



Thèse

2019

Open Access

This version of the publication is provided by the author(s) and made available in accordance with the copyright holder(s).

La nature de l'a priori: Kant et la théorie de la connaissance aujourd'hui

Takahashi, Katsuya

How to cite

TAKAHASHI, Katsuya. La nature de l'a priori: Kant et la théorie de la connaissance aujourd'hui. Doctoral Thesis, 2019. doi: 10.13097/archive-ouverte/unige:117086

This publication URL: <https://archive-ouverte.unige.ch/unige:117086>

Publication DOI: [10.13097/archive-ouverte/unige:117086](https://doi.org/10.13097/archive-ouverte/unige:117086)

Université de Genève

Thèse présentée par **Katsuya TAKAHASHI**

sous la direction de Pascal ENGEL
pour le Doctorat en **Philosophie**

La nature de l'*a priori*

—Kant et la théorie de la connaissance aujourd'hui—

Membres du jury :

Carole MAIGNÉ (Professeur, Université de Lausanne, Rapporteur)

Stéphane CHAUVIER (Professeur, Sorbonne Université, Rapporteur)

Fabrice CORREIA (Professeur, Université de Genève, Rapporteur)

Pascal ENGEL (Professeur, École des hautes études en sciences sociales.

Professeur honoraire de l'Université de Genève, Directeur de thèse)

Marcel WEBER (Professeur, Université de Genève, Président du jury)

Résumé de thèse

Thèse présentée par Katsuya Takahashi
sous la direction de Pascal Engel
pour le Doctorat en Philosophie
Université de Genève, Faculté des lettres

La nature de l'*a priori* – Kant et la théorie de la connaissance aujourd'hui –

Kant a soutenu qu'il existe des connaissances qui sont *a priori* et synthétiques. Cette idée était censée être cruciale pour les questions liées aux fondements de la connaissance, mais elle a été critiquée et contestée au cours des discussions philosophiques du XX^e siècle. Les progrès en sciences empiriques, qui ont eu lieu dans les époques post-kantiennes, ont en effet dévoilé les limites de la notion traditionnelle d'*a priori*, et les progrès dramatiques en sciences logico-mathématiques, à leur tour, ont encouragé l'exploitation des connaissances analytiques, plutôt que celle des connaissances synthétiques, en philosophie. Malgré la nouvelle tendance rationaliste qui continue à s'affirmer depuis la fin du XX^e siècle, la notion de synthétique *a priori* semble demeurer un thème très peu considéré dans la philosophie de la connaissance, notamment chez les théoriciens en philosophie analytique. Nous envisageons de réhabiliter cette notion apparemment démodée en mettant en évidence les significations qu'elle semble toujours avoir et en les mettant à l'épreuve de quelques critiques importantes, sous-jacentes au scepticisme contemporain à l'égard de cette notion. La première moitié de cette thèse propose une étude comparative ou polémique consistant à mettre en confrontation le kantisme et quelques théories empiristes du XX^e siècles (le Cercle de Vienne et Quine) ; la deuxième moitié offre une étude exégétique qui ne consiste cependant pas seulement à analyser les concepts kantien selon les textes de leur auteur, mais aussi à les développer en vue d'une conception plus plausible.

Sur le plan polémique, nous argumentons pour la possibilité de défendre le synthétique *a priori* (notamment celui affirmé dans les « principes de l'entendement pur » de Kant) comme présentant, avant tout, un caractère méthodologique plutôt qu'un caractère doctrinal : méthodologique au sens où il s'agit, premièrement, des normes de la recherche selon lesquelles on se procure les données sensibles de manière stratégique et, deuxièmement, des cadres formels selon lesquels on coordonne le sensible et le conceptuel en vue d'une théorie qui rendrait signifiante l'idée de la distinction entre apparent et vrai. Toutes sortes de connaissances « synthétiques *a priori* » évoquées chez Kant (y compris celles portant sur les mathématiques et sur les lois cardinales de la physique) peuvent jouir de cette qualification

dans la mesure où leurs contenus partagent plus ou moins, outre leur caractère doctrinal, le caractère méthodologique ainsi conçu. Cette approche de l'*a priori*, impliquant un compromis important avec l'empirisme, accepte l'idée de l'*a priori* relativisé, sans pour autant renoncer à certains éléments généraux qui résisteraient à la relativisation.

Sur le plan exégétique, ou plutôt semi-exégétique, le concept d'*a priori* (pour autant qu'il se thématise dans le synthétique *a priori*) et celui de synthétique chez Kant doivent être analysés directement et reformulés en de nouveaux termes. Nous faisons remarquer que l'*a priori* kantien implique, à la différence de l'inné, une exigence internaliste quant à la justification épistémique : la rationalité qu'il incarne doit être reconnaissable et compréhensible comme telle pour l'agent des activités épistémiques lui-même. Cette rationalité, quant à elle, peut être analysée dans une optique structuraliste. Une structure stable ou bien équilibrée, employée comme méthode de la connaissance, nous permet d'anticiper en un sens la totalité des possibles, ce qui constitue précisément l'avantage épistémique des contenus *a priori* et explique en même temps le caractère apodictique (ou modal) que ceux-ci sont censés présenter. En nous basant sur certaines formulations kantienne, nous concluons que les connaissances *a priori* chez ce philosophe sont celles dont l'origine (la source) est l'acte structurant qu'opère l'esprit ou, ce qui revient approximativement au même, la réflexion sur cet acte. Il s'agit enfin d'éclairer la synthéticité kantienne en la mettant en contraste avec l'analyticité. À notre avis, la distinction analytique/synthétique doit être considérée non seulement du point de vue logico-sémantique, mais aussi du point de vue génétique. Dans cette perspective, la synthéticité peut (et doit) se définir par le fait que, outre la pensée conceptuelle, la sensibilité joue un rôle substantiel dans la genèse d'une connaissance. L'idée qu'une connaissance est *a priori* et synthétique revient ainsi à l'idée qu'on a acquis cette connaissance à travers l'acte structurant opéré sur des sensibles. S'il est intéressant d'affirmer et d'approfondir une telle idée, c'est parce qu'il importe de reconnaître le fait que l'être humain soit capable d'exercer sa faculté rationnelle non seulement dans le dialogue avec des concepts mais aussi dans le dialogue avec des sensibles. Le retour à l'origine et à la genèse des connaissances encouragera, à nouveau, l'idée d'une rationalité enracinée dans le monde sensible et, par la suite, la poursuite des connaissances rationnelles qui sont en ce sens « fondées ».

Katsuya TAKAHASHI
Department of Philosophy, Faculty of Letters,
University of Geneva

The philosopher Immanuel Kant claimed that a priori and synthetic knowledge exists. This idea was critical for him in the context of questions related to the foundations of knowledge, but it was criticized and contested repeatedly throughout the philosophical debates of the 20th century. The progress of the empirical sciences in the post-Kantian centuries revealed the limits of the traditional notion of a priori, and progress in logic and mathematics, which was equally dramatic, encouraged the exploitation of analytic knowledge rather than synthetic knowledge in philosophy. It seems that despite the new rationalist tendency that has grown since the late 20th century, the synthetic a priori is today no longer a theme which can be given serious consideration in the philosophy of knowledge, especially among authors which adhere to the tradition of analytic philosophy. I intend to reevaluate this apparently old-fashioned notion by indicating some interesting significations it may have even now and by examining them in the light of some important criticisms underlying the present-day skepticism with regard to this notion. The first half of this thesis proposes a comparative and polemic study which attempts to confront Kantianism with famous empiricist theories (Wiener Circle and Quine); the second half offers an exegetic study which consists not only in analyzing Kantian concepts according to the texts of Kant but also in developing them into a plausible epistemological theory.

In the polemic study, I demonstrate the possibility of defending the synthetic a priori (particularly the synthetic a priori attributed to the “Principles of the Pure Understanding”) by arguing that its methodological character, rather than its doctrinal character, has to be stressed in the debate on the nature of the a priori. The synthetic a priori principles are of a methodological nature in the sense that firstly they are norms of research according to which humans strategically gather sense-data (sensible information); and secondly they offer formal frameworks which enable the coordination between the sensible and the conceptual and, on the basis of that, the construction of a theory by virtue of which the distinction between the apparent and the real become possible. Every type of “synthetic a priori” knowledge mentioned by Kant (including mathematics and cardinal laws in physics) can be qualified as such inasmuch as the contents in question have a more or less, besides the doctrinal character that they undoubtedly possess, methodological character defined in this sense. This approach to the a priori, which implies an important compromise with empiricism, admits the so-called “relativized a priori” without giving up pursuing some general elements that may resist relativization.

In the exegetic study, or rather the semi-exegetic study, the concept of a priori (as far as it is related to the synthetic a priori) and that of synthetic must be directly analyzed and be

reformulated in new terms. The first thing to be emphasized in the course of this study is that, in contrast to the innate, the Kantian a priori contains an internalist claim concerning the epistemic justification: the rationality incarnated in the a priori contents must be something recognizable and comprehensible by the agent of cognitive activities himself. The characteristic features of this rationality, in turn, can be analyzed from a structuralist point of view. The fact that a stable or well-balanced structure, used as a method of knowledge acquisition, enables one to anticipate a totality of possibilities should particularly be noticed in this regard. It is indeed such a rationality that constitutes the epistemic advantage of a priori contents and explains the apodictic (or modal) character which the latter are supposed to have. Taking in consideration Kant's own formulations, I conclude that the a priori knowledge in Kantianism is a knowledge whose origin (source) lies in the structuring act operated by the mind or, to say approximately the same thing, in the reflection on this act. Finally, it is necessary to clarify the Kantian conception of syntheticity in contrast with that of analyticity. In my perspective, syntheticity should be considered not only from the logico-semantic point of view but also from the genetic point of view. Syntheticity can (and must) then be defined in terms of the fact that, in addition to conceptual thought, sensibility plays a substantial role in the genesis of a synthetic knowledge. To claim that knowledge is a priori and synthetic is therefore to say that one acquired it through the structuring act operated on sensible information. It is important to affirm and develop such a conception of the synthetic a priori because it implies the idea that human beings can exercise their rational faculties not only in the dialogue with concepts but also in the dialogue with sensible realities. The return to the origin and the genesis of knowledge will promote the idea of a rationality which is profoundly based upon the sensible world and will encourage the pursuit of rational knowledge which is based precisely in the same sensory foundation.

Introduction

1 Une tentative de réhabiliter le synthétique *a priori*

Cette étude vise à élucider la conception kantienne de la connaissance *a priori* et à la défendre en la confrontant avec les théories contemporaines de la connaissance. Il ne s'agit pas de justifier la pensée épistémologique de ce philosophe en restant strictement fidèle à ses textes. Nous désirons plutôt mettre en valeur et développer certaines idées intéressantes, impliquées dans cette pensée, qui pourraient avoir une signification dans le contexte d'aujourd'hui des sciences et de la philosophie. Nous n'hésiterons pas à reformuler les idées kantienne en sorte qu'elles puissent constituer une conception assez cohérente et survivre à des arguments critiques contemporains. Évidemment, le fait qu'une reformulation soit nécessaire ne signifie pas forcément que la pensée étudiée soit essentiellement confuse et démodée. Au contraire, il nous semble que les idées principales de la philosophie théorique kantienne ont, ensemble, en dépit du style notoirement difficile de l'auteur, une cohérence notable et une importance transhistorique. Ce à quoi nous ambitionnons par ce travail n'est donc pas autre chose que de rendre explicite et d'exprimer en de nouveaux termes la philosophie sous-jacente aux idées kantienne sur l'*a priori*. La comparaison et la confrontation avec des théories contemporaines nous aideront à exécuter cette tâche délicate qui est à la fois un éclaircissement et un développement.

Nul doute que l'idée la plus importante que Kant avance à l'égard de l'*a priori* est celle du synthétique *a priori*. L'objectif central de notre travail consiste donc à élucider et défendre cette idée particulièrement kantienne qui constitue le pivot de la philosophie critique de la connaissance. En ce qui concerne l'analytique *a priori*, qui va ordinairement de pair avec le synthétique *a priori*, nous ne l'étudierons pas en détail et nous nous contenterons d'en donner un minimum d'éclaircissement ; il nous suffit de rendre visible l'essentiel de la distinction analytique/synthétique. Nous ne nions pas l'importance de la problématique de l'analyticité, mais en tant que kantien, nous trouvons le problème du synthétique *a priori* plus essentiel. Cette dernière notion est, en effet, fort contestée ou simplement négligée par la plupart des épistémologues contemporains, du moins chez ceux qui s'engagent dans la philosophie analytique, alors qu'il n'est pas certain qu'on ait déjà exploré toutes les possibilités que cette notion peut avoir éventuellement. Du reste, en comparaison au problème de l'analytique *a priori*, le problème du synthétique *a priori* se rapporte en général intimement à celui de la connaissance, comme nous allons le voir dans ce qui suit. C'est pourquoi nous consacrons notre travail principalement à cette notion apparemment très problématique. Naturellement, la tentative d'une nouvelle défense du synthétique *a priori* ne peut se dérouler qu'avec celle de l'examen des doctrines très originales et, disons, excentriques que Kant mobilise en faveur de cette idée. Des doctrines comme « la révolution copernicienne », « l'aperception

transcendantale », etc., seront ainsi soumises à l'examen et recevront de nouvelles interprétations.

L'enjeu philosophique du « synthétique *a priori* » n'est pas du tout léger. De fait, Kant s'intéressait à cette notion pour la raison qu'elle constitue, d'après lui, la clef de quelques questions cruciales qui toutes appartiennent à la problématique de la connaissance. Nous allons donc commencer par rappeler ces questions. Ainsi, une courte revue des questions kantienne nous permettra de nous procurer les définitions officielles des concepts de base (l'« *a priori* » et le « synthétique ») et de dire pourquoi il est significatif pour nous de remarquer le synthétique *a priori* aujourd'hui.

2 Le synthétique *a priori* – pourquoi aujourd'hui ?

Il y a au moins trois questions épistémologiques qui constituent l'enjeu philosophique du synthétique *a priori* kantien.

D'abord, l'idée du synthétique *a priori* est pertinente pour la question de la possibilité de connaissance. Alors que le philosophe de Königsberg s'engageait dans l'élaboration de la philosophie critique, il a écrit à son ami Herz une lettre où il a formulé sa question cruciale de la manière suivante : il s'agit de savoir « sur quel fondement repose le rapport de ce qu'on nomme en nous représentation à l'objet »¹. Cette question constitue chez Kant la clef pour la possibilité de la métaphysique, la science étudiant purement les concepts et les principes des choses en général. Mais elle est en même temps, et sans aucun doute, de nature épistémologique. En effet, le rapport (suffisamment fondé) de la représentation à l'objet s'appelle la connaissance. Montrer l'authenticité de ce rapport, c'est défendre la possibilité de la connaissance à l'encontre du scepticisme. Cette ambition désirant écarter le scepticisme deviendra explicite lors de la parution de la *Critique de la raison pure*, où la théorie du synthétique *a priori* entre en scène en pleine confiance.

De quelle façon le « synthétique *a priori* » résout-il le problème de la représentation et de l'objet ? La réflexion kantienne dans la *Critique* commence par un présupposé selon lequel nous ne pouvons connaître les objets que par l'intermédiaire des représentations, que celles-ci soient intuitives ou conceptuelles ; les représentations sont les seuls moyens épistémiques qui nous sont accessibles. Sous cette condition, on ne peut pas sortir en dehors des représentations pour constater l'accord de celles-ci avec les objets. Ainsi, il faut concevoir « le rapport à l'objet » comme une certaine propriété intrinsèque résidant dans l'univers des représentations et servant d'équivalent au rapport en question. Kant observe que c'est la nécessité, rencontrée dans certains jugements touchant la connexion des représentations, qui est la propriété recherchée. Le principe de la substance, celui de la causalité et les jugements ayant affaire à leurs applications concrètes sont des exemples typiques de tels jugements. Les principes mentionnés (et les autres principes de la même sorte) se nomment « les principes de

¹ Lettre à Marcus Herz, 21 février 1772, Ak.X, p.130, *Correspondance*, p.94.

l'entendement pur ». Puisque ces principes expriment les liens nécessaires de représentations de manière générale et sont en ce sens constitutifs du concept d'objet, le problème de la représentation et de l'objet revient à celui de l'authenticité de ces principes. Or, Kant considère que les principes de l'entendement pur sont objets de la connaissance synthétique *a priori* (et sont dits en ce sens principes synthétiques *a priori*)². La question sur la possibilité de la connaissance dépend en toute logique, du point de vue de l'approche kantienne, de celle sur le statut synthétique *a priori* de ces principes.

Les principes de l'entendement pur doivent être objets de la connaissance *a priori*, parce qu'en général, on ne peut pas connaître une vérité nécessaire à travers les données empiriques ; celles-ci ne nous permettent d'accéder qu'aux vérités inductives et probables. Les connaissances des « principes » doivent donc avoir une source non empirique, ce qui veut dire qu'elles doivent être connaissances *a priori*. En effet, *connaître a priori, c'est connaître indépendamment de l'expérience, c'est-à-dire indépendamment de la source empirique* (B1-B2).

