

# Kant, rénovateur de la méthode en philosophie

Autor(en): **Miéville, Henri-L.**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **6 (1918)**

Heft 28

PDF erstellt am: **06.08.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-380004>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

# KANT, RÉNOVATEUR DE LA MÉTHODE

## EN PHILOSOPHIE

---

L'un des hommes qui ont le plus profondément étudié Kant résume dans cette formule frappante l'attitude prise par le grand penseur à l'égard des problèmes métaphysiques : « La *Critique de la raison pure* affirme le monde métaphysique, mais elle nie la valeur de la métaphysique comme science » (1). C'est pourquoi l'intérêt de la doctrine kantienne réside moins dans les idées métaphysiques qu'elle soutient que dans la méthode qu'elle inaugure, méthode qui renouvelle, élargit et transforme profondément le rationalisme philosophique dont elle recueille l'héritage. Comme d'ailleurs la manière nouvelle dont la *Critique* pose et résout les questions philosophiques n'est pas sans réagir profondément sur les concepts familiers du rationalisme classique, c'est à l'examen de la méthode qu'on est ramené même si l'on aborde le kantisme avec des préoccupations métaphysiques. (2)

Deux conceptions fondamentales dominent la théorie criticiste de la connaissance. L'une est la thèse que Kant expose pour la première fois dans la *Dissertation* de 1770, c'est *l'idéalité du temps et de l'espace*. L'autre est *la déduction transcendantale*

(1) A. RIEHL, *Der philosophische Kritizismus*, 2<sup>e</sup> Auflage (Leipzig 1908) t. 1, p. 584. Nous recommandons cet ouvrage à ceux de nos lecteurs qui voudraient s'initier à la philosophie critique.

(2) Kant lui-même présente son œuvre maîtresse comme un « traité de la méthode ».

*des catégories*, dont on ne trouve encore nulle trace dans la *Dissertation*, mais dont l'importance est plus grande encore, puisque en définissant les conditions qui rendent la connaissance possible — ou si l'on veut qui en garantissent l'objectivité — Kant en venait à distinguer un usage légitime et un usage illégitime des « concepts purs de l'entendement » et critiquait toute métaphysique qui prétendrait, à l'instar des grands systèmes rationalistes, déduire de certains concepts une science de l'être en soi.

Cette science, il l'admettait encore dans la *Dissertation*, il la condamne dans la *Critique* et dans les ouvrages subséquents sans jamais revenir sur son verdict.

Pourquoi M. Werner veut-il à tout prix qu'en dépit des textes les plus clairs et des déclarations formelles de Kant, la doctrine de la *Dissertation* représente, en ce qui concerne l'usage et la portée de l'entendement, la pensée permanente et fondamentale du philosophe ? C'est là, si je ne fais erreur, une opinion que M. Werner est seul à professer parmi la foule des interprètes et des critiques de Kant. Il faut des arguments bien forts pour soutenir pareille gageure.

Avant d'examiner ceux qu'avance M. Werner, marquons plus nettement ce qui sépare le point de vue de la *Critique* de celui de la *Dissertation* ; nous verrons ensuite s'il est possible de soutenir que « Kant n'a pas varié » sur la question capitale du rôle qu'il assigne à l'entendement dans la connaissance.

Sur un point déjà la *Dissertation* avait fait œuvre critique : elle s'efforçait d'établir que le temps et l'espace ne peuvent pas être considérés comme des réalités indépendantes de l'esprit, mais qu'il faut y voir des lois inhérentes à notre façon de percevoir le réel : *leges insitae*. Il en résultait que la connaissance sensible — celle qui a pour objet ce qui nous est donné dans le temps et l'espace — est affectée quant à sa forme d'un caractère de subjectivité. Elle ne nous fait pas connaître les choses telles qu'elles sont en elles-mêmes, les « choses en soi » ou « l'en soi des choses », comme le pense le réalisme naïf, elle ne nous révèle que *notre façon d'être affectés par elles et de les représenter*.

A la connaissance sensible Kant oppose dans la *Dissertation* la connaissance par l'entendement conçue comme une connais-

sance a priori, comme une science de l'être qui serait tirée des concepts purs de l'entendement.

C'est sur ce point très précis qu'ont porté dans la suite les réflexions et les doutes du philosophe. C'est à cette doctrine qu'il faisait allusion plus tard, lorsqu'il parlait du « sommeil dogmatique » qu'il avait fini par secouer. De ses méditations est sortie une conception nouvelle et toute différente des conditions de la connaissance.

Nous savons par la fameuse lettre de Kant à son ami Herz (1) quelles sont les réflexions qui ont donné le branle à sa pensée. Il y confesse avoir négligé jusqu'alors de poser la question capitale qui doit être le préambule de toute recherche métaphysique : « Sur quoi se fonde le rapport de ce que nous appelons une représentation avec son objet » (2), ce qui revient à dire : sur quoi repose et de quelles conditions dépend l'objectivité de ceux de nos jugements qui prétendent nous faire connaître le réel ?

Au fond, Kant reprenait en des termes plus précis un problème que Descartes déjà s'était posé. On sait qu'infidèle à l'esprit de la méthode qu'il avait inaugurée, Descartes invoquait, pour le résoudre, la véracité divine — le *deus ex machina* — tandis que ses successeurs et en dernier lieu Leibniz avaient recours à l'idée d'une harmonie préétablie entre la pensée et son objet. Kant reconnaît la vanité de ces expédients d'une philosophie « paresseuse ». Il s'agit de savoir quelles conditions nos concepts doivent remplir pour avoir le droit de prétendre à la valeur objective de connaissances et l'on répond en admettant d'emblée, avant que ces conditions aient été fixées, la valeur objective de certains concepts métaphysiques ! Kant cherchera la solution dans une autre voie : il fera l'analyse des conditions de la connaissance et n'invoquera pour les établir d'autre critère que l'évidence, c'est-à-dire le principe même que Descartes avait proclamé, le seul dont on puisse s'inspirer, si l'on entend pratiquer une méthode vraiment philosophique.

La question formulée dans la lettre à Herz devient surtout brûlante, lorsqu'on s'aperçoit que nos représentations, en tant

(1) Lettre du 21 février 1772.

(2) « Auf welchem Grunde beruht die Beziehung desjenigen was man in uns Vorstellung nennt auf den Gegenstand ? »



précisément qu'elles veulent être des connaissances objectives, sont des synthèses complexes où les impressions immédiates qui nous paraissent venir directement des choses, où le donné n'entre jamais que pour une part, fait capital que les analyses de Locke et surtout de Hume avaient eu le grand mérite de mettre en lumière et dont elles avaient souligné l'importance épistémologique.

Lorsque nous disons qu'un phénomène A est la cause d'un phénomène B — par exemple le froid, la cause de la congélation de l'eau — nous dépassons ce qui nous est immédiatement donné, l'impression de froid, la vue de l'eau qui se congèle, pour affirmer un fait *général* et un rapport *objectif*. Nous ne voulons pas dire que notre impression de froid est cause de la congélation de l'eau, mais que le froid — phénomène qui existe dans la nature et non pas seulement en nous — amène l'eau à se congeler — autre phénomène qui se passe hors de nous et indépendamment de la perception que nous pouvons en avoir.

Qu'est-ce qui nous autorise à passer de la constatation d'une succession d'impressions en nous à l'affirmation d'un fait général, d'un rapport objectif entre les choses de la nature? Notons que ce rapport nous le définissons au moyen de deux concepts auxquels nous reconnaissons ainsi une portée toute spéciale : le concept de *substance* et celui de *causalité*. Le concept de substance, puisque l'eau, qui tout d'abord est liquide et qui passe à l'état solide, est conçue comme le sujet permanent d'une transformation qui ne touche que sa manière d'être; et le concept de causalité, puisqu'un changement survenu dans l'état de l'atmosphère est conçu comme entraînant à sa suite un changement dans l'état de l'eau.

Discutant la notion de substance Locke avait constaté qu'elle ne se tire pas des données sensibles. C'est une notion dont nous nous servons pour coordonner et grouper ces données en les rapportant à des êtres dont nous posons l'existence objective. Mais que vaut cette opération? Peut-on la justifier rationnellement? Sur ce point la doctrine de Locke restait flottante et vague. (1)

(1) Dans son *Essai philosophique sur l'entendement humain* Locke semble considérer la notion de substance comme résultant d'une illusion créée par le langage, mais ailleurs, dans une lettre à Stillingfleet (citée par Riehl

On sait que Hume s'attaqua plus spécialement au problème de la causalité. Analysant les impressions qui nous sont données sous forme de successions de sensations et d'images ; il n'y trouve rien qui puisse justifier l'affirmation d'un rapport causal. Comme d'autre part il avait montré qu'on ne saurait tirer de la notion même de causalité la démonstration de sa valeur objective, renonçant dès lors à fonder rationnellement l'objectivité de la science — c'est là le scepticisme de Hume — il se cantonna dans une interprétation purement psychologique du processus de la connaissance et considéra les notions de cause et de substance comme des habitudes de pensée toutes subjectives créées par la répétition des mêmes séries d'impressions.

