps par une *ligne*, et ses limites (les moments) par des points. Le temps, d'autre part, *est plus proche* d'un *concept universel* et *rationnel*, en embrassant entièrement toutes choses en ses rapports, y compris l'espace lui-même, et, en outre, les accidents qui ne sont pas compris dans les relations spatiales, telles les pensées de l'âme." (KANT, *Dissertatio*, Ak. II, 405; Pl. I, 657.) La *Critique* souligne ce même point affirmant que: "Le temps est la condition formelle *a priori* de tous les phénomènes en général" (A34/B50).

54 Voir KANT, *Dissertatio*, § 15, Ak. II, 406; Pl. I, 658; et *Prolégomènes*, § 10, Ak. IV, 283; Pl. II, 51.

Or rien ne vivifie plus les sens que la musique; mais le principe vivifiant, en l'homme, est l'*âme*; et dans la mesure où, selon Pythagore, la musique repose simplement sur la perception de rapports numériques, et que (ce qu'il faut bien noter) ce principe vivifiant en l'homme, l'âme, est en même temps un être libre, qui se détermine lui-même, sa définition de l'âme: *anima est numerus se ipsum movens*, se laisse peut-être comprendre et dans une certaine mesure légitimer, si l'on admet que par cette faculté de se mouvoir soi-même il a voulu indiquer sa différence par rapport à la matière, en tant qu'elle est en soi sans vie et ne peut être mue que par un élément extérieur, par conséquent la liberté.⁵⁵

La dialectique réversible entre le point et la ligne, entre l'unité et le multiple (ainsi que la classe et la série), revendique l'unité unifiante d'un *Je moteur et dénombrant qui doit pouvoir accompagner tout nombre*. Ce *Je constructeur mathématique* devient alors le paradigme suprême, la règle intrinsèque et l'action métaréflexive de production de la mobilité de l'unité. Son mouvement détermine la spatiotemporalité mais se dérobe à la détermination. A l'image du mètre-étalon (*Urmeter*) de Paris⁵⁶, le Je est un *Ur-ich*: la production du système représentationnel égologique dont la référence à soi demeure cognitivement vide, mais praxéologiquement efficace. Il est le *mesurans* non-mesurable dont l'*unité unifiante* renvoie à un *quantum* indéterminable, mais, contrairement à l'efficacité *juste* symbolique de la fameuse barre métallique, le Je reste irréductible à un *instrument du langage* ou à un *moyen de présentation*. Car, si la mensuration n'est pas autoréférentielle, si le Sujet de la mesure n'est pas convertible en objet de mesure, c'est que le Je conjoint en lui le *paradigme d'une signification* (l'Un) et le *paradigme d'un acte* (l'unification). La prototemporalité du *Je pense-Je dénombre*, génératrice du temps lui-même en tant que forme du remplissement progressif de réalité doit être atemporelle. Les mesures se règlent sur le mètre-étalon, mais le *Je* fournit, outre le paradigme de l'unité canonique, l'acte qui met en

55 KANT, *Sur un ton supérieur...*, Ak. VIII, 392–3; Pl. III, 400.

56 “Man kann von *einem* Ding nicht aussagen, es sei 1 m lang, noch, es sei nicht 1 m lang, und das ist das Urmeter in Paris.—Damit haben wir aber diesem natürlich nicht irgend eine merkwürdige Eigenschaft zugeschrieben, sondern nur seine eigenartige Rolle im Spiel des Messens mit dem Metermaß gekennzeichnet. [...] Dieses Muster ist ein Instrument der Sprache, mit der wir Farbaussagen machen. Es ist in diesem Spiel nicht Dargestelltes, sondern Mittel der Darstellung. [...] Es ist in unserem Spiel ein Paradigma; etwas, womit verglichen wird.” (WITTGENSTEIN L., *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1967, I. § 50, p. 40.)

branle cette unité même, la spontanéité/événement du continu dans le discontinu et *vice-versa*.

Dans un autre sens, peut-être celui de l'épigenèse de l'esprit, il serait légitime de soutenir que la mensuration du temps est toujours, pour moi, une automensuration, et que *Je* est le premier objet de soi-même sous la forme d'activité auto-affective, donc pur sentiment de l'Un, avant l'intervalle et le mouvement entre l'Un et l'Autre. Afin que la spontanéité se possède comme identité d'un passage continu ou identité de l'acte de synthèse, il faut une sorte d'auto-affection (supérieure) de *l'acte d'ajouter* l'une à l'une chaque représentation sur une conscience de soi (B133). C'est ainsi que se forme la conscience de la synthèse. Or la possibilité du nombre, comme celle de *quelque chose en général*, dérive de cette conscience de la synthèse. Le *Je dénombre*, *alter ego* du *Je pense*, doit être le Pouvoir d'accompagner toutes mes représentations qui construit le champ structuré et réglé de toute signification possible:

Si, en comptant, j'oublie que les unités que j'ai maintenant devant les yeux ont été peu à peu ajoutées par moi les unes aux autres, je ne connaîtrais pas la production du nombre par cette addition successive de l'unité à l'unité, et par conséquent pas le nombre; car ce concept consiste uniquement dans la conscience de cette unité de la synthèse. (A103)

En partie automate, en partie immobile, le moteur *Je pense* énergise et organise le *perpetuum mobile* de l'expérience sous le signe de la construction d'un système infini de rapports. Si bien que les concepts de vie et de liberté semblent sous-tendre la considération d'un certain sublime, une certaine vision de l'infini, interne à la spontanéité organique de l'esprit. Or seule la liberté peut aspirer à se comprendre et à tout comprendre organiquement, c'est-à-dire sous l'unité d'une fin désirable ou d'une attraction finale inhérente à sa propre essence et à sa propre compréhension. Car l'intelligibilité générale, travaillée sous le signe de l'organisme, requiert la plus grande créativité et la plus stricte autodiscipline que seul un dynamisme vital peut déployer. En outre, sa condition première exige un type de subjectivité qui comprenne en soi tout le temps possible pour résoudre *a priori* l'unité du Moi, unité à la fois proto-, supra- et a-temporelle (A362).

Cependant, il y a lieu de demander si la motricité mentale peut être entièrement détachée de la motricité corporelle, ou si toutes deux ne

doivent pas être ramenées à l'unité d'un *Je peux*. En effet, encore que le *Je pense* dans son vide cognitif (*Je = Je*) paraisse porter en lui le superlatif de l'*Esse*⁵⁷ et l'absoluité autocratique de l'acte d'autoposition et d'hétéroconstitution (constitution de tout sens et de toute vérité), il n'en reste pas moins que, lorsque le *Je pense* se présente en moi, il est toujours un *J'existe pensant* (*Sum cogitans*) et par là même il exprime une sorte d'altérité interne, celle d'une *intuition empirique indéterminée*, quelque chose sur quoi s'exerce l'acte d'être pensant, quelque chose sans quoi l'acte ne saurait s'activer réellement comme acte (plutôt que *rien*). De plus, si le *Je pense – Je suis* ne jouit d'aucune réalité que sous une forme d'activation et de mobilisation empirique, ne serait-ce qu'indéterminée (que le *Je pense* en tant que tel suppose sans pouvoir formuler), il faut concéder qu'il désigne une espèce de motricité mentale qui accompagne la motricité corporelle, et que les deux motricités doivent partager un certain degré fondamental d'isomorphisme. Celui-ci serait à concevoir comme intensité d'effort en moi. Etre sensible à cette strate profonde de l'effort et au *sens propre* de l'effort, qui réunit la spontanéité cognitive et sensorielle, c'est reconnaître notre nonaccès au premier moment de la conscience. L'aperception transcendante doit ainsi contenir un rapport, au moins implicite, à ce que Maine de Biran appelait la *perception immédiate du corps propre en tant que cause motrice*, perception qui précède la naissance de la conscience de soi à proprement parler, mais qui suit ou accompagne tout exercice de mon pouvoir ou du *Je peux* générique⁵⁸.

57 La description lévinassienne de l'aperception transcendante suit cette ligne d'un idéalisme excessif qu'il faudrait modérer à la lumière du privilège matériel et à la précedence quasi-génétique que Kant accorde au sens externe sur le sens interne (aussi bien dans l'*Esthétique* que dans la *Réfutation de l'idéalisme*). Il y a un fond passif au cœur du *Je pense*, alors que Lévinas affirme simplement: "L'unité originare de l'aperception n'exprime que le superlatif de l'*être-en-acte*. [...] C'est parce qu'elle est l'actualité de la présence, qu'elle peut se faire spontanément de l'imagination, avoir prise sur la forme temporelle du donné, se dire acte. Par l'exercice *intemporel* de cette actualité se pose le *je*, le *je* d'emblée libre de l'humanisme classique." (LEVINAS E., *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier, Fata Morgana, 1972, p. 8-9.)

58 "La conscience du *moi* est donc bien indivisible de la perception *immédiate* du *corps* propre, ce que les cartésiens ont exprimé en disant que l'âme a l'idée innée de son union avec le corps, et ce que Spinoza a falsifié ou exagéré en disant que la conscience de l'âme ou du *moi* n'est que l'idée immédiate du corps." (BIRAN M.,

La spatialité et la corporéité exigent un certain privilège dans le développement épigénétique du *Je pense*. La synthèse des représentations – dans l’autosynthèse du temps – prolongerait et envelopperait la synthèse sensorimotrice de l’activité corporelle où se forment les dimensions et l’unité de l’espace, ainsi que la résistance permanente de sa matière. L’esprit, réflexivité d’une mesure mesurante, émerge dans un corps qui pratique et sent une réflexivité similaire, plus primitive (parce que muette) certes mais isomorphe. Le corps-à-soi de mon corps montre comment l’ouverture de la synthèse me précède et m’engendre dans le chiasme qui noue hétéro et auto-affection, imperception et perception, silence et langage, affect et acte. L’origine reflue infiniment. La conscience est toujours non-coïncidence et retard, vol vespéral⁵⁹.

Le *Pouvoir de penser* exprime donc le *Pouvoir d’agir* du moi, et ainsi s’enracine dans une téléologie relationnelle ou dans une spontanéité vitale irréprésentable, qui ignore l’hétérogénéité de l’esprit et du corps. Le *Je peux* embrasse, en effet, la concrétude du développement épigénétique d’un système théorique (*Je pense*) et pratique (*Je veux, Je dois*). Et, on le sait, cette radicalité du *Je peux* traverse toute la phénoménologie

Œuvres VIII: Rapports des sciences naturelles avec la psychologie et autres écrits sur la psychologie, éd. B. Baertschi, Paris, Vrin 1986, p. 110.) “Le sentiment immédiat d’un pouvoir d’agir ou de commencer le mouvement est identique à celui de mon existence. Ma volonté est une force motrice, ou cause efficiente des mouvements que je lui attribue. Je suis libre dans l’exercice *actuel* des mouvements ou actes qui viennent de moi, et nécessité dans les impressions qui viennent du dehors, ou de mon *organisation*.” (ID., *Œuvres VII/2: Essai sur les fondements de la psychologie*, éd. F.C.T. Moore, Paris, Vrin, 2001, p. 517.) Voir aussi *Œuvres VIII*, p. 106–10, et *Œuvres XIV*, p. 212. Sur le *Je peux*, stade originaire du rapport à soi, voir l’étude de KÜHN R., *Pierre Maine de Biran – Ichgefühl und Selbstapperzeption: Ein Vordenker konkreter Transzendentalität in der Phänomenologie*, Zürich, Olms, 2006.

59 “Cela veut dire que mon corps est fait de la même chair que le monde (c’est un perçu), et que de plus cette chair de mon corps est participée par le monde, il la *reflète*, il empiète sur elle et elle empiète sur lui [...], ils sont dans rapport de transgression ou d’enjambement. – Ceci encore veut dire: mon corps n’est pas seulement un perçu parmi les perçus, il est mesurant de tous, *Nullpunkt* de toutes les dimensions du monde. [...] *Le se toucher, se voir* du corps est à comprendre lui-même d’après ce que nous avons dit du voir et du visible, du toucher et du touchable. *I. e.* ce n’est pas un acte, c’est un être à. *Se toucher, se voir*, d’après cela, ce n’est pas se saisir comme objet, c’est être ouvert à soi, destiné à soi.” (MERLEAU-PONTY M., *Le visible et l’invisible*, Paris, Gallimard, 1964, p. 302–3.)

qui, à la recherche de la strate première de l'expérience, reconduit la conscience constituante au *pouvoir général d'agir d'un Je/Soi tacite*, c'est-à-dire à un dynamisme en quelque sorte pré-égologique ou pré-subjectif *stricto sensu* qui recouvrirait la notion d'*intentionnalité opérante (fungierende)*, synonyme d'*existence actuelle* et d'appartenance partagée à un intermonde⁶⁰, ainsi que la notion de *Background* actif (au sens transcendantal, non empirique) et surtout *habituel* du Moi⁶¹.

60 Intentionnalité sans actes, l'intentionnalité opérante, motrice ou latente, indique un certain dépassement *a priori* de la corrélation noético-noématique par l'unité primordiale entre le monde et la vie du sujet. Cette intentionnalité non-thétique, qui joue un rôle assez marginal dans les analyses husserliennes, devient un concept-clé chez Merleau-Ponty: "On ne sort pas du dilemme rationalisme-irrationalisme tant qu'on pense 'conscience' et 'actes' – Le pas décisif est de reconnaître qu'une conscience est en réalité intentionnalité sans actes, *fungierende*, que les 'objets' de la conscience eux-mêmes ne sont pas du positif *devant* nous, mais des noyaux de signification autour desquels pivote la vie transcendantale, des vides spécifiés, – et que la conscience elle-même est un *Urpräsentierbar* pour Soi qui est présenté comme *Nichturpräsentierbar*, le transcendant, la chose, le 'quale' devenu 'niveau' ou dimension, – que le chiasme, 'l'empiètement' intentionnel sont irréductibles, ce qui amène à rejeter la notion de sujet, ou à définir le sujet comme champ, comme système hiérarchisé de structures ouvertes par un *il y a* inaugural." (MERLEAU-PONTY M., *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964, p. 292.) Voir également, par exemple, ID., *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. XIII, 141n; et ID., *Le visible et l'invisible*, p. 297–8.