Les principes de l'entendement pur doivent relever de la connaissance synthétique aussi. *La synthéticité* d'une connaissance consiste dans le fait qu'*on affirme*, dans le jugement qui l'exprime, *quelque chose qui n'était pas impliqué dans le concept du sujet* (A6-7/B10-11). Une connaissance synthétique est donc une connaissance qui concerne *quelque chose d'extra-conceptuel*. Au contraire, une connaissance analytique se définit comme celle qui *nous enseigne quelque chose se trouvant (implicitement) dans le concept du sujet* (ibid.) ; elle concerne par nature quelque chose de conceptuel. De même que les connaissances empiriques et les connaissances mathématiques, les connaissances sur les principes de l'entendement pur doivent être considérées comme synthétiques, parce qu'elles ont affaire aux objets (de l'expérience) et non pas simplement au discours sur eux.

La notion de synthétique *a priori*, à laquelle il faut rattacher les principes de l'entendement pur, semble pourtant très discutable. Elle implique l'idée qu'on peut apprendre quelque chose d'extra-conceptuel à travers une source non empirique. Quelle est cette source non empirique ? Pourquoi peut-on faire confiance aux « connaissances » issues de cette source et s'étendant en dehors de simples concepts ? La philosophie critique doit faire face à ces questions délicates, lesquelles se résument en elle par une fameuse question : comment des connaissances synthétiques *a priori* (des jugements synthétiques *a priori*) sont-elles possibles ? (B19) La réflexion s'occupant de cette dernière question se nomme la philosophie transcendantale. Kant ne contestait pas l'importance et la possibilité de la problématique transcendantale. En effet, on a déjà des connaissances « synthétiques *a priori* » en

² Ce ne sont pas seulement les principes de l'entendement pur qui sont considérés comme *a priori* dans ce contexte. Les lois issues de leurs applications à des phénomènes empiriques, c'est-à-dire les lois de la nature, ont également un statut *a priori*. Ce statut n'est cependant pas le même que celui accordé aux « principes » mentionnés. Les lois de la nature sont *a priori*, mais cela au sens relatif, ou non pur. Cf B2, Ak.IV (*Premiers principes*), pp.469-471.

mathématique de manière évidente (du moins pour lui), ce qui semble indiquer que la tentative d'authentifier et d'exploiter cette notion est fort prometteuse. On sait que la possibilité du synthétique *a priori* en mathématique s'explique chez Kant par l'idée de la faculté de « l'intuition pure ». Le synthétique *a priori* dans les principes de l'entendement pur sera authentifié à travers une extension de cette dernière idée : il sera relié à une sorte d'anticipation des « possibles expériences » et à un argument complétant cette anticipation.

Le deuxième enjeu philosophique du « synthétique *a priori* » est la possibilité des connaissances scientifiques. Les sciences de la nature poursuivent des connaissances en se basant toujours sur l'observation, c'est-à-dire sur la perception des états actuels de choses. Mais, en même temps, elles visent à prédire les états de choses du futur en dépassant les observations qu'on a eues jusqu'à présent. Elles visent en outre former des propositions universelles exprimant les lois de la nature, ce qui dépasse également la portée des perceptions particulières. Nombre de réussites dans les sciences modernes prouvent que cette ambition du dépassement n'est pas vaine. Notamment, la physique de Galilée et de Newton a laissé de merveilleux exemples, où les scientifiques ont réussi à formuler des lois de la nature en termes mathématiques et à leur accorder un caractère strictement universel. Pourquoi est-il possible de passer ainsi vers le non perceptuel à partir du perceptuel ? La théorie du synthétique *a priori* est censée répondre à cette question. En effet, l'universalité (stricte) qu'on rattache aux lois de la nature ne peut pas être une idée issue de la source empirique, c'est-à-dire de la perception ; il faudra juger qu'elle a rapport à une source spécifique dite *a priori* (c'est ainsi que Kant considère l'universalité stricte, de même que la nécessité, comme marques de l'a priorité). Il faudra aussi dire qu'elle relève d'une connaissance synthétique parce qu'elle concerne les lois de la nature et non pas simplement celles entre concepts. Ainsi, la théorie du synthétique *a priori* doit entrer en jeu ici également. Elle doit expliquer la possibilité du passage au non perceptuel et doit contribuer par cela même à la fondation des connaissances scientifiques. Tout comme dans la première question, l'analyse des principes de l'entendement pur constituera la clef dans la question de la fondation des sciences.

Finalement, la notion de synthétique *a priori* chez Kant est indissociable d'une exigence relative à la philosophie elle-même : elle correspond à l'exigence de procurer de véritables contenus à la connaissance philosophique. Traditionnellement, c'est la métaphysique qui constituait la partie centrale de la philosophie et jouissait du titre de « la philosophie première ». Mais, aux yeux de Kant, la métaphysique traditionnelle n'était pas une science bien fondée. Elle semble se contenter d'analyser des concepts sans poursuivre des connaissances au véritable sens. Elle ne comporte que des jugements analytiques. Ceux-ci rendent clairs les concepts « métaphysiques » mais ne savent pas les rendre plus riches en renouvelant leur rapport réel aux objets discutés. Sur la base de cette observation, Kant souligne qu'il est nécessaire d'introduire des jugements synthétiques en métaphysique afin de la rendre authentique comme science (*Prol.*, sec.4, Ak. IV, p.275. Cf aussi B18). Or ces

jugements synthétiques doivent être *a priori*, parce que la métaphysique est la science consistant à étudier des principes universels des choses ; elle envisage de découvrir des vérités nécessaires sur les choses en général. Il importe donc d'étudier le synthétique *a priori* pour que la métaphysique, la philosophie première, s'assure de ses propres fondements. Quant à la philosophie transcendantale de Kant, elle peut être conçue comme préparation pour cette partie principale de la philosophie.

Telles sont les questions auxquelles la théorie kantienne du synthétique *a priori* envisage de répondre. Les trois questions sont toutes épistémologiques, mais les sujets qu'elles concernent semblent être fort différents : la première question concerne la possibilité de la connaissance en général, la deuxième la possibilité de la connaissance scientifique et la troisième la possibilité de la connaissance philosophique. Cette cohabitation de sujets différents embarrasserait le lecteur de la *Critique*. Comment les trois questions se rapportent-elles les unes aux autres ? Peuvent-elles vraiment coexister, de manière cohérente, dans une même problématique faisant valoir la possibilité du synthétique *a priori* ? Il est nécessaire de consacrer une réflexion à ce point. À notre avis, il y a certainement une continuité qui traverse les trois questions et qui les retient sans cesse à un thème philosophique fondamental. Essayons de reconnaître cette continuité et d'en développer les implications philosophiques.

Le problème le plus embarrassant est sans doute celui du rapport entre la connaissance en général et la connaissance scientifique. Chez Kant, les mêmes « connaissances synthétiques *a priori* » (celles sur les principes de l'entendement pur) sont convoquées dans ces deux niveaux différents et cela toujours à titre de fondements. Peut-on discuter à la fois de deux niveaux aussi différents et y donner des fondements pertinents d'un seul coup ? Il semble imprudent de s'engager dans une telle entreprise. Les gens dans la vie quotidienne ne jouissent-ils pas des connaissances sans forcément s'engager dans les sciences de la nature ? Les « connaissances » de tous les jours ne sont-elles pas beaucoup plus simples que les connaissances issues des scientifiques comme Newton ? De plus, les connaissances de tous les jours et les connaissances scientifiques s'opposent les unes aux autres très souvent, les dernières servant de normes pour corriger les premières. En relevant des soucis pareils, l'auteur de *Good-bye Kant!* déclare que la confusion de l'expérience (dans le sens de connaissance de tous les jours) et de la science est une erreur fatale résidant dans la *Critique de la raison pure* (Ferraris, 2004, fr.p.62, p.81.). Un reproche de cette sorte n'est pas sans raison. Les termes de base chez Kant (comme « expérience » et « connaissance ») sont indéniablement équivoques et ce malheur semble l'entraîner parfois vers des confusions sérieuses ; il faudra distinguer les différents sens de ces termes de sorte que les confusions soient écartées. Mais, s'agissant de la « confusion » de la science et de l'expérience (de tous les jours), elle ne constitue pas un défaut fatal pour la problématique kantienne, car il existe sûrement une continuité de problématique entre ces deux niveaux de connaissance.

L'opposition entre le normatif (le scientifique) et le naïf est toujours significative, mais il y a des degrés dans la façon dont elle se thématise. Certaines connaissances hautement scientifiques enseigneront que toutes nos « connaissances » dans la vie quotidienne ne concernent que l'apparence des choses et que ces dernières se constituent en réalité des entités imperceptibles (telles que les atomes). Mais certaines autres connaissances, ayant un minimum de rationalité, peuvent également corriger nos jugements naïfs (une illusion d'optique, par exemple) tout en admettant la validité générale des jugements de tous les jours. Kant s'intéresse non seulement au premier type d'opposition mais aussi au dernier type ; et si l'on regarde de près, on verra que ses discussions sur le dernier présupposent constamment la notion de rationalité qu'il élabore dans ses discussions hautement scientifiques³. Cela n'est pas étonnant parce que, pour un philosophe, il est naturel de s'intéresser à la distinction du scientifique et du naïf, ou à celle du rationnel et du non rationnel, dans toutes les situations de sa vie, même dans des activités très vulgaires. L'« expérience » chez Kant présuppose presque toujours cette mise en jeu du normatif, dont les structures ne peuvent jamais changer radicalement selon les situations.

On pourrait également soulever le problème relatif à la connaissance scientifique et à la connaissance philosophique. Comment peut-on fournir des fondements à ces deux sortes de connaissance dans le cadre d'une même problématique ? L'idée kantienne à ce sujet est plutôt claire. Elle consiste à considérer les concepts et principes « métaphysiques », étudiés en philosophie, comme fondements des sciences de la nature ; la philosophie, à son tour, s'assurerait ses propres fondements (indissociables de ces concepts et principes) à travers cette même étude. La mise en effectivité de la philosophie théorique ne fait donc qu'un avec la fondation de la science, chez Kant. De fait, l'*Analytique transcendantale*, la partie la plus substantielle de la *Critique* en termes de synthétique *a priori*, comporte l'ambition visible désirant fonder philosophiquement la science de la nature. Or, certains y trouveront une arrogance du philosophe, fatalement naïve du point de vue d'aujourd'hui. Ils mettront en question l'idée de « la fondation » philosophique de la science, du moins la fondation au niveau des connaissances synthétiques, en relevant que le développement des sciences après Kant a rendu démodées les doctrines de Galilée et de Newton. D'un autre côté, on pourrait se plaindre que le rapprochement kantien de la philosophie et des sciences naturelles risque de réduire imprudemment les possibilités de la métaphysique. Par exemple, le concept kantien de substance est formulé selon le modèle de la notion de conservation en physique. Cette prédilection pour les quantités physiques ne signifie-t-elle pas l'élimination illégitime des

³ Ce point de vue affirmant une continuité entre la science et la vie quotidienne se reconnaîtra dans certaines discussions dans la *Critique* (par exemple, dans la *Réfutation de l'idéalisme*). Il deviendra plus visible à travers la comparaison de la *Critique* avec des écrits populaires de Kant, notamment l'*Anthropologie du point de vue pragmatique*. Voir Chapitre 5, Section 3-4.

autres sens possibles que peut avoir le concept de substance ?⁴ Encore une fois, nous disons que toutes ces critiques ne sont pas forcément infondées. Mais, tout en admettant les limites importantes indiquées par les points de vue contemporains, nous croyons qu'il est juste de dire que le kantisme à l'égard de la fondation de la science contient un thème ayant valeur transhistorique et très philosophique. Celui-ci consiste à vouloir apprendre la *méthode* de recherche par les scientifiques et à l'approfondir en vue d'une méthodologie de la connaissance en général. N'oublions pas que le philosophe de Königsberg a apprécié Galilée et Newton non seulement en raison de leurs doctrines, mais aussi en raison de leurs méthodes. Ces méthodes ont rendu possible le progrès de connaissance qui a eu lieu au XVII^e siècle et qui faisait époque indubitablement. Qu'y a-t-il d'injuste à ce qu'on désire analyser ces méthodes fructueuses dans le but d'approfondir la réflexion générale touchant le bon usage de la raison ? Il nous semble que le thème de la fondation philosophique de la science demeure pertinent même aujourd'hui, pour autant qu'on en discute dans la perspective de la méthodologie de pensée.

En ce qui concerne le rapport entre la connaissance philosophique et la connaissance en général, la continuité de la problématique est plutôt évidente. Attendu que la connaissance en général comporte toujours un rapport à quelque chose de normatif (essentiel à la distinction du rationnel et du naïf), la question de sa possibilité nous renvoie inévitablement à celle sur la connaissance philosophique, où les normes de rationalité se thématisent et se soumettent à l'examen.

Les trois questions relatives à la connaissance ne sont pas entièrement différentes. Nous croyons qu'il importe de reconnaître cette continuité et de la respecter constamment lorsqu'il s'agit d'analyser des leçons philosophiques de l'*a priori* kantien. Cela parce que l'éclipse du synthétique *a priori* (du type kantien) dans l'épistémologie d'aujourd'hui est largement liée à la perte de cette continuité et que la discontinuité qui l'a remplacée peut signifier, à notre avis, l'éclipse de la philosophie elle-même. De fait, presque toutes les crises que le synthétique *a priori* a vues depuis XIX^e siècle sont plus ou moins liées aux discontinuités croissantes qu'on rencontre entre les sciences empiriques, la philosophie et la vie quotidienne. Par exemple, le progrès des sciences empiriques s'est déroulé si profondément et si radicalement qu'il est maintenant très difficile, pour ceux qui ne sont pas spécialistes, d'assimiler les connaissances qu'elles ont apportées. Cette histoire n'est rien d'autre que l'histoire de la séparation entre l'*a priori* traditionnel et les connaissances scientifiques. Il y a une autre séparation, qui est liée au progrès des sciences dites *a priori*. De nouvelles richesses dans les études logico-mathématiques sont aujourd'hui hautement spécialisées, si bien qu'elles ne sont accessibles qu'aux professionnels qui y travaillent ; ce qui signifie la croissance de l'écart entre l'*a priori* et les connaissances de tous les jours. Nul doute que la chute de la problématique kantienne du synthétique *a priori* a eu lieu parallèlement à ces spécialisations

⁴ Cette critique aussi se rencontre dans Ferraris, 2004 (fr.pp.118-119).

dans diverses disciplines académiques, ainsi qu'à une division qui en résulte au niveau de la vie intellectuelle de l'humain : la division de travaux supposée entre les scientifiques, les savants logico-mathématiques (y compris les philosophes) et, si l'on ose dire, les gens ordinaires. Or, la division de travaux est inévitable étant donné son avantage pour le progrès intellectuel de la société. Mais la philosophie, en tant qu'amour de la sagesse, ne doit-elle pas rechercher malgré tout des savoirs fondamentaux qui résisteraient à la division totale ? Ne faut-il pas qu'elle tâche de revenir sans cesse, au sein du progrès des connaissances spécialisées et en profitant de ce même progrès, à l'essentiel des activités cognitives humaines, l'essentiel valable à tous les niveaux de connaissance, tant professionnel que non professionnel ? De telles tentatives pourront nous aider à trouver l'orientation dont on a besoin dans la vie intellectuelle d'aujourd'hui, étouffée par le débordement des « connaissances » et des informations. Si nous nous intéressons à la réhabilitation du synthétique *a priori* du type kantien, c'est parce que ce concept concerne quelque chose de fondamental et d'indivisible de la connaissance, conforme à l'idée de l'amour de sagesse et opposé à des particularités trop techniques.

Bien sûr, il n'est pas très facile d'argumenter en faveur du synthétique *a priori* dans la philosophie d'aujourd'hui. Depuis le XIX^e siècle, ce concept a dû s'exposer à des épreuves sévères causées par de nouvelles découvertes scientifiques et de nouvelles théories philosophiques qui en étaient influencées. Le résultat est que le concept de synthétique *a priori* est sans doute un des concepts les plus contestés dans l'épistémologie contemporaine. Nombre de théoriciens trouveront anachronique et peu prometteuse l'idée de le réhabiliter. Nous serons donc obligés de faire face à ce scepticisme avant d'exposer notre propre lecture de Kant. Pour frayer un chemin dans cette situation défavorable, nous examinerons les théories de quelques philosophes éminents, du passé et du présent, qui ont déclaré la dévalorisation de l'*a priori* kantien et y ont contribué eux-mêmes. S'il est difficile de considérer toutes les théories importantes, il sera quand même possible de traiter de quelques-unes qui continuent à être influentes dans les polémiques d'aujourd'hui. La confrontation avec ces théories nous permettra d'esquisser une nouvelle perspective concernant la possibilité du synthétique *a priori* (l'Introduction et la Partie I de ce travail seront consacrées à cette fin). La perspective mise au jour sera ensuite élaborée à travers la lecture de la doctrine kantienne, dont une reconstruction cohérente et significative constitue notre objectif final (nous nous engagerons dans cette tâche dans la Partie II).