Deux conclusions se dégageaient de la philosophie de Hume : la présence dans nos jugements d'éléments intellectuels, de concepts irréductibles aux données sensibles et qui cependant jouent un rôle essentiel dans la connaissance, puisque sans eux nous ne pourrions dépasser nos impressions subjectives pour affirmer les objets et leurs relations. D'autre part, l'exemple de Hume montrait que la valeur objective des concepts de l'entendement n'est point évidente par elle-même et qu'il est nécessaire de montrer dans quel sens et pourquoi ils peuvent être considérés comme des instruments de connaissance (1).

On voit comment Kant subissant l'influence du philosophe anglais fut amené à prendre dans la *Critique de la Raison pure* une attitude toute différente de celle qu'il avait encore dans la *Dissertation*. Admise sans examen dans la *Dissertation*, la valeur objective des concepts purs de l'entendement devient pour lui le grand problème à résoudre. Aussi bien quand M. Werner croit pouvoir affirmer la permanence chez Kant

*Op. cit.*, p. 73-74) postérieure à l'*Essai* il reconnaît que la substance est une idée nécessaire de l'entendement. Il ne conteste pas la légitimité de son emploi et se borne à établir que la relation qu'elle affirme entre les qualités ou caractères d'un même objet reste inconnaissable. La critique de Locke condamne irréfutablement tout emploi spéculatif de la notion de substance, elle nous prépare à concevoir son rôle comme celui d'une catégorie de l'entendement, mais sans le définir encore avec précision.

(1) Hume lui-même n'avait-il pas admis, sans se rendre compte de l'inconséquence qu'il commettait à son point de vue, la portée objective des jugements par lesquels il affirmait les lois psychologiques de l'association et de l'habitude ?

d'une doctrine de l'entendement conforme à celle de la *Dissertation*, il ne tient aucun compte de l'événement capital qui a aiguillé la pensée du philosophe dans une voie nouvelle qu'elle ne devait plus quitter désormais. Ce n'est qu'à partir du moment où Kant a été ébranlé dans son assurance dogmatique concernant la valeur de la connaissance a priori que la *Critique* pouvait naître.

Mais, dira-t-on peut-être, l'examen auquel l'auteur de la *Critique* soumet la connaissance a priori n'aura-t-il pas pour résultat de la justifier à nouveau? Ne peut-on pas affirmer avec M. Werner que « Kant n'a pas cessé d'admettre que la connaissance a priori est vraie, c'est-à-dire *objective* »?

En s'exprimant ainsi on créerait une équivoque. *La connaissance a priori que Kant admet dans la Critique et les ouvrages subséquents n'est pas la même que celle qu'il admet dans la Dissertation*. Sans doute elle est encore une connaissance par les purs concepts, mais — et c'est là le point capital — cette connaissance n'a plus le même objet, elle ne nous révèle plus l'être en soi comme dans la *Dissertation*, elle ne constitue pas à côté de la connaissance sensible ou phénoménale une connaissance intellectuelle dont la portée serait plus profonde et l'objet différent. Dans la phrase que je citais tout à l'heure, M. Werner entend par connaissance *objective* une connaissance portant sur le réel en soi. C'est précisément ce genre d'objectivité qu'à partir de la *Critique* Kant refuse aux concepts de l'entendement. Dans la *Critique* et à partir d'elle la connaissance a priori n'est plus aux yeux de Kant une connaissance *des choses*, elle n'est que la connaissance *des formes que revêt nécessairement notre représentation des choses*.

Nous ignorons par exemple ce que peuvent être la substantialité ou la causalité *dans le réel*, dans les choses en soi; nous l'ignorons aussi bien pour les êtres matériels que pour les êtres spirituels. La critique de Locke et de Hume garde à cet égard sa pleine valeur. Mais il est certain *a priori* que si des objets s'offrent à notre perception, nous ne pourrions les concevoir comme tels qu'à la condition de leur attribuer une permanence, une continuité d'être à travers les changements et d'admettre entre eux une réciprocité d'action. Ainsi les notions de substance et de causalité sont des *catégories*: elles ont pour fonc-

tion non pas de nous renseigner sur la nature des choses, mais de nous permettre de rapporter nos perceptions à des objets, elles sont constitutives de la notion même d'objet telle que notre entendement mu par ses lois propres a été amené à la concevoir au contact des choses. Elles définissent « le concept d'objet en général » (*Begriff eines Gegenstandes überhaupt*) et sont par là même des *conditions* ou des *formes a priori* de toute expérience, de toute connaissance se rapportant au réel.

Nous pouvons déterminer les catégories en analysant la structure logique de nos jugements. Les concepts purs de l'entendement ne sont pas autre chose en effet que « les formes logiques du jugement mises en rapport avec la notion d'existence objectives ». (1) Cette découverte Kant ne l'avait pas encore faite, quand il écrivit la *Dissertation*. Elle ouvrait la voie à la *Critique*, car elle conduisait au même résultat que les analyses des philosophes anglais, elle tendait à faire concevoir les catégories non comme des formes de l'être, ainsi que le voulait l'ancienne métaphysique, mais comme des formes de la connaissance de l'être et elle suggérait à Kant une idée nouvelle et féconde qui lui permettait de dépasser le point de vue de l'empirisme anglais, l'idée que c'est précisément en vertu de leur caractère purement *formel* que les catégories jouent un rôle nécessaire et fondamental dans la connaissance.

L'ancienne métaphysique réalisait les concepts de l'entendement, elle les prenait sans autre examen pour des formes de l'être, elle croyait instituer de cette manière une science de l'être en soi. C'est cette doctrine, dont il n'était point encore dégagé dans la *Dissertation*, que Kant répudie dans la *Critique*, non seulement parcequ'elle est arbitraire, mais surtout parcequ'elle est incapable d'expliquer et de justifier la valeur objective de la connaissance. Devant les critiques de Hume l'ancienne métaphysique est désarmée ; elle aboutit au scepticisme.

(1) Victor DELBOS, *La philosophie pratique de Kant* (Paris, 1905), p. 199. Pour nous en tenir aux deux catégories dont nous avons déjà parlé et dont le rôle est particulièrement important, Kant retrouve dans le rapport de substance à accident celui de sujet à attribut tel qu'il est impliqué dans tout jugement d'attribution ; dans le rapport de cause à effet il reconnaît une spécification de la relation de principe à conséquence dont l'expression la plus générale est le jugement hypothétique : si A est, B est.

L'erreur qu'elle commettait en réalisant les concepts de l'entendement était de ne point apercevoir que tout jugement qui pose une réalité contient deux opérations distinctes : concevoir une chose et la concevoir réelle sont deux actes de pensée différents dont l'un ne renferme pas la justification de l'autre. *Le passage de l'essence à l'existence, du concept à l'être a besoin d'une justification extra logique.* Pour que la connaissance soit possible, il ne suffit pas du concept, il faut que l'être nous soit donné dans une *intuition*.

Telle est la découverte qui creuse un abîme entre la *Critique* et la *Dissertation*. Le problème, tel que Kant se le pose désormais, ne pourra être résolu par les moyens de l'ancienne métaphysique. C'est pour l'avoir formulé en termes précis et pour s'être appliqué le premier à en trouver la solution que Kant est devenu pour la philosophie moderne *le rénovateur de la méthode*.

L'intuition est encore une forme de la pensée, mais distincte de l'entendement logique. L'intuition n'est pas discursive, elle procède par vues globales ; le tout y précède et y conditionne la partie. La seule intuition que nous connaissions est *l'intuition sensible*. Kant désigne par ce terme — qu'il est très important de bien comprendre — toute donnée qui a forme d'espace ou de temps (1).

Par opposition à l'entendement qui est activité intellectuelle notre sensibilité est « réceptive ». Elle nous met en présence d'un donné qui n'est point notre œuvre. L'intuition sensible offre à la pensée une multitude d'objets dont nous nous distinguons nous-mêmes et par rapport auxquels nous saisissons notre propre existence et notre propre activité dans le temps et dans l'espace. Elle ne se confond pas avec le réel lui-même, comme l'enseignera Bergson, elle représente notre façon d'être affectés par les choses, l'effet immédiat de notre rencontre avec elles antérieurement à toute élaboration intellectuelle.