61 "The Background does not name a sequence of events that can simply occur; rather the Background consists of mental capacities, dispositions, stances, ways of behaving, know-how, savoir faire, etc. all of which can only be manifest when there are some intentional phenomena, such as an intentional action, a perception, a thought, etc." (SEARLE J., *The Rediscovery of the Mind*, Cambridge MA, MIT Press, 1992, p. 196.)

Conclusion

Die tranſcendentale Poëſie iſt aus Philoſophie und Poëſie gemiſcht. Im Grunde befaßt ſie alle tranſcendentale Functionen, und enthält in der That das tranſcendentale überhaupt. Der tranſcendentale Dichter iſt der tranſcendentale Menſch überhaupt.

(NOVALIS, *Poëſie*¹)

“Le poète transcendantal est l’homme transcendantal en général.” Notre recherche tâche de déterminer cette poétique transcendantale sous le signe d’une poétique de l’*ipse*, et, de ce fait, le lieu de l’imagination devient tout à fait central dans la topique dynamique des facultés cognitives. Non parce qu’il faut la supposer comme la “racine commune” (*gemeinschaftliche, aber uns unbekannte Wurzel*, A15/B29) de la sensibilité et de l’entendement (racine dont Kant lui-même affirme le caractère hypothétique et inconnu), mais parce que l’imagination productive signifie la productivité même de toute cognition. Ainsi, indépendamment de la faculté considérée, tant que j’examine mon activité j’examine mon imagination.

De *l’imagination faculté* l’on passe à *l’imagination dynamisme intrinsèque* à toute faculté cognitive possible: une faculté en acte se révèle foncièrement inventive, imaginative. L’un des résultats les plus saisissants, qui va en se développant et en se consolidant au fur et à mesure que le texte avance, réside effectivement en la rencontre régulière – voire nécessaire – de l’imagination productive toutes les fois que l’on prend pour objet le moi agissant. Si bien que sensibilité, entendement et raison, c’est-à-dire intuitions pures, catégories et idées, ne présentent aucune efficacité cognitive en dehors de l’imagination. En vérité, comme nous l’avons vu, la strate formelle de la sensibilité (donc ce qu’il y a d’originellement *actif* dans la passivité) renvoie à la construction imaginative des représentations unitaires et pures de l’espace et du temps; ensuite, les fonctions unificatrices de l’entendement, elles, n’agissent sur une matière empirique que par le biais de la liaison ou de la synthèse imaginative, et, finalement, la raison détermine le fonctionnement unificateur de

1 NOVALIS, “Poëſie, § 47”, *Schriften, zweiter Band: Das philosophische Werk* (hersg. von R. Samuel), Stuttgart, W. Kohlhammer, 1981, p. 536.

l'entendement en lui proposant, sans aucun doute au moyen de l'imagination, cet analogue d'un schème qui est l'idée du maximum. Dès lors, là où il y a activité, il y a l'imagination. Le moi en tant que processus cognitif est poète; il est l'imagination à l'œuvre.

Au commencement le temps est forme. Inscrit dans le régime subjectif de la forme (*Form*)² et de la manière (*Art, Weise*), qui caractérise aussi bien l'affection interne que les représentations ou les phénomènes, le temps kantien se libère de l'emprise du réalisme transcendantal, soit de l'être en général (temps absolu), soit du mouvement physique en particulier (temps des objets). Face au dogmatisme de l'ontocosmologie du temps, l'ontologie critique jette ses bases dans le seul domaine immédiatement sûr, celui de la constitution cognitive du sujet, situé en deçà de toute métaphysique et de toute physique. En tant que forme de la sensibilité, le temps s'affirme comme ce qu'il y a de plus réel: de plus subjectif et de plus objectif à la fois, car il est *condition* de toute réceptivité du sujet. Son caractère strictement transcendantal, non ontologique, est ainsi sauvegardé.

A l'instar de l'être heideggerien, *le temps n'est rien d'étant*. En tant que forme, il est une "figure du néant", "intuition d'une absence d'objet"³. Le temps se borne au lieu formel de l'apparaître de la conscience empirique du moi (§ 6-a, A32-3/B49). En effet, *je* ne suis perceptible pour moi qu'en me "phénoménalisant" et en m'apparaissant ainsi *dans* le temps; celui-ci n'étant rien d'autre que la forme même selon laquelle je suis affecté par mes phénomènes intérieurs (§ 6-b, A33/B49-50; § 7, A37/B54). C'est seulement *dans* le temps, mais non *sous* ou *par* lui, que tout phénomène intérieur est reçu par moi et m'est rendu sensible. Autrement dit, le temps constitue la forme du sens interne⁴. Il en découle la

2 "Forma, nempe sensibilibus species", laquelle – d'après la *Dissertatio* (§ 4; Ak. II, 392-3) – se montre dans la mesure où les sensations ("materia, nempe sensatio") obéissent à des lois stables, innées, de coordination; l'identification "forma seu species" relie la forme constitutive et le mode d'apparaître, *species* indiquant la "figure", "l'aspect" ou "l'apparence" de ce qui apparaît.

3 RIVELAYGUE J., *Leçons de métaphysique allemande II*, Paris, Grasset, 1992, p.80-1.

4 Rappelons que l'opposition entre les prépositions *dans/en* et *sous/par* signale le mode différentiel suivant lequel l'intuition pure et le concept contiennent le divers: l'un dans l'unité d'une représentation infinie (l'espace et le temps), l'autre dans la discursivité d'une représentation (les catégories) englobant une infinitude de représentations possibles (A25/B39-40, A31-2/B47). La *Dissertatio* établissait déjà ce

conjonction primordiale entre l'ordre du temps et l'ordre du sujet. Aussi, entre le fait de *devenir conscient* et le fait d'*être temporel*, remarque-t-on la plus parfaite coïncidence, si bien qu'aucune représentation n'existera ni *pour* ni *en* moi que par son inscription dans le tissage formel des rapports de temps. Indépendamment de son origine qui peut être externe ou interne, tout phénomène en tant que conscient est *dans* le temps (§ 6-c, A34/B50–1). Le temps se révèle être la condition subjective de la conscience de tous les phénomènes en général, ainsi que du moi en tant qu'il s'affecte et s'intuitionne lui-même, c'est-à-dire en tant que "phénoménalisé", le moi devenant ainsi susceptible d'être pris pour objet par une psychologie empirique des états et des contenus internes (§ 8-II, B66–9; § 24, B152–6). Cependant, ce moi-phénomène, dont le contenu est une diversité de représentations radicalement contingente se succédant ininterrompue, sera rapporté et soumis à l'unité synthétique de la pure conscience de soi qui, dans son acte de spontanéité, relie toute diversité sensible en produisant la représentation *je pense*, laquelle représentation "doit *pouvoir* accompagner toutes mes représentations" (B131), puisque si celles-ci n'étaient pas toujours *les miennes*, elles ne seraient pas véritablement *représentables*, et *a fortiori* encore moins *pensables* (§ 15–8, B129–40).

Le sujet se dédouble et se conjugue ainsi en un moi divers, celui du *changement* des phénomènes internes, et en un moi unique et identique qui se pose comme *processus* transcendantal d'unification et principe originaire de synthèse. D'un côté, je *me* reçois dans la fluidité la plus totale (le moi-phénomène, moi-objet déterminable); de l'autre, le *je pense* est la forme logique de la conscience une du sujet pensant en tant que tel: il est l'acte identique – l'acte-*ipse* – et la représentation vide (le moi-pensée, moi-sujet déterminant) qui reconduit à l'unité de *Soi-même* le divers des représentations données dans l'intuition. Cette déclinaison duale du sujet, où jouent la réceptivité et l'activité, fait apparaître deux modes essentiellement distincts de se rapporter au temps. Tandis que le moi-phénomène est *dans* le temps, le moi-acte, à l'inverse, contient et supporte, voire engendre, tout le temps dans son unité. Tout le temps est *en*

même partage (*in quo* versus *sub quo*), soit au sujet de l'hétérogénéité entre "*intuitus purus (humanus)*" et "*conceptus universalis s. logicus*" (§ 12; Ak. II, 397), soit à propos de l'application de cette différence aux notions de temps (§ 14, 2; Ak. II, 399) et d'espace (§ 15, B; Ak. II, 402).

lui *comme s'il était de tout temps et à jamais*, bien que le *je pense* ne soit qu'*au présent* et qu'il ne puisse donc pas signifier l'inclusion du temps dans la substance, c'est-à-dire la *permanence objective de moi-même* (*die objective Beharrlichkeit meiner selbst*; A362–3). Certes, être de tout temps et à jamais, c'est bien, en termes temporels, la condition native propre à la substance, car la substance se donne dans le *permanent* (*das Beharrliche*; A182–3/B225–6, A348). Mais, par ailleurs, en reprenant l'un des principes de la métaphysique leibnizienne, encore que pour le rabattre sur l'ordre restreint des phénomènes, Kant présente l'action comme le “critère empirique suffisant” qui permet de démontrer la substantialité et d'en déduire la permanence, puisque l'action signifie le “rapport du sujet de la causalité à l'effet”, donc du *permanent* au *changeant*, “le premier sujet de la causalité, dans tout ce qui naît et périt, ne pouvant pas lui-même naître et périr” (A205/B250–1). Etant donné la permanence *active* du *je pense*, le moi pur semblerait ainsi pouvoir se revendiquer de la substance. Toutefois, le point nodal de la stratégie kantienne consiste, bien plutôt, dans une déclaration de guerre à l'encontre de tous les rapprochements qui tendent à assimiler le moi à la substance. En réalité, pour que le bien-fondé d'une telle revendication se vérifiât, encore faudrait-il que le *je pense* eût partie liée avec le phénomène, puisqu'il n'est de substance sans un phénomène – ou quelque chose dans un phénomène – qui soit fixe et permanent, ce qui n'est nullement concevable dans le *je pense*, car celui-ci est absolument étranger à la juridiction du phénomène. Il jouit d'une parfaite spontanéité transcendante et ne possède aucun contenu ni aucune détermination empirique. Qui plus est, ses caractères archétypiques, pour ainsi dire, “pro-substantiels” – subjectivité, simplicité, unité, identité – sont strictement qualitatifs et purement logiques (A348–50; B412–3, 419). Ces caractères ne sont assignables à *rien de sensible*; ils sont sans objet, sans sens ni signification: des concepts qui expriment le simple acte de concevoir *quelque chose* mais qui font abstraction de la concrétude de *ce quelque chose*. Le *je pense*, en tant qu'attracteur fonctionnel de la cognition, renferme une sorte de forme énergétique sans matière et il se sait mouvement sans mouvant, action vide, absolument autre que les contenus déterminés et déterminables.

Les *Paralogismes* paraissent ainsi parvenir à l'aporie de l'action sans agent ou du “faire” sans “être”, de même que la *Déduction* nous convie à méditer le scandale critique de l'achronie de la spontanéité – le *présent synthétique* du *je pense* (*j'unifie*) étant un présent éventuellement

“temporalisateur” mais *non-temporel*. Peut-être le *je pense* place-t-il des donnés dans le temps, mais il lui demeure étranger, puisqu’il ne se donne pas lui-même *dans* le temps. L’activité du *je pense* ne peut être subsumée sous la catégorie de la causalité dans la mesure où le *je pense* n’offre aucun phénomène et la causalité exige un phénomène stable (*causa phaenomenon*) qui soit le principe de la transformation d’autres phénomènes (*effectus phaenomena*). La causalité renvoie à l’activité et à la permanence d’une substance que l’on appréhende dans le rapport entre phénomènes; tandis que le *je pense* présente seulement le “rapport à soi” inhérent à la phénoménalité en général. La causalité, l’autonomie ou l’efficacité cognitive du *je pense*, c’est-à-dire son principe actif, est de nature pré-phénoménal et par là pré-catégoriale et pré-conceptuelle⁵. Il en va de même pour son existence et pour tous ses “attributs” possibles que l’homonymie avec des titres catégoriaux rend susceptibles de confusion dialectique.

Effectivement, le *Je pense* existe et il se pense existant pour lui-même comme “quelque chose” d’un (quantité), de *réel* (qualité), de *subsistant* et d’*actif* (relation), d’*existant* et de *nécessaire* (modalité). Mais ces “attributs” ne sont pas du tout des “concepts de l’entendement” ou des titres catégoriaux, car *Je pense* et *Je suis pensant* sans *me* “concevoir”. Ce “quelque chose” que *Je suis* en tant que pensant est “inconcevable”. Le *Je est une pensée* et “être la pensée *Je*” ou “exister pensant” signifie être *un, réel, subsistant, actif, existant, nécessaire*. Par conséquent, “exister pensant” reste une détermination non-conceptuelle du moi, détermination minimale où l’unité, la réalité, la subsistance/ activité, et la nécessité/existence ne sont que l’essence non-concevable et non-catégorisable de la pensée elle-même et de l’être lui-même. Si le moi pur “arrive par soi” en se produisant comme simple *pensée-être*, simple positivité sans autre contenu que la force d’agir, alors il va de soi qu’il ne peut s’insérer dans l’ordre des objets possibles, *connaissables* dans le rapport entre phénomènes. Car s’il est vrai que *Je* ne pense qu’en existant, il n’est pas moins vrai que *Je* n’existe qu’en pensant. L’*esse* du *cogito* consiste en la simple pensée, pensée sans intuition de soi, mais pensée qui pense nécessairement *quelque chose*, ne serait-ce qu’une

5 F. GIL utilise l’expression “précatégorial” pour caractériser l’existence du *je pense* (*Traité de l’évidence, op. cit.*, p. 258), mais elle doit pouvoir s’appliquer sans distinction à tous les “attributs” essentiels qui définissent le moi pur.

intuition donnée de manière indéterminée (B423n). Or, être pure pensée, c'est ne pas être *concevable* ou *catégorisable*, c'est devancer les catégories et se situer là où l'être et la pensée se touchent originairement. Être qui pense ou pensée qui est, le *Je* est l'acte-forme de penser en général. *Je suis – je pense*, c'est la pensée en tant qu'"effectivité" immédiate (*Wirklichkeit*, A355), c'est l'*être même* pour la pensée (*das Wesen selbst*, B429). Il est l'opération générale qui manifeste le caractère systématique et organique propre à la table des catégories et à l'activité intellectuelle de catégorisation. Le *je pense* n'est pas *expliqué* par ou sous des concepts. Ce sont les concepts qui sont *impliqués* en lui parce qu'il est la conception même et la conception doit rester inconcevable comme le premier moteur doit rester immobile.