Dans le reste de l'Introduction, nous analyserons les crises importantes qui ont frappé l'*a priori* kantien depuis le XIX^e siècle (Section 3) et tenterons de dire comment il est possible d'affirmer de nouveau le synthétique *a priori* tout en respectant les leçons de ces crises (Section 4).

3 Les crises de l'*a priori* kantien

3-1 La revanche de l'analytique *a priori*

Kant a désiré fonder les connaissances scientifiques sur les principes synthétiques *a priori* ; il l'a désiré parce que les jugements analytiques lui paraissaient vides de contenus substantiels, c'est-à-dire dépourvus de la transcendance vers la réalité extra-conceptuelle et incapables d'élargir la connaissance. Mais les contenus des jugements analytiques sont-ils vraiment maigres ? Ces jugements ne nous enseignent-ils rien d'important sur les fondements des sciences ? Le présupposé de l'ambition kantienne touchant la fondation des sciences deviendra de moins en moins évident au cours du XIX^e siècle et s'exposera à des objections puissantes vers le tournant des XIX^e et XX^e siècles.

3-1-1 L'analytique *a priori* comme nouvelle arme de la fondation

La revanche de l'analyticité s'est déroulée parallèlement au progrès de la logique et à l'approfondissement de la réflexion philosophique sur elle.

Au cours de la dernière moitié du XIX^e siècle, des rénovations de la logique formelle ont eu lieu à travers les travaux de Boole, Peirce et Frege, ainsi que ceux d'autres théoriciens. La logique a obtenu des moyens d'expression très riches et très efficaces : elle est devenue capable d'analyser les propositions mathématiques et est devenue elle-même une science à l'allure mathématique. Assimilant les contributions des auteurs comme Russell, Whitehead et Wittgenstein, elle sera achevée comme « logique mathématique » (ou « logique symbolique ») au début du XX^e siècle. Grâce à ces rénovations, il est devenu possible aux logiciens d'étudier exhaustivement, et de manière sophistiquée, les lois du purement formel qu'on envisage en logique et en mathématique. L'étude du formel a montré rapidement que ce domaine est beaucoup plus large et fécond que ne l'avait cru le philosophe de Königsberg. Les nouveaux logiciens auraient eu du mal à croire que les jugements analytiques, dont les lois doivent être celles du formel, n'enseignent rien de nouveau et sont en ce sens peu significatifs pour l'épistémologie.

Le progrès dramatique de la logique a autorisé les philosophes non seulement de considérer la logique (en tant qu'étude du formel) comme territoire fécond, mais aussi d'en profiter dans la discussion des fondements de la science en général. La nouvelle logique sait formuler des propositions de manière logiquement claire et, éventuellement, dans un rapport axiomatique ; elle semble être une langue universelle, appropriée à toutes les sciences exactes. Il a été donc naturel que les philosophes, s'armant de la logique mathématique, se soient crus en état de critiquer la langue de la Science et de la reformuler en remontant jusqu'aux prémisses ultimes. L'ambition de la fondation des sciences s'est réaffirmée, mais maintenant indépendamment de l'obsession du synthétique *a priori*. Déjà, Bolzano avait concrétisé une nouvelle ambition fondationnelle vers le milieu du XIX^e siècle, sous le nom de « la théorie de

la science (*Wissenschaftslehre*) »⁵. Une entreprise de la même sorte se rencontrera, explicitement, chez Husserl dans sa première époque⁶. Ces auteurs n'excluent pas le synthétique *a priori* de leurs systèmes, mais ils se distinguent de Kant par leur intérêt intensif pour le formel et par leur mise à l'écart de l'idéalisme transcendantal. On trouvera une continuation de l'ambition fondationnelle chez les positivistes logiques de Vienne aussi, leurs entreprises étant marquées par l'exploitation maximum de la logique mathématique et le licenciement décidé du synthétique *a priori*. Ils ont voulu clarifier les concepts de base figurant dans nos discours scientifiques et unifier toutes les sciences dans un système logiquement reconstruit, où on ne trouverait que des jugements analytiques et des jugements empiriques. C'est Carnap qui s'est engagé dans cette direction le plus énergiquement. Dans les années 1920, il croyait que l'épistémologie ne pouvait être autre chose que « la théorie de la constitution », la théorie visant à construire la partie formelle de la science unifiée (Carnap 1928, sec.179). Ensuite, il a décidé de rejeter le terme d'épistémologie lui-même ; la philosophie devrait désormais être identique à la « logique de la science (*Wissenschaftslogik*) »⁷, où l'on a affaire exclusivement à l'analyse logique de la langue de la science (Carnap, 1934, sec.72)⁸. On voit combien la nouvelle logique a encouragé la dévalorisation du synthétique *a priori* au profit de l'analytique. L'étude du formel, jouissant d'une logique radicalement fortifiée, a « disqualifié le synthétique *a priori* de toute prétention descriptive et fondationnelle », comme Joëlle Proust le fait remarquer avec justesse (Proust, 1986, p. XIV).

La mise en vedette de l'analytique dans la nouvelle situation signifiait la mise en doute du synthétique *a priori* kantien d'une manière indirecte aussi. Ce dernier concept a été contesté en raison de son arrière-plan psychologiste ou, disons, subjectiviste. En effet, une notion d'*a priori* basée sur des facultés mentales était une notion insupportable pour les nouveaux logiciens, qui se préoccupaient de l'objectivité rigide des concepts scientifiques. En général, les

⁵ « La théorie de la science » chez Bolzano traite des règles suivant lesquelles nous devons procéder dans la division de l'ensemble des vérités en des sciences particulières et dans la présentation authentiquement scientifique de celles-ci (Bolzano, 1837, sec.1). Elle peut être identifiée à la « logique », qui a affaire essentiellement à des formels des propositions (sec.12) et qui sert d'*Organon* des sciences en général (sec.9).

⁶ Husserl, 1900-1901, tome 1 (*Prolégomènes à la logique pure*), sec.5, sec.6.

⁷ Carnap emploie le terme : « la logique de la science » au lieu de reprendre le terme traditionnel : « la théorie de la science ». Il conserve le dernier pour une théorie plus compréhensive qui inclut non seulement les propositions formelles mais aussi certains types de propositions empiriques.

⁸ Pour Schlick aussi, la philosophie n'est rien d'autre que l'analyse logique de la langue (Schlick, 1932b). La philosophie est « la reine des sciences », même aujourd'hui, parce qu'elle s'intéresse à la clarification et aux significations de toutes sortes d'expressions linguistiques. Mais elle n'a plus son propre territoire où il y aurait des propositions dites « philosophiques », (Schlick, 1930a, p.34). De cette manière, Schlick rejoint Carnap sur la nature linguistique de l'activité philosophique. Pourtant, s'agissant de l'idée de la science unifiée et de celle de la philosophie comme une de ses parties, on rapporte que Schlick était plutôt indifférent. Pour lui, le fait de philosopher était en fin de compte une activité individuelle, irréductible à une partie quelconque de la division de travaux (cf. Friedman, 2000, p.18, n.22. Cf. Schlick, loc.cit.).

philosophes des XVII^e et XVIII^e siècles ont décrit la nature des entités logiques (comme le concept, la proposition et la signification d'un mot) en mentionnant des actes de l'esprit et des images mentaux. Kant a succédé à cette tradition et y a ajouté sa théorie originale, où on rencontre partout le recours à des facultés « pures » ou « transcendantales ». Quant aux nouveaux logiciens, ils ont cru qu'il fallait s'empêcher de convoquer une psychologie, qu'elle soit empirique ou transcendantale, quand on discute de l'*a priori* et du logique. Le recours à une psychologie dans ce contexte signifierait une confusion affreuse entre l'objectif et le subjectif. Les entités logiques doivent être incontestablement objectives pour ces théoriciens. Évidemment, la conception sur l'objectivité peut varier. Si certains parlent des entités « objectives » dans la perspective réaliste, d'autres favorisent le nominalisme et s'assurent l'objectivité par l'approche linguistique⁹. Pourtant, les deux camps s'accordent toujours sur un point : on ne peut pas fonder la logique et les sciences sur quelque chose de subjectif. En vue de mettre en valeur cet objectivisme constant à l'égard de l'*a priori* et du logique, Alberto Coffa accorde le terme générique : « la tradition sémantique » aux nouveaux logiciens-philosophes, qui ont approfondi la notion d'analytique sous l'influence du renouvellement de la logique (Coffa, 1991, p.1).

Du fait que le synthétique *a priori* a fait place à l'analytique *a priori* relativement à la prétention fondationnelle, il est déchu de la fonction critique qui lui avait été également rattachée par Kant. La théorie kantienne du synthétique *a priori* a voulu donner non seulement le fondement de la connaissance, mais aussi le critère pour distinguer les connaissances des illusions, issues de la spéculation vide. Les nouveaux logiciens s'intéressent, eux aussi, à se libérer des illusions. Mais il s'est avéré que l'idée des facultés mentales est trop vague pour satisfaire l'exigence d'objectivité. S'il faut tenter d'opérer une distinction similaire, la tentative ne peut plus être celle de distinguer le connaissable et le non-connaissable à la lumière des facultés humaines. Pour les théoriciens de la « tradition sémantique », la distinction cruciale doit être celle qui se fait entre le sens et le non-sens. Il s'agit de détecter des concepts qui sont vides de sens et des propositions qui sont logiquement absurdes ; tous ces produits chimériques doivent être chassés hors la Science. Les positivistes logiques ont poursuivi cette problématique très activement, en visant à promouvoir leur position anti-métaphysique (Carnap, 1932). L'extrémisme de ces philosophes s'exposera plus tard à des critiques, mais leur passion brûlante pour l'analyse logique montre combien l'analytique *a priori* est devenu important comme ressource philosophique. Il est clair que le synthétique *a priori* a perdu sa priorité face à l'analytique *a priori*, tant au niveau fondationnel qu'au niveau critique, et cela du fait de la naissance de la nouvelle logique.

⁹ La tradition de Bolzano et de Husserl prend part au réalisme sur les objets formels et les lois nécessaires. Les positivistes logiques choisissent au contraire le nominalisme.

3-1-2 La mise en question du synthétique *a priori* mathématique

L'analytique *a priori* s'est assuré un large territoire en philosophie grâce au développement de la logique mathématique. N'oublions pas que cette reconquête est intimement liée à une autre reconquête qui a eu lieu en mathématiques. Les mathématiciens du XIX^e siècle ont découvert d'énormes possibilités en mathématiques pures en libérant celles-ci de la contrainte de la sensibilité, ce qui signifiait l'importance croissante du purement logique dans ce domaine. La philosophie kantienne des mathématiques, envisageant les connaissances mathématiques comme synthétiques *a priori* et désirant les fonder sur l'intuition pure (celle-ci étant liée toujours à la sensibilité), est devenue très douteuse au cours de ce changement éblouissant. La nouvelle situation est défavorable au kantisme non seulement parce qu'elle semble motiver l'utilisation maximum de la logique, mais aussi parce qu'elle met en doute l'idée même du synthétique *a priori*.

L'événement le plus choquant était sans aucun doute la découverte des géométries non euclidiennes. Pour Kant, la géométrie euclidienne est la seule géométrie possible, car elle s'enracine dans les formes *a priori* de notre intuition. Les travaux de Lobatchevsky et de Riemann ont rendu caduque cette idée. Les deux mathématiciens ont montré (de manières différentes) qu'on peut construire de nouvelles géométries en substituant un axiome euclidien par un autre. Ce résultat a motivé l'idée que les géomètres ne doivent pas forcément respecter ce que notre sensibilité semble nous enseigner ; il se peut que des modifications libres nous amènent malgré tout à un système bien cohérent et scientifique. La libération de la géométrie de l'intuitif (le sensible) s'est ainsi prolongée de plus en plus. Riemann a inauguré l'étude pure de la « multiplicité », le concept englobant des espaces concevables de manière générale. Hilbert a entrepris de fonder la géométrie sans recourir à aucune représentation intuitive. Il a essayé de définir les concepts comme *point*, *ligne* et *surface* de façon non intuitive, s'appuyant seulement sur des rapports mutuels des propositions.

La libération de la géométrie de l'intuitif était naturellement indissociable de la mise en doute de l'intuition dans le cadre de la question de l'espace physique. Étant donné la pluralité des géométries logiquement concevables, les géomètres peuvent légitimement se demander si l'espace où nous habitons est vraiment (ou univoquement) euclidien. Il semble que l'intuition ait perdu non seulement son statut privilégié en ce qui concerne la géométrie pure, mais aussi son autorité inconditionnée dans la géométrie physique. De fait, Poincaré a soutenu que la géométrie euclidienne, qui semble être naturelle du point de vue de notre intuition ordinaire, n'est cependant pas le seul moyen pour décrire l'espace physique. Il a mis en avant la conception conventionnaliste selon laquelle on est libre de choisir entre plusieurs géométries quand il s'agit d'étudier l'espace physique. Certes, on doit en choisir une qui se conforme à des faits empiriques de ce monde, mais cette délimitation ne réduit pas des possibilités à une seule. Poincaré pense que si l'on adopte les axiomes euclidiens, ce n'est qu'en raison de la simplicité qui en résulte lorsqu'on a à structurer des faits empiriques. En soulignant le

caractère conventionnel de la géométrie, il déclare finalement que les axiomes dans cette science ne sont ni des propositions synthétiques *a priori* ni des propositions empiriques, mais plutôt de définitions déguisées (Poincaré, 1902, p.75).

Le synthétique *a priori* a dû voir son déclin en arithmétique aussi. La logique mathématique et la théorie de l'ensemble qui se sont développées vers le tournant du XIX^e et du XX^e siècle ont fourni de nouvelles ressources conceptuelles utiles pour définir les concepts arithmétiques. Frege et Russell ont tenté d'exploiter ces ressources au maximum pour réduire l'arithmétique à la logique. On sait que ce programme logiciste a échoué, mais l'étude axiomatique de l'arithmétique, approfondie au cours de ce programme, était suffisante pour rendre démodée la conception kantienne. Du moins, les mathématiciens et les philosophes ne soutiendront plus avec la naïveté kantienne que la proposition « $7 + 5 = 12$ » soit une proposition synthétique ; il se peut en effet qu'elle soit une conséquence logique des définitions de base. Il y a eu des mathématiciens dont les conceptions sur les fondements des mathématiques ressemblaient à celle kantienne : les intuitionnistes. Mais si leurs avis sur la notion d'infini et sur la spécificité de certains raisonnements mathématiques ont été considérés sérieusement, la notion d'intuition qu'ils favorisaient n'a pas pu avoir une influence durable parmi les théoriciens¹⁰ ; ce qui signifie que la notion de synthétique *a priori*, elle non plus, n'a pas pu jouir de la considération renouvelée en philosophie de l'arithmétique.

Les rôles du logique et du conventionnel sont devenus cruciaux dans tous les domaines principaux en mathématique. Ce grand essor de l'analytique (le logique et le conventionnel peuvent être considérés tous les deux comme analytiques) a ébranlé gravement un présupposé important soutenant la théorie kantienne du synthétique *a priori*.

3-2 Révolutions en physique et le nouvel empirisme

Si le progrès révolutionnaire en sciences logico-mathématiques a éclipsé le synthétique *a priori* à travers l'expansion de l'analytique, le progrès en science de la nature l'a fait par l'expansion de l'empirique. Dans ce dernier contexte aussi, la nouvelle situation a creusé un présupposé important du synthétique *a priori* kantien et a mis en question sa possibilité elle-même.

La théorie kantienne du synthétique *a priori* est inséparable de la physique du XVII^e et du XVIII^e siècles. Pour Kant, les lois de base de la physique newtonienne (telles que la cinématique de Galilée, les trois lois newtoniennes du mouvement et celle de la conservation de la quantité de matière¹¹) sont incontestablement synthétiques et *a priori*. Certaines d'entre

¹⁰ Par exemple, il est remarquable que Dummett ait pris parti pour l'intuitionnisme tout en souhaitant cependant le détacher d'avec toute conception psychologiste ou « solipsiste » (Dummett, 1978, p.226).