Au sujet de la forme nécessairement temporelle ou spatiale de l'intuition, nous avons vu que dans la *Dissertation* déjà Kant soutenait l'apriorité et l'idéalité du temps et de l'espace. L'a-

(1) L'intuition sensible ne se borne pas aux données de nos sens extérieurs, elle comprend outre le domaine de la perception externe tout ce qui est objet d'introspection. Dans la terminologie de Kant *sensible* n'est donc pas synonyme de *matériel*.



priorité se dégageait pour lui surtout du fait que l'espace et le temps sont nécessairement conçus comme des tous infinis et continus, toute portion d'espace et toute durée ne pouvant être conçus que comme une limitation de l'espace total et du temps total. L'intuition du temps et de l'espace déborde nos perceptions toujours limitées ; en outre il est manifeste que seule l'apriorité de ces deux formes de notre sensibilité peut rendre compte du fait qu'étant des individus distincts nous concevons l'espace comme *unique* et le temps de même et qu'à l'avance nous savons que tout corps aura *nécessairement* une position dans cet espace unique et tout phénomène une place dans le temps. Quant à l'idéalité du temps et de l'espace, elle résulte des considérations suivantes : nous pouvons concevoir des durées et des étendues réelles, concrètes, déterminées, à la condition de les rapporter à d'autres durées ou étendues de même nature, mais l'espace et le temps absolus qui comprendraient toutes les étendues et toutes les durées échappent précisément à la condition qui nous permettrait de les déterminer comme réalités. En tant que totalités, l'espace et le temps sont nécessairement idéaux et pourtant ils conditionnent notre intuition des étendues et des durées concrètes, ils n'en dérivent pas, ils la rendent possible puisque toute étendue déterminée suppose l'espace total et toute durée déterminée, le temps. (1)

(1) On se fait une idée inexacte de la doctrine kantienne de l'idéalité de l'espace et du temps, lorsqu'on en conclut que pour Kant il ne saurait y avoir de durées ni d'étendues *réelles*. La réalité que Kant dénie au temps et à l'espace n'est pas celle qu'ils ont *dans notre expérience* dont ils sont les conditions, c'est l'existence absolue, *l'existence hors de notre pensée*. Nous ne saisissons en effet le temps et l'espace que sous la forme de pensées et l'analyse de ces pensées ou de ces *intuitions* montre clairement qu'on ne saurait les détacher de l'esprit qui les pense. Elles ont en effet pour caractère commun la continuité, c'est-à-dire l'homogénéité et la divisibilité indéfinies. Or le continu, sous quelque forme qu'il se présente, ne saurait être considéré comme un donné extérieur à la pensée, car s'il était cela, l'homogénéité de ses parties apparaîtrait comme un fait contingent qu'une expérience pourrait contredire au lieu d'être une loi constitutive de sa nature même. Enfin sa divisibilité indéfinie ne pourrait être affirmée à priori ; il n'y aurait aucune raison de l'admettre au delà du point où la division effective a été poussée. Mais l'espace sensible et le temps concret, la

Il s'en faut d'ailleurs que par elle-même l'intuition sensible satisfasse aux conditions d'une véritable connaissance. « Par l'intuition, dit très justement Riehl, des objets nous sont donnés, mais il faut les concepts pour que ces objets donnés puissent être pensés comme objets. »

durée vécue, possèdent-ils ces mêmes caractères de continuité et d'homogénéité ? Et si tel n'est pas le cas, s'il faut reconnaître l'existence d'un minimum perceptible d'étendue et celle d'un minimum perceptible de durée, que devient l'argumentation qui prétend établir l'idéalité du temps et de l'espace ? — Elle subsiste, car si l'on examine par exemple l'idée que nous pouvons nous faire d'un minimum perceptible de durée, on s'aperçoit que cette idée n'est possible que grâce à l'intuition d'un temps continu et homogène. Pour pouvoir être déclaré plus court que les autres, il faut qu'un moment de la durée puisse leur être comparé, il faut qu'il existe entre eux une commune mesure. Ainsi le temps homogène est *présupposé* toutes les fois qu'il est question d'une durée limitée, d'une durée concrète. La forme que revêtira cette durée vécue, non pas en tant qu'elle englobe tels ou tels événements, mais en tant que durée, procédera des lois de la représentation ; on n'aura pas le droit d'en faire une forme de l'être. Il résulte de tout cela que la réalité empirique des durées concrètes — et des étendues concrètes, car les considérations précédentes peuvent s'appliquer aussi à l'espace — a pour condition l'apriorité et l'idéalité des formes de l'espace et du temps. Il y a entre elles non pas opposition, mais corrélation. Cela ne nous étonnera pas, si nous songeons que la réalité *empirique*, c'est la réalité en tant que perçue et représentée par nous.

Quant à la question de savoir quelle peut être la signification *métaphysique* du temps et de l'espace, la méthode même de Kant lui imposait à ce sujet la plus grande réserve. L'idéalité des formes de l'espace et du temps, il ne l'affirme pas en un sens qui l'empêcherait d'admettre que rien de réel ne corresponde à ces deux notions dans le monde des choses en soi. Il doit y avoir une raison qui fait que notre sensibilité réagissant au contact des choses coordonne ses impressions suivant le schème de l'intuition spatiale et de l'intuition temporelle. Mais il est impossible de définir ce « fondement objectif » que Kant reconnaît expressément aux formes subjectives du temps et de l'espace. (« Das räume ich gänzlich ein, écrit Kant, dass Raum und Zeit *zugleich subjektive und objektive Gründe* haben, ich behaupte nur, dass in diesen Gründen oder diesem Substrate, Raum und Zeit nicht die Bestimmungen desselben an sich, sondern bloss des Subjektes sind », passage cité par RIEHL, *Op. cit.*, p. 476.)



Quand je vois de l'eau se congeler à la température de zéro degré, j'ai des impressions soit simultanées soit successives, mais ces impressions auraient beau se répéter, elles resteraient des états de conscience purement subjectifs, de simples fragments de mon existence personnelle, si elles ne m'obligeaient en quelque sorte à les dépasser par la pensée et à former des concepts. Quand je dis : la température de zéro degré amène la congélation de l'eau, les concepts qui interviennent dans cette proposition et le lien que j'établis entre eux sont considérés comme possédant une signification objective, ils désignent non plus seulement des états d'un sujet, mais des réalités ou des rapports de réalités *identiques pour tous les sujets*.

Ainsi la connaissance ne s'achève que par le concept et ce rôle capital le concept ne peut le jouer que s'il n'est pas un simple résidu de sensations. S'il n'était que cela, comme le veulent les théoriciens de l'empirisme, il serait de nature subjective et ne pourrait signifier un objet identique pour tous les sujets (1).

Tel est le sens profond de l'apriorisme kantien. On l'a souvent mal compris, parcequ'on s'est achoppé au caractère artificiel du tableau des catégories tel que Kant l'établit sous l'influence des classifications trop extérieures de la logique aristotélicienne. On se méprend fréquemment sur la nature et la vraie fonction des catégories. On y voit des sortes de cadres rigides où l'entendement ferait rentrer de force les objets d'expérience et l'on s'étonne de la complaisante docilité que Kant paraît leur supposer. C'est là une interprétation des plus superficielles de la *Critique*. Les catégories n'existent pas dans notre esprit indépendamment des jugements que nous formons sur les choses et les objets d'expérience ne préexistent pas *comme tels*, c'est à dire comme représentations, à l'acte intellectuel qui les soumet aux catégories. Ce qui nous est donné ce n'est pas ce que le langage courant désigne par le terme *objets d'expérience*, ce

(1) L'intuition sensible élaborée en concepts placés sous la juridiction des catégories porte dans le système kantien le nom de *phénomène*. Dans les passages où Kant tient à être tout à fait précis, il distingue le phénomène, *Phänomenon*, de l'intuition sensible qu'il appelle *Erscheinung*, lorsqu'il la considère par rapport aux objets et *sinnliche Anschauung*, lorsqu'il souligne son caractère d'intuition. Cf. RIEHL, *Op. cit.*, p. 455.

sont des impressions purement individuelles que la pensée élabore conformément à ses lois propres et dont elle tire un système de concepts qui a pour fonction de figurer une réalité objective *identique pour tous les sujets* et distincte par conséquent des perceptions individuelles dont elle détermine et explique l'accord. (1) Cette opération de la pensée n'est possible que grâce aux catégories ; elle ne s'achève notamment que par l'emploi des catégories de substance et de cause. Il en suit que sans les catégories nous ne saurions concevoir des objets d'expérience quels qu'ils soient. L'idée d'objet dont les catégories nous fournissent les déterminations générales précède *logiquement* — Kant ne dit pas chronologiquement — celle de n'importe quel objet particulier. Elle n'est pas consécutive à l'expérience, elle rend l'expérience possible, elle en est la *condition a priori*.