La spontanéité – phénoménologiquement discrète mais transcendentalement continue – de l'accompagnement synthétisant des représentations par le *je pense*, cette spontanéité qui "doit être toujours possible", s'exerce sans dépendre d'aucun *substrat permanent*. Ainsi, rien n'empêche que l'on fasse l'économie de toute figure réaliste du permanent en moi, y compris celle du *sujet* permanent. Il faut dès lors admettre la possibilité métaphysique limite d'une coexistence naturelle entre l'*un* purement qualitatif et le multiple substantiel au sein du moi "réel", c'est-à-dire qu'il faut envisager la possibilité non contradictoire d'une action unique traversant une multiplicité sérielle d'acteurs ou de substances réelles (A363n).

Entièrement vide de toute intuition et de toute application catégoriale à l'égard de soi-même, le *je pense* ne nous présente que la forme de la *conscience* (A354–5, 400; B404). Le *je pense*, de même que toute la psychologie rationnelle, ne nous apporte aucune *connaissance* sur le sujet, cette connaissance étant circonscrite aux seules limites de l'expérience interne possible (A382, 396), alors que sans espace il n'y a pas de science possible (le temps pur n'étaye aucune science). Reste, néanmoins, à savoir si la psychologie empirique peut être une véritable connaissance, voire une science naturelle, ce qui exige l'élucidation du rapport entre les données du sens interne et les mathématiques (question abordée dans les *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature*⁶). Ainsi, en raison de l'abîme infranchissable qui sépare pensée et existence, vision non intuitive de l'*acte* et vision intuitive de la *chose*

6 *Vide* KANT, Ak. IV, 471.

(A350, 400), s'il est de substance dans le *je pense*, elle n'aura rien de déterminable, elle sera uniquement *dans l'idée*. Quoi qu'il en soit, la conscience du moi dans son mouvement propre semble tendre vers "l'illusion inévitable" de la substance, *comme si* l'hypostase était son orbite naturelle, son mode de fonctionner (A384–6, 400–2). Toutefois, eu égard à la nécessité d'une intuition permanente pour fonder la substance (A350; B412–3), hypostasier la conscience, c'est une violence irrévocablement illégitime. Cette intuition permanente, pour sa part, n'est possible que par le biais du sens externe, c'est-à-dire dans l'espace, tandis que le moi qui se donne comme phénomène apparaît seulement dans l'écoulement du temps (A381, 384–6; B291). C'est pourquoi seul le sens externe permet de donner une réponse thérapeutique efficace aux pathologies "hypostasogènes" qui se développent à partir d'une mécompréhension de l'intuition de soi-même dans le sens interne.

La cohésion indéfectible qui lie les phénomènes intérieurs au temps, ainsi que l'affirmation de l'hétérogénéité radicale séparant le sens interne et le sens externe, ouvre un autre abîme entre l'ordre fluent de l'intériorité et l'ordre stable de la substance. La métaphore fluviale du temps surgit comme le masque tragique d'une limite insurmontable; à savoir la limite, au sens quasi topographique⁷, du sens interne en tant que lieu et mode constitutif de l'empiricité aperceptive d'où résulte tout naturellement une certaine liquéfaction du moi, c'est-à-dire l'identité entre le moi et la mobilité des représentations. Dès lors, en partageant le moi théorique entre la fluidité totale de l'expérience interne, saturée de représentations, et la permanence insécable *d'une* représentation qui ne représente rien, *une* représentation qui ne donne que l'acte pur de l'aperception transcendantale, acte non-substantiel et sans assise ontologique déterminable, la *Critique de la raison pure* paraît vouer le sujet – sinon dans la connaissance du moins dans la *reconnaissance* de soi-même – au vertige du vide dont il ne pourra être libéré que par les espérances et les croyances qui remplissent le moi pratique. A dire vrai, c'est seulement la restitution croyante de la sûreté et de la certitude du moi qui sera capable de

7 Dans son "unité architectonique" (A833/B861), le système kantien peut être décrit comme une "topologie de l'esprit" (WOLFF R. P., *Kant's Theory of Mental Activity*, Gloucester MA, Peter Smith, 1973, p. 37), voire comme une "chorologie" (sur la valeur heuristique d'une telle métaphore qui se veut "plus que métaphorique": voir TUNHAS P., *Abîmes, passages, limites: système et pré-système chez Kant*, thèse de Doctorat, EHESS, 1998).

le faire adhérer pleinement et à son acte et à son temps. En ce sens, la première *Critique* se place en amont de la *personne* et il faudra se garder de confondre l'unité et l'identité logiques de l'aperception transcendante avec celles du moi personnel.

Une instabilité éclatante se révèle, dont la structure pourrait être condensée dans une expression qui restera certainement plus suggestive que rigoureuse: Kant s'éloigne de Leibniz sans s'approcher suffisamment de Fichte. Le déploiement historique de la pensée et de l'œuvre kantienne témoigne, structurellement, de cette polarisation entre deux ordres métaphysiques, l'ordre leibnizo-wolffien de la subjectivité substantielle, sur lequel se fonde le "dogmatisme du sens interne" qui survit jusqu'aux *Leçons de métaphysique* des années 1770⁸, et l'ordre fichtéen – peut-être plus phénoménologique que métaphysique – de la subjectivité *idealiter* active. Cet ordre est annoncé par ce dynamisme crucial qui est l'auto-affection mais son plein développement n'est accompli que par la thématization explicite de la positivité symétrique de l'auto-affection, à savoir l'auto-action (*Selbsttätigkeit*) ou l'auto-position (*Selbstsetzung*) de l'esprit, qui se profilera d'une façon plus définie au long des explorations sinueuses de l'*Opus postumum*⁹. La *Critique de la raison pure* se situe dans l'épaisseur laborieuse de cet intervalle tensionnel et met en scène le dense drame d'un *sujet instable* dont le pivot est la théorie du moi qui fut réécrite dans la seconde édition à l'aide de l'opérateur majeur que constitue l'auto-affection. Ainsi, en amont et au fondement des catégories et des intuitions, Kant entreprend le sauvetage de la *réalité spontanée du moi*, réalité ou effectivité du *je pense* qui n'est ni phénomène ni noumène. La présence efficace d'une spontanéité cognitive en moi, énoncée

8 KANT, Ak. XXVIII/I, 221–8. Pour une évaluation du parcours de la notion de sens interne dans la pensée kantienne, y compris "le dogmatisme précritique du sens interne" selon lequel celui-ci serait le lieu de l'intuition de la substance même, voir l'étude fondatrice de J. NABERT, "L'expérience interne chez Kant" (1924), in *op. cit.*, p. 243–311.

9 Sur la pertinence d'un certain tournant fichtéen chez Kant, il est important de rapprocher deux lectures historiques qui insistent sur la résolution du dualisme entre forme et acte au sein du *Cogito* kantien par la position d'une primauté fondamentale de l'acte sur la forme, coup de force qui serait l'œuvre promise et en quelque sorte déjà offerte *in nuce* par l'*Opus postumum*. Songeons notamment à LACHIEZE-REY P., *L'idéalisme kantien*, Paris, Alcan, 1931, p. 48–9, 360–4, 472–4, *passim*; et à DE VLEESCHAUWER H. J., *La déduction transcendante dans l'œuvre de Kant*, t. 3, *op. cit.*, 1937, p. 614–60.

par le *je pense*, se rapporte à la stabilité ou à la stabilisation fonctionnelle de l'acte de "représenter en général".

L'indéconstructible spontanéité intellectuelle, à la fois irréprésentable et inconnaissable mais toujours effective, s'avère hétérogène au moi-*en-soi* (moi-noumène) et au moi-représenté-*en-moi* ou *pour-soi* (moi-phénomène). Les deux *moi* qui font le système de la cognition, le moi actif de la conception et le moi passif de l'intuition, partagent néanmoins la même non-substantialité, quoique sous des rapports différents: le premier en tant qu'origine des catégories, le second en tant que diversité fluente, non permanente et non active. Ce qui est décisif dans cette distinction c'est le fait que le moi actif soit investi du caractère de cause intelligible, ayant une valeur affective (entendons *affectante*) absolue qui laisse supposer un fond nouméal. Cette causalité intelligible se dérobe complètement au domaine du déterminable, tendant à la limite à se revêtir de la forme et de la force que contient la *causa sui*. Certes, une fois délivré du poids métaphysique de la substance, le moi se délie de la sphère des "choses" mais il risque de demeurer un être protéiforme, un acte indéterminable – une sorte d'acte neutre ou d'acte *quelconque* – au sein d'une mécanique cognitive générale sans la concrétion singulière d'une masse propre, laquelle se condense dans la demeure du temps et dans un mode humain de le travailler et de l'habiter. Certes, le moi aura un statut plus ancré dans le *factum* de la "fonction identique" que dans le dogme de la permanence, mais ne revendiquerait-il pas un mode qui soit plus que simplement formel, plus résistant qu'une "pure forme logique", afin de surmonter les menaces de subtilisation perçues dans la dynamique d'une action qui dispense l'agent?

Kant paraît faire exploser la métaphysique de la substance sans avoir une conception de l'action du moi qui échappe véritablement à l'emprise de la grammaire (para-vitaliste) de la substance, car il définit le "je pense" en ayant recours au caractère logique de la substance et à sa nature active, déterminante et autodéterminante. Autrement dit, il est ici question non seulement d'un sujet qui ne peut être prédicat d'aucun autre sujet mais aussi, et surtout, d'un sujet actif qui est au fondement de l'activité synthétique de l'entendement, un sujet représentant qui accompagne toute représentation sans pouvoir être accompagné d'aucune autre. Les anciennes structures de la métaphysique semblent encore soutenir l'édifice de la *Critique*, encore que composées sous un autre principe recteur, ce qui entraîne inexorablement des ambiguïtés profondes

concernant le sens et la fonction même de ces structures, dont la nature *doctrinale*, métaphysique, en tant qu'éléments constitutifs des sciences rationnelles, ne cesse jamais de menacer la solidité architectonique de la purge *disciplinaire*, critique, de leur signification. La tension entre l'ancienne et la nouvelle philosophie innerve cet effort, qui définit l'essence du geste critique, de transmutation de la *doctrine* de la raison en simple *discipline* de la raison (B421). Cependant, cette mutation, qui transforme les sciences rationnelles en sciences imaginaires, dont le rôle sera surtout de présenter d'une façon architectonique la raison à elle-même, peut être interprétée ou bien comme une totale réécriture critique de la métaphysique, critique qui assignerait de nouvelles significations et de nouvelles fonctions aux anciennes structures, ou bien – ce qui illustre clairement la profondeur de la tension référée – comme la révélation du sens authentique de ces structures.

D'après Adickes, qui reprend une expression évangélique de censure, Kant aurait jeté du "vin nouveau dans des outres vieilles"¹⁰, mais il reste à savoir si le résultat, comme la métaphore le suggère, fut à la fois la destruction des vieilles outres (*le monopole métaphysique des écoles*) et la perte anticipée d'un vin nouveau ("le système futur de la métaphysique"; BXXXVI). Car il se peut en effet que la *Critique de la raison pure* soit, comme Kant le soutient à la fin de sa réponse au leibnizien Eberhard, "la véritable apologie de Leibniz contre ses partisans qui le portent aux nues avec des éloges qui ne l'honorent guère", dans la mesure où la *Critique* kantienne découvrirait le sens authentique de la "prédétermination" (*Vorherbestimmung*)¹¹. Condition de possibilité de toute connaissance et de toute intelligibilité *a priori*, celle-ci ne concernerait plus les choses extérieures mais "les facultés de l'esprit en nous, la sensibilité et l'entendement, suivant la constitution propre de chacune par rapport à l'autre"¹².

Le triangle dynamique – sens interne, aperception transcendantale, substance –, dont nous cherchons à reconstituer et à questionner la géométrie problématique, montre bien la force constructive de la *critique* ainsi que la résistance intrinsèque à ses matériaux. L'instabilité se pré-

10 ADICKES E., *Kants Systematik als systembildender Faktor*, Berlin, 1887, p. 1.

11 KANT, *Sur une découverte selon laquelle toute nouvelle critique de la raison pure serait rendue superflue par une plus ancienne*, Ak. VIII, 250; Pl. II, 1388–9.

12 *Ibid.*

sente comme étant probablement congénitale à l'attitude critique kantienne et semble provenir, d'une part, de l'affaiblissement onto-logique de la notion leibnizienne de substance, ancrée dans le principe dynamique qui est la force (dont le lexique, quoique fort cohérent, est extrêmement varié: *virtus perseverandi, impetus, nisus, conatus* ou *εντελεχεια*¹³) et, d'autre part, de l'indisponibilité d'une compréhension de la spontanéité intellectuelle totalement indépendante du paradigme substantiel. Peut-être cette compréhension "purifiée" se retrouve-t-elle dans le mode fichtéen de dépasser la scission entre le théorique et le pratique, entre l'acte pur et le moi réel, entre la conscience transcendante et le temps.

En effet, l'"intuition intellectuelle" (*intellectuelle Anschauung*) fichtéenne saisit l'unité de l'esprit dans sa "duplicité originaire" (*ursprüngliche Duplicität*) sur le mode de la "sujet-objectivité" (*Subjectobjectivität*). La description fichtéenne de l'"égoïté" (*Ichheit*), description à caractère "pragmatique" ou "praxéologique", saura, sinon dépasser, du moins éviter le lexique du sujet et de l'hypostase en se concentrant dans l'évidence première de son activité autopositionnelle, le "fait-action" (*Tathandlung*) qui se fonde lui-même et qui construit le monde sans être substance¹⁴. Pourtant, point toujours essentiel, le sentiment d'activité s'accompagne du sentiment de limitation de l'activité qui correspond, non pas nécessairement à une altérité ou extériorité ontologique, mais à la tâche subjective de détermination réalisée à l'intérieur de soi-même et de son système représentatif. C'est pourquoi il n'est de position sans *op*-position et *com*-position de "quelque chose en général" (*etwas überhaupt*); ou, dans des termes fichtéens, il n'est de *Tathandlung* sans *Anstoß*, et donc de *Ich* sans *Nicht-Ich*. Et la Philosophie s'exerce dans ce retour sans fin à l'origine préthéorique et préthétique de l'événement/action *Je*. "La philosophie n'est pas un certain savoir, elle est la vigilance qui ne nous laisse pas oublier la source de tout savoir."¹⁵

L'évidence première dans la conscience de l'activité intellectuelle du moi manifeste le caractère indéconstructible de cette spontanéité,

13 Voir, entre autres textes, *De primae philosophiae emendatione* ou *De ipsa natura* (LEIBNIZ G. W., *Opusculs philosophiques choisis* [texte latin et trad. fr. par P. SCHRECKER], Paris, Vrin, 2001).