¹¹ « Je ne prendrai pour exemples que quelques propositions, comme la proposition : Dans tous les changements du monde corporel, la quantité de matière reste inchangée, ou bien : Dans toute communication du mouvement, l'action et la réaction doivent être toujours égales l'une à l'autre. Il est clair pour toutes deux, non seulement qu'elles sont nécessaires, et ont par

elles constituent des cas concrets et exemplaires de ses « principes de l'entendement pur ». Or, les physiciens du XX^e siècle ont appris que la physique newtonienne ne peut plus revendiquer une validité inconditionnée. La théorie de la relativité restreinte enseigne que l'espace et le temps sont inséparables et résistent à l'application rigide de la cinématique de Galilée. La théorie de la relativité générale utilise la géométrie différentielle de Riemann (et non pas la géométrie euclidienne) pour décrire l'espace-temps de notre univers ; à l'aide de cette ressource mathématique, elle expose de nouveaux concepts de masse et de gravitation de manière complexe mais pratiquement utilisable. Ainsi, la physique newtonienne doit être jugée inappropriée à l'étude des phénomènes à l'échelle astronomique. D'un autre côté, la mécanique quantique nous apprend que la conception classique de la causalité n'est plus valide dans des phénomènes à l'échelle microscopique. Toutes ces révolutions en physique ont laissé une leçon importante pour la philosophie des sciences : il se peut qu'un principe scientifique apparemment universel et incontestable se révèle néanmoins révisable à la lumière de nouvelles expériences. En se basant sur cette leçon, les philosophes doutent maintenant de l'idée que l'on puisse avoir des connaissances *a priori* sur la nature (l'*a priori* impliquant alors la non révisabilité). La nouvelle situation est donc favorable au retour au premier plan de l'empirisme.

Cependant, l'empirisme classique n'est pas non plus satisfaisant comme théorie de la connaissance scientifique. Car les sciences exactes de la nature se constituent non seulement des informations sensibles, mais aussi des mathématiques ; le progrès dans ce domaine, y compris naturellement les développements de la théorie de la relativité et de la mécanique quantique, continue à témoigner combien les formulations mathématiques sont importantes et efficaces dans la connaissance des lois de la nature. Ce serait absurde de réduire toutes ces composantes rationnelles à des éléments sensibles. Le nouvel empiriste doit donc admettre deux composantes épistémiques : l'empirique et le logico-mathématique. Mais il ne peut plus expliquer la concordance de ces deux par l'idée du synthétique *a priori*, parce que celle-ci s'est révélée trop inflexible pour suivre le progrès des sciences. Ainsi, le positivisme logique des Viennois, s'affirmant comme empirisme prometteur de la nouvelle époque, a eu recours au concept de convention en visant à réconcilier l'empirique et le logico-mathématique. Selon cette position, les cadres de base d'une théorie de la nature ne sont autre chose que définitions reposant sur notre décision¹². Celles-ci peuvent être modifiées à la lumière des connaissances empiriques se renouvelant sans cesse, ainsi que de nos convenances telles que la simplicité. En général, les définitions, essentiellement conventionnelles d'après les positivistes

suite une origine *a priori*, mais encore que ce sont des propositions synthétiques. » (B17-18)

¹² Reichenbach, à Berlin, a développé une position similaire qu'il préférerait nommer l'empirisme logique. Son premier traité épistémologique (Reichenbach, 1920) tente de réconcilier le synthétique *a priori* avec la théorie de la relativité, mais ce compromis avec le kantisme disparaîtra dans ses travaux ultérieurs, où il adopte le conventionnalisme du style du Cercle de Vienne.

logiques, sont des jugements analytiques. Les mathématiques sont aussi analytiques d'après eux ; ils croient qu'elles sont réductibles à la logique et à des conventions. Il n'y a donc que l'empirique et l'analytique, selon cette nouvelle approche. Le synthétique *a priori* a été chassé en vertu du conventionnalisme, ce qui signifie que les théories de science des Viennois se sont assurées la flexibilité suffisante.

L'exploitation du concept de convention ne s'arrête pas là. Comme on le sait bien, les positivistes logiques ont mobilisé ce concept dans le but d'expliquer la nature de l'analytique en général. Selon cette tentative, l'analyticité doit consister dans le fait d'être vrai en vertu de la signification, laquelle à son tour doit être conçue comme convention linguistique. Étant donné qu'il n'existe plus de synthétique *a priori*, toute connaissance *a priori*, nécessairement analytique, doit également être conçue comme linguistique et conventionnelle¹³. Ce conventionnalisme à propos de l'analytique et de l'*a priori* a dû bientôt s'exposer à des critiques sévères. Des difficultés fatales sont relevées par les théoriciens perspicaces comme Quine. Mais le sort du synthétique *a priori* n'en a pas été amélioré pour autant. Au contraire, les circonstances semblent devenir de plus en plus défavorables au kantisme. L'exigence de flexibilité imposée à la théorie de la science (et à la théorie de la connaissance en général) deviendra encore plus forte jusqu'à ce qu'elle menace la notion d'*a priori* elle-même.

3-3 L'empirisme radical et la naturalisation de l'épistémologie – le choc de Quine

Encouragé par le progrès incessant des sciences empiriques et des sciences logico-mathématiques, l'empirisme du XX^e siècle continue à remettre en question les concepts épistémologiques issus de Kant. La crise du kantisme a culminé dans les arguments de Quine (notamment celui présent dans les « Deux dogmes de l'empirisme », 1951) attaquant le concept d'analyticité. Puisque l'analytique est le seul candidat de l'*a priori* pour les empiristes, dont Quine est un des promoteurs les plus décidés, la mise en doute de l'analytique signifie nécessairement la mise en doute de l'*a priori*. L'empirisme de Quine aboutit ainsi au rejet de l'*a priori* tout entier. Appelons cette position « l'empirisme radical » suivant Bonjour (Bonjour, 1998, p.19, p.68). Le fameux argument contre l'analyticité dans les « Deux dogmes » consiste, d'une part, à montrer une difficulté inhérente au concept d'analyticité tel qu'il était conçu par les positivistes logiques et, d'une autre part, à avancer le holisme à l'égard de la vérification, laquelle constitue évidemment un concept clef pour l'empirisme. La première composante de l'argument concerne la circularité qu'entraîne inévitablement l'idée du vrai en vertu de la signification. Cette idée favorite des Viennois sera déclarée infondée et jugée incapable d'expliquer l'analytique *a priori*. La deuxième composante, c'est-à-dire le holisme, remet aussi en question le concept de signification, mais offre en même temps l'attaque directe contre l'*a priori*. En soulignant que les propositions (ou les « phrases » selon la terminologie de Quine)

¹³ Carnap, 1934. Schlick, sous l'influence de Wittgenstein, relie la nature de l'*a priori* à la question de la grammaire d'une langue (Schlick, 1932a).

vont toutes ensemble (non pas une à une) au tribunal de l'expérience et en évoquant des révolutions qui se sont réellement produites en sciences exactes, le holisme des « Deux dogmes » proclame qu'aucune proposition n'est immune à la possibilité de la révision. Même les lois en logique ne font pas exception ; on sait par exemple que la mécanique quantique a incité les théoriciens à créer une logique non classique de sorte qu'on puisse décrire plus adéquatement les phénomènes empiriques microscopiques. Ne peut-on pas dire, à la lumière de la leçon qu'implique ce genre d'exemple, qu'il n'y a pas de proposition privilégiée dont la vérité serait garantie indépendamment de l'expérience ? *L'a priori* kantien a été jeté sans aucun doute dans la crise la plus grave par l'empirisme radical de Quine.

Ayant renoncé à la notion d'*a priori* tout entière, l'empirisme quinién est obligé de réviser la problématique de l'épistémologie elle-même. Traditionnellement, l'épistémologie empiriste envisageait de fonder la connaissance sur une base empirique. Même les connaissances hautement scientifiques devaient être reliées à des fondements empiriques, autant que faire se peut. Mais il n'est pas probable que les éléments rationnels dans ces connaissances se réduisent totalement à des éléments empiriques. Les positivistes logiques, comme nous le savons déjà, ont tenté d'expliquer les éléments irréductiblement rationnels par la notion d'analytique *a priori*, démystifiée à travers l'approche linguistique. Pourtant, il s'est avéré que le concept d'analyticité ainsi présenté est lui-même problématique et fort mystique. Face à la difficulté de l'analyticité (et convaincu de l'échec de Carnap dans sa tentative de concrétiser la réduction), Quine suggère que l'épistémologie abandonne l'ambition fondationnelle et qu'elle s'engage dans un autre programme. Au lieu de s'emmêler dans l'entreprise de la fondation, ce nouveau programme recommande d'étudier la connaissance en tant que phénomène naturel. Il s'agit notamment d'étudier le processus factuel dans lequel le système cognitif de l'être humain produit des descriptions (très riches en contenus théoriques) du monde extérieur à partir des entrées sensorielles (apparemment fort maigres). Dans la poursuite d'une telle problématique, les épistémologues peuvent et doivent faire appel aux méthodes des sciences naturelles et à leurs résultats. On peut même dire que l'épistémologie occupe désormais seulement une partie de la science de la nature ou, plus précisément, un chapitre de la psychologie (Quine, 1969, p. 82, fr.p.97). Telle est la proposition quiniénne de la « naturalisation de l'épistémologie ». La proposition est radicale en apparence, mais elle indique une direction raisonnable et non négligeable pour les théoriciens d'aujourd'hui. Depuis la dernière moitié du XIX^e siècle, la psychologie expérimentale et la biologie continuent à accumuler des points de vue très utiles pour s'approcher de la nature de l'être humain. Pourquoi ne pas profiter vite du trésor procuré par ces sciences, sans se préoccuper obstinément de l'idée des fondements ultimes (des fondements *a priori*, ainsi que des fondements empiriques qu'on aime chercher dans les données sensibles) ? Le naturalisme est indubitablement une approche importante et intéressante dans le contexte contemporain de l'épistémologie.

Voyons encore un peu les variations et les nouveautés du naturalisme. L'exigence de base du naturalisme consiste dans l'idée d'employer les techniques et les termes des sciences naturelles pour s'approcher des thématiques de la connaissance. Cette décision méthodologique détermine logiquement la décision sur l'objet de l'étude. C'est-à-dire qu'en général, les naturalistes désirent exclure les entités « supranaturelles » hors de leurs études. Ainsi, le naturalisme peut signifier non seulement une décision méthodologique, mais aussi une position métaphysique, la dernière se préoccupant de la distinction entre les objets authentiques et les faux objets¹⁴. Les naturalistes (au sens métaphysique) soutiennent que seuls les objets naturels sont authentiques. Mais il peut y avoir des avis différents sur la question de savoir quels sont les objets « naturels » et quels autres ne le sont pas. Par exemple, on peut se demander si « l'esprit » (ou le « mental ») peut être un objet authentique de l'étude naturaliste. Au cas où la réponse est négative, on peut continuer la discussion en se demandant quelle attitude il faut prendre envers ce concept qui figure pourtant très couramment dans le discours ordinaire. Les naturalistes radicaux (tels que les éliminativistes et les réductionnistes) soutiendront qu'il faut l'écartier ou, du moins, éviter de le prendre à la lettre. La position de Quine, recourant constamment à l'approche behaviouriste, se rapproche indubitablement du naturalisme métaphysique de ce type radical¹⁵.

La décision méthodologique du naturalisme est indissociable de sa décision à l'égard des thèmes de discussion aussi. Comme toutes les sciences naturelles, l'étude naturaliste de la connaissance s'occupe principalement des problèmes descriptifs plutôt que des problèmes normatifs. Elle veut savoir comment les processus de nos activités cognitives se déroulent effectivement, plutôt que dire selon quelles normes ces activités *doivent* être menées par le sujet ; c'est ce que précisait Quine dans son manifeste de l'épistémologie naturalisée. Évidemment, la mise au premier plan de la question de la description n'empêche pas que les naturalistes discutent de la question de la norme aussi. Mais s'ils discutent de la question de la norme, ce n'est que dans la mesure où elle est censée dépendre de la question de la description de la manière significative¹⁶. Du point de vue naturaliste, la prescription et la

¹⁴ Hatfield signale qu'il est nécessaire de distinguer ces deux concepts de naturalisme, le naturalisme méthodologique et le naturalisme métaphysique, qui ne se recouvrent pas forcément. Hatfield, 1990, pp.16-17.

¹⁵ Cf. Quine, 1960, p.221, fr.p.307.

¹⁶ Kornblith considère ce nouveau rapport du normatif et du descriptif comme trait distinctif de l'épistémologie naturalisée. D'abord, il distingue trois questions que l'épistémologie peut traiter : (1) « Comment devons-nous arriver à nos croyances ? » (la question de la norme), (2) « Comment arrivons-nous à nos croyances ? » (la question de la description) et (3) « Les processus par lesquels nous arrivons à nos croyances sont-ils ceux par lesquels nous devons arriver à nos croyances ? » Il précise ensuite la différence de l'épistémologie traditionnelle et l'épistémologie naturalisée en se référant à ces questions. L'épistémologie traditionnelle s'occupe exclusivement de la question (1) en laissant la question (2) pour la psychologie (la question (3) viendra après les deux premières questions, étudiées séparément). Par contre, l'épistémologie naturalisée se base sur la thèse selon laquelle il ne peut être répondu à la question (1) indépendamment de la question (2) (Kornblith, 1985/1994, p.3-4).

justification des normes épistémiques ne peuvent être indépendantes des faits scientifiques sur l'être humain, lequel n'est en fin de compte qu'un animal bien adapté à ses environnements. Une fois ce rapport de dépendance reconnu, l'épistémologue ne nous prescrira que des normes qui sont en harmonie avec notre système cognitif et qui nous sont acceptables sans problème¹⁷ ; c'est indubitablement un avantage que l'épistémologie naturalisée peut présenter relativement à la question de la norme. Du même coup, l'épistémologue pourra désormais contribuer à l'amélioration de nos performances cognitives en fournissant des leçons psychologiques et biologiques¹⁸. Ainsi, la question de la norme n'est pas forcément étrangère à l'épistémologie naturalisée. À travers l'approche indirecte vers le normatif, la nouvelle épistémologie peut contribuer même au problème de la fondation, bien que d'une façon limitée. C'est la conception évolutionniste de l'*a priori* qui lui permet cette contribution. Selon elle, les normes épistémiques qui étaient traditionnellement nommées les lois *a priori* ne sont autre chose que des dispositions innées, formées au cours de l'évolution biologique. Le naturaliste peut alors argumenter que ces dispositions sont en principe fiables parce que l'espèce humaine qui en est munie a survécu à la longue sélection naturelle¹⁹. Bien sûr, cet argument ne donne pas le fondement ultime de la connaissance, car, en premier lieu, l'*a priori* ainsi interprété ne comporte plus la nécessité ni le caractère immuable et, en second lieu, l'argument présuppose dès le début la rationalité des sciences naturelles. Néanmoins, le recours à la conception évolutionniste de l'*a priori* semble être très utile pour alléger la menace du scepticisme, du moins dans le contexte de la vie pratique.

Quelles sont alors les difficultés de l'*a priori* kantien, observées du point de vue du naturalisme ? Sans doute, la difficulté la plus grave est celle concernant la théorie transcendantale des facultés mentales. Kant suppose que nos facultés cognitives peuvent fonctionner de manière pure ou transcendantale ; elles donneraient alors les composantes *a priori* de la connaissance. On a d'abord l'intuition pure qui donne les formes intuitives *a priori*, ensuite l'imagination transcendantale qui donne les schèmes purs et, finalement, l'entendement pur qui donne les concepts de l'entendement pur (les catégories). Les principes de l'entendement pur proviendraient de la collaboration de ces trois composantes (ou de celle entre les deux dernières). Les naturalistes critiqueront cette théorie en disant que ses concepts ne sont pas scientifiquement observables. Effectivement, l'idée des facultés pures semble trop mystique pour être insérée dans les discussions de la psychologie expérimentale. Une autre difficulté importante que les naturalistes trouveront dans le kantisme, c'est celle de l'ambition fondationnelle. Les naturalistes mettent en valeur le caractère dogmatique et irréel que l'idée des premiers principes présente inévitablement. Ne vaut-il pas mieux de se

¹⁷ Si une norme nous exige de faire quelque chose au-delà de nos capacités, elle ne serait pas acceptée par nous. Autrement dit, le « doit » implique le « peut ». Goldman, 1978. Engel, 1994, p.217.

¹⁸ Goldman, 1978.

¹⁹ Konblith, op.cit., p. 5.

mettre en route à partir des fondements provisoires, déjà scientifiques et ouverts à la révision par des recherches ultérieures, au lieu de chercher en vain un point de départ absolument certain ? Cette stratégie favorisée par les naturalistes contient une leçon profonde et non négligeable pour les épistémologues d'aujourd'hui.