Ajoutons enfin que l'apriorisme kantien n'est pas une théorie psychologique tendant à déterminer l'origine des concepts de l'entendement. C'est là un autre préjugé courant. Au point de vue psychologique Kant se borne à constater que les concepts de l'entendement ne se laissent pas tirer des données sensibles à l'occasion desquelles la pensée les a conçus. Il n'est pas nécessaire d'en savoir plus long sur leur origine pour aborder le problème tout différent de leur fonction épistémologique. (2) A ce point de vue, qui est celui de la *Critique*, les concepts de l'entendement sont déclarés *a priori*, parce qu'ils doivent être préalablement posés comme *valables* pour que devienne possible

(1) Ainsi naît l'image que nous nous faisons du monde, image que les conceptions de la science ne font qu'épurer en la dépouillant de ses aspects purement individuels et incommunicables. Considérons par exemple un principe comme celui de la conservation de la matière ou celui de la conservation de l'énergie. Ces principes expriment d'une part certains rapports constants de nos impressions subjectives, mais ils vont au delà, puisqu'ils prétendent être des lois de la nature. En tant que telles ils posent l'existence de réalités subsistant indépendamment de nos perceptions individuelles *et capables d'en déterminer le cours*.

(2) Aux yeux de Kant les formes a priori de la sensibilité et les catégories sont des *acquisitions* de la pensée ; il le déclare expressément en parlant de l'intuition spatiale. Telle qu'elle est, elle n'est point innée : « *der erste formale Grund der Möglichkeit einer Raumanschauung ist allein angeboren, nicht die Raumvorstellung selbst.* » (cité par RIEHL, *Op. cit.*, p. 390.)

l'élaboration d'une expérience commune, la création d'une science des existences objectives identiques pour tous les sujets et saisissables sous la forme de *phénomènes*.

Cela étant, il reste à montrer comment se fait cette sorte de pénétration du concept et de la donnée sensible dont le phénomène est le produit et qui fonde la connaissance.

Elle devient possible grâce au fait qu'une certaine organisation et unification des données sensibles est déjà partiellement réalisée par la forme spatiale ou temporelle qu'elles revêtent. Le temps surtout exerce à cet égard une fonction médiatrice.

Nous ne concevons l'être qu'avec les déterminations de la substantialité et de la causalité. Mais comment ces notions purement formelles acquerront-elles un contenu concret ? Comment déterminer ce qui, dans le donné, est substance et cause ? La substantialité et la causalité ne sont pas des caractères inhérents à certaines parties du donné intuitif, puisque ce donné est représentation, mais en constatant la permanence dans le temps de certaines qualités ou de certains groupes de qualités sensibles, la pensée passant de l'ordre des impressions subjectives à celui des existences objectives symbolisées par le concept, interprète cette permanence comme la manifestation d'une substance et considère l'uniformité constatée de certaines successions de phénomènes comme l'indice d'un rapport objectif de causation.

On voit comment et à quelles conditions la catégorie peut devenir un instrument de connaissance. La science est possible bien qu'elle ne porte pas sur l'être en soi directement ; c'est même grâce à ce fait que sa possibilité peut être expliquée et démontrée. Elle est possible, parce que l'intuition sensible, parce que le phénomène où nous saisissons la présence des choses est déjà un produit de la pensée qu'elle a marqué de son sceau en l'élaborant conformément aux lois de la sensibilité et de l'entendement. Elle est possible enfin dans la mesure seulement où le réel est pour nous objet d'intuition sensible. Cela résulte de la thèse précédente. Tel est, sommairement indiqué, l'objet du chapitre fameux de la *Critique* intitulé la *Déduction transcendantale des catégories*.

L'exposé très succinct que nous venons de faire achève d'éclaircir la différence de point de vue qui sépare la *Critique* de la *Dissertation*. Dans la *Critique* la sensibilité et l'entende-

ment, tout en ayant des fonctions distinctes, ne sont plus séparés, occupés à des besognes qui peuvent se faire l'une sans l'autre, ils collaborent d'une façon intime et c'est leur concours uniquement qui rend la connaissance possible. Alors que dans la *Dissertation* la connaissance sensible était conçue comme un mode de connaissance inférieur, la *Critique* n'admet plus de connaissance d'ordre purement sensible, pas plus qu'elle n'admet de connaissance purement intellectuelle : si les catégories sont « vides » sans l'intuition qui leur fournit une matière, l'intuition de son côté est « aveugle », c'est-à-dire n'est point une connaissance, si elle ne revêt forme de concept, processus qui implique une détermination par les catégories de l'entendement.

Comment, dans ces conditions, supposer qu'au fond le philosophe est toujours resté fidèle à la doctrine de la *Dissertation* ?

M. Werner cite le passage des *Prolegomènes* sur les objets symétriques. Peut-on l'expliquer autrement que « par une correspondance qui est admise entre l'entendement et le réel en soi » ? — Nous répondrons : c'est précisément la seule explication qui soit nettement exclue et par le texte de Kant et d'une façon générale par le problème lui-même. Kant montre que l'existence d'objets symétriques *échappe à la compréhension du pur entendement*. Ce qui différencie la main droite de la main gauche ne peut être exprimé par aucun concept, car cette différence ne concerne que la position dans l'espace ; il faut que nous en ayons l'intuition pour pouvoir la saisir (1). Partant, elle ne s'explique que si les objets symétriques sont des *phénomènes* dont la forme est déterminée par les lois de notre sensibilité (2). Sans doute ces phénomènes révèlent la présence de choses en soi qui affectent notre sensibilité, mais la question est ici de savoir si la considération des choses en soi peut nous aider à comprendre la notion de symétrie. Il n'en est rien. Le réel en soi c'est le réel considéré comme existant indépendamment de l'intuition que

(1) « Wir können den Unterschied ähnlicher und gleicher, aber doch incongruenter Dinge *durch keinen einzigen Begriff* verständlich machen, sondern nur durch das Verhältnis zur rechten und linken Hand, welches unmittelbar auf Anschauung geht ». *Prolegomena*, I<sup>er</sup> Teil, § 13.

(2) « Es sind sinnliche Anschauungen d. i. Erscheinungen, deren Möglichkeit auf dem Verhältnisse gewisser an sich unbekannter Dinge zu etwas anderem, nämlich unserer Sinnlichkeit, beruht ». *Ibid.*

nous en avons. Or le caractère de symétrie est essentiellement relatif à cette intuition ; sa définition échappe à l'entendement. Comment dès lors trouverait-il son explication dans une correspondance admise entre l'entendement et le réel en soi ?

Comment prétendrait-on en tirer la preuve que les concepts *a priori* de l'entendement nous procurent la science de l'en-soi des choses ?

\* \* \*

*L'objectivité de la connaissance n'est garantie que par le concours de l'intuition et du concept*, cette découverte de Kant le mettait en possession de ce qui avait manqué jusque-là aux philosophes les plus perspicaces, elle lui fournissait une idée précise des conditions de la connaissance et partant un critère pour déterminer la valeur théorique des notions essentielles de la raison — qu'on songe par exemple aux fines analyses que la *Critique du jugement* fait de la notion de finalité — un critère aussi pour juger la prétention des métaphysiques à s'ériger en science du réel en soi. L'agnosticisme de la *Critique* en matière métaphysique n'est que le corollaire des thèses essentielles de la théorie kantienne de la connaissance.

Cependant M. Werner croit y discerner une contradiction fondamentale. Il se constitue le champion de toutes les métaphysiques dont l'ambition est d'aller « droit à l'absolu » et « de faire découler toutes choses de l'absolu ». Selon M. Werner la théorie de Kant revient à affirmer que « le sensible n'a rien de commun avec la réalité » ; d'où résulterait cette contradiction que les concepts de l'entendement, dont la fonction est de rendre la connaissance possible, « ne portent que sur un phénomène qui est radicalement étranger au réel ». Kant tomberait ainsi dans une sorte de scepticisme.

Cette critique est-elle justifiée ? Je cherche vainement où Kant a pu déclarer ou laisser entendre que le phénomène est radicalement étranger au réel. Le phénomène est *représentation* et comme tel il est engagé dans une double relation : il a rapport à l'esprit, puisqu'il est pensée et il a rapport au réel, puisqu'il est la pensée de quelque chose, *de ce qui, du réel, nous est donné dans l'intuition*. Il a — pour employer un autre langage — un coefficient de réalité et un coefficient d'intelligibilité ou de rationalité qui se conditionnent mutuellement : le rapport du



phénomène au réel ne peut être affirmé si le phénomène ne possède un minimum d'intelligibilité ; il ne devient connaissance qu'en prenant forme de concept. D'autre part un objet de pensée qui ne possède que la seule intelligibilité — par exemple les concepts mathématiques ou les concepts purs de l'entendement — ne représente que la forme vide d'une connaissance simplement possible.

Au fond M. Werner reproche à Kant de ne point avoir admis sur le terrain de la connaissance théorique une définition du réel qui l'identifie avec « l'intelligible », définition qu'il n'aurait cessé d'admettre par devers soi. Kant aurait même eu le tort de présenter parfois la réalité « comme une chose en soi qui serait radicalement étrangère à l'esprit ».