14 Voir, par exemple, FICHTE, *WL-NM*, § 1 et 17, p. 28–31, 184–5.

15 MERLEAU-PONTY M., *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, p. 179.

même s'il faut souligner la nature relative de la spontanéité au sens où celle-ci semble révéler l'action d'une espèce d'*automaton en moi*. Effectivement, l'activité ne saurait en aucun cas se déconstruire elle-même: le *Je* – pas plus que n'importe quel principe actif – ne peut se dévorer lui-même, "l'autophagie" achevée est absurde, contradictoire. Certes, tout texte peut être déconstruit, mais le principe de générativité ou de productivité sémiotique échappe à sa propre emprise. La réflexivité – qu'elle soit constructive ou déconstructive – connaît des limites de progression; elle doit aboutir nécessairement à une circularité constitutive. En ce sens, l'affirmation primordiale que cet ouvrage reformule inlassablement concerne le lieu subjectif métaphénoménologique et métaréflexif qui se dérobe totalement à la visibilité intuitive et à l'application des catégories.

Le fil rouge, métacritique, que l'on déroula en lisant la *Critique de la raison pure*, et tout spécialement la *Déduction transcendantale* de la seconde édition, c'est évidemment la *Poétique de l'ipse* entendue comme *l'unité d'un processus transcendantal d'unification des représentations dans une conscience générale de soi-même*. Ce *moi-processus*, qui *produit* (d'où sa vertu poïétique) l'appartenance systématique continue de toutes les représentations à l'un et au vrai en général, c'est-à-dire à un moi *unum et ipse*, désigne non pas une causalité efficiente (puisque celle-ci ne pourrait qu'être phénoménale) mais un fondement ultime d'intelligibilité, non pas une *causa* (*Ursache*) mais plutôt une *ratio* (*Grund*).

Il est question de la spontanéité cognitive la plus primitive et originnaire que l'on doit supposer comme étant *a priori* un dynamisme unifié et unificateur. Dans son acception la plus originelle, la notion de poétique ici employée dépasse la distinction aristotélicienne entre *praxis* et *poiésis*, ainsi que la distinction kantienne entre connaissance théorique et action morale. Selon notre hypothèse métacritique, la spontanéité radicale du moi engendre de l'unité et cette unité assure la possibilité d'un monde. Par conséquent, elle se rapporte autant au *Je qui connaît le monde* qu'au *Je qui agit dans le monde*. A telle enseigne que la proposition-clé de la *Critique de la raison pure*, à cet égard, l'ouverture du § 16: '*Das Ich denke muß alle meine Vorstellungen begleiten können*', pourrait être traduit dans le langage de la *Critique de la raison pratique* de la façon suivante: '*Das Ich will (und das Ich soll) muß alle meine Begehungen begleiten können*'.

La radicalité et la transversalité de cette spontanéité unificatrice, soulignons-le, ne doit pas être tenue pour la faculté-racine commune des facultés de l'esprit, car elle se borne à poser une *qualité commune* à toute action possible de l'esprit, la qualité du système Je, par l'appartenance à un seul et même moi. Ainsi, le monisme méthodologique et démonstratif que l'on retrouve chez plusieurs kantien de la première génération – pensons au *représenter originare* de Beck, au *principe de conscience* de Reinhold ou au *moi absolu* de Fichte – n'est pas adopté ici bien qu'il puisse par là devenir plus compréhensible. En réalité, si l'ontophénoménologie kantienne part de la primauté insurmontable du multiple et de l'hétérogène, aussi bien sur le mode de la matière (la diversité du donné sensible) que sur celui de la forme (la pluralité des pouvoirs du sujet), il n'en demeure pas moins que la bonne performance cognitive du sujet repose nécessairement sur la bonne performance des processus médiateurs qui fournissent des passages hybrides. La forme-*ipse* – la forme-acte du moi un et identique à soi – serait, par excellence, le processus producteur d'affinité, d'homogénéité et de communauté qualitative.

La métaphore – plutôt littérale que véritablement métaphorique – qui illustre de façon prototypique l'efficace de la conscience une et unificatrice, donc l'efficace de l'accompagnement synthétisant, consiste dans les actions constructrices élémentaires de la géométrie et de l'arithmétique, à savoir l'acte de tracer une ligne et l'acte de dénombrer.

A dire vrai, il est légitime de reconduire la problématique de cette étude à la simple question suivante: Qu'est-ce qu'une conscience capable de tracer une ligne ou capable de dénombrer une quantité? En quoi consiste cette capacité? Questions qui expriment une autre plus large: Qu'est-ce que l'esprit humain *quatenus capax veritatis*? Car une ligne ou un nombre, c'est l'icône, le symbole, de la *détermination* de quelque chose en général en tant que *quelque chose plutôt que rien* (plutôt que *nihil negativum irrepraesentabile*). Tout objet possible n'est représentable que par un travail identique à celui de tracer une ligne ou de dénombrer une quantité quelconque.

Ces constructions ne sont possibles que par l'unité des actes constructifs de la conscience. Autrement, celle-ci serait inexorablement cantonnée dans l'immobilité fragmentée de l'élément premier, c'est-à-dire qu'il n'y aurait jamais de *passage possible* du point à la ligne ou de l'indéterminé au déterminé, ce passage signifiant *cognition*. Seul le mouvement ou le processus un de la conscience peut fonder la possibilité de

quelque chose. Le fait de tracer une ligne témoigne de la simultanéité protodiachronique entre un acte constructeur et une chose construite, d'autant plus que les conditions mêmes de la chose construite, l'espace et le temps, semblent résulter également – de façon pour ainsi dire épigénétique – de cette occasion de construction. La puissance originaire d'une conscience représentante consiste précisément en ceci qu'elle construit quelque chose en même temps qu'elle pose la possibilité de toute construction. En ce sens, tout objet est archétypal! En d'autres termes, tout objet révèle un seul et même fond indéconstructible de nécessité, la marque d'une seule et même loi morphogénétique.

Or, une construction, une détermination ou une morphogenèse cognitive, signifie une activité dotée d'un principe et d'une règle. La fin de la construction est l'accord parfait entre l'acte et la règle: le vrai, le bien et le beau, tous s'accompagnent invariablement de la nécessité immanente à l'action. L'objectivation et la subjectivation de ce qui apparaît à la conscience s'effectue *suivant une règle*: c'est ainsi, par le biais de la normativité réflexive, que l'autonomie épouse l'héautonomie, que l'opération (autonome) de quelque chose épouse le sentiment de soi (héautonomie) de l'opérateur de quelque chose. A la limite, la tension essentielle du sujet n'est autre que celle de faire coïncider le vrai, le bien et le beau, et de découvrir les uns dans les autres à l'intérieur de son propre processus. D'ailleurs, le nom propre de la *philosophie* désigne ce désir (à vocation peut-être hallucinatoire) d'éprouver en soi-même – dans l'acte *unum et ipsum* d'être *Je* – le foyer ou le chemin commun du connaissable, du désirable et de l'admirable. Si la philosophie transcendantale fait de l'intelligence ou du processus intelligent son objet, elle ramène toute compréhension à la compréhension de soi et nous invite à conjuguer tous les verbes de l'expérience à la première personne. Ainsi son achèvement résiderait-il dans l'apprentissage enactif de l'art de se comprendre soi-même (et peut-être, osons le dire, de s'aimer soi-même).

Dans la mesure où cette enquête porta avant tout sur le *Je théorique*, l'enjeu capital fut celui de la production de vérité. A cet égard, il importe au premier chef de mettre en valeur l'embrayage fondamental entre la théorie du jugement et la théorie de la conscience de soi. La copule *est* (*S est P*) exprime dans tout jugement possible l'unité d'un *ego sum*, agent logique, c'est-à-dire l'activité formelle d'une *conscience de soi* dont l'unité/identité est la condition nécessaire de toute chose possible en tant que *quelque chose d'un et d'identique à soi*. L'unité de la conscience

active charrie l'unité de l'acte synthétique (unité de l'unification ou unité unifiante) et, par là même, réalise l'unité de quelque chose (unité de l'objet ou unité unifiée).

En somme, *Je pense X* recèle la formule de la conscience. *Je pense X* montre que, *primo*, toute conscience appartient à une conscience de soi-même et, *secundo*, toute conscience de soi-même s'expose comme conscience de quelque chose d'autre. De plus, il faut expliciter que l'*X* à penser occulte une multiplicité diachronique et synchronique unifiée par le *Je* achronique (et panchronique). Lorsque quelque chose de possible ou de réel (un *X*) est pour moi et en moi comme représentation, il se transforme en un *X un*, il acquiert la forme de *l'un*, la forme-*ipse*, la forme-moi. Le *Je théorique* kantien constitue une unité sémantique unifiante qui se produit de façon epigénétique. Ainsi cette fonction cognitive spontanée – poétique – s'avère-t-elle à la fois irréductible à une simple forme logique et non-assimilable à une entité substantielle. Le *Je pense*, l'aperception transcendantale, est un Pouvoir-force morphogénétique qui se déploie sur le mode d'un processus continu de synthèse virtuellement infini dont la visée est la production d'un système organique de connaissance. Sa modalité logique est la nécessité: en moi, le nécessaire pénètre le possible et le réel. Et sa manière d'agir est métaphénoménologique: devoir *pouvoir* accompagner toutes mes représentations signifie instituer la forme/acte de toute représentation, à savoir son appartenance à un seul et même système cognitivo-sémiotique. En pensant Kant avec Hume, Leibniz et Fichte, cette étude tenta d'élucider l'instabilité inévitable du passage critique à un *Cogito* postmétaphysique.

Bibliographie

1. Kant

1.1 Œuvres de Kant

Les références aux œuvres de Kant suivent, pour le texte en langue originale, l'édition allemande de l'Académie et, pour le texte en langue française, l'édition de la Bibliothèque de la Pléiade:

Kant's gesammelte Schriften, herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, Georg Reimer – Walter de Gruyter, 1900–1997 (29 tomes). Notation utilisée: Ak., suivi du tome et de la page. Dans les citations en allemand de la *Critique de la raison pure*, le texte utilisé est en général celui de l'édition Felix Meiner Verlag qui présente l'orthographe contemporaine: KANT I., *Kritik der reinen Vernunft*, hersg. von J. Timmermann, Hamburg, Meiner, 1998.

KANT E., *Œuvres philosophiques*, sous la direction de Ferdinand Alquié, 3 vols., Paris, Gallimard, "La Pléiade", 1980, 1985 et 1986, respectivement. Notation utilisée: Pl., suivi du tome et de la page. A quelques exceptions dûment signalées, nous adoptons cette traduction.

Comme il est d'usage, pour la *Critique de la raison pure*, nous référons le texte en distinguant les deux éditions par les lettres A (édition de 1781) et B (édition de 1787) suivies des pages originales.

Sauf autre indication, les soulignés appartiennent aux auteurs cités. Nous remplaçons la procédure typographique des caractères dilatés (*Speerdruck*) par l'italique.

Autres textes et traductions cités:

La Dissertation de 1770 suivie de la Lettre à Marcus Herz (trad. P. Mouy et A. Philonenko), Paris, Vrin, 1985.

Logique (trad. L. Guillermit), Paris, Vrin, 1989.

Leçons de métaphysique (prés., trad. et notes M. Castillo; préf. M. Meyer), Paris, Lib. générale française, 1993.

"*Du sens interne: Un texte inédit d'I. Kant*" (éd. R. Brandt *et al.*), *Cahiers de la Revue de théologie et de philosophie*, vol. 13, Genève, 1988.

Ecrits sur le corps et l'esprit (trad. et prés. G. Chamayou), Paris, Flammarion, 2007.

Opus postumum (trad. F. Marty), Paris, PUF, 1986.

1.2 Littérature critique sur Kant

- ADICKES Erich, *Kant und das Ding an sich*, Berlin, Pan, 1924 (repr. Hildesheim, Olms, 1977).
- , *Kants Lehre von der doppelten Affektion unseres Ich als Schlüssel zu seiner Erkenntnistheorie*, Tübingen, Mohr, 1929.
- ALLISON Henry E., “Kant’s Concept of Transcendental Object”, *Kant-Studien*, 1968, 165–86.
- , “The ‘Critique of pure reason’ as Transcendental Phenomenology”, IHDE D. & ZANER R. (Eds.), *Dialogues in Phenomenology*, La Haye, Nijhoff, 1975, p. 136–55.
- , “Things in themselves, Noumena, and the Transcendental Object”, *Dialectica*, 32, 1978, 41–76.
- , *Kant’s Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*, New Haven, Yale UP, 1983.
- , *Kant’s Theory of Freedom*, Cambridge, CUP, 1990.
- , “Spontaneity and Autonomy in Kant’s Conception of the Self”, AMERIKS K. & STURMA D. (Eds.), *The Modern Subject: Conceptions of the Self in Classical German Philosophy*, Albany, SUNY Press, p. 11–29.
- ALQUIE Ferdinand, *La critique kantienne de la métaphysique*, Paris, PUF, 1968.
- , “Introduction”, KANT E., *Œuvres philosophiques I*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1980, p. 707–17.
- AMERIKS Karl, *Kant’s Theory of Mind: An Analysis of the Paralogisms of Pure Reason*, Oxford, Clarendon Press, 2000.
- AQUILA Richard E., *Representational Mind: A Study of Kant’s Theory of Knowledge*, Bloomington, Indiana UP, 1983.
- , *Matter in Mind: A Study of Kant’s Transcendental Deduction*, Bloomington, Indiana University Press, 1989.
- ARMSTRONG David, “In Defence of Inner Sense”, ARMSTRONG D. & MALCOLM N. (Eds.), *Consciousness and Causality: A Debate on the Nature of Mind*, Oxford, Blackwell, 1984, p. 108–37.
- BALLAUF Theodor, *Über den Vorstellungsbegriff bei Kant*, Berlin, Verlag für Staatswissenschaften und Geschichte, 1938.
- BAUMANN Peter, “Anschauung, Raum und Zeit bei Kant”, RITZEL W. & HEIDEMANN I. (Eds.), *Beiträge zur Kritik der reinen Vernunft*, Berlin, Gruyter, 1981, p. 69–125.
- BAUMGARTEN H.-U., *Kant und Tetens: Untersuchungen zum Problem von Vorstellung und Gegenstand*, Stuttgart, Metzler, 1992.
- BEAUFRET Jean, “Kant et la notion de *Darstellung*”, *Dialogue avec Heidegger II*, Paris, Minuit, 1973, p. 77–109.
- BENOIST Jocelyn, *Kant et les limites de la synthèse: le sujet sensible*, Paris, PUF, 1996.
- BIRD G., “Logik und Psychologie in der transzendentalen Deduktion”, *Kant-Studien*, 57, 1966, 373–84.
- BÖHME Gernot, *Zeit und Zahl: Studien zur Zeittheorie bei Platon, Aristoteles, Leibniz und Kant*, Frankfurt a.M., V. Klostermann, 1974.
- BRANDT Reinhardt, *Die Urteilstafel: Kritik der reinen Vernunft, A67-76; B92-201*, Hamburg, Felix Meiner, 1991.
- BROOK A., *Kant and the Mind*, Cambridge, CUP, 1994.