3-4 Le divorce de l'*a priori* et du nécessaire – le défi de Kripke

Dans la deuxième moitié du XX^e siècle, une nouvelle discussion a été soulevée à propos de la notion d'*a priori*. Elle ne met pas en doute la notion d'*a priori* elle-même, mais dévalorise considérablement son importance. Il s'agit d'une série d'arguments, avancés par Kripke, qui implique la remise en question du rapport entre l'*a priori* et le nécessaire. Pour Kant, une connaissance *a priori* porte sur une vérité nécessaire et, réciproquement, une vérité nécessaire est par nature l'objet d'une connaissance *a priori* ; l'*a priori* et le nécessaire sont censés être coextensifs. Cette idée n'avait jamais été contestée au cours des divers débats post-kantiens sur l'*a priori*. Pourtant, Kripke a ébranlé ce dogme. Dans une étude sur la philosophie du langage (*Naming and Necessity*, 1972/1980), il a montré, sur la base de sa théorie originale relative à la référence, qu'il peut exister, d'un côté, des propositions *a priori* mais contingentes et, de l'autre côté, des propositions *a posteriori* mais nécessaires. Un exemple très connu du premier type de proposition est le suivant : « le mètre étalon mesure un mètre » (cette proposition porte sur une vérité liée à une stipulation). Le dernier type inclut les propositions de l'identité comme « Hesperus est Phosphorus », ainsi que les propositions touchant les essences réelles comme « L'or est l'élément ayant le nombre atomique 79 ». Si ce genre d'exemples témoignent vraiment que l'*a priori* et le nécessaire ne sont pas coextensifs, alors il faudra dire à l'encontre de Kant qu'il n'y a pas de lien essentiel entre ces deux choses. Le divorce du nécessaire d'avec l'*a priori* devra être reconnu.

Pour l'*a priori*, le divorce d'avec le nécessaire signifie l'abaissement considérable de son importance parmi les connaissances. Depuis l'antiquité, les philosophes croyaient que connaître une nécessité est quelque chose de plus admirable que connaître un fait contingent. Les savants, ou les sages, sont censés chercher à connaître les principes et les essences des choses plutôt qu'à "ramasser" simplement les informations des faits²⁰. Si Kant s'intéresse à la connaissance *a priori*, c'est certainement qu'il la considère comme identique à ce savoir modal, traditionnellement estimé et recherché par les savants. L'« expérience nous enseigne bien que quelque chose est fait ainsi ou autrement, mais non que ce ne puisse être autrement » (B3). Pour Kant, seules les connaissances *a priori* comportent les vérités nécessaires et nous

²⁰ D'après Aristote, « les hommes d'art » peuvent être considérés comme plus savants et plus sages que « les hommes d'expérience » parce que, tandis que les derniers connaissent simplement des faits, les premiers connaissent les causes des faits. Pour la raison analogue, la « philosophie (*sophia*) » mérite la meilleure considération parmi divers types de savoir ; elle a pour objet les premières causes et les principes des êtres, d'après lui. (*Métaphysique.*, A, 1, 981a-981b, fr.tome I, pp.4-6.

amènent à la sagesse digne d'un savant. Le divorce de l'*a priori* et du nécessaire n'est rien d'autre que l'annulation de ce présupposé. Celle-ci implique qu'une connaissance *a priori* ne nous amène pas toujours à une vérité nécessaire et que ce n'est pas toujours par la voie *a priori* que nous parvenons à des vérités nécessaires. Si cela est vrai, la notion d'*a priori* ne constituera plus une notion épistémologique aussi intéressante qu'auparavant.

Plus précisément, on peut dire que le choc de Kripke contre l'*a priori* a favorisé le déclin de l'apriorisme kantien en deux sens.

Premièrement, il a libéré la métaphysique de la contrainte de la critique épistémologique et lui a assuré la possibilité d'un développement autonome. En effet, la discussion sur le contingent *a priori* et le nécessaire *a posteriori* est liée chez Kripke à l'idée qu'il faut bien distinguer les domaines de recherche où l'*a priori* et la nécessité se thématisent respectivement. Si l'*a priori* ressort de la théorie de la connaissance, la notion de nécessité, du moins celle à laquelle il s'intéresse, est une notion métaphysique (Kripke, 1972/1980, pp. 34-35, fr. pp. 22-24). Une fois que cette distinction est rendue sûre en vertu des exemples comme ceux qui ont été mentionnés, on pourra discuter des modalités métaphysiques sans forcément se soucier de la question épistémologique consistant à savoir comment les connaissances *a priori* (et éventuellement synthétiques) sont possibles. En effet, nombre de philosophes aujourd'hui se consacrent à des thèmes métaphysiques comme si la critique kantienne du point de vue idéaliste n'avait jamais eu lieu. On peut considérer Kripke comme une source de la renaissance de la métaphysique qui s'est affirmée dans la deuxième moitié du XX^e siècle et qui constitue aujourd'hui un courant très puissant.

Deuxièmement, la réflexion de Kripke a suggéré que la voie *a priori* de la connaissance doit céder sa place aux sciences empiriques dans certains cas importants. Le problème du nécessaire *a posteriori*, notamment celui portant sur l'essence réelle, implique ce point de vue. Kripke argumente que les vérités sur les essences réelles des choses (« L'or est l'élément ayant le nombre atomique 79 », « L'eau est H₂O », etc.) constituent des propositions nécessaires et qu'elles ne peuvent néanmoins être connues que par la voie des sciences empiriques, c'est-à-dire par la voie *a posteriori*. Cela veut dire évidemment qu'un bon nombre de vérités nécessaires intéressantes se trouvent hors de la portée de la connaissance *a priori*. Étant attendu que la voie *a priori* est traditionnellement la voie principale de la connaissance en philosophie, cette aliénation déclarée sur elle n'entraîne-t-elle pas l'éclipse de la philosophie elle-même ? Certains auteurs ont exprimé précisément cette crainte (Bealer, 1987, p. 291). De manière paradoxale, la métaphysique kripkéenne a menacé la philosophie traditionnelle de l'*a priori* (y compris la kantienne) par la mise au premier plan des sciences empiriques, de même que le naturalisme en épistémologie.

3-5 Le rationalisme contemporain – la réhabilitation de l'*a priori* kantien ?

Nous avons vu diverses crises ayant frappé le synthétique *a priori*, ainsi que l'*a priori* en

général, au cours d'une période de cent ans à partir de la fin du XIX^e siècle. La situation est-elle toujours la même aujourd'hui ? Est-elle totalement défavorable à la notion d'*a priori* du type kantien ? Cela n'est pas forcément le cas. À la fin du XX^e siècle, de nouveaux rationalistes ont commencé à argumenter en faveur de l'*a priori*, à l'encontre du pessimisme cynique envers cette notion. Il se peut en toute logique que ce retour de l'*a priori* s'accompagne d'une atmosphère un peu plus favorable au kantisme. Comment le nouveau mouvement rationaliste se fraie-t-il son chemin après avoir vu tant de critiques sur l'*a priori* ? Peut-on trouver en lui un signe du retour de l'*a priori* kantien également ?

L'obstacle qui se dresse le plus explicitement sur le chemin rationaliste est sans aucun doute l'empirisme radical de Quine. Il faudra répondre à sa critique de l'analytique *a priori* si l'on désire restaurer au moins le droit de cité de la notion d'*a priori*²¹. La stratégie de base des nouveaux rationalistes consiste à faire valoir que la critique quinienne s'applique seulement à la position des positivistes logiques, selon laquelle l'analyticité (par conséquent, l'*a priori*) consiste dans le fait d'être vrai en vertu de la signification conventionnelle des mots. Cette notion linguistique d'*a priori* n'est plus tenable, étant donné la justesse de la critique quinienne de l'analyticité. Les nouveaux rationalistes considèrent maintenant que les connaissances *a priori*, si jamais elles existent, doivent porter sur quelque chose d'extralinguistique²². La question est alors de savoir s'il y a des propositions ou des règles d'inférences, conçues en dehors de la langue, qui possèderaient un statut rationnel *sui generis*, par exemple le statut d'être une vérité nécessaire, le statut d'être constitutif de notre pensée, ou le statut d'être normatif (non pas seulement au sens pragmatique) pour nos activités épistémiques. Les rationalistes soutiennent que de telles propositions existent. Des auteurs comme Bealer, Bonjour, Peacocke, Boghossian et Skorupski réalisent des travaux importants poursuivant cette direction. L'idée de la signification peut encore être pertinente dans leurs théories. Seulement, à la différence des positivistes logiques, eux ne croient pas qu'une convention linguistique sur la signification engendre une vérité intéressante ou importante. Si la signification est convoquée chez eux, ce n'est pas pour dire sur quoi reposent les vérités *a priori*, mais pour dire sur quoi reposent les connaissances *a priori*. Ainsi, l'*a priori* chez les nouveaux rationalistes se définit très souvent, dans son aspect phénoménal, comme passage nécessaire entre le fait de *comprendre* la signification d'un contenu et le fait d'*accepter*, avec justesse, ce contenu. Par exemple, Bonjour considère la proposition « Aucune surface ne peut être à la fois rouge et vert » comme *a priori* pour la raison suivante : on admet la vérité de cette proposition du seul fait qu'on comprend les significations des concepts qu'elles portent

²¹ Boghossian & Peacocke (eds.) (2000) ont recueilli les articles des auteurs s'intéressant à la possibilité de l'*a priori* post-quinien.

²² En mentionnant les théories de Boghossian et de Peacocke, Engel fait remarquer que l'une des idées de base du nouveau rationalisme est que la structure des *concepts* forme un niveau autonome par rapport à la structure de la *signification linguistique* des expressions (Engel, 2008, p. 174).

en elle (*rouge, vert et incompatibilité*)²³. Notons que cette explication n'implique pas que la vérité de la proposition soit engendrée par la convention sur les significations ; dans la formulation de ce type, il ne s'agit pas de la nature d'une vérité, mais de la nature de notre *acceptation* d'une vérité²⁴. De cette manière, les discussions post-quinienne sur l'*a priori* mettent au premier plan l'aspect proprement épistémologique de ce concept, ce qui fait que les théoriciens favorisent très souvent le terme de « justification *a priori* » (ou « garantie *a priori* ») afin de préciser la problématique²⁵. Les rationalismes proposés sur le nouveau plan sont cependant considérés comme modérés par les auteurs. En effet, ces positions n'insistent plus sur l'idée que toute « connaissance *a priori* » est infaillible ou immune à la révision (BonJour, 1998, p. 110 sq. ; Peacocke, 2000, p. 257 ; Skorupski, 2010, p. 160) ; elles admettent des cas où une connaissance *a priori* peut s'avérer fautive ou révisable.

Par ailleurs, les rationalistes contemporains sont plus ou moins conscients de la leçon du naturalisme, dont l'influence non négligeable est également due à Quine. Ils se veulent rationalistes modérés en ce sens aussi, soulignant que la connaissance *a priori* ne dépend aucunement d'une faculté mystique de l'esprit. Pourtant, l'avis sur la faculté liée à cette connaissance varie selon les auteurs. Certains n'hésitent pas à la considérer comme une intuition, ou quelque chose de semblable, consistant à voir directement des vérités nécessaires. Bealer l'appelle « l'intuition rationnelle » (Bealer 1996, p. 123) et BonJour adopte le terme plus modeste d'« appréhension rationnelle » (*rational insight*) (BonJour 1998, pp. 15-16). Ces concepts présupposent par nature une position réaliste sur les vérités qu'on est supposé percevoir²⁶. Les autres auteurs, comme Peacocke et Skorupski, se tiennent à distance des concepts de cette sorte. Ils ne croient pas qu'une connaissance *a priori* porte sur un fait spécifique existant indépendamment de notre pensée et attendant la réception par notre intuition. Ils préfèrent approfondir le statut rationnel du contenu *a priori* dans son rapport essentiel à la nature de la compréhension (*understanding*) ou à la possibilité de la connaissance. Voyons un peu leurs théories²⁷. Pour Peacocke, les connaissances *a priori* portent sur ce qu'il appelle les « conditions de possession » des concepts. La condition de possession d'un concept précise, d'après lui, ce qui doit être vrai d'un individu pour que celui-ci possède ce concept (Peacocke, 1993, p. 176, Peacocke 1992, pp. 6-9). Elle spécifie dans

²³ BonJour décrit la connaissance *a priori* (la justification *a priori*) de la manière suivante : « ... une fois compris les constituants de la proposition, je suis capable de voir ou de saisir ou d'appréhender (*apprehend*), d'une façon apparemment directe et immédiate, que ce que la proposition proclame ne peut être que vrai » (BonJour, 1998, p. 101). Skorupski formule son idée sur la garantie *a priori* : « ... la garantie pour une proposition *a priori* est saisie par l'appréhension (*insight*) et la réflexion exercées sur son contenu substantiel » (Skorupski, 2010, p. 141).

²⁴ Cf. Engel, op. cit., p. 168.

²⁵ BonJour, loc. cit. Skorupski, loc. cit. Cf. aussi Philip Kitcher, 1998, p. 4.

²⁶ BonJour considère l'appréhension rationnelle comme portant sur la nature et la structure de la réalité (BonJour, 1998, pp. 15-16).

²⁷ Nous présenterons les positions de BonJour et de Skorupski dans la Section 4-5, et examinerons à nouveau la position de Skorupski dans le Chapitre 6, Section 3.

l'économie cognitive de cet individu quelque chose de constitutif du concept en question et est censée être capable de déterminer sa référence. Par exemple, la condition de possession du concept *conjonction* (*C*) est qu'un individu trouve « primitivement irrésistibles » les inférences : « $A, B / ACB$ », « ACB / A » et « ACB / B » (les inférences que les logiciens nomment l'introduction et l'élimination de la conjonction) (Peacocke, 1993, p. 177). Mais, selon cette théorie, ce n'est pas seulement des concepts logiques qu'on peut penser des conditions de possession. On peut en penser à propos de toutes sortes de concepts ; cela signifie logiquement qu'on connaît quelque chose *a priori* à propos de tous les concepts authentiques. Par exemple, la condition de possession du concept observationnel *rectangle* offrira bien un contenu *a priori*. Elle doit en effet incarner l'idée qu'un individu qui voit un objet ayant l'apparence d'un rectangle sait, sans avoir recours à des informations empiriques supplémentaires, que s'il perçoit correctement, alors l'objet est un rectangle (p. 180). Dans tous les cas, la source des connaissances *a priori* est censée résider, chez Peacocke, dans un rapport spécifique entre la faculté de la compréhension et l'identité d'un concept. Quant à Skorupski, qui allègue des exemples similaires à ceux de Peacocke²⁸, il entend expliquer la possibilité de la connaissance *a priori* par l'idée que les vérités qu'on connaît *a priori* sont en général de nature normative et non pas de nature factuelle. Ces vérités ne concernent pas des faits indépendants de notre cognition mais des relations de raison, cruciales pour nos jugements rationnels et correspondant à la spontanéité (non pas à la réceptivité) de la faculté cognitive. De ce fait, Skorupski adopte le terme d'« appréhension normative » (*normative insight*) pour désigner ce qui se déroule dans les connaissances *a priori* (Skorupski, 2010, p. 140). Les vérités qu'on acquiert à travers l'appréhension normative peuvent être corrigées ou révisées au cours du développement de la connaissance (comme c'était le cas avec certains axiomes en géométrie), mais cela n'empêche pas qu'elles ont un statut rationnel spécifique ; les vérités normatives conditionnent « la possibilité de la connaissance » touchant la réalité du monde (Skorupski, 1989, pp. 161-162 ; Skorupski, 2010, p. 140).

Les nouveaux rationalistes s'intéressent naturellement au problème de l'*a priori* et également du nécessaire. Certains d'entre eux contre-attaquent vigoureusement les discussions de Kripke, notamment celle portant sur le nécessaire *a posteriori*, dans le but de montrer à nouveau l'importance de l'*a priori* et de la philosophie traditionnelle (Bealer, 1987 ; Peacocke, 1999, chap. 4). Les épistémologies modales qu'ils élaborent à travers cette polémique contiennent des points de vue très intéressants, visant à enseigner comment renouer la relation entre l'*a priori* et le nécessaire.

²⁸ De même que Peacocke, Skorupski considère que notre jugement, en termes de concept observationnel formé dans des circonstances concrètes, contient un élément *a priori*. D'après lui, par exemple, j'ai une justification *a priori* quand je juge que l'objet là-bas est jaune (tombe sous le concept *jaune*) pour la raison que ma perception m'enseigne ainsi et qu'il n'y a pas de facteurs à considérer qui mettraient en question ce jugement (Skorupski, 1997, p. 52 ; Skorupski, 2010, p. 12).

Or, dans quelle mesure le retour contemporain de l'*a priori* implique-t-il le retour de l'*a priori* kantien ? L'indice permettant de le dire est évidemment le problème du synthétique *a priori*. Les nouveaux rationalistes défendent-ils non seulement l'analytique *a priori* mais aussi le synthétique *a priori* ? Il n'est pas très simple de répondre à cette question. À part certaines remarques fragmentaires²⁹, les auteurs ci-mentionnés n'offrent pas explicitement de discussions sur la notion de synthétique *a priori*. Certes, l'extension des vérités *a priori* est supposée assez large chez eux, incluant des propositions que Kant a considérées (ou considérerait) comme synthétiques³⁰, ou des propositions qui échapperaient au moins à une notion classique d'analyticité³¹. Il y a donc une certaine atmosphère, dans la philosophie analytique contemporaine, dans laquelle le synthétique *a priori* n'est pas forcément un tabou. Mais il est aussi vrai que les nouveaux rationalistes ne thématisent pas activement cette notion ni, *a fortiori*, ne mettent en valeur sa signification en contraste avec l'analytique *a priori*.