En ce qui concerne cette dernière assertion, je cherche de nouveau vainement où Kant a pu énoncer une idée que sa conception de la chose en soi n'entraînait aucunement. Ce que les choses sont ou ce qui fait que les choses sont *indépendamment de l'intuition où nous ne saisissons d'elles que leur présence et leurs relations avec nous*, en un mot ce qu'on entend par l'en-soi des choses échappe nécessairement à toute détermination précise et n'est point objet de connaissance, puisque toute connaissance prétendant à l'objectivité a besoin de pouvoir s'appuyer sur l'intuition. Voilà ce qu'enseigne la *Critique*. Il n'en résulte nullement que l'en-soi des choses soit étranger à l'esprit. C'est là un contre sens, une grave faute de raisonnement que M. Werner prête à Kant d'une façon toute gratuite.

Mais n'aurait-il pas dû identifier sur le terrain de la connaissance théorique la chose en soi avec l'intelligible ?

Que faut-il entendre par « l'intelligible » ? S'agit-il des concepts purs de l'entendement ? Conformément aux suggestions du rationalisme classique, Kant pense que l'être en soi, s'il pouvait être saisi par nous dans une intuition qui lui fût adéquate, se révélerait intrinsèquement conforme aux catégories, mais — et c'est ici que se manifeste l'originalité de la méthode critique — cette supposition n'est pas une connaissance : du point de vue de la connaissance, elle ne peut avoir qu'une portée toute problématique, car l'en-soi de l'être ne nous est point donné dans une intuition et les concepts purs de l'entendement pris en eux-mêmes sont vides. Leur fonction n'est pas ni ne

saurait être de nous procurer la connaissance du réel en soi.

Il est vrai que les choses changent quelque peu d'aspect, si l'on se place non plus au point de vue d'une impossible science de l'être en soi, mais qu'on se tourne vers le sujet qui poursuit l'œuvre de la connaissance. A ce point de vue l'idée de l'intelligibilité du réel prend une valeur positive, elle est impliquée dans l'idée même de science. En opposant sans cesse aux résultats partiels d'une science toujours inachevée l'idée d'une réalité intégralement assimilée par la pensée et conforme à ses exigences, elle stimule à de nouveaux efforts notre volonté de connaître et « traduit à notre usage la signification inconditionnée qui appartient aux choses en soi » (1). Le monde des choses en soi est en effet posé comme un absolu par la pensée, l'existence en général n'étant point susceptible d'explication. L'espèce de rationalité que cette notion comporte au regard de notre entendement réside dans le fait que toute existence particulière est nécessairement conçue comme résultant d'autres existences particulières qui la conditionnent. En tant que totalité, le monde réel est donc pour notre pensée un inconditionné qui contient le principe d'une synthèse indéfiniment extensible du conditionné, c'est-à-dire du phénomène seul accessible à notre connaissance. L'idée de l'intelligibilité du réel prescrit à la connaissance sa tâche infinie, mais on voit que même investie de cette importante fonction, elle ne constitue point une science du réel en soi. Il lui manquera toujours, pour pouvoir y prétendre, les déterminations précises que l'intuition seule, une intuition coextensive à la réalité totale nous permettrait de lui donner.

Nous trouvons dans la lettre de M. Werner une phrase quelque peu énigmatique où il cherche à définir ce qu'il croit être la véritable pensée de Kant, celle que la *Critique* aurait fâcheusement obscurcie. Kant, écrit M. Werner, considérait la réalité « comme un être intelligible, un « noumène » qui correspond à la synthèse qu'accomplit l'entendement ». — De quelle synthèse M. Werner veut-il parler ? Kant distingue les synthèses empiriques et les synthèses a priori ou catégories qui les rendent possibles. S'il s'agit de ces dernières, nous venons de voir qu'on ne saurait en tirer une science de la chose en soi ; si au contraire

(1) DELBOS, *Op. cit.*, p. 202.



c'est aux synthèses empiriques que M. Werner fait allusion, il faudrait entendre par là les phénomènes. Mais Kant n'enseigne pas que l'en-soi des choses « correspond » aux phénomènes, ce qui ne voudrait rien dire du tout. M. Werner a donc probablement voulu faire entendre que dans la doctrine de Kant la chose en soi, le noumène, est constitué par l'activité synthétique de l'entendement. L'intelligible, ce serait la raison elle-même. C'est en effet ce que Kant admet dans la *Critique de la Raison pratique*. Aurait-il dû introduire cette thèse dans la *Critique de la Raison pure* ?

On pourrait à ce sujet argumenter comme suit : l'activité de la pensée, qui est la condition du phénomène, est elle-même dépourvue de phénoménalité, pourtant elle est réelle, elle est donc d'ordre nouménal, et voilà la chose en soi identifiée, semble-t-il, avec l'intelligible. Cela ne nous oblige-t-il pas à renoncer à l'agnosticisme professé par la *Critique* à l'endroit de la chose en soi ?

Mais prenons garde. Cet agnosticisme n'est que relatif. Kant admet la nécessité, pour la pensée, de poser l'existence des choses en soi en rapport avec le phénomène et d'utiliser pour cela certaines catégories. (1) Mais il n'en reste pas moins que, toute intuition faisant ici défaut, cette détermination des choses en soi est insuffisante pour constituer une connaissance. Au regard de la connaissance proprement dite étoffée par l'intuition, elle n'est qu'une sorte d'ébauche toute schématique.

J'ai déjà fait remarquer dans mon précédent article comment

(1) Nous rappelons les textes cités par RIEHL, *Op. cit.* p. 569 : « Der Begriff der Kausalität kann auf Gegenstände angewandt werden, sie mögen sinnlich oder nicht sinnlich gegeben werden, wie wohl er im letzteren Falle keine *bestimmte*, theoretische Bedeutung hat, sondern bloss ein formaler, aber doch wesentlicher Gedanke von einem Objekte überhaupt ist. » « Es ist sehr wohl möglich sich der Kategorien nicht bloss in Ansehung der Gegenstände der Sinne, sondern für Dinge überhaupt zu bedienen, aber nur für etwas, was wir sonst *nicht erkennen*, als nur dass es nicht Erscheinung ist. » M. Delbos parlant de la notion de causalité définit le point de vue de Kant dans les termes suivants : « C'est le sens strict de la causalité d'établir des rapports dynamiques du conditionné à la condition sans être tenue de représenter ces rapports dans l'intuition sensible, *dès qu'elle ne vise pas à une connaissance.* » Alors « elle ne conclut à des objets que pour leur existence. » *Op. cit.*, p. 217.

se vérifient ces distinctions qui paraissent subtiles mais qui, à l'usage, se révèlent profondes. J'ai pris l'exemple du moi. Il est évident que nous ne saisissons notre pensée que dans ses produits ; son en-soi échappe à toute détermination précise étant dépourvu de phénoménalité. (2) Si l'activité de la pensée était un objet de connaissance, les questions délicates qui concernent l'origine des concepts, la part qu'y prennent le sujet et l'objet, recevraient une solution expérimentale et l'on devrait pouvoir décider, par l'observation, si le moi humain est libre, en quoi il l'est et dans quelle mesure.

Sur le terrain de la théorie de la connaissance, l'identification de la chose en soi avec l'activité de la raison rencontrait encore un autre obstacle. En effet autre chose est d'admettre que la pensée est une réalité qui passe le phénomène un noumène, autre chose de décider que l'en-soi des choses, *de toutes choses*, est pensée, activité rationnelle.

Rien n'autorisait une pareille affirmation tant que Kant se bornait à analyser les conditions de la connaissance. Elle ne devenait possible qu'à partir du moment où il eût trouvé dans la loi morale un principe qui l'autorisait, qui l'obligeait même pensait-il, à postuler l'existence de la finalité dans le monde. Du point de vue de la connaissance théorique la finalité n'est qu'une idée possible dont on ne réussit pas à démontrer l'objectivité. Elle prend un autre aspect, elle devient l'objet d'une certitude morale, d'une foi rationnelle, quand on se rend compte qu'elle est liée à l'usage pratique que nous faisons de la raison, lorsque, cédant à l'injonction souveraine de l'impératif catégorique, nous prenons la décision de travailler à la réalisation de l'idéal moral.

Il est donc vrai que l'idée d'un monde intelligible, c'est-à-dire d'une réalité qui, dans son fond, est « activité et ten-

(1) C'est d'ailleurs la conclusion à laquelle aboutissent de leur côté les psychologues. « Une joie profonde, un effort intérieur, ne sont ni l'objet d'un doute, ni d'une croyance ; ils sont vécus purement et simplement, incommunicables, inexprimables même. Le sujet pur qui les vit, ... principe spontané de toute adaptation et de tout jugement, échappe lui-même à toute définition et à tout jugement. » RUYSSSEN, *L'évolution psychologique du jugement*, p. 357.

dance à la perfection » domine la pensée de Kant comme elle avait déjà inspiré celle de Platon et celle d'Aristote.