- BUCHDAHL G., *Kant and the Dynamics of Reason: Essays on the Structure of Kant's Philosophy*, Oxford, Blackwell, 1992.
- BUROCKER Jill Vance, *Space and Incongruence: The Origin of Kant's Idealism*, Dordrecht, Reidel, 1981.
- CARL Wolfgang, *Die transzendente Deduktion der Kategorien in der ersten Auflage der reinen Vernunft: Ein Kommentar*, Frankfurt M., V. Klostermann, 1992.
- CASSIRER Ernst (et HEIDEGGER Martin), *Débat sur le kantisme (Davos, mars 1929) et autres textes de 1929–1931* (trad. P. Aubenque et al.), Paris, Beauchesne, 1971.
- CHENET François-Xavier, “Réceptivité de la sensibilité et subjectivité de la réceptivité: la question du fondement de la phénoménalité du phénomène”, *Revue de métaphysique et de morale*, 1988, p. 469–87.
- , *L'assise de l'ontologie critique: l'Esthétique transcendantale*, Lille, Presses Universitaires de Lille, 1994.
- CHIPMAN L., “Kant's Categories and their Schematism”, *Kant-Studien*, 63, 1972, 36–50.
- CHOI So-In, *Selbstbewußtsein und Selbstanschauung: Eine Reflexion über Einheit und Entzweiung des Subjekts in Kants Opus Postumum*, Berlin, W. De Gruyter, 1996.
- CLAVEL Maurice, *Critique de Kant* (avant-propos de J.-T. Desanti), Paris, Flammarion, 1980.
- COHEN Hermann, *Kommentar zu Immanuel Kants Kritik der reinen Vernunft*, Leipzig, Meiner, 1917².
- , *La théorie kantienne de l'expérience* (trad. E. Dufour et J. Servois), Paris, Cerf, 2001.
- , *Logik der reinen Erkenntnis*, Berlin, 1922².
- CRAMER Konrad, “Über Kants Satz: Das Ich denke muß alle meine Vorstellungen begleiten können”, Konrad Cramer et al., *Theorie der Subjektivität*, Frankfurt M., Suhrkamp, 1987, p. 167–202.
- CURTIUS Ernst, “Das Schematismuskapitel in der Kritik der reinen Vernunft”, *Kant-Studien*, 19, 1914, p. 338–66.
- DAVAL Roger, *La métaphysique de Kant: Perspective sur la mathématique de Kant d'après la théorie du schématisme*, Paris, PUF, 1951.
- DE VLEESCHAUWER H. J., *La déduction transcendantale dans l'œuvre de Kant, t. 1^o: La déduction transcendantale avant la 'Critique de la raison pure'*, Paris, Librairie Ancienne Honoré Champion, 1934.
- , *La déduction transcendantale dans l'œuvre de Kant, t. 2^o: La déduction transcendantale de 1781 jusqu'à la deuxième édition de la 'Critique de la raison pure' (1787)*, Antwerpen-Paris-S'Gravenhage, “De Sikkel”, Librairie Ernest Leroux, Martinus Nijhoff, 1936.
- , *La déduction transcendantale dans l'œuvre de Kant, t. 3^o: La déduction transcendantale de 1787 jusqu'à l'Opus postumum*, Antwerpen-Paris-S'Gravenhage, De Sikkel, Librairie Ernest Leroux, Martinus Nijhoff, 1937.
- DECLÈVE Henri, *Heidegger et Kant*, La Haye, Nijhoff, 1970.
- DELBOS Victor, *La philosophie pratique de Kant*, Paris, Alcan, 1905 (repr. Paris, PUF, 1969).
- DELEUZE Gilles, *La philosophie critique de Kant: Doctrine des facultés*, Paris, PUF, 1963.
- , “Sur quatre formules poétiques qui pourraient résumer la philosophie kantienne”, *Philosophie*, n^o 9, 1986, 29–34.

- DETEL W., “Zur Funktion des Schematismuskapitels in der Kritik der reinen Vernunft”, *Kant-Studien*, 69, 1978, 17–45.
- DIRSCHAUER S., “La théorie kantienne de l’auto-affection”, *Kant-Studien*, 95/1, 2004, 53–85.
- DÖRFLINGER, B., *Das Leben theoretischer Vernunft: Teleologische und praktische Aspekte der Erfahrungstheorie Kants*, Berlin, De Gruyter, 2000.
- DORIAKO Darius, *Kants Philosophie der Mathematik: Grundlagen, Voraussetzungen, Probleme*, Hamburg, Meiner, 1999.
- DOS SANTOS L. R., *Metáforas da Razão ou economia poética do pensar kantiano*, Lisbonne, FCG-JNICT, 1994.
- DUFOR E., “Remarques sur la note du paragraphe 26 de l’Analytique transcendantale. Les interprétations de Cohen et de Heidegger.”, *Kant-Studien*, 94/1, 2003, 69–79.
- DÜSING Klaus, “Objektive und subjective Zeit: Untersuchungen zu Kants Zeittheorie und zu ihrer modernen kritischen Rezeption”, *Kant-Studien*, 71, 1980, 1–34.
- EIDAM H., *Dasein und Bestimmung: Kants Grund-Problem*, Berlin, De Gruyter, 2000.
- EISLER Rudolf, *Kant Lexikon*, Berlin, Mittler & Sohn, 1930 (trad. A.-D. Balmès et P. Osmo, Paris, Gallimard, 1994).
- EMUNDS D., *Kants Übergangskonzeption im Opus postumum*, Berlin, Gruyter, 2004.
- FERRARI Jean, *Les sources françaises de la philosophie de Kant*, Paris, Klincksieck, 1979.
- FERRY L. & RENAUT A., *Système et critique: essais sur la critique de la raison dans la philosophie contemporaine*, Bruxelles, Ousia, 1992².
- FICHANT Michel, “L’espace est représenté comme une grandeur infinie donnée: la radicalité de l’esthétique”, *Philosophie*, 56, Paris, Minuit, déc. 1997, 3–48.
- FÖRSTER E. (Ed.), *Kant’s Transcendental Deductions: The Three Critiques and the Opus postumum*, 1989.
- FRANK Manfred, *Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis*, Stuttgart, Reclam, 1991.
- FRANZWA Gregg E., “Space and schematism”, *Kant-Studien*, 69, 1978, 149–59.
- FRIEDMAN Michael, *Kant and the Exact Sciences*, Cambridge MA, Harvard University Press, 1992.
- FRIEDMAN M., “Kant’s theory of geometry”, *The Philosophical Review*, 94, 1985, 455–506 (POSY C. J. (Ed.), *Kant’s Philosophy of Mathematics*, Dordrecht, Kluwer, p. 177–219).
- FULDA H. F. & STOLZENBERG J. (hersg. v.), *Architektonik und System in der Philosophie Kants*, Hamburg, 2001.
- GIL Fernando, “Objectivité et affinité dans la *Critique de la raison pure*”, PETITOT J. (dir.), *Logos et théorie des catastrophes: à partir de l’oeuvre de René Thom. Actes du colloque international de 1982*, Genève, Patiño, 1988, p. 391–402.
- , “La question phénoménale et la question transcendantale”, PETITOT J., *La philosophie transcendantale et le problème de l’objectivité*, Paris, Osiris, 1991, p. 11–19.
- GIOVANNANGELI Daniel, “Finitude et altérité dans l’esthétique transcendantale”, *Revue philosophique de Louvain*, 91, 1993, 14–30.
- GLOY Karen, “Die kantische Differenz von Begriff und Anschauung und ihre Begründung”, *Kant-Studien*, 76, 1985, 119–57.
- GRANEL Gérard, *L’équivoque ontologique de la pensée kantienne*, Paris, Gallimard, 1970.
- GRONDIN Jean, *Kant et le problème de la philosophie: l’a priori*, Paris, Vrin, 1989.

- GUEROULT Martial, "La Dissertation kantienne de 1770", *Archives de philosophie*, 41, 1978, 3–25.
- GUILLERMIT Louis, "Commentaire des Paralogismes", *Cahiers de philosophie de la Faculté des lettres et sciences humaines de Paris*, Paris, 1963.
- GUILLERMIT L., *Critique de la faculté de juger esthétique de Kant*, Paris, Bordas, 1981.
- GURWITSCH A., *Kants Theorie des Verstandes*, Dordrecht, Kluwer, 1990.
- GUYER Paul, *Kant and the Claims of Knowledge*, Cambridge, CUP, 1987.
- , "The Transcendental Deduction of the Categories", GUYER P. (Ed.), *The Cambridge Companion to Kant*, Cambridge, CUP, 1992, p. 123–60.
- , *Kant on Freedom, Law, and Happiness*, Cambridge, CUP, 2000.
- HÄRING Theodor, *Der Duisburgsche Nachlass und Kants Kritizismus um 1775*, Tübingen, Mohr, 1910.
- HATFIELD G., "Empirical, Rational, and Transcendental Psychology: Psychology as Science and as Philosophy", GUYER P. (Ed.), *The Cambridge Companion to Kant*, Cambridge, CUP, 1992, p. 200–27.
- HAVET Jacques, *Kant et le problème du temps*, Paris, Gallimard, 1946².
- HEIDEMANN Ingeborg, *Spontaneität und Zeitlichkeit*, Kant-Studien, Ergänzungsheft 75, Cologne, Kölner Universitätsverlag, 1958.
- HEIMSGETH Heinz, "Persönlichkeitsbewußtsein und Ding an sich in der kantischen Philosophie", *Festschrift der Abbetes-Universität*, 1924, repris in *Studien zur Philosophie Immanuel Kants*, Cologne, Kölner Universitätsverlag, 1956.
- , *Tranzendentale Dialektik: Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, Berlin, Gruyter, 1966.
- HENRICH Dieter, *Der ontologische Gottesbeweis: Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit*, Tübingen, Mohr, 1960.
- , *Identität und Objektivität: Eine Untersuchung über Kants transzendente Deduktion*, Heidelberg, Winter, 1976.
- , *Selbstverhältnisse: Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie*, Stuttgart, Reclam, 1982.
- , *Konstellationen: Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789-1795)*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1991.
- , *The Unity of Reason: Essays on Kant's Philosophy* (introd. by R. Velkey), Cambridge MA, Harvard UP, 1994.
- , *Between Kant and Hegel: Lectures on German Idealism*, Cambridge MA, Harvard UP, 2003.
- HERRING Herbert, *Das Problem der Affektion bei Kant: Die Frage nach der Gegebenheitweise des Gegenstandes in der Kritik der reinen Vernunft und die Kant-Interpretation*, Kant-studien, Ergänzungsheft 67, 1953.
- HILDEBRAND Kurt, *Kant und Leibniz: Kritizismus und Metaphysik*, Meisenheim sur Glain, Hain, 1955.
- HINSKE Norbert, "Die historischen Vorlagen der Kantischen Transzendentalphilosophie", *Archiv für Begriffsgeschichte*, 12, 1968, 86–113.
- , "Verschiedenheit und Einheit der transzendentalen Philosophien", *Archiv für Begriffsgeschichte*, 14, 1970, 41–68.
- , *Kants Weg zur Transzendentalphilosophie: Der dreißigjährige Kant*, Stuttgart, Kohlhammer, 1970.
- HINTIKKA J., *La philosophie des mathématiques chez Kant*, Paris, PUF, 1996.

- HOLZHEY Helmut, "Das philosophische Realitätsproblem: Zu Kants Unterscheidung von Realität und Wirklichkeit", KOPPER J. & MARX W. (Eds.), *Zweihundert Jahre Kritik der reinen Vernunft*, Hildesheim, Gerstenberg, 1981, p. 79–111.
- HONNEFELDER Ludger, *Scientia transcendens: Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit (Duns Scotus – Suarez – Wolff – Kant – Peirce)*, Hamburg, Felix Meiner, 1990.
- HOPPE Hansgeorg, *Synthesis bei Kant: Das Problem der Verbindung von Vorstellungen und ihrer Gegenstandsbeziehung in der "Kritik der reinen Vernunft"*, Berlin/N.Y., Gruyter, 1983.
- HOWELL Robert, *Kant's Transcendental Deduction*, Dordrecht, Kluwer, 1992.
- JESUS P., "From *Homo Educandus* to *Homo Aestheticus*: Kant on Education", *Studi Kantiani*, 2006, XIX, 121–30.
- KAULBACH Friedrich, "Die transzendente Konstellation und der Weltbezug des Ich bei Kant", *Revue internationale de philosophie*, 1981, p. 236–54.
- KEMP SMITH Norman, *A Commentary to Kant's "Critique of pure reason"*, New York, Humanities Press, 1962.
- KITCHER Patricia, "Kant on Self-identity", *Philosophical Review*, 91, 1982, 41–72.
- , "Kant's Paralogisms", *Philosophical Review*, 91, 1982, 515–547.
- , *Kant's Transcendental Psychology*, Oxford, OUP, 1990.
- , "Kant's philosophy of the cognitive mind", GUYER P. (Ed.), *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy*, Cambridge, CUP, 2006, p. 169–202.
- KLASS G. M., "A Framework for Reading Kant on Apperception: Seven Interpretative Questions", *Kant-Studien*, 94, 1, 2003, p. 80–94.
- KLEMME Heiner F., *Kants Philosophie des Subjekts: Systematische und entwicklungs-
geschichtliche Untersuchungen zum Verhältnis von Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis*, Hamburg, Meiner, 1996.
- KÜHN M., "Kant's Conception of Hume's Problem", *Journal of the History of Philosophy* 21 (1983), 175–93.
- LA ROCCA Claudio, "Schematismus und Anwendung", *Kant-Studien*, 80, 1989, 129–54.
- LACHIEZE-REY Pierre, *L'idealisme kantien*, Paris, Alcan, 1931.
- LANGTON Rae, *Kantian Humility: Our Ignorance of Things in Themselves*. Oxford, OUP, 1998.
- LEBRUN Gérard, *Kant et la fin de la métaphysique: essai sur la "Critique de la faculté de juger"*, Paris, Armand Colin, 1970.
- LEISEGANG Hans, "Über die Behandlung des scholastischen Satzes: 'quodlibet est unum, verum, bonum seu perfectum', und seine Bedeutung in Kants *Kritik der reinen Vernunft*", *Kant-Studien*, 20, 1915, 403–21.
- LONGUENESSE Béatrice, *Kant et le pouvoir de juger: Sensibilité et discursivité dans l'Analytique transcendantale de la 'Critique de la raison pure'*, Paris, PUF, 1993.
- , "Synthèse et donation: réponse à Michel Fichant", *Philosophie*, n° 60, déc. 1998, 79–91.
- , "Kant on *a priori* concepts: The metaphysical deduction of the categories", GUYER P. (Ed.), *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy*, Cambridge, CUP, 2006, p. 129–68.
- LYOTARD J.-F., *Leçons sur l'Analytique du sublime (Kant, Critique de la faculté de juger, § 23–29)*, Paris, Galilée, 1991.
- MADIGAN Patrick S., "Time in Locke and Kant", *Kant-Studien*, 67, 1976, 20–50.