Le décalage entre Kant et les nouveaux rationalistes se manifeste plus clairement si l'on remarque la destinée des notions les plus kantiennees liées au synthétique *a priori*. Les notions comme l'« intuition pure » (l'intuition basée sur les formes de la sensibilité) et la « révolution copernicienne », qui avaient été convoquée chez Kant pour éclairer la nature et la possibilité du synthétique *a priori*, ne sont plus considérées sérieusement chez les auteurs contemporains. Il est vrai que des idées analogues à l'« intuition pure », telle que l'« intuition rationnelle » et l'« appréhension rationnelle », ne sont pas exclues dans la discussion contemporaine. Pourtant, la différence entre l'« intuition » kantienne et l'« intuition » contemporaine est de nature non négligeable. Tandis que l'« intuition » contemporaine est convoquée chez les auteurs en faveur de l'*a priori* en général, l'« intuition » kantienne est censée fonder exclusivement le synthétique *a priori*. Schlick a dit autrefois que le synthétique *a priori* de Husserl n'est pas conçu dans un esprit kantien parce que ce phénoménologue convoque l'intuition (« l'intuition de l'essence ») pour fonder à la fois l'analytique *a priori* et le synthétique *a priori* (Schlick, 1932b, pp. 230-231). Il nous semble que le commentaire de Schlick s'applique également aux rationalistes contemporains. Les kantienes ne pourront pas fonder trop d'espairs face à la renaissance de l'*a priori* dans la philosophie analytique d'aujourd'hui.

Certaines notions de la philosophie critique, prises fidèlement selon les usages kantienes, sont indubitablement excentriques et difficiles à tenir aujourd'hui. Il est bien compréhensible

²⁹ Skorupski admet explicitement le synthétique *a priori*, bien que dans un sens affaibli (1989, pp. 161-162, 2010, p. 149).

³⁰ Comme les règles basiques de l'induction, les propositions des mathématiques, etc. (Skorupski, 1989, p. 162, BonJour, 1998, p. 212).

³¹ Peacocke fait remarquer que sa théorie inclut des propositions *a priori* qui ne sont pas analytiques selon le critère de Frege ; d'après ce dernier, l'analyticité d'une proposition consiste dans le fait que celle-ci se base seulement sur des lois logiques générales et des définitions (Peacocke, 1993, p. 180).

que les nouveaux rationalistes les aient écartées et aient poursuivi des positions « modérées », analysant principalement la faculté cognitive conceptuelle de l'humain. Mais il nous semble que les notions apparemment excentriques de Kant contiennent malgré tout des leçons intéressantes pour l'épistémologie. Notamment, l'idée de l'intuition pure (l'idée concernant l'*a priori* de la sensibilité), combinée avec la théorie du schématisme (une théorie de l'imagination), semble constituer une philosophie significative touchant la rationalité humaine. Si nous essayons de réhabiliter le synthétique *a priori* kantien, c'est entre autres en raison des valeurs cachées que semblent receler ces théories très originales et peu considérées.

Outre les auteurs que nous venons d'évoquer, il faut mentionner Michael Friedman, dont les travaux sont également importants comme défenses de l'*a priori* et, de surcroît, remarquables par leur sympathie résolue envers le kantisme. L'intérêt du travail de Friedman est de reprendre les théories des positivistes logiques (y compris celle de Reichenbach) sur les sciences naturelles et d'en tirer des leçons pour réaffirmer, tout en respectant le dynamisme du développement scientifique, l'idée des principes *a priori* sur la nature. Selon Friedman, il y a des principes *a priori* sur la nature (la réalité physique), mais ces principes ne sont *a priori* que relativement à des théories scientifiques particulières ; ils peuvent donc changer au cours de l'histoire et selon différentes approches. L'inspiration est venue principalement du travail du jeune Reichenbach. Ce dernier a défendu en 1920 l'idée kantienne du synthétique *a priori* en l'adaptant aux apports scientifiques de la théorie de la relativité. Il admettait des principes synthétiques *a priori* qui serviraient de cadres de base aux théories scientifiques ; de tels principes détermineraient la manière de coordonner des concepts scientifiques à des objets empiriques pour rendre possibles les recherches scientifiques sur eux (Reichenbach, 1920, p. 47, eng., p. 49). Mais le caractère constitutif de ces principes n'empêche pas qu'on les examine relativement au changement historique de la théorie de la nature (ils ne sont donc ni nécessaires ni immuables). On peut (et on doit) dire que chaque théorie physique a ses propres principes synthétiques *a priori*. La physique newtonienne, par exemple, a la géométrie euclidienne et la cinématique de Galilée comme principes synthétiques *a priori*. Mais, dans la théorie de la relativité restreinte, ce sont la géométrie euclidienne de l'espace, la cinématique de Lorentz et la structure de l'espace-temps formulée par Minkowski qui ont le statut de principe. Dans le cas de la théorie de la relativité générale, seule une structure plus générale de l'espace-temps peut être considérée comme constitutive et *a priori* (Friedman, 1999, p. 62). Cette conception relativisée de l'*a priori* peut servir de modèle, selon lequel on fait valoir le rationalisme kantien dans la situation post-quinienne, indique Friedman (Friedman, 2000b).

La problématique et les recherches de Friedman méritent la plus grande considération, parce qu'elles nous enseignent à évaluer sérieusement l'héritage kantien à la lumière de l'histoire des sciences. Néanmoins, nous tenons à dire qu'il existe quelques soucis dans

l'approche de ce néo-kantien. D'abord, en mettant au premier plan l'*a priori* relativisé, elle laisse de côté, par ailleurs, la possibilité éventuelle de l'*a priori* transhistorique. Il importe d'admettre que les principes constitutifs peuvent changer, mais n'est-il pas significatif, en même temps, de se demander s'il existe quelques structures générales subsistant à travers ce changement ? La nature de la rationalité ne nous devient-elle pas visible dans ces structures générales (s'il en existe) plutôt que dans leurs variations particulières ? Ensuite, la relativisation du synthétique *a priori* chez Friedman semble impliquer le recul de la problématique de l'intuition pure, problématique indispensable pour la théorie de Kant. De ce fait, il n'est pas facile de dire comment réconcilier parfaitement, dans la direction poursuivie par Friedman, l'*analytique a priori* des Viennois et le *synthétique a priori* kantien.

Bien qu'il comporte diverses tentatives importantes visant la défense de l'*a priori*, le mouvement du nouveau rationalisme semble se tenir à distance des éléments centraux de l'épistémologie kantienne. On ne s'intéresse plus aux notions originales qui ont été rattachées autrefois au synthétique *a priori* : l'intuition pure, le schématisme et les principes de l'entendement pur, bref, la théorie de la synthèse (évoquant constamment les facultés pures et transcendantes) tout entière. Tout se passe comme si l'on estimait que ces éléments épistémologiques les plus kantien étaient les éléments les plus inutilisables. Les nouvelles stratégies ont apporté des progrès considérables dans l'analyse et la rénovation de l'*a priori*. Cela n'a aucun doute. Pourtant, comme nous l'avons suggéré, nous avons le pressentiment que ce sont plutôt les éléments apparemment inutilisables, délaissés par les nouveaux rationalistes, qui méritent d'être exploités dans la situation actuelle. En tout cas, il est certain que le concept de synthétique *a priori* ne constitue plus un thème sérieux (ou, du moins, ne peut le faire facilement) même dans le nouveau mouvement rationaliste en philosophie.

4 Pour une réhabilitation du synthétique *a priori*

Nous avons proposé une courte esquisse de l'histoire des débats sur l'*a priori*. Bien qu'étant loin d'être complète, celle-ci suffit au moins à montrer que la situation continue à être très défavorable à l'épistémologie kantienne depuis la fin du XIX^e siècle. Est-il possible d'espérer réhabiliter aujourd'hui le synthétique *a priori*, conçu dans un esprit kantien, sans trahir sévèrement les leçons que de si longs et variés débats nous offrent ?

Naturellement, la motivation de notre projet ne consiste pas en une simple nostalgie qui désirerait conserver le kantisme à tout prix avec toutes ses composantes originales. Des modifications importantes sont indispensables. Néanmoins, nous tenons à dire que la problématique la plus centrale de l'épistémologie kantienne (à notre avis, celle liée à la théorie de la synthèse) peut constituer un sujet intéressant dont les significations philosophiques n'ont pas encore été suffisamment épuisées. Si nous entreprenons une défense du synthétique *a priori* kantien, ce devra donc être un argument soulignant que la problématique kantienne n'a pas été bien examinée, dans sa partie la plus centrale, au cours

des débats qui ont eu lieu jusqu'à présent. À cet effet, il nous faudra analyser la nature des « crises » et dire pourquoi elles semblent nécessiter l'abandon du kantisme. Il doit y avoir des présupposés qui nous invitent à considérer ces crises comme mortelles. Nous devons les reconnaître et montrer que d'autres présupposés sont également pertinents. Nous avons suggéré en haut que la problématique kantienne tourne toujours autour de la distinction du normatif et du naïf, ou de celle du rationnel et du non rationnel, dignes d'être approfondies dans tous les niveaux de nos activités cognitives. La confrontation avec les crises nous permettra de donner plus de précision à cette problématique, ce qui rendra possible en même temps la détermination de la stratégie avec laquelle nous allons poursuivre la problématique dans le contexte polémique.

4-1 Sortir de l'univers de discours

Examinons d'abord la revanche de l'analytique *a priori*. Qu'est-ce qui nous amène à croire que le grand essor de la logique et des connaissances analytiques a rendu triviale l'exigence kantienne de synthéticité ?

Joëlle Proust explique avec justesse la raison pour laquelle l'analyticité a été mise au premier plan dans la théorie de la connaissance, surtout dans la théorie des sciences. Si les philosophes, s'armant de la nouvelle logique, ont pu rétablir l'analytique *a priori* au centre de la théorie des sciences, c'est sûrement parce qu'ils ont pu croire que les sciences sont adéquatement représentées par les véhicules conceptuels nommés les « propositions ».

« Si en effet on se représente la Science comme un ensemble de propositions, le logicien paraît le mieux placé pour décrire les propriétés générales de ces propositions, pour en comprendre la hiérarchie et pour prescrire les frontières de chaque science. » (Proust, 1986, p. XIII.)

Les propositions, quant à elles, ont leurs expressions linguistiques ou sont souvent identifiées à celles-ci. La théorie des sciences pouvait ainsi signifier une théorie ayant affaire avec « l'univers de discours » (op.cit., p.XVIII), s'intéressant aux structures de la langue des sciences. Une fois que les véhicules linguistiques des connaissances sont devenus objets principaux de la théorie, il est tout naturel qu'on commence à considérer l'analytique *a priori* comme prioritaire. Il importe en effet d'étudier les lois du purement formel et de développer des manières raffinées de définition quand il est question de rendre claire et structurée la langue des sciences.

Ce qu'il faut mettre en question à l'égard de cette conception, c'est naturellement la prémisse dont elle part : la prémisse selon laquelle la Science peut être représentée par un ensemble de propositions. Appelons cette prémisse *la thèse de l'univers de discours*. N'y a-t-il pas de problème dans cette thèse ?

Les sciences doivent s'incarner dans des concepts et propositions qui leur sont appropriés. Cela est vrai. Au fur et à mesure que ces véhicules linguistiques sont formulés clairement, les gens pourront mieux partager les connaissances scientifiques et celles-ci progresseront encore plus en vertu des collaborations fructueuses. Cependant, il est évident qu'on ne peut pas *identifier* les sciences à leurs propositions. Car on a affaire en sciences non seulement avec les propositions mais aussi avec les objets, désignés et décrits par elles. Des connaissances de ces objets s'obtiennent par l'observation et l'expérimentation, lesquelles se basent au final sur la perception. Ce sont plutôt ces activités effectives de la recherche empirique qui constituent la partie essentielle de la science, du moins dans le domaine des sciences positives. Quant aux propositions, elles ne sont que des résultats de ces activités ou des points de départ des activités ultérieures de la même sorte. Ainsi, la thèse de l'univers de discours n'est acceptable que sous une réserve. Si elle entend dire que discuter des sciences *soit* discuter des propositions des sciences, alors elle a tort manifestement. Si elle n'implique pas une telle identification, alors elle n'a pas de problème en principe. Mais, même à ce moment-là, elle a ceci d'inquiétant qu'elle peut faire surestimer exagérément le rôle des propositions dans les sciences³². Cela pourra signifier en toute logique la minimisation des problèmes liés aux activités perceptives dans les sciences.

Par contre, l'exigence kantienne de synthéticité ne concerne rien d'autre que la thématization du rapport entre les propositions et ces activités perceptives, en d'autres termes, entre le conceptuel et le sensible. Comme on le sait, Kant est mécontent de la conception du « jugement » (ou de la « proposition ») présupposée dans la logique formelle traditionnelle : un jugement consisterait dans le rapport de plusieurs concepts³³. Pour que les jugements soient jugements sur la réalité empirique, il faut qu'ils soient précédés par la réception des données sensibles, lesquelles s'organisent à leur tour en vue des rapports conceptuels, souligne-t-il. Ce que le concept de synthétique veut mettre en valeur, c'est la totalité de ce processus cognitif où les concepts doivent se rapporter non seulement les uns aux autres mais aussi à l'intuitif. Ce diagnostic kantien sur la limite de la logique formelle a-t-il perdu sa validité ? On fera remarquer que la logique contemporaine est beaucoup plus puissante que la logique aristotélicienne comme moyen d'expression et d'analyse. Mais cela ne

³² Les positivists logiques semblent aimer l'exagération de cette sorte. Par exemple, Schlick dit (d'un ton un peu provocant) que le progrès en sciences « est » le progrès du système de symboles dans lequel elles s'expriment (Schlick, 1932, p.187, fr.,p.85 ; cf. aussi Reichenbach, 1938, sec.2, p.16). Bien sûr, en tant qu'empiristes, les positivistes logiques ont discuté beaucoup sur le rapport du sensible et du conceptuel ; on a ainsi chez eux le problème de la vérification, celui de la constitution logique de connaissance sur la base des sensibles, etc. Mais il nous semble que leur approche vers ces problèmes soit déterminée profondément par la prédilection pour le langagier (le conceptuel) et, de ce fait, manque de la considération suffisante du problème sur l'intermédiaire de deux niveaux. Voir Chapitre 2 et Chapitre 3.

³³ « Je n'ai jamais pu me satisfaire de la définition que les logiciens donnent d'un jugement en général : c'est, à ce qu'ils disent, la représentation d'un rapport entre deux concepts » (B140). Kant continue : « un jugement n'est rien d'autre que la manière d'amener des connaissances données à l'unité objective de l'aperception » (B141).

peut jamais signifier qu'elle nous dispense d'observer intuitivement les choses pour que les connaissances (de la réalité) se produisent. En effet, le caractère apodictique dont la logique jouit est lié toujours au fait qu'elle s'opère sans se référer de manière significative aux connaissances sensibles. Kant n'avait donc pas tort en relevant que l'avantage de la logique est inséparable de sa limite.

« Si la logique a été si heureuse, elle ne doit cet avantage qu'à la délimitation qui l'autorise et même l'oblige à faire abstraction de tous les objets de la connaissance et de leur différence, si bien qu'en elle l'entendement n'a affaire à rien d'autre qu'à lui-même et à sa forme. » (BIX)

Laissons de côté la question de savoir à quoi exactement la logique a affaire (à l'entendement lui-même ou à quelque chose d'autre). Tant qu'il s'agit de l'inséparabilité de l'avantage et de la limite, on peut diriger le diagnostic kantien sur la logique mathématique et sur l'analyticité contemporaine aussi. Tout ce qu'on étudie à travers les jugements analytiques ne se déroule que dans « l'univers de discours ». Or si la théorie de la connaissance scientifique envisage d'étudier la science dans son intégralité (mais toujours selon l'approche épistémologique, bien sûr), ne devra-t-elle pas sortir de cette délimitation et rechercher le rationnel au niveau du contact avec l'empirique aussi ? Nous appellerons ce dernier processus « le dialogue avec les sensibles », pour autant qu'on y recherche des connaissances en exerçant un minimum de rationalité. Sortir de « l'univers de discours » pour dialoguer avec les sensibles, c'est donc cette idée que nous devons poursuivre et pratiquer dans notre défense du synthétique *a priori*. Il importera alors de reformuler la question de l'*a priori* en la reliant à celle de nos activités cognitives réelles. Pour faire court, la théorie kantienne de la synthèse devra être reprise et approfondie.