Mais, sans parler du fait que la doctrine kantienne de la liberté et celle du mal radical marquent une différence profonde entre sa conception et la métaphysique intellectualiste des penseurs antiques, la méthode qu'inaugure la *Critique* suffit à elle seule pour donner à l'affirmation kantienne du monde intelligible une portée toute différente. Il faut, dira Kant, poursuivre l'œuvre de la science *comme si* un ordre rationnel pénétrait et dominait toutes choses, et travailler à la réalisation de l'idéal moral *comme si* le déploiement de la raison était le principe et la fin de tout. L'idée du monde intelligible ne peut pas prétendre constituer une connaissance du réel en soi, elle n'est qu'un principe directeur de la pensée, mais comme tel, elle a rapport tout à la fois à la pensée et à son objet : du réel elle exprime dans une formule *qui n'a qu'une portée analogique* la rationalité intrinsèque inaccessible à nos intelligences finies ; à la pensée elle prescrit de continuer la recherche scientifique et à l'homme tout entier la poursuite de l'idéal moral sans jamais se fixer une limite, « car personne ne peut et ne doit déterminer quel peut être le plus haut degré auquel l'humanité doit s'arrêter et combien grande peut être, par conséquent, la distance qui subsiste nécessairement entre l'idée et sa réalisation » (1).

On voit ce qui fait l'intérêt et l'originalité du kantisme. Par une transposition hardie il cherche à sauver l'héritage du rationalisme classique transformé et approfondi, tout en battant en brèche le réalisme conceptuel qui en était chez un Platon, un Aristote ou un Descartes le fondement épistémologique.

\* \* \*

C'est ce dernier fait qu'il nous importait de mettre en lumière, parce qu'il a des conséquences dont doivent tenir compte tous les constructeurs de métaphysiques sous peine de bâtir leurs systèmes sur du sable mouvant.

Avant que Kant ne le fit, nul ne s'était avisé de poser clairement et nul n'avait tenté de résoudre la question qui est le point de départ de la *Critique* : comment, à quelle conditions, la con-

(1) Cité par DELBOS, *Op. cit.*, p. 205.

naissance a priori, la connaissance par les concepts est-elle possible ? Faute de s'être posé cette question et de l'avoir éclaircie, on crut pouvoir se servir du concept comme d'un instrument de connaissance dont l'emploi était illimité sous la seule condition de ne point heurter les lois de la logique formelle et l'on s'imagina faire de la science avec des idées qui n'étaient souvent que des métaphores. Il y eut ainsi toute une floraison de systèmes que des esprits conciliants se sont parfois efforcés d'accorder ensemble. Cette sorte d'éclectisme paraît avoir trouvé en M. Werner un nouveau représentant. S'il faut l'en croire, les grands philosophes — comme les Pères de l'Église — bien loin de se contredire, ne font que se compléter. C'est la substantifique moëlle de toutes les grandes philosophies que M. Werner pense exprimer en proposant de considérer « le sensible » comme « l'aspect extérieur de la réalité », « le noyau substantiel » des choses étant « l'intelligible ». Le sensible dira-t-il aussi « contient en soi l'intelligible », le fini l'infini, car l'intelligible n'a pas d'existence séparée, il n'existe que « réalisé dans le sensible ».

Les métaphores de M. Werner sont elles plus heureuses ? Avons-nous une idée plus claire, je dirai même une idée quelconque de la relation du sensible avec l'intelligible, lorsque nous définissons le premier comme « l'aspect extérieur » du second, ou lorsque nous disons que le premier « contient » le second ? On voit immédiatement que les deux images ne s'accordent même pas entre elles : si le sensible n'est que l'aspect de quelque chose d'autre qui est l'intelligible, il ne peut en être le « contenant » surtout si on assimile le sensible au fini et l'intelligible à l'infini ! (1) J'entends bien que ce ne sont que des images

(1) Cette assimilation est d'ailleurs arbitraire. Elle résulte chez M. Werner de l'identification du sensible avec la matière et procède d'un décret en vertu duquel la matière est déclarée « finie ». — Mais en quel sens la matière serait-elle finie ? S'agit-il de l'extension dans l'espace ou du nombre des particules ultimes dont elle serait composée ? Il y a longtemps que l'arbitraire et les impossibilités de ce finitisme-là ont été démontrés. La notion d'atome en particulier, qui a subi dans la physique moderne une si profonde transformation, ne se prête nullement à des spéculations où il n'est tenu aucun compte de son caractère symbolique, c'est à dire, en style kantien, du fait qu'elle n'est pas à proprement parler une forme de l'être, mais une forme progressivement élaborée de notre représentation de la réalité matérielle. — M. Werner veut-il dire que la matière est finie non

et je sais que depuis Bergson les images sont de nouveau fort en vogue parmi les métaphysiciens. Mais c'est précisément ce qui m'inquiète : la puissance suggestive de l'image est grande, elle nous fait merveilleusement oublier que nous transportons à des objets dont nous n'avons point d'intuition des relations qui n'ont de sens précis qu'entre objets d'intuition.

Au fond le problème du rapport entre le sensible et l'intelligible ne se distingue pas pour M. Werner du problème métaphysique du rapport de l'esprit avec la matière et ce fait à lui seul est significatif. Il est caractéristique du réalisme précritique et contraste de la façon la plus frappante avec la méthode kantienne.

Pour Kant, la question du rapport du sensible avec l'intelligible a tout d'abord un sens épistémologique, elle ne peut prendre qu'en second lieu un sens métaphysique et ce sens métaphysique, est nécessairement déterminé en partie par les résultats de l'analyse épistémologique. Avant toute entreprise métaphysique il s'agit en effet de savoir à quelles conditions est soumise l'appréhension de l'être par un sujet qui a une sensibilité et un entendement? De l'examen de ces questions préalables résultent d'importantes conséquences. Faute de distinguer avec assez de netteté les conditions de la connaissance qui est phénoménale des conditions différentes auxquelles est soumise l'affirmation de l'être en tant qu'il dépasse le phénomène, les métaphysiciens que pour cette raison Kant appelle *dogmatiques* tombent dans l'arbitraire et parfois dans la contradiction. Croyant s'élever jusqu'à la connaissance du réel en soi, tantôt ils substantialisent

plus quantitativement, mais en quelque sorte qualitativement, dynamiquement? Toute puissance de création et de renouvellement étant attribuée à l'esprit, la matière serait-elle le fini en ce sens qu'elle serait l'inerte? Mais ce nouveau sens donné au terme *fini* est des plus vagues et crée de fâcheuses confusions, car il n'y a plus aucun rapport entre lui et l'acception première et seule précise des termes *fini* et *infini* qui est l'acception mathématique. Enfin cette définition de la matière serait arbitraire elle aussi. L'inertie, dont l'expression scientifique est tantôt l'inertie mécanique, tantôt le principe de la conservation de l'énergie ou celui de la conservation de la matière, ne représente jamais que l'un des facteurs auxquels nous avons recours pour expliquer l'évolution d'un processus matériel. Nulle part ce facteur ne se suffit à lui-même. Il en résulte qu'on réaliserait une abstraction dépourvue de sens en définissant la matière par l'inertie.



les notions les plus abstraites de l'entendement, tantôt ils réalisent des concepts évidemment tirés du phénomène et qui deviennent contradictoires lorsqu'on leur donne une portée absolue.

M. Werner a-t-il pu éviter cet écueil? Nous pensons au contraire que la façon dont il traite le problème métaphysique du rapport de l'esprit avec la matière fournit une confirmation indirecte des thèses critiques de Kant. Je n'oublie pas que M. Werner ne nous propose qu'une esquisse. Mais cette esquisse, très nette au point de vue des intentions de l'auteur, suffira amplement à notre propos.

Ce qui surprend d'emblée, c'est que M. Werner traite les notions de matière et d'esprit comme des notions dont le sens serait clair et précis et n'exigerait aucune discussion préalable.

La notion de matière, par exemple, est fort obscure, dès qu'on cherche à la préciser. Les physiciens qui en traitent se divisent en partisans de l'énergétisme et en partisans du mécanisme et parmi les philosophes les uns proposent une interprétation idéaliste, les autres une interprétation réaliste du concept de matière. M. Werner ne fait pas la moindre allusion à ces débats et décide que la matière doit être définie un principe de dispersion et d'extériorité. M. Werner pense-t-il que cette formule mettra tout le monde d'accord et pourra servir de base aux spéculations du philosophe? Il est permis d'en douter. Bornons-nous à une simple remarque. Puisque les particules de matière agissent les uns sur les autres, leur nature n'est point suffisamment définie lorsqu'on dit que la matière est un principe de dispersion. La notion d'énergie sous ses différentes formes joue un trop grand rôle dans les sciences physiques pour qu'on ait le droit de la négliger dans une définition de la matière. Dira-t-on que tout ce qui crée entre les particules matérielles une réciprocité d'action et de réaction, tout ce qui les empêche de se disperser à l'infini n'est plus d'ordre matériel? Mais de quel ordre alors? De l'ordre de l'esprit? Qu'en sait-on et de quel droit en déciderait-on dans une simple définition? (1)

(1) En réalité, nous ne savons pas ce qu'est l'énergie, mais nous parlons d'énergie toute les fois que certaines transformations matérielles ont lieu selon des lois que nous pouvons seules essayer de déterminer. L'en-soi de

Mais passons, quelque graves que soient les réserves que nous venons de faire. Variant quelque peu les formules employées précédemment pour caractériser la relation de l'esprit avec la matière, M. Werner pense échapper aux difficultés qu'elles soulèvent en déclarant que l'esprit séparé de toute matière n'est qu'une simple virtualité, la matière étant sa condition de réalisation.