- MALHERBE Michel, *Kant ou Hume, ou la raison et le sensible*, Paris, Vrin, 1993.
- MARECHAL Joseph, *Le point de départ de la métaphysique*, t. III: *La Critique de Kant*, Bruges/Paris, C. Beyaert/Alcan, 1923.
- MARTIN Gottfried, *Science moderne et ontologie traditionnelle chez Kant* (trad. J.-C. Piguët), Paris, PUF, 1963.
- , *Sachindex zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, Berlin, Gruyter, 1967.
- , *Arithmetic and Combinatorics: Kant and his Contemporaries* (transl. J. Wubnig), Illinois, Southern Illinois University Press, 1985.
- MARTY François, “La Méthodologie transcendantale, deuxième partie de la *Critique de la raison pure*”, *Revue de métaphysique et de morale*, 80, 1975, 11–35.
- , *La naissance de la métaphysique chez Kant: Une étude sur la notion kantienne d’analogie*, Paris, Beauchesne, 1980.
- , *L’homme habitant du monde: à l’horizon de la pensée critique de Kant*, Paris, H. Champion, 2004.
- MATHIEU Vittorio, *Kants Opus postumum*, Frankfurt/M., V. Klostermann, 1989.
- MATTEY G. J., “Kant’s Conception of Berkeley’s Idealism”, *Kant-Studien*, 74, 1983, 161–75.
- MENDUS Susan, “Kant’s Doctrine of the Self”, *Kant-Studien*, 75, 1984, 55–64.
- METZ W., *Kategoriendeduktion und produktive Einbildungskraft in der theoretischen Philosophie Kants und Fichtes*, Stuttgart, Fromman-Holzboog, 1991.
- MICHEL K., *Untersuchungen zur Zeitkonzeption in Kants Kritik der reinen Vernunft*, Berlin, De Gruyter, 2003.
- MOHR Georg, *Das sinnliche Ich: Innerer Sinn und Bewußtsein bei Kant*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1991.
- , “Personne, personnalité et liberté dans la *Critique de la raison pratique*”, *Revue Internationale de Philosophie*, 1988, 42, 166.
- , “Freedom and the Self: From Introspection to Intersubjectivity: Wolff, Kant, and Fichte”, AMERIKS K. & STURMA D. (Eds.), *The Modern Subject: Conceptions of the Self in Classical German Philosophy*, Albany, SUNY Press, p. 31–45.
- MONZEL Alois, “Kants Lehre vom inneren Sinn und der Zeitbegriff im Duisburgschen Nachlass”, *Kant-Studien*, 25, 1920, 427–35.
- MOREAU Joseph, *La problématique kantienne*, Paris, Vrin, 1984.
- MOTTA G., *Kants Philosophie der Notwendigkeit*, Frankfurt a. M., Peter Lang, 2007.
- MUDROCH Vilem, “Die Anschauungsformen und das Schematismuskapitel”, *Kant-Studien*, 80, 1989, 405–15.
- NABERT J., “L’expérience interne chez Kant”, *L’expérience intérieure de la liberté et autres essais de philosophie morale*, Paris, PUF, 1994, p. 243–311 (étude publiée originellement dans la *Revue de métaphysique et de morale*, 1924, 205–68).
- NATTERER P., *Systematischer Kommentar zur Kritik der reinen Vernunft: Interdisziplinäre Bilanz der Kantforschung seit 1945*, Berlin, De Gruyter, 2003.
- PAEK C.-H., “Kant’s Theory of Transcendental Truth as Ontology”, *Kant-Studien*, 96, 2, 2005, 147–60.
- PARKINSON G. H. R., “Kant as a Critic of Leibniz: The Amphibology of Concepts of Reflection”, *Revue internationale de philosophie*, 1981, 302–14.
- PATON H. J., “Is the transcendental Deduction a patchwork?”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, 30, 1930, 143–78.

- , *Kant's Metaphysic of Experience: A Commentary on the First Half of the 'Kritik der reinen Vernunft'*, New York, Humanities Press, 1936.
- PATT Walter, *Transzendentaler Idealismus, Kants Lehre von der Subjektivität der Anschauung in der Dissertation von 1770 und in der "Kritik der reinen Vernunft"*, Berlin, Gruyter, 1987.
- PETITOT Jean, "De la Physique à la forme et au sens: actualité de la philosophie transcendante", PETITOT J., *La philosophie transcendante et le problème de l'objectivité*, Paris, Osiris, 1991, p. 59–83.
- PHILONENKO Alexis, *L'œuvre de Kant* (2 vols.), Paris, Vrin, 1972.
- , *Etudes kantiennes*, Paris, Vrin, 1982.
- PIEROBON Frank, *Kant et la fondation architectonique de la métaphysique*, Grenoble, Millon, 1990.
- , *Système et représentation: étude sur la déduction transcendante des catégories*, Grenoble, Millon, 1993.
- , *Kant et les mathématiques: la conception kantienne des mathématiques*, Paris, Vrin, 2003.
- PINDER Tillmann, "Kants Begriff der transzendentalen Erkenntnis", *Kant-Studien*, 77, 1986, 1–40.
- PLAASS P., *Kant's Theory of Natural Science*, Dordrecht, Kluwer, 1994 (1^e éd. allemande: Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1965).
- POSY C. J. (Ed.), *Kant's Philosophy of Mathematics*, Dordrecht, Kluwer, 1992.
- POWELL C. T., *Kant's Theory of Self-Consciousness*, Oxford, Clarendon Press, 1990.
- PRAUSS Gerold, *Erscheinung bei Kant: ein Problem der "Kritik der reinen Vernunft"*, Berlin, Gruyter, 1971.
- , "Zum Wahrheitsproblem bei Kant", in G. PRAUSS (hersg.) *Kant: Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln*, Köln, Kiepenheuer, 1973, p. 73–89.
- , *Kant und das Problem der Dinge an sich*, Bonn, Bouvier, 1974.
- PUECH Michel, *Kant et la causalité: étude sur la formation du système critique*, Paris, Vrin, 1990.
- , "Kant et la métaphysique en 1762–1764: les leçons de la "Metaphysik Herder", *Études philosophiques*, 1990, 187–204.
- RAGGIO A., "Was heißt Bedingungen der Möglichkeit", *Kant-Studien*, 60, 1969, 165–83.
- REININGER Robert, *Kants Lehre vom inneren Sinn und seine Theorie der Erfahrung*, Vienne/Leipzig, Braumüller, 1900.
- RENAUT Alain, *Kant aujourd'hui*, Paris, Flammarion, 1997.
- RIVELAYGUE J., *Leçons de philosophie allemande (tome II: Kant, Heidegger, Habermas)*, Paris, Grasset, 1992.
- ROBINSON Hoke, "Anschauung und Mannigfaltiges in der transzendentalen Deduktion", *Kant-Studien*, 72, 1981, 140–48.
- , "The Priority of Inner Sense", *Kant-Studien*, 79, 1988, 165–82.
- ROSEFELD T., *Das logische Ich: Kant über den Gehalt des Begriffes von sich selbst*, Berlin, Philo Verlag, 2000.
- ROTENSTREICH N., *Practice and Realization: Studies in Kant's Moral Philosophy*, The Hague, Nijhoff, 1979.
- ROUSSET Bernard, *La doctrine kantienne de l'objectivité*, Paris, Vrin, 1967.
- RUSNOCK P., "Was Kant's Philosophy of Mathematics Right for its Time?", *Kant-Studien*, 95, 2004, 426–42.

- SALA Giovanni B., "Die transzendente Logik Kants und die Ontologie der deutschen Schulphilosophie", *Philosophisches Jahrbuch*, 95, 1988, 18–53.
- SCHAEFFER T., *Kants Kriterium der Wahrheit: Anschauungsformen und Kategorien a priori in der 'Kritik der reinen Vernunft'*, Berlin, W. De Gruyter, 1993.
- SCHULTHESS P., *Relation und Funktion: Eine systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchung zur theoretischen Philosophie Kants*, Berlin, W. De Gruyter, 1981.
- SELLARS W. S., *Science and Metaphysics: Variations on Kantian Themes*, London, Routledge, 1968.
- , "...This I or he or it (the thing) which thinks...", *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 44, 1971, 5–31 (reprinted in Sellars W., *Essays in Philosophy and its History* (vol. 2), Dordrecht, D. Reidel, 1974, p. 62–90).
- , *Kant's Transcendental Metaphysics: Sellars' Cassirer Lectures Notes and Other Essays* (ed. and introduced by J. F. Sicha), Atascadero CA, Ridgeview, 2002.
- STRAWSON P. F., *The Bounds of Sense: An Essay on Kant's 'Critique of Pure Reason'*, London, Methuen, 1966.
- , *Entity and Identity and Other Essays*, Oxford, Clarendon Press, 1997.
- STUHLMANN-LAISZ Rainer, *Kants Logik: Eine Interpretation, auf der Grundlage von Vorlesungen, veröffentlichten Werken und Nachlass*, Berlin/N.Y., Gruyter, 1976.
- STURM Th., "Kant on Empirical Psychology: How not to Investigate the Human Mind", WATKINS E. (Ed.), *Kant and the Sciences*, Oxford, Oxford UP, 2001, p. 163–84.
- STURMA Dieter, *Kant über Selbstbewusstsein. Zum Zusammenhang von Erkenntnis-kritik und Theorie des Selbstbewusstseins*. New York, Olms, 1985.
- , "Self and Reason: A Nonreductionist Approach to the Reflective and Practical Transitions of Self-Consciousness", AMERIKS K. & STURMA D. (Eds.), *The Modern Subject: Conceptions of the Self in Classical German Philosophy*, Albany, SUNY Press, p. 199–215.
- THEIS R., *Approches de la Critique de la raison pure*, Hildesheim, Olms, 1991.
- TONELLI Giorgio, "Das Wiederaufleben der deutsch-aristotelischen Terminologie bei Kant während der Entstehung der *Kritik der reinen Vernunft*", *Archiv für Begriffsgeschichte*, 9, 1964, 232–42.
- , *Kant's Critique of Pure Reason within the Tradition of Modern Logic* (ed. by D. H. Chandler), Hildesheim, Olms, 1994.
- TUNHAS P., *Abîmes, passages, limites: système et pré-système chez Kant*, thèse de Doctorat, EHESS-Paris, 1998.
- TUSCHLING B., "Transzendentaler Idealismus ist Spinozismus – Reflexionen von und über Kant und Spinoza", SCHÜRMAN E., WASZEK N. & WEINREICH F. (hersg. v.), *Spinoza im Deutschland des achtzehnten Jahrhunderts: Zur Erinnerung an Hans-Christian Lucas*, Stuttgart, F. Frommann, 2002, p. 139–67.
- UNDERWOOD L. J., *Kant's Correspondence Theory of Truth: An Analysis and Critique of Anglo-American Alternatives*, New York, Peter Lang, 2003.
- VAIHINGER Hans, *Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, 2 vols., Stuttgart, Spemann, 1881 (Stuttgart, Union Deutsche, 1892; Aalen, Scientia, 1970; New York, Garland, 1976).
- VAN BIEMA Émile, *L'espace et le temps chez Leibniz et chez Kant*, Paris, Alcan, 1908.
- VAN CLEVE J. & FREDERICK R. E. (Eds.), *The Philosophy of Right and Left: Incongruent Counterparts and the Nature of Space*, Dordrecht, Kluwer, 1991.

- , *Problems from Kant*, NY, Oxford UP, 1999.
- VUILLEMIN Jules, *L'héritage kantien et la révolution copernicienne*, Paris, PUF, 1954.
- , *Physique et métaphysique kantienne*, Paris, PUF, 1955 (2^e éd. 1987).
- , *L'intuitionnisme kantien*, Paris, Vrin, 1994.
- WAGNER Hans (hersg. v.), *Sinnlichkeit und Verstand in der deutschen und der französischen Philosophie von Descartes bis Hegel*, Bonn, Bouvier, 1976.
- WALSH W. H., "Philosophy and Psychology in Kant's Critique", *Kant-Studien*, 57, 1964, 186–205.
- , *Kant's Criticism of Metaphysics*, Edinburgh, Edinburgh UP, 1975.
- WATKINS E., "Kant's justification of the laws of mechanics", WATKINS E. (Ed.), *Kant and the Sciences*, Oxford, Oxford University Press, 2001.
- WAXMAN Wayne, *Kant's Model of the Mind*, Oxford, Oxford UP, 1991.
- , *Kant and the Empiricists: Understanding Understanding*, Oxford, Oxford UP, 2005.
- WEIL Eric, *Problèmes kantien*, Paris, Vrin, 1963.
- WELDON T. D., *Kant's Critique of Pure Reason*, Oxford, Clarendon Press, 1958².
- WOLFF R. P., *Kant's Theory of Mental Activity: A Commentary on the Transcendental Analytic of the Critique of Pure Reason*, Gloucester MA, Peter Smith, 1973.
- WUNDERLICH F., *Kant und die Bewußtseinstheorien des 18. Jahrhunderts*, Berlin, De Gruyter, 2004.
- WUNDT Max, *Kant als Metaphysiker, ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Philosophie im 18. Jahrhunderts*, Stuttgart, Enke, 1924.