4-2 Revenir au contexte de la découverte

Nous avons proposé de reformuler la question de l'*a priori* en la reliant à celle de nos activités cognitives réelles. Mais est-il possible que l'étude de nos activités cognitives réelles constitue un sujet authentique de la philosophie ? Les auteurs de la « tradition sémantique » n'ont-ils pas souligné que les questions du processus effectif de la connaissance appartiennent aux sciences positives, notamment à la psychologie, et non pas à la philosophie ? L'épistémologie *philosophique* est censée étudier des questions normatives (opposées aux questions descriptives) s'agissant de la connaissance. De ce point de vue, il est à souhaiter qu'elle contienne quelque chose d'apodictique de manière analogue à la logique (ou à l'éthique)³⁴. Nous partageons cette conception de l'épistémologie avec les auteurs de la

³⁴ De fait, Kant expose une partie de sa théorie de la connaissance sous le titre de la *logique* transcendantale. Carnap identifie l'épistémologie à la *logique* des sciences.

tradition sémantique. L'étude du processus réel, qui semble envisager par nature le descriptif plutôt que le normatif, peut-elle être pertinente dans une telle discipline ?

Reformulons la question selon la fameuse terminologie de Reichenbach. Il semble que la question soit celle de savoir si l'épistémologie philosophique peut trouver des problèmes importants non seulement dans le « contexte de la justification » mais aussi dans le « contexte de la découverte ». D'après Reichenbach, le contexte de la découverte concerne la question de savoir comment on arrive effectivement à l'affirmation d'une proposition ou d'une théorie, et le contexte de la justification concerne la question de savoir sur quoi la vérité (la validité) d'une proposition ou d'une théorie repose (Reichenbach, 1938, pp.6-7). Par exemple, si l'on discute de la manière dont un mathématicien trouve un théorème, on a alors affaire au contexte de la découverte. Par contre, s'il s'agit de la manière dont il présente ce théorème avec sa démonstration devant le public, c'est alors du contexte de la justification que l'on traite. Le même contraste peut être mis en valeur au sujet des théories en sciences empiriques comme la physique. Or le contexte de la découverte se constitue des faits empiriques et psychologiques. Il n'implique en apparence rien d'apodictique, ni de normatif, qui serait susceptible de la discussion logique. Dans le contexte de la justification, au contraire, on discute des connaissances selon leurs expressions linguistiques mises en ordre logiquement ; l'approche logico-sémantique y est fondamentale. En se basant sur cette observation, Reichenbach souligne que l'épistémologie (philosophique) a affaire essentiellement avec le contexte de la justification³⁵. Ce point de vue semble être plus ou moins partagé par les philosophes analytiques de la même époque³⁶. Frege l'avait déjà présenté au sujet des paires de concepts cruciaux : *a priori/a posteriori* et *analytiques/synthétique*. Afin de préciser les significations de ces concepts, il propose de distinguer deux questions : celle de savoir comment on parvient au contenu d'un jugement, d'un côté, et celle de savoir comment on rend son affirmation légitime, de l'autre côté (Frege, 1884, sec.3, fr. p.127). Il adopte l'interprétation selon la dernière question, laquelle fait valoir

³⁵ Reichenbach admet que l'épistémologie a une tâche descriptive aussi. Mais même dans cette tâche, il ne s'agit pas de décrire les processus « effectifs » de la pensée. Il s'agit de « construire les processus de pensée de telle manière qu'ils *doivent* se dérouler pour être rangés dans un système cohérent » (Reichenbach, 1938, p.5, souligné par nous). C'est une tâche visant une « reconstruction rationnelle » des processus épistémiques (cela va sans dire que cette problématique rejoint celle de Carnap consistant à décrire la « constitution logique » du monde. Cf. Carnap, 1928). De cette manière, les questions centrales dans l'épistémologie de Reichenbach sont toujours des questions normatives.

³⁶ Schlick (1918/1925) commence son traité de l'épistémologie par la distinction de celle-ci d'avec la psychologie. « On pourrait, en effet, croire que la théorie de la connaissance a affaire à l'investigation des processus psychologiques par lesquels se produit la pensée scientifique, de la même manière que la physiologie tente d'analyser les processus d'innervation. Mais ainsi comprise, l'analogie n'est pas bonne du tout. » La théorie de la connaissance « s'interroge sur les raisons générales qui rendent possible une connaissance valide en général, et il est clair que cette question est différente dans son principe de celle qui a pour objet la nature des processus psychiques par lesquels des connaissances quelconques se développent progressivement chez tel ou tel individu. » (sec.1, p.17, fr.,p.41).

évidemment le contexte de la justification. Revenons à notre question. Nous proposons de prendre en considération non seulement le contexte de la justification, mais aussi le contexte de la découverte quand on discute des concepts kantien *a priori* et *synthétique*. Est-ce possible, et cela dans le cadre de l'épistémologie *philosophique* ?

Ici aussi, il nous faut examiner des prémisses résidant dans le pessimisme éventuel qui fait obstacle à notre ambition. Qu'est-ce qui nous fait croire que le contexte de la découverte est inapproprié à la discussion philosophique ? Trois idées semblent être sous-jacentes à ce sentiment.

En premier lieu, il semble y avoir l'idée que le contexte de la découverte n'est pas susceptible de la discussion logique. Le processus dans lequel on passe des perceptions à une proposition (ou à une théorie) y est considéré comme ineffable et inapte au contrôle rationnel. Clairement, Reichenbach affirme cette idée lorsqu'il dit que la découverte d'une théorie se passe d'ordinaire dans la forme de l'inspiration ou de l'intuition qu'on ne peut expliquer logiquement³⁷.

En second lieu, il existe apparemment l'idée que le contexte de la découverte motive uniquement des questions de fait et ne suscite aucune question de norme s'agissant de la connaissance. Nous entendons par la « question de norme » celle qui s'énonce moyennant des vocabulaires normatifs (ou juridiques) comme : « on *doit* ... » ou « on *est justifiée* de ... ». La question de fait s'énonce sans de tels vocabulaires, envisageant seulement la description et l'analyse des faits. Cette dichotomie n'est autre chose que celle entre les questions normatives et les questions descriptives (que nous avons mentionnée plus haut). L'idée que nous devons mettre en question est donc celle selon laquelle la dichotomie découverte/justification et la dichotomie descriptif/normatif se superposent exactement.

En troisième lieu, il semble exister l'idée que la question de norme est indépendante de la question de fait. Elle fait valoir qu'on doit discuter d'une question de norme sans faire intervenir des questions de fait s'agissant du même sujet. Cette hostilité envers le mélange des deux questions se rencontre généralement chez les philosophes de la « tradition sémantique », souvent dans la forme de l'antipsychologisme³⁸. En général, le mot « psychologisme » désigne les tentatives, jugées erronées par ceux qui emploient ce terme, consistant à expliquer les choses qui ne sont pas de nature psychologique en recourant aux

³⁷ « L'acte de découverte échappe à l'analyse logique ; il n'y a pas de règles logiques selon lesquelles une "machine à découvrir" pourrait être construite qui remplacerait la fonction créatrice du génie » (Reichenbach, 1951, p.231).

³⁸ Ce ne sont pas seulement les philosophes analytiques qui se sont déclarés contraires au psychologisme ; les philosophes qu'on rattache à la tradition de la philosophie continentale, notamment Husserl, comme on le sait bien, témoignaient également l'antipsychologisme dans la première moitié du XX^e siècle. Schlick s'opposait à Husserl sur un bon nombre de sujets mais il partage au moins une position avec ce phénoménologue : l'antipsychologisme (cf. l'introduction de Herbert Feigl pour la version anglaise de Schlick, 1918/1925). L'idée qu'il faut distinguer soigneusement l'épistémologie d'avec la psychologie se trouvait déjà chez les kantien du XIX^e siècle, comme Herbart (Cf. Hatfield, 1990, p.119).

études psychologiques. Selon la classification de Pascal Engel, on peut parler du psychologisme en trois sens : (1) des tentatives consistant à expliquer les entités et les principes de la logique et des mathématiques en termes psychologiques, (2) des tentatives consistant à assimiler les significations des expressions linguistiques à des idées ou à des représentations mentales, et (3) des tentatives qui, en général, visent à répondre aux questions portant sur une norme en alléguant des faits psychologiques (Engel, 1996, pp.66-76). Le psychologisme dans ce dernier sens peut inclure presque toutes les versions d'erreurs indiquées par ce terme, si bien qu'Engel le considère comme essentiel du paralogisme psychologue (p.76). Effectivement, les philosophes désirant se tenir à distance de la psychologie semblent haïr entre autres la *confusion* du normatif et du factuel (descriptif), génératrice des paralogismes fâcheux³⁹. L'entrée en scène de l'épistémologie naturalisée a allégé l'antipathie des philosophes pour la psychologie dans une large mesure. Mais le mélange trop rapide d'une question de norme et d'une question de fait peut s'exposer toujours à la suspicion de paralogisme.

Il ne faudra pas trop simplifier en disant que ces trois idées (trois prémisses) sont toujours présentes comme telles chez les philosophes mentionnés jusqu'ici. Mais des idées plus ou moins similaires semblent être fondamentales chez eux et déterminer logiquement leur attitude exclusive du contexte de la découverte. Prises ensemble, les deux premières prémisses impliquent que le contexte de la découverte n'est pas susceptible de la réflexion philosophique à proprement parler. Si l'on retient par ailleurs les deux dernières prémisses en tant qu'ensemble, elles impliquent qu'on ne doit pas faire intervenir ce contexte dans les problématiques philosophiques à proprement parler. Essayons de savoir s'il n'y a pas de problèmes dans ces trois prémisses.

La première prémisse est assurément juste si l'on délimite « le contexte de la découverte » à certains processus psychologiques constituant la partie cruciale de nos activités de recherche. En effet, le moment décisif de la découverte se passe involontairement, sans suivre étape par étape les chaînes du raisonnement logique. Pourtant, cela ne signifie pas forcément qu'aucune attitude rationnelle ne nous soit possible quand nous désirons préparer ou développer ce processus productif et ineffable ; ces procédés de préparation et de développement semblent appartenir à bon droit au « contexte de la découverte ». Par exemple, le processus dans lequel Galilée a découvert la loi de la chute des corps n'est pas du tout identique au processus logique dans lequel on démontre ou justifie cette loi dans la physique newtonienne. Mais cela ne veut pas dire que le processus de Galilée n'ait été soumis à aucun contrôle par la raison. Au contraire, il avait été dirigé par des questions délibérément conçues, comme le souligne Kant dans une préface de la *Critique*. Au lieu de répéter des « observations faites au hasard », la recherche de Galilée se déroule d'après son projet, coordonnant les questions de manière

³⁹ Voir les passages déjà cités de Schlick (1918/1925, p.17, fr., p.41) et de Reichenbach (1938, p.5).

efficace ou, pour ainsi dire, stratégique (BXIII). Cette attitude stratégique contient indubitablement une sorte de rationalité. Elle suit certaines règles permettant de ramasser et comparer systématiquement des données perceptuels et de rendre celles-ci susceptibles de l'élaboration théorique. Dans cette optique, on peut bien dire que le contexte de la découverte, conçu dans un sens large, contient une sorte de logique, une logique permettant le dialogue rationnel avec la nature.

On nous ferait remarquer qu'une telle conception de rationalité ressort à ce qu'on appelle la logique de l'induction (la logique inductive) et que cette dernière concerne, elle aussi, en tant qu'une logique, le contexte de la justification⁴⁰. Nous croyons que cette remarque est à moitié juste. La rationalité évoquée par nous à travers l'exemple kantien est celle des règles de la recherche inductive et constitue ainsi bel et bien une thématique de la logique de l'induction. De fait, on peut se rappeler la logique inductive de Mill comme logique appropriée à la mise en évidence de la méthode de Galilée (telle qu'elle est décrite par Kant). La logique de Mill formule les « méthodes » selon lesquelles l'observation empirique et le raisonnement lié à elle doivent s'effectuer. L'idée d'une logique que nous proposons ici implique ainsi évidemment un rapprochement de Kant et de Mill à l'égard des stratégies de la recherche. Nous argumenterons plus tard que le système kantien des schèmes transcendants et le système millien des méthodes d'induction ont des similarités importantes (Chapitre 2 et Chapitre 6), dont l'approfondissement peut nous aider à défendre le synthétique *a priori* de nouveau. D'autre côté, on ne peut pas dire que la logique de l'induction concerne exclusivement le contexte de la justification. Certes, on aime traiter des thèmes comme règles de la vérification, le degré de la confirmation, etc., qui tous concernent la justification logique d'une hypothèse ou d'un raisonnement. Mais ce ne sont pas tous des thèmes qu'on peut étudier dans le cadre de la logique inductive (ou de la logique de la recherche inductive). Il peut y avoir des thèmes touchant la découverte de manière plutôt directe. Par exemple, certaines méthodes expérimentales de Mill consistent à voir simplement quelle conséquence résulte d'une certaine circonstance, sans avoir aucune hypothèse qui est à vérifier⁴¹. Elles n'en ont pas moins une rationalité, du fait qu'elles se distinguent d'une observation faite « au hasard » et qu'elles nous amènent tout de même à une conclusion.

Un autre exemple simple illustrera encore mieux la rationalité qu'on peut réaliser dans le contexte de la découverte. Il s'agit d'une leçon de Descartes liée à ses morales provisoires.

⁴⁰ Reichenbach précise que sa théorie de l'induction traite exclusivement des questions relevant du contexte de la justification. « Ce que nous entendons mettre en évidence par notre théorie de l'induction est la relation logique de la nouvelle théorie aux faits. Nous ne prétendons pas que la découverte de la nouvelle théorie s'opère à travers une réflexion similaire à nos éclaircissements » (Reichenbach 1938, p.382) ; Carnap suggère la même idée en déclarant que la logique inductive est une logique qu'on peut construire en introduisant la notion du degré de confirmation dans la logique déductive (Carnap, 1945).

⁴¹ On procède ainsi quand on cherche l'effet d'une circonstance moyennant la Méthode de Concordance ou la Méthode de Différence.

Descartes se demande comment un voyageur doit se comporter quand il a perdu son chemin dans une forêt. La réponse est très simple : il n'a qu'à marcher en ligne droite. Le voyageur pourra ainsi arriver à un bord de la forêt, bien que ce point d'arrivée puisse ne pas être la destination désirée (Descartes, 1637/1982, pp.24-25). Ce qui est remarquable dans cette stratégie, c'est qu'elle permet non seulement de se débrouiller pratiquement dans une difficulté, mais aussi d'obtenir une connaissance structurée des circonstances. Du fait que l'acte du voyageur trace une figure géométrique simple, son observation sur la forêt devient une recherche ayant projet et finit par saisir son propre itinéraire dans une perspective élargie. C'est une stratégie rationnelle (opposée à un acte fait « au hasard »), utile pour passer de l'ignorance à la connaissance. Il est aussi à noter que Kant aime évoquer le fait de tracer une ligne droite afin d'illustrer son idée de la « synthèse » (A102, B156).

Toutes ces réflexions nous autorisent à conclure que le contexte de la découverte a une rationalité *sui generis* susceptible de la discussion logique et que la problématique kantienne ne peut être formulée correctement sans référence à ce contexte.

Maintenant que la limite de la première prémisse s'est révélée, il est facile d'objecter la deuxième prémisse. Il est clair que les méthodes expérimentales de Mill et la leçon de Descartes sont des règles normatives suivant lesquelles nous *devons* effectuer nos actes de recherche, dont certains concernent directement le processus de découverte. On peut légitimement dire qu'il existe des normes, ainsi que des questions de norme, dans le contexte de la découverte. Notre défense du synthétique *a priori* consistera à remarquer des éléments *a priori* se trouvant éventuellement dans ce niveau normatif lié au contexte de la découverte.

Quant à la troisième prémisse, il ne nous est plus urgent de l'examiner, car le sujet central de notre discussion est une question de norme, bien que celle-ci soit liée au contexte de la découverte. Mais le retour au contexte de la découverte implique naturellement le respect maximum pour l'étude des faits, des faits physiques et psychologiques relatifs aux activités cognitives humaines. Il est donc raisonnable de discuter ici sur comment le normatif et le factuel (le descriptif) se rapportent l'un à l'autre dans ce contexte.