Mais alors, dirons-nous, de deux choses l'une : ou la matière crée à l'esprit des conditions de réalisation qu'il ne tire pas de lui-même, ou l'esprit, en suscitant la matière, crée lui-même les conditions de sa propre réalisation. L'une et l'autre hypothèse conduisent à une impasse.

La première entraîne cette conséquence que la matière doit être posée comme actuelle et pleinement réelle avant que l'esprit ait atteint la même réalité, car si la matière est la condition de réalisation de l'esprit, il faut que cette condition soit elle-même plus qu'une simple virtualité. Or de quel droit affirmerait-on que la matière peut être pleinement réelle sans le concours de l'esprit ? Ce serait la constituer arbitrairement en absolu en oubliant que nous n'avons aucune définition de la matière qui ne soit tirée des sensations et de leurs rapports, c'est-à-dire de phénomènes où la matière est intimement unie à l'esprit. L'incohérence de cette hypothèse se trouverait encore aggravée par la définition que M. Werner donne de la matière. Notez en effet que si la matière est essentiellement principe de dispersion et d'extériorité, on en viendrait à admettre comme réelle une multiplicité sans aucun lien d'unité et cette multiplicité inconcevable agirait sur l'esprit pour le tirer des limbes de sa pure virtualité ! — Mais ne pourrait-on supposer que l'esprit, bien que pure virtualité, est en quelque sorte sous-jacent à la matière à laquelle il assurerait le minimum d'unité dont elle a

l'énergie nous échappe aussi bien que l'en-soi de la matière ; au fond nous ne saisissons jamais que des sensations ou des relations de sensations que nous interprétons comme des manifestations de la matière et de l'énergie. On voit par cette simple remarque qu'on ne saurait aborder un problème comme celui de la matière sans une critique préalable de nos instruments de connaissance. Avant d'entamer aucune question métaphysique nous devons nous demander quelle est la portée des concepts qui figurent dans l'énoncé du problème.



besoin pour être? — Cette correction apportée à l'hypothèse que nous discutons ne réussit pas à la sauver. On tourne dans un cercle vicieux : comment la matière peut-elle avoir pour condition d'existence un esprit qui ne serait que virtualité pure tant que la matière n'agit pas sur lui ?

Il reste l'autre hypothèse à laquelle M. Werner semble se rallier, lorsqu'il écrit que la matière « exprime l'effort que fait l'esprit pour se donner un corps, pour parvenir à l'existence réelle ». Il est vrai que le mot « exprime » est équivoque. S'il signifie *détermine, conditionne*, nous retombons dans l'hypothèse précédente déjà écartée. Mais la phrase de M. Werner peut vouloir dire que la matière est un *effet* qui résulte de l'effort de l'esprit tendant vers sa réalisation. Il faudrait admettre que l'esprit, pour créer les conditions de son plein épanouissement, commencerait par tirer de lui-même la matière. — Est-ce là une conception viable, sommes-nous arrivés à chef? Non point. Si la matière est la condition de réalisation de l'esprit, on ne peut sans inconséquence commencer par la considérer comme une réalisation — fût-elle partielle — de l'esprit.

Mentionnons enfin la difficulté supplémentaire qui résulte de cette affirmation de M. Werner que la matière serait une « chute » en même temps que l'effort de l'esprit vers sa pleine réalisation, car si la matière *par le fait même de son existence* crée des conditions défavorables au développement de l'esprit, si elle *est* une chute, on comprend de moins en moins comment elle peut être en même temps sa condition de réalisation.

Il est manifeste que ces spéculations décevantes — qui toutes ont déjà une date dans l'histoire — trahissent un vice fondamental. Je vois bien comment on peut dire, sans sortir du monde empirique où l'observation est possible, que la matière, le corps et ce qui le fait vivre est la condition du développement de l'esprit ; je vois aussi que la matière peut être l'instrument de sa dégradation. La pluralité des consciences dispersées dans des corps séparés est souvent un obstacle à l'unité morale bien qu'à certains égards elle la conditionne, puisqu'il faut être plusieurs pour pouvoir s'unir dans les mêmes sentiments et les mêmes pensées. Mais ce que je ne vois pas, c'est que ces quelques observations banales et d'autres semblables qui portent sur les conditions *empiriques* de la vie spirituelle

puissent suffire pour résoudre le problème métaphysique des rapports de l'esprit et de la matière. Car la différence est sensible entre ces deux choses : constater dans quelles conditions se développe et s'épanouit ou au contraire s'atrophie et se corrompt la vie spirituelle telle qu'elle se manifeste dans les êtres humains ou dans les êtres vivants en général et décider dans quel rapport sont l'esprit et la matière partout dans l'univers, expliquer enfin pourquoi il fallait une matière, quelle est son origine et sa fonction dans l'ensemble. Faut-il s'étonner que des concepts et des images empruntés sans examen critique préalable au domaine de l'expérience commune, au « phénomène » pour parler le langage de Kant, nous jettent dans des impasses et des contradictions, lorsque nous essayons de nous en servir pour résoudre les problèmes derniers et construire ce que M. Werner croit pouvoir appeler « une véritable explication des choses » ?

Pourquoi le problème de l'esprit et de la matière a-t-il défié les efforts des plus puissants penseurs ? La raison n'en est pas difficile à trouver : il nous manque une expérience qui réunisse ces deux termes opposés dans une même « intuition » comme dirait Kant ; leur en-soi échappe aux conditions de la connaissance et si nous sommes obligés de les poser l'un et l'autre et l'un en rapport avec l'autre, les quelques idées de relation que nous possédons, l'idée de cause et celle de condition se trouvent aussi impuissantes que l'idée platonicienne de la participation ou l'idée aristotélicienne de la forme à saisir et à exprimer la nature de ce rapport.

Bien des esprits trouveront sans doute peu satisfaisant l'agnosticisme relatif de la théorie kantienne de la connaissance. Mais leur impatience du frein ne prouve pas que cette théorie ne soit pas adaptée à la condition humaine. En attendant que M. Werner ait bâti une théorie de la connaissance capable de soutenir le poids de sa métaphysique, en attendant qu'il ait réfuté les thèses essentielles de la *Critique*, nous serons obligés de borner nos ambitions. Notre entendement n'est qu'un entendement fini — bien qu'il conçoive la notion abstraite d'infini — et notre intuition ne saurait se prétendre adéquate au réel.

Est-ce manquer à l'esprit philosophique que de reconnaître cela sans ambages ? Nous pensons tout juste le contraire. Il sied

au philosophe de pousser jusqu'au bout le *γνώθι σεαυτόν*, dût-il en résulter la conviction qu'il lui faut renoncer à « aller droit à l'absolu pour en voir découler toutes choses ». La connaissance des limites de notre faculté de connaître n'est point un scepticisme. Ni la morale, ni la religion ne s'en trouveront ébranlées, si tant est qu'elles répondent à la nature profonde de l'homme. Elles auront au contraire tout à gagner à ne point tenter le vol d'Icare en demandant un appui trompeur aux ailes de cire d'une métaphysique qu'il faut décidément se résoudre à déclarer périmée.

Qui sait d'ailleurs, il se peut que notre évolution ne soit pas terminée. Il n'y a pas de raison a priori pour nous croire enfermés à jamais dans les conditions qui sont actuellement celles où se développe notre vie spirituelle. Un jour peut-être nous sortirons de la caverne de Platon, mais aucune métaphysique ne peut nous donner dès maintenant une idée de ce que nous verrions, s'il nous était possible d'en sortir.

\*  
\*  
\*

J'ai voulu montrer dans cet article pourquoi Kant doit être considéré comme le rénovateur de la méthode en philosophie. Il a posé des questions précises dont on ne méconnaît pas impunément la portée et il a ouvert des voies nouvelles où la pensée philosophique, pour autant qu'elle est encore soucieuse de rigueur et de précision, reste engagée après lui.

Ce qui reste vivant de la pensée de Kant, ce n'est pas une métaphysique, ce n'est pas non plus le détail de sa théorie de la connaissance, c'est une méthode.