2. D'Autres Auteurs

2.1 Œuvres

- ARISTOTE, *De l'âme* (trad. E. Barbotin), Paris, Les Belles Lettres, 1989.
- , *De la génération et de la corruption* (trad. Ch. Mugler), Paris, Les Belles Lettres, 1966.
- , *On Sophistical Refutations, On Coming-to-Be and Passing-Away*, transl. by D. J. Furley (Loeb Classical Library), Cambridge MA, Harvard University Press, 1992.
- , *On the Soul, Parva Naturalia, On Breath*, transl. by W. S. Hett (Loeb Classical Library), Cambridge MA, Harvard University Press, 1986.
- ARNAULD A. & NICOLE P., *La Logique ou L'art de penser* (éd. critique par P. Clair et F. Girbal), Paris, Vrin, 1993.
- AUGUSTIN, *Opera Omnia (Patrologiae Latinae)*, Turholt, Brepols Ed. Pontifici, 1992.
- , *Confessions* (trad. P. de Labriolle), 2 tomes, Paris, Les Belles Lettres, 1998.
- AZOUVI François & BOUREL Dominique, *De Königsberg à Paris: La réception de Kant en France (1788-1804)*, Paris, Vrin, 1991.
- BAUMGARTEN A. G., *Aesthetica*, Hildesheim, Olms, 1986 (1750).
- , *Metaphysica*, Hildesheim, Olms, 1982 (1779).

- BECK J. S., *Erläuternder Auszug aus den kritischen Schriften des Herrn Prof. Kant auf Anrathen desselben* (3 vols. 1793–1796), Bruxelles, Culture et civilisation (impr. anast.), 1968.
- BERGSON H., *La pensée et le mouvant*, Paris, PUF, 1941.
- , *Œuvres*, Edition du centenaire, Paris, PUF, 2001⁶.
- BERKELEY G., *The Works of George Berkeley* (4 vols., ed. by A. C. Fraser), Oxford, Clarendon Press, 1901 (repr. Bristol, Thoemes, 1994).
- BIRAN P. M., *Œuvres VIII: Rapports des sciences naturelles avec la psychologie et autres écrits sur la psychologie*, éd. B. Baertschi, Paris, Vrin, 1986.
- , *Œuvres VII/2: Essai sur les fondements de la psychologie*, éd. F.C.T. Moore, Paris, Vrin, 2001.
- BLOCH E., *L'esprit de l'utopie*, trad. A.-M. Lang et C. Piron-Audard, Paris, Gallimard, 1977.
- BRANDON R. B., *Making it explicit: Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*, Cambridge MA, Harvard University Press, 1994.
- BRENTANO Franz, *Philosophical Investigations on Space, Time, and the Continuum* (transl. by B. Smith), London, Croom Helm, 1988.
- , *L'origine de la connaissance morale suivi de La doctrine du jugement correct* (trad. fr. M. de Launay et J.-C. Gens), Paris, Gallimard, 2003.
- CANTOR G., “Über unendliche lineare Punktmannigfaltigkeiten”, *Mathematische Annalen* 21, 1883, 545–86, in Id., *Gesammelte Abhandlungen mathematischen und philosophischen Inhalts*, Berlin, 1932, p. 165–208.
- CARNAP R., *Meaning and Necessity: A Study in Semantics and Modal Logic*, Chicago, University of Chicago Press, 1956 (1947).
- CASSIRER E., *Logique des sciences de la culture: cinq études*, trad. J. Carro et J. Gaubert, Paris, Cerf, 1991.
- , *Substanzbegriff und Funktionsbegriff: Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*, Hamburg, Meiner, 2000 (1910).
- , COHEN H., NATORP P., *L'école de Marbourg*, Paris, Cerf, 1998.
- CAVAILLES J., *Sur la logique et la théorie de la science*. Paris, Vrin, 1997³ (1947).
- CHISHOLM R., *Person and Object: A Metaphysical Study*, London, Allen & Unwin, 1976.
- , *The First Person: An Essay on Reference and Intentionality*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1981.
- , *A Realistic Theory of Categories: An Essay on Ontology*, Cambridge, CUP, 1996.
- CLAUDEL P., *Œuvre poétique*, Paris, Gallimard, Pléiade, 1967.
- CRUSIUS Christian August, *Anweisung vernünftig zu leben (Die Philosophischen Hauptwerke, Band I, hrsg. von G. Tonelli)*, Hildesheim, Georg Olms, 1969 (1744).
- , *Entwurf der nothwendigen Vernunftwahrheiten, wiefern sie den zufälligen entgegen gesetzt werden (Die philosophischen Hauptwerke, Bd. 2, hersg. von G. Tonelli)*, Hildesheim, Olms, 1964 (1745).
- DEDEKIND R., *Les nombres: que sont-ils et à quoi servent-ils* (trad. J. Milner et H. Sinaceur), Paris, 1979.
- DENNETT D., *Consciousness Explained*, Boston, Little, Brown, 1991.
- DESANTI J. T., *Les idéalités mathématiques: recherches épistémologiques sur le développement de la théorie des fonctions de variables réelles*, Paris, Seuil, 1968.
- DESCARTES R., *Œuvres de Descartes publiées par Charles Adam & Paul Tannery*, Paris, Vrin, 1983.

- DESCOMBES Vincent, *Le complément de sujet: Enquête sur le fait d'agir de soi-même*, Paris, Gallimard, 2004.
- DE TRACY Destutt, "De la Métaphysique de Kant", AZOUVI Fr. & BOUREL D., *De Königsberg à Paris*, Paris, Vrin, 1991, p. 186–208.
- DILTHEY W., *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, Gesammelte Schriften VII. Band*, Stuttgart-Göttingen, B. G. Teubner, Vandenhoeck & Ruprecht, 1992⁸.
- FICHTE Johann Gottlieb, *Sämtliche Werke* (hersg. v. I. H. Fichte, 8 Bände, 1845–1846), Berlin, Gruyter, 1971.
- , *Gesamtausgabe der bayerischen Akademie der Wissenschaften* (hersg. v. R. Lauth & H. Jacob), Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1964–2002.
- , "Recension des Aenesidemus (1792)", *Sämtliche Werke* (hersg. v. I. H. Fichte), Berlin, Gruyter, 1971, p. 1–25. ("Récension de l'Enésidème" de Schulze par Fichte" (trad. Druet), *RMM*, 1973, p. 363–84.)
- , "Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer (1794)", *Sämtliche Werke* (hersg. v. I. H. Fichte, Band I), Berlin, Gruyter, 1971, p. 83–328.
- , *Wissenschaftslehre Nova Methodo – Kolegnachschrift K. Chr. Fr. Krause (1798–99)*, hersg. von Erich Fuchs, Hamburg, Meiner, 1982 (publié aussi in FICHTE J. G., *Gesamtausgabe IV, 3: Kollegnachschriften 1794–1799*, hersg. v. R. Lauth, E. Fuchs & H. Gliwitzky, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 2000, p. 321–535).
- , *Doctrine de la science nova methodo* (trad. I. Radrizzani), Lausanne, L'Age d'homme, 1989.
- , *Oeuvres choisies de philosophie première: Doctrine de la science (1794–1797)* (trad. A. Philonenko), Paris, Vrin, 1990.
- GASSENDI P., *Disquisitio metaphysica seu dubitationes et instantiae adversus Renati Cartesii metaphysicam et responsa*, Paris, Vrin, 1962.
- GIL Fernando, *Mimésis e negação*, Lisboa, IN-CM, 1984.
- , *Traité de l'évidence*, Grenoble, Millon, 1993.
- , *La conviction*, Paris, Flammarion, 2001.
- (Coord.), *Recepção da "Crítica da Razão Pura". Antologia de escritos sobre Kant (1786–1844)*, Lisboa, FCG, 1992.
- GOCCLENIUS R., *Lexicon Philosophicum*, Hildesheim, Olms, 1980 (1613).
- GÖDEL K., "What is Cantor's Continuum Problem?", BENACERAF P. & PUTNAM H. (Eds.), *Philosophy of Mathematics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, p. 211–32.
- HAGEN Karl Gottfried, *Lehrbuch der Apothekerkunst*, Königsberg, Friedrich Ricolovius, 1792.
- HAMANN J. G., *Aesthetica in nuce: métacritique du purisme de la raison pure et autres textes* (trad. R. Deygout), Paris, Vrin, 2001.
- HEGEL G. W. F., *Gesammelte Werke*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1989.
- , *Sämtliche Werke*, Stuttgart-Bad Cannstatt, F. Frommann Verlag, 1964.
- HEIDEGGER M., *The Concept of Time/Der Begriff der Zeit*, Oxford, Blackwell, 1996.
- , *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 1993.
- , *Kant und das Problem der Metaphysik (Gesamtausgabe I, Band 3)*, Frankfurt/M., V. Klostermann, 1991.

- , *Kant et le problème de la métaphysique* (introd. et trad. par A. de Waelhens et W. Biemel), Paris, Gallimard, 1953.
- HERDER J. G., *Verstand und Erfahrung. Vernunft und Sprache: Eine Metakritik der reinen Vernunft*, Berlin, Aufbau Verlag, 1955 (1799).
- HILBERT David, “Über das Unendliche”, *Mathematische Annalen* 95, 1926, 161–90.
- , *Les fondements de la géométrie* (trad. P. Rossier), Paris, Ed. Jacques Labay, 1997.
- HUME David, *A Treatise of Human Nature* (ed. by L. A. Selbby-Bigge), Oxford, Clarendon Press, 1978².
- , *An Enquiry Concerning Human Understanding* (ed. by T. L. Beauchamp), Oxford, Clarendon Press, 2000.
- HUSSERL E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie II. Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Den Haag, M. Nijhoff, 1952.
- , *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, trad. H. Dussort, Paris, PUF, 1964.
- , *Philosophie première t. I*, trad. A. Kelkel, Paris, PUF, 1970.
- , *Cartésianische Meditationen und Pariser Vorträge (Gesammelte Werke, Band I)*, Dordrecht, Kluwer, 1991.
- , *De la synthèse passive: Logique transcendantale et constitutions originaires*, trad. B. Bégout et J. Kessler, Grenoble, Millon, 1998.
- , *Phantasia, conscience d’image, souvenir: De la phénoménologie des présentifications intuitives. Textes posthumes (1898–1925)*, trad. R. Kassis et J.-F. Pestureau, Grenoble, Millon, 2002.
- , *Sur la phénoménologie de la conscience intime du temps (1893–1917)*, trad. J.-F. Pestureau, Grenoble, Millon, 2003.
- JACOBI F. H., *David Hume et la croyance: Idéalisme et réalisme* (trad. L. Guillermit), Paris, Vrin, 2000.
- JAMES W., *The Principles of Psychology*, vol. I, NY, Holt, 1890.
- , *Writings 1902–1910*, New York, The Library of America, 1987.
- KRIPKE Saul, *La logique des noms propres (Naming and Necessity)*, Paris, Minuit, 1980.
- LEIBNIZ G. W., *Sämtliche Schriften und Briefe* (hersg. von der deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin), Berlin, Akademie Verlag, 1986–2003.
- , *Die philosophischen Schriften* (hersg. von GERHARDT C. I.), VII vols., Berlin, réimpr. Hildesheim, Olms, 1978 (Notation utilisée: GP, suivi du tome et de la page).
- , *Opuscules philosophiques choisis* (texte original et trad. P. SCHRECKER), Paris, Vrin, 2001.
- , *Recherches générales sur l’analyse des notions et des vérités: 24 thèses métaphysiques et autres textes logiques et métaphysiques* (introd. et notes par J.-B. RAUZY), Paris, PUF, 1998.
- LEVINAS E., *L’humanisme de l’autre homme*, Montpellier, Fata Morgana, 1972.
- LEWIN K., *A Dynamic Theory of Personality*, NY, McGraw-Hill, 1935.
- , *Principles of Topological Psychology*, NY, McGraw-Hill, 1936.
- LOCKE John, *An Essay Concerning Human Understanding* (ed. by Peter H. Nidditch), Oxford, Clarendon Press, 1975.
- MAÏMON S., *Versuch über die Transzendentalphilosophie* (hersg. von F. Ehrensperger), Hamburg, Meiner, 2004. (*Essai sur la philosophie transcendantale* (trad. J.-B. Scherrer), Paris, Vrin, 1989.)