Kant a révolutionné la théorie de la connaissance en distinguant nettement l'intuition du concept au double point de vue de leur structure et du rôle qu'ils jouent dans la connaissance. Il a montré que le concept ne peut rejoindre l'être que par le médium de l'intuition, comme d'autre part l'intuition a besoin d'une élaboration intellectuelle pour devenir connaissance. L'analyse qu'il fit des conditions de la connaissance amena Kant à distinguer d'une part entre le contenu et la forme de l'intuition sensible et d'autre part entre les concepts empiriques et les catégories ou concepts purs de l'entendement. Il en vint ainsi à concevoir une notion nouvelle d'une capitale importance, l'idée d'un a priori qui n'est point la connaissance innée de quoi que

ce soit, mais un principe de coordination opérant tantôt sous l'espèce des formes a priori de la sensibilité pour constituer nos perceptions spatiales et temporelles, tantôt sous l'espèce des formes a priori de l'entendement, quand nous fixons le contenu objectif de notre expérience.

L'évolution ultérieure de la pensée philosophique n'a fait que confirmer dans ses lignes essentielles cette détermination positive des conditions de la connaissance ainsi que les conséquences négatives qui en découlent, savoir l'impossibilité d'une science du réel en soi. L'une des critiques que l'on peut faire à la théorie kantienne de la connaissance, c'est qu'elle paraît séparer d'une façon trop radicale les formes a priori de la sensibilité de celles de l'entendement. A lire Kant il semble que la notion d'espace à trois dimensions et celle de temps se constitue et s'achève sans aucune intervention de l'entendement. Des analyses plus récentes ont montré que tel n'est pas le cas. Certaines déterminations de l'espace géométrique, la notion de dimensions opposables entre elles, par exemple, celle enfin de temps mathématique ou de durée *mesurable* supposent une élaboration intellectuelle de l'intuition sensible. Mais ces corrections nécessaires dont quelques-unes sont de simples compléments à la théorie kantienne ne touchent pas à l'essentiel. Car il reste vrai que ni la continuité spatiale ni la continuité temporelle, considérées dans ce qu'elles ont de spécifique, ne se laissent ramener aux formes logiques de l'entendement. Elles sont de nature intuitive et possèdent le caractère de synthèses a priori comme le prouve le fait que nous ne concevons aucun « trou » dans l'espace ou dans le temps, alors que nous concevons fort bien une rupture de continuité, une interruption momentanée ou définitive de la série de nos perceptions individuelles.

Il faut remarquer enfin que les modernes se font des ressources de l'entendement une conception assez différente de celle de Kant. Leurs travaux ont montré que l'entendement possède une souplesse d'adaptation, une faculté de varier ses théories pour serrer l'expérience de plus près dont, à l'époque de Newton et de Kant, on ne pouvait encore se faire une idée. Mais il ne semble pas que cette découverte soit de nature à infirmer les thèses essentielles du criticisme kantien. A la base de toutes les théories de la mathématique et de la physique modernes

nous retrouvons en effet des notions fondamentales comme la continuité spatiale ou temporelle, le nombre et la notion de loi qui jouent à l'égard de l'expérience concrète le rôle de formes a priori de notre représentation des choses.

De la théorie de la connaissance passons à la métaphysique. Depuis que Kant a écrit la *Critique*, bien des philosophes ont cru pouvoir s'élaner à la conquête de l'Absolu, mais on peut dire que la vanité de leurs tentatives s'accuse dans le fait même de leur inconciliable opposition.

Les uns se sont dit : ce qui limite la connaissance humaine, c'est le fait qu'elle a pour condition un donné qui paraît imposé du dehors. Il suffira de montrer que la « matière » de la connaissance n'est, elle aussi, que l'expression de cette même activité intellectuelle qui se manifeste dans sa « forme », pour que nous puissions nous flatter de saisir dans la pensée le principe créateur de toutes choses, l'Absolu. Ainsi sont nées les philosophies idéalistes qui depuis Fichte ont exécuté sur ce thème fondamental des variations plus ou moins ingénieuses.

Le point faible des spéculations de ce genre est précisément le point sur lequel elles croient pouvoir s'éloigner de la théorie criticiste de la connaissance. Suivant la doctrine de Kant l'entendement humain est actif, mais il n'est pas créateur (1). Aucune des philosophies dont nous parlons n'a pu établir que la matière de la connaissance, le donné intuitif, est engendré par la même activité intellectuelle, par le même entendement qui se manifeste dans l'élaboration des concepts. La science a beau élargir son domaine et par ses formules précises anticiper l'expérience, dût-elle perfectionner encore ses équations, il ne sera jamais possible d'en faire dériver le donné empirique en sa concrète réalité : la réalité donnée contiendra toujours quelque chose de plus et quelque chose d'autre que nos formules.

C'est ce qui pousse les philosophes intuitionnistes à prendre le contrepied des systèmes intellectualistes : nous n'atteindrons le réel en soi, l'Absolu, ainsi raisonnent-ils, que si nous purifions l'intuition du donné de toutes déterminations qui relèvent de l'intellect. Ces déterminations impliquent un morcelage de la donnée

(1) Voir la déclaration qu'il fait à ce sujet dans la lettre à Herz citée plus haut.



intuitive, puisqu'elles la résolvent en une multiplicité d'objets distincts ayant les uns avec les autres des relations variables. Or il y a quelque chose d'artificiel dans ce morcelage qui se fait en fonction des besoins pratiques de notre organisme ; il a pour effet de nous voiler l'unité primordiale de l'être. Cette unité nous la pouvons saisir en revenant à l'intuition pure.

L'intuitionnisme bergsonien, le type le plus moderne des doctrines de ce genre(1), est-il parvenu à édifier une nouvelle métaphysique sur les ruines du criticisme ? Nous voyons au contraire qu'il est incapable de rester conséquent avec lui-même. Pour expliquer le morcelage auquel procède notre entendement et qui, selon Bergson, ne saurait avoir de réalité objective, ce philosophe fait intervenir des considérations biologiques : les nécessités de l'action. Mais cette thèse n'a de sens que si l'on accorde une portée *réelle* à la distinction qu'elle implique de notre corps et du milieu changeant où il se meut. On a d'autre part relevé avec force les difficultés que soulève la notion bergsonienne de l'intuition. (1) C'est la durée concrète que Bergson désigne par ce terme et il croit pouvoir la définir comme une pure multiplicité qualitative en l'opposant radicalement au temps homogène des physiciens, dont Kant faisait une forme a priori de la sensibilité. Mais la durée concrète ne peut être saisie *comme durée* si l'on fait abstraction de toute référence à des événements distincts, qui en jalonnant la ligne du temps nous permettent de saisir l'écoulement de la durée réelle *dans un sens déterminé*. Percevoir la durée, c'est déjà rapporter une durée à une autre durée, c'est comparer des durées entre elles. Or cette opération implique, nous l'avons vu plus haut, la notion du temps homogène. Il se trouve donc que la notion du temps homogène (2) est un élément constitutif, une forme nécessaire de toute perception d'une durée concrète. D'où il suit que notre intuition de la durée concrète n'a pas le sens que Bergson lui donne ; elle n'est pas une prise de possession de

(1) Voir à ce sujet la pénétrante étude de René BERTHELOT : *Un romantisme utilitaire, étude sur le mouvement pragmatiste, le pragmatisme chez Bergson* (Paris, 1913).

(2) Non pas, cela va sans dire sous la forme abstraite que nous lui donnons en la définissant, mais en tant que loi de notre représentation sensible, *erster formaler Grund unserer Zeitvorstellung*, dirait l'auteur de la *Critique*.

l'absolu. Sans doute elle porte sur le réel, mais ne lui est point adéquate, car elle est *représentation* et comme telle soumise aux lois d'une sensibilité et conditionnées par les procédés d'intellection d'un entendement fini.

Et nous voici une fois de plus ramenés sur le terrain délimité par la théorie criticiste de la connaissance. Le problème reste posé dans les termes que Kant a définis : c'est de l'interpénétration de l'intuition et du concept que naît la connaissance. et cette condition à laquelle elle reste soumise détruit la prétendes métaphysiques à saisir l'en-soi des choses, Elle trahit en effet *l'hétérogénéité relative de l'être et de l'entendement logique en même temps qu'elle fait pressentir entre eux l'existence d'un rapport dont la définition nous échappe. De ce rapport aucun métaphysique ne semble pouvoir nous donner la formule. Nous savons seulement qu'il existe et qu'il se manifeste dans l'œuvre même de la science.*

Ainsi les notions nouvelles et plus précises que Kant a introduites dans la théorie de la connaissance ont agi comme des ferments. Elles ont renouvelé cette discipline et suscité des recherches nombreuses. C'est par elles que se perpétuent la méthode et l'esprit de la philosophie critique et ce sont elles, ce sont les exigences de rigueur dont elles procèdent, qui constituent aujourd'hui encore les plus sûrs garants du progrès, parce qu'elles sont le seul préservatif efficace contre le danger qui menace tout homme qui philosophe : le verbalisme métaphysique.

HENRI-L. MIÉVILLE.

---



---

LAUSANNE — IMPRIMERIE COOPÉRATIVE LA CONCORDE

---