- MALEBRANCHE N., *Œuvres Complètes de Malebranche* (éd. critique par D. Roustan et P Schrecker), Paris, Boivin, 1938.
- , *Oeuvres 1* (éd. G. Rodis-Lewis), Paris, Gallimard-Pléiade, 1979.
- MACLAURIN C., *A Treatise of Fluxions in Two Books*, Edimburgh, 1742.
- MARION J.-L., *Etant donné: Essai de phénoménologie de la donation*, Paris, PUF.
- MERLEAU-PONTY M., *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945.
- , *Signes*, Paris, Gallimard, 1960.
- , *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1967.
- MEINONG A., *Über emotionale Präsentation (Gesamtausgabe III: Abhandlungen zur Wertheorie)*, Graz, Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, 1968.
- NAGEL Thomas, *The View from Nowhere*, New York, Oxford University Press, 1986.
- NEWTON Isaac, *Philosophiæ Naturalis Principia Mathematica* (2 vols., ed. by A. Koyré and B. Cohen), Cambridge MA, Harvard University Press, 1972.
- PETITOT Jean, *Morphogenèse du sens*, Paris, PUF, 1985.
- , *Physique du sens: de la théorie des singularités aux structures sémio-narratives*, Paris, Ed. CNRS, 1992.
- PIAGET Jean, *Biologie et connaissance: essai sur les relations entre les régulations organiques et les processus cognitifs*, Paris, Gallimard, 1967.
- , *Adaptation vitale et psychologie de l'intelligence: sélection organique et phénocopie*, Paris, Hermann, 1974.
- , *L'équilibration des structures cognitives: problème central du développement*, Paris, PUF, 1975.
- et INHELDER B., *La psychologie de l'enfant*, Paris, PUF, 1976.
- POLLOCK J. L., *Cognitive Carpentry: A Blueprint for How to Build a Person*, Cambridge MA, MIT Press, 1995.
- , "Procedural Epistemology: At the Interface of Philosophy and AI", GRECO J. & SOSA E. (Eds.), *The Blackwell Guide to Epistemology*, Oxford, Blackwell, 1999, p. 383–414.
- PORT R. F. & VAN GELDER T. (Eds.), *Mind as Motion: Explorations in the Dynamics of Cognition*, Cambridge MA, MIT Press, 1995.
- PUTNAM H., *Reason, Truth and History*, Cambridge, CUP, 1981.
- REICHENBACH H., *The Direction of Time* (ed. by M. Reichenbach, foreword by H. Putnam), Berkeley, University of California Press.
- REINHOLD K. L., *Philosophie élémentaire* (trad. F.-X. Chenet), Paris, Vrin, 1989.
- , *Le principe de conscience (Nouvelle présentation des Moments principaux de la Philosophie élémentaire)*, (trad. J.-F. Goubet), Paris, L'Harmattan, 1999.
- RYLE G., *Aspects of Mind*, Oxford, Blackwell, 1993.
- SARTRE J.-P., *La transcendance de l'ego: esquisse d'une description phénoménologique*, Paris, Vrin, 1992.
- SCHOPENHAUER A., *Le monde comme volonté et comme représentation* (trad. A. Burdeau), Paris, PUF, 2003.
- SCHULZE G. E., *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie. Nebst einer Verteidigung des Skeptizismus gegen die Anmassungen der Vernunftkritik* (hersg. v. M. Frank), Hamburg, Meiner, 1996.
- SCOT Jean Duns, *Opera omnia* (prae. P. C. Balić), Vatican, Typis Polyglottis Vaticanis.
- SELLARS W. S., *Science, Perception, and Reality*, London, Routledge, 1963.

- SELLARS W. S., *Pure Pragmatics and Possible Worlds: The Early Essays of Wilfrid Sellars* (Ed. by J. Sicha), Reseda CA, Ridgeview, 1980.
- SPINOZA B., *Ethique* (texte original et trad. B. Pautrat), Paris, Seuil, 1988.
- TETENS Johann Nicolaus, “Über den Ursprung der Sprachen und der Schrift, 1772”, PFANNKUCH H. (hersg. v.), *Sprachphilosophische Versuche*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1971.
- , *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung*, Leipzig, M. G. Weidmanns Erben und Reich, 1777.
- , “Philosophische Versuche über die menschlichen Natur und ihre Entwicklung, 1777”, PFANNKUCH H. (hersg. v.), *Sprachphilosophische Versuche*, Hamburg, Meiner, 1971.
- VAIHINGER H., *Philosophie des Als-Ob: System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus, mit einem Anhang über Kant und Nietzsche*, Leipzig, Meiner, 1927.
- WHITEHEAD A. N., *Process and Reality An Essay in Cosmology* (ed. D. R. Griffin & D. Sherburne), NY/London, The Free Press, 1978 (1929).
- WITTGENSTEIN L., *Tractatus logico-philosophicus (Werkausgabe Band I)*, Frankfurt M., Suhrkamp, 1984.
- , *Philosophische Untersuchungen/Philosophical Investigations*, Oxford, Blackwell, 2001.
- , *Über Gewissheit/On Certainty*, NY, Harper, 1972.
- WOLFF Christian, *Psychologia empirica, (Gesammelte Werke, II. Abteilung, lateinische Schriften, Band 5, hersg. von J. Ecole)*, Hildesheim, Olms, 1968 (1738).
- , *Psychologia rationalis (Gesammelte Werke, II. Abteilung, lateinische Schriften, Band 6, hersg. J. Ecole)*, Hildesheim, Georg Olms, 1972 (1740).
- , *Philosophia rationalis sive Logica* (3 vols.), Hildesheim, Georg Olms, 1983 (1740).
- , *Vernünfftige Gedancken*, Hildesheim, Georg Olms, 1983 (1751).
- , *Psychologie ou traité sur l'âme: Contenant les Connoissances, que nous en donne l'Expérience (Gesammelte Werke, III. Abteilung, Materialien und Dokumente, Band 46, hersg. von J. Ecole)*, Hildesheim, Olms, 1998 (trad. fr. 1745).

2.2 Littérature critique sur d'autres auteurs et/ou thématiques

- ALQUIE F., *Le cartésianisme de Malebranche*, Paris, Vrin, 1974.
- , *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris, PUF, 1987³.
- AUBENQUE Pierre, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, PUF, 1983⁵.
- BAIER A. C. , *A Progress of Sentiments: Reflections on Hume's 'Treatise'*, Cambridge MA, Harvard University Press, 1991.
- BALIBAR E., “Introduction: le traité lockien de l'identité”, in J. LOCKE, *Identité et différence*, Paris, Seuil, 1998, p. 9–101.
- BARTLETT S. J. , “The Idea of a Metalogic of Reference”, BARTLETT S. J. (Ed.), *Reflexivity: A Source Book in Self-Reference*, Amsterdam, North-Holland, 1992, p. 239–46.
- BENNETT J., “Locke's Philosophy of Mind”, CHAPPELL V. (Ed.), *The Cambridge Companion to Locke*, Cambridge, CUP, 1994, p. 89–114.
- BENOIST J., *L'a priori conceptuel: Bolzano, Husserl, Schlick*, Paris, Vrin, 1999.

- BERNET Rudolf, *La vie du sujet: Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, Paris, PUF, 1994.
- BIRO J., "Hume's Difficulties with the Self", *Hume Studies*, 5 (April, 1979), 45–54.
- , "Hume's New Science of the Mind", NORTON D. F. (Ed.), *The Cambridge Companion to Hume*, Cambridge, CUP, 1993, p. 33–63.
- BOUVERESSE Jacques, *Le mythe de l'intériorité: Expérience, signification et langage privé chez Wittgenstein*, Paris, Minuit, 1976.
- BRANSEN J., *The Antinomy of Thought: Maimonian Skepticism and the Relation between Thoughts and Objects*, Dordrecht, Kluwer, 1991.
- BREAZEALE D., "Check or Checkmate? On the Finitude of the Fichtean Self", AMERIKS K. & STURMA D. (Eds.), *The Modern Subject: Conceptions of the Self in Classical German Philosophy*, Albany, SUNY Press, 1995, p. 87–114.
- CARDOSO A., *O trabalho da mediação no pensamento leibniziano*, Lisboa, Colibri, 2005.
- CHANGEUX J.-P., *L'homme de vérité*, Paris, O. Jacob, 2002.
- CHELLAS B. F., *Modal Logic: An Introduction*, Cambridge, CUP, 1993.
- CHIRPAZ F., *Hume et le procès de la métaphysique*, Paris, Beauchesne, 1989.
- COURTINE Jean-François, *Suarez et le système de la métaphysique*, Paris, PUF, 1990.
- (dir.), *Phénoménologie et logique*, Paris, Presses ENS, 1996.
- , *Les catégories de l'être: études de philosophie ancienne et médiévale*, Paris, PUF, 2003.
- DASTUR Françoise, *Heidegger et la question du temps*, Paris, PUF, 1990.
- DE GANDT François, "Mathématiques et réalité physique au XVII^e siècle (de la vitesse de Galilée aux fluxions de Newton)", *Penser les mathématiques*, Paris, Seuil, 1982.
- DEPRAZ N., *Lucidité du corps: De l'empirisme transcendantal en phénoménologie*, Dordrecht, Kluwer, 2001.
- DE VRIES W., *Hegel's Theory of Mental Activity*, Ithaca, Cornell University Press, 1988.
- DEWAN L., "Objectum: Note on the Invention of a Word", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 48, 1981, 37–96.
- ECOLE Jean, *La métaphysique de Christian Wolff: I Texte*, Hildesheim, Georg Olms, 1990.
- FINK Eugen, *De la phénoménologie* (trad. Didier Franck), Paris, Minuit, 1974.
- FRANCK Didier, *Heidegger et le problème de l'espace*, Paris, Minuit, 1986.
- FREYTAG W., *Die Substanzenlehre Lockes*, Hildesheim, Olms, 1980.
- GOUBET J.-F., "La méditation fichtéenne du cogito", *Kairos 17, Lectures de Fichte*, 2001, 31–51.
- GUNDERSEN L., "On Now-Ambiguities", FAYE J., SCHEFFLER U. & URCHS M. (Eds.), *Perspectives on Time*, Dordrecht, Kluwer, 1997.
- GURWITSCH Aron, *Leibniz' Philosophie des Panlogismus*, Berlin/N.Y., Gruyter, 1974.
- HALLETT H. F., *Aeternitas: A Spinozistic Study*, Oxford, Clarendon Press, 1930.
- HENRY M., *Philosophie et phénoménologie du corps: essai sur l'ontologie biranienne*, Paris, PUF, 1965.
- HINTIKKA J., REMES U., and KNUUTTILA S., "Aristotle on Modality and Determinism", *Acta philosophica fennica*, Vol. 29, n° 1, 1977.
- HINTIKKA J., *Time and Necessity: Studies in Aristotle's Theory of Modality*, Oxford, Clarendon Press, 1973.
- HUGHES G. E. & CRESSWELL M. J., *A New Introduction to Modal Logic*, London, Routledge, 1996.

- IVALDO M., *Libertà e ragione: L'etica di Fichte*, Milano, Mursia, 1992.
- JACQUETTE Dale, *David Hume's Critique of Infinity*, Leiden-Boston-Köln, Brill, 2001.
- JALABERT J., *La théorie leibnizienne de la substance*, Paris, PUF, 1947.
- JANKE W., *Vom Bilde des Absoluten: Grundzüge der Phänomenologie Fichtes*, Berlin, Gruyter, 1993.
- JESUS P., "Vida, expressão e compreensão em *Der Aufbau* (1910) de Dilthey", CARDOSO A. & JUSTO J. M. (Eds.), *Sujeito e Passividade*, Lisboa, Colibri, 2003, p. 151–74.
- KRIEGEL U. & WILLIFORD K. (Eds.), *Self-Representational Approaches to Consciousness*, Cambridge, MA, MIT Press, 2006.
- KÜHN P., *Pierre Maine de Biran – Ichgefühl und Selbsterperzeption: Ein Vordenker konkreter Transzendentalität in der Phänomenologie*, Zürich, Olms, 2006.
- KULSTAD Mark, *Leibniz on Apperception, Consciousness, and Reflection*, München, Philosophia Verlag, 1991.
- LAIRD J., *Hume's Philosophy of Human Nature*, London, Methuen, 1932.
- LAZ Jacques, *Bolzano, critique de Kant*, Paris, Vrin, 1993.
- LE POIDEVIN R., & MACBEATH M. (Eds.), *The Philosophy of Time*, Oxford, Oxford University Press, 1993.
- MARION J.-L., *Sur la théologie blanche de Descartes: analogie, création des vérités éternelles et fondement*, Paris, PUF, 1981.
- MARSCHLICH Annette, *Die Substanz als Hypothese: Leibniz' Metaphysik des Wissens*, Berlin, Akademie Verlag, 1997.
- MATURANA H. & VARELA F., *Autopoiesis and Cognition*, Boston, Reidel, 1980.
- , *Tree of Knowledge: Biological Roots of Human Understanding*, Boston, Shambhala, 1988.
- MCINTYRE J. L., "Is Hume Self Consistent?", NORTON D. F., CAPALDI N., & ROBINSON W. L. (Eds.), *McGill Hume Studies*, San Diego, Austin Hill Press, 1976.
- MCRAE R., *Leibniz: Perception, Apperception, and Thought*, Toronto, University of Toronto Press, 1976.
- MURPHY R. T., *Hume and Husserl: Towards Radical Subjectivism*, The Hague, M. Nijhoff, 1980.
- NAERT E., *Mémoire et conscience de soi selon Leibniz*, Paris, Vrin, 1961.
- NENON Thomas, *Objektivität und endliche Erkenntnis*, Freiburg, K. Alber, 1986.
- NEUHOUSER F., *Fichte's Theory of Subjectivity*, Cambridge, CUP, 1990.
- PHILONENKO A., *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, Paris, Vrin, 1980.
- , *Le transcendantal et la pensée moderne: Etudes d'histoire de la philosophie*, Paris, PUF, 1990.
- PITSON A. E., *Hume's Philosophy of the Self*, London, Routledge, 2002.
- RAUZY J.-B., *La doctrine leibnizienne de la vérité: Aspects logiques et ontologiques*, Paris, Vrin, 2001.
- RENAUT A., *Le système du droit: Philosophie et droit dans la pensée de Fichte*, Paris, PUF, 1986.
- SALAZAR I., *Leibniz y el concepto de fuerza en el siglo XVII*, Sevilla, Univ. de Sevilla, 1986.
- SALVUCCI P., *Dialettica e immaginazione in Fichte*, Urbino, Argalia Ed., 1963.
- STENGEL K., *Das Subjekt als Grenze: Ein Vergleich der erkenntnistheoretischen Ansätze bei Wittgenstein und Merleau-Ponty*, Berlin, Gruyter, 2003.

- STRAWSON Galen, *The Secret Connexion: Causation, Realism, and David Hume*, Oxford, Clarendon Press, 1989.
- THOMAS-FOGIEL I., “Présentation”, FICHTE J. G., *Doctrine de la science nova methodo*, Paris, Flammarion, 2000, p. 7–60.
- , *Critique de la représentation: étude sur Fichte*, Paris, Vrin, 2000.
- , *Référence et autoréférence: Etude sur le thème de la mort de la philosophie dans la pensée contemporaine*, Paris, Vrin, 2005.
- VARELA F., *Principles of Biological Autonomy*, New York, Elsevier, 1979.
- WAXMAN Wayne, *Hume's Theory of Consciousness*, Cambridge, CUP, 1994.
- ZAC Sylvain, *Salomon Maïmon: Critique de Kant*, Paris, Cerf, 1988.
- ZANER R. M., *The Problem of Embodiment: Some Contributions to a Phenomenology of the Body*, The Hague, Martinus Nijhof, 1971.
- ZELENY M. (Ed.), *Autopoiesis, Dissipative Structures, and Spontaneous Social Orders*, Colorado, Westview, 1980.
- (Ed.), *Autopoiesis: A Theory of Living Organization*, New York, Elsevier, 1981.