Comme les naturalistes le soulignent avec justesse, ceux qui désirent trouver et justifier des normes s'agissant de nos activités quelconques ne peuvent pas être indifférents à des faits relatifs à ces dernières. Qu'il s'agisse de la question de la connaissance ou de celle de la morale, une norme dépassant radicalement nos capacités réelles ne pourrait pas être une norme raisonnable. La question de norme ne peut donc être indépendante de la question de fait. Dans le cas des normes épistémiques, la leçon naturaliste recommande de ne pas en déterminer sans prendre en considération les conditions réelles de nos facultés cognitives. Chose importante, cette considération est surtout importante lorsqu'on a affaire avec le contexte de la découverte. En effet, le dialogue rationnel avec la nature ne peut se dérouler que dans la limite des faits basiques qui conditionnent nos activités dans ce monde : la temporalité des phénomènes, la maigre capacité de notre mémoire, la mobilité libre de notre

corps, etc. Les faits de cette sorte ne constituent pas simplement les conditions secondaires du « dialogue » rationnel ; ils en sont au contraire les conditions cruciales ou, disons, les présupposés en raison desquelles on en a besoin. Cette constatation semble suggérer que les normes du dialogue avec la nature (s'opérant dans le contexte de la découverte) contiennent des lois apodictiques, des lois reflétant les nécessités liées à la finitude de notre être. De cette manière, nous admettrons avec les naturalistes la dépendance essentielle du normatif à l'égard du factuel et, d'un autre côté, nous considérerons cette même observation comme pivot d'un rationalisme renouvelé. Ce dernier doit se référer à des faits physiques et psychologiques au profit des normes rationnelles. Mais cela n'implique aucun parallogisme, car il ne s'agit pas de réduire les dernières aux premiers ; il s'agit seulement de reconnaître certains présupposés essentiels dans des faits, où on peut rencontrer des raisons rendant efficaces les contenus normatifs.

Attendu qu'il existe des normes dans le contexte de la découverte, il peut y avoir là naturellement une problématique de la justification. Il arrivera, dans ce contexte, qu'on évalue et justifie une activité de recherche selon quelques normes. Il arrivera aussi qu'on rencontre la question de savoir en quoi consiste la justesse de ces normes elles-mêmes. De quelle nature est-elle alors, la justification qu'on recherche ici ? Ce qui est certain, c'est qu'elle n'est pas identique à la « justification » qui est opposée à la « découverte » chez Frege et Reichenbach. La justification chez ces derniers revient à la question de savoir sur quoi repose la vérité d'une proposition ou d'une théorie. Par contre, la justification dans le contexte de la découverte envisage la justesse d'une méthode, dont il n'est pas question de fonder la vérité. Quand il s'agit d'une méthode, on se demande plutôt si elle est appropriée ou non. Ainsi, on peut parler de la justification en deux sens : celle touchant la vérité d'une proposition et celle touchant la rationalité d'une méthode de recherche. La justification dans le premier sens concerne le doctrinal et la justification dans le second sens concerne le méthodologique. C'est le second qui compte dans le contexte de la découverte.

Pourtant, les deux types de justification ne peuvent pas être indifférents l'un à l'autre et c'est au point où ils se rencontrent qu'on doit thématise le synthétique *a priori* kantien et lui rendre justice. On peut analyser le rapport étroit du doctrinal et du méthodologique dans les deux sens. Premièrement, une méthode de recherche doit être conforme à l'idée de la vérité qu'elle envisage. La justification d'une norme méthodologique n'est donc pas possible sans examiner en même temps cette idée relevant du niveau doctrinal. Deuxièmement, il se peut que l'idée de la vérité, à son tour, soit conditionnée ou déterminée, de quelque façon importante, par les normes méthodologiques de la recherche. Cela est probable dans la mesure où les vérités qu'on recherche sont censées être accessibles à la capacité cognitive humaine et susceptibles de l'utilisation dans ce monde. Le doctrinal ne peut être conçu indépendamment du méthodologique. Étant donné cette corrélation entre le doctrinal et le méthodologique, la justification au niveau du dernier implique dans une certaine mesure celle

au niveau du premier. À notre avis, c'est cette implication (passant du méthodologique au doctrinal) que Kant exploite dans l'argument en faveur de ses principes synthétiques *a priori*. Ce point de vue servira sans doute de clef pour nous approcher de la notion de révolution copernicienne, ainsi que de la stratégie de base de la déduction transcendantale.

4-3 Le méthodologique *a priori*

Nous avons proposé de relier la notion de synthétique *a priori* au contexte de la découverte et avons plaidé pour cette proposition, à l'encontre des prémisses favorisant l'analytique *a priori*, en soulignant que le *méthodologique* dans le contexte de la découverte contient quelque chose de logique et de normatif. Cette dernière idée jouera un rôle également crucial lorsqu'il est question de réhabiliter le synthétique *a priori* à l'encontre de l'empirisme. Essayons de la développer dans l'optique de cette autre rivalité.

L'empirisme du XX^e siècle était encouragé fortement par les révolutions en physique, où, notamment, l'autorité de la théorie newtonienne a dû être remise en question radicalement. Si le système kantien du synthétique *a priori* revient à sanctifier les doctrines de Galilée et de Newton et à y rattacher les critères ultimes de la connaissance de la réalité, alors il n'est certainement plus valide suite aux révolutions du XX^e siècle en physique. Mais s'il consiste à mettre en évidence le méthodologique œuvrant dans les travaux de ces scientifiques et à l'élucider philosophiquement, ne mérite-t-il pas toujours l'approfondissement ? En effet, bien que les doctrines de Galilée et de Newton ne soient plus vraies strictement parlant, il se peut bien que leurs méthodes demeurent significatives. Il se peut qu'elles contiennent toujours des points de vue essentiels pour nos activités rationnelles en quête des connaissances. Ainsi, en mettant le méthodologique au premier plan, on ouvre une percée pour l'*a priori* kantien dans la rivalité avec l'empirisme aussi.

Kant s'intéressait profondément aux méthodes des sciences dans son époque. On peut le constater dans la *Préface de la deuxième édition* qui a été déjà évoquée en haut. Il y souligne combien il est important d'interroger la nature d'après un « projet » (BXVII-XIII), ce qui suggère l'idée que nous désignerons par « la logique du dialogue avec la nature » (ou par « la logique de l'interrogation », cf. Chapitre 5). Nous verrons que les méthodes expérimentales que Kant rattache aux noms de Galilée, Torricelli et Stahl sont des exemples typiques de ses schèmes transcendants. Cela veut dire que le système kantien du schématisme, la partie la plus originale de la théorie de la synthèse, concerne un problème méthodologique de la connaissance. Une autre remarque importante sur le méthodologique se trouve dans la *Préface des Premiers principes métaphysiques de la science de la nature*. Comme on le sait, Kant y met en valeur l'importance des mathématiques. Une science de la nature ne peut être une science authentique que si elle est susceptible des formulations mathématiques. Dans cette perspective, seule la physique est actuellement conforme à l'idéal, tandis que la chimie ne l'atteint pas encore. Quant à la psychologie empirique, elle en est fort loin, remarque-t-il.

Pourquoi les mathématiques doivent-elles être jugées aussi cruciales comme véhicules des sciences ? Ici aussi, la question nous renvoie à celle sur le concept de rationalité que Kant voulait élaborer au niveau de la méthode des sciences, plutôt qu'à celle sur la raison de son attachement à la doctrine newtonienne. De fait, les *Premiers Principes* poursuivent la question épistémologique consistant à savoir ce qui nous permet de distinguer le « vrai » et l'« apparent » s'agissant du mouvement et du repos, où Kant tâche parfois de surmonter le résidu dogmatique de la pensée newtonienne. L'idée de base de cette recherche est de profiter de certaines structures mathématiques (telles que la composition et la symétrie) dans le but de se représenter systématiquement la relativité des perspectives. Avec l'aide du concept de centre de gravité, ces moyens de représentation rendent possible en mécanique une notion raisonnable du « vrai » au sein de la relativité. Si les mathématiques sont cruciales pour les sciences de la nature, c'est parce qu'elles offrent de bons modèles de la structuration, laquelle permet la représentation systématique et bien équilibrée de la nature. Cette manière de se représenter, à son tour, est essentielle à la notion d'une vérité (ou d'une objectivité) accessible à un entendement fini. L'étude de la rationalité résidant dans cette méthode mathématique est indubitablement l'étude d'un méthodologique, qui demeurerait éventuellement significatif après la dévalorisation de la physique newtonienne et continuerait à offrir des ressources *a priori* de la connaissance scientifique.

L'idée du méthodologique *a priori* constitue ainsi le point de départ de notre chemin visant le synthétique *a priori*. Cette idée n'est pas totalement nouvelle ; on l'a rencontrée déjà chez les néo-kantiens dans une certaine forme. Par exemple, le principe de la substance, qui est identifié à la conservation de la quantité de matière chez Kant, est libéré chez eux du statut d'une loi particulière et est transformé en un schème général de la conservation⁴². Les kantiens du XIX^e siècle et du début du XX^e siècle rattachent ainsi le synthétique *a priori* à l'idée générale de la rationalité (la conservation est une de ses composantes), qui œuvre et se renouvelle sans cesse dans la méthode mathématique de la structuration en sciences. Ici, on a certainement une élaboration du méthodologique, du méthodologique dans le sens de cadres formels et concepts généraux de la théorie de la nature⁴³. La généralisation méthodologique

⁴² La notion de conservation dans cette perspective désigne en général un ensemble de relations qui demeurent invariables à travers certaines transformations. Hermann Cohen évoque cette idée en soulignant que la loi de la conservation de l'énergie se constitue de la corrélation de deux notions opposées : la conservation et la transformation (Cohen, 1902/1914, p.71, p.297).

⁴³ Nous suivons ici l'analyse de Richardson. Richardson fait remarquer que la notion kantienne de synthétique *a priori* contient, parmi d'autres aspects, un aspect méthodologique et que les philosophes vers le tournant des XIX^e et XX^e siècles ont exploité cet aspect pour interpréter les nouvelles théories en physique (Richardson, 1998, p.101). Le synthétique *a priori* dans ce sens méthodologique concerne les cadres formels dans lesquels une science de la réalité devient possible (p.107). Pourtant, il peut y avoir deux points de vue sur la nature de tels principes : l'un pense à des principes universaux (minimums dans leurs contenus) qui seraient communs à diverses théories, et l'autre pense à des principes relativisés à des théories particulières. Richardson observe que les deux points de vue coexistent chez les néo-kantiens

des principes kantien, dans cette direction, culmine sans aucun doute dans l'interprétation philosophique de Cassirer sur la physique d'Einstein. La relativité des espaces-temps et des phénomènes physiques qui en dépendent signifie d'après lui la victoire de la raison humaine plutôt que sa défaite à l'égard de la connaissance de la nature. En établissant des lois pour les transformations entre différents référentiels, la théorie de la relativité a réussi à conserver l'invariable dans le système physique traitant des phénomènes extrêmement variables. Seulement, cet invariable ne doit plus être recherché dans une substance au sens traditionnel, mais dans des relations, ou plutôt, dans une structure. De cette manière, pour Cassirer, la révolution einsteinienne en physique sert à développer la signification potentielle du kantisme plutôt qu'à en déclarer la chute (Cassirer, 1921, pp.35-36). Cette lecture du kantisme s'avèrera légitime si l'on examine bien l'ambition philosophique jouant dans les *Premiers principes* de Kant. Il ne s'agit pas là seulement de rendre justice aux principes particuliers de la physique newtonienne, mais aussi d'en extraire, pour ainsi dire, des méta-principes touchant la construction d'une théorie scientifique. Cela vaut la peine de reprendre et de développer cette dernière problématique.

D'un autre côté, il est à noter que le néo-kantisme qu'on a eu il y a cent ans n'épuise pas le méthodologique *a priori* tel que nous l'envisageons. Ce qui a empêché les néo-kantiens d'approfondir la problématique, c'est leur intellectualisme. En général, ces auteurs rejettent le dualisme des facultés pures. Des éléments *a priori* dans la connaissance proviennent uniquement de la faculté logique et non pas de la faculté intuitive selon leur conception. Ce licenciement de l'intuition *a priori* est lié à l'idée que la synthèse cognitive n'est autre chose que la conquête continuelle du sensible, ineffable en lui-même, par la raison. Ainsi, ce qui fait l'intermédiaire du sensible et de l'intellectuel ne constitue plus une source *a priori* de connaissance pour les néo-kantiens. La suppression de la question de l'intermédiaire au profit du purement intellectuel a été opérée pleinement chez l'école de Marbourg⁴⁴. Pour Cassirer, ce qui permet d'adapter le sensible à la rationalité scientifique réside dans la logique formelle elle-même. Celle-ci ne peut cependant être identique à la logique formelle traditionnelle. C'est une logique qui est armée des concepts de fonction et de relation (susceptibles d'être exploités en mathématiques) grâce auxquels on peut se représenter des sensibles dans diverses formes de la série (Cassirer, 1910, pp.19-22, p.396). Ces nouvelles armes en logique suffisent chez Cassirer pour décrire le processus basique de la synthèse œuvrant dans les sciences de la nature. Dégagée ainsi des problèmes de la dualité et de l'intermédiaire, la « synthèse » de l'école de Marbourg ne concerne plus la dimension la plus basique du méthodologique *a*

et que Reichenbach poursuit le deuxième point de vue (pp.131-132). Quant à nous, nous nous intéressons principalement au méthodologique *a priori* conçu selon le premier point de vue, mais cela n'empêche pas que le deuxième point de vue demeure significatif. En effet, il se peut que l'étude des principes « *a priori* » et « relativisés » nous aide à nous approcher de l'*a priori* universel en révélant (éventuellement) des structures générales qui leurs seraient communes.

⁴⁴ La différence entre l'école de Marbourg et l'école du sud-ouest sur ce sujet est décrite en détail par Friedman (Friedman, 2000, pp.29-34).

priori : le dialogue avec la nature ou, ce qui revient au même, le dialogue avec des sensibles. Les Marbourgeois enseignent quel langage importe dans la description théorique de la nature, mais ils ne précisent pas quelles stratégies sont requises dans l'observation de la nature pour viser de telles descriptions. L'activité scientifique liée à des perceptions des individus ne constitue plus un sujet substantiel dans leur épistémologie (on peut dire la même chose de l'école du sud-ouest, étant donné le rejet de l'intuition *a priori* chez elle). Du fait de cette indifférence à l'égard de l'élément intuitif du méthodologique *a priori*, les philosophies théoriques des néo-kantiens risquent d'abandonner un enjeu important que portait originellement la théorie kantienne de la synthèse. Elles discutent beaucoup sur la connaissance scientifique, mais analysent très peu les « conditions de possibilité de l'expérience ».

Paradoxalement, ce sont les philosophes empiristes qui nous aident à aller plus loin dans la problématique du méthodologique *a priori*. Ce sont eux, en effet, qui ont étudié sérieusement le dialogue avec la nature et ont mis en évidence (sans en être conscients, peut-être) le rationnel jouant au niveau intermédiaire du sensible et de l'intellectuel. D'abord, on peut penser aux philosophes du Cercle de Vienne, dont les traités de philosophie des sciences sont beaucoup plus riches d'analyses que les travaux des néo-kantiens. Nous verrons que les Viennois présentent d'excellentes formulations sur certaines règles de recherche que Kant a tenté d'exposer sous le nom des schèmes transcendants⁴⁵. Bien sûr, les auteurs n'apercevaient pas que ce dont ils discutaient correspondait précisément au cœur du système kantien ; le problème du synthétique *a priori* est en effet considéré chez eux comme relevant du doctrinal et non pas du méthodologique. On a ensuite la logique inductive de J. S. Mill comme théorie potentielle du méthodologique *a priori*. Nous avons déjà dit qu'il y a une affinité importante entre le système millien des méthodes expérimentales et le système kantien des schèmes transcendants. Il sera très intéressant de lire le dernier à la lumière du premier⁴⁶. Enfin, on peut évoquer le nom de Hume aussi. Ce rival officiel de Kant, bien qu'il ait renoncé à la justification du principe de la causalité, n'était pas moins intéressé que Kant par l'idée d'en déterminer l'usage adéquat. Il donne pour cela des règles dans une section de son *Treatise*, où il anticipe les méthodes expérimentales de Mill et, du même coup, la méthodologie kantienne liée aux concepts de cause et d'effet⁴⁷. Étant donné qu'il existe tant de similarités entre Kant et les empiristes en ce qui concerne la pensée méthodologique, cela vaut la peine d'essayer d'approfondir la discussion de l'*a priori* dans cette optique. Le rapprochement de Kant et des empiristes permettra d'élaborer un nouveau concept de synthétique *a priori* en profitant de la leçon des derniers. Ce ne pourra être qu'un concept bien modeste. Mais il nous semble toujours possible d'y rattacher un rationalisme du style kantien, en développant au maximum l'optique du méthodologique *a priori*.

⁴⁵ Voir Chapitre 2.

⁴⁶ Voir Chapitre 2 et Chapitre 6.

⁴⁷ Hume 1739, chap. 3, sec. 15. Voir Chapitre 6 de notre étude.

4-4 L'approche scientifique vers l'*a priori*

Le naturalisme est également un rival que l'apriorisme kantien doit considérer sérieusement. Comment peut-on défendre l'*a priori* et la théorie de la synthèse tout en respectant les leçons de l'épistémologie naturalisée ? Le mouvement du naturalisme nous a donné principalement deux leçons importantes : il faut dire (1) s'il est possible de discuter des « facultés pures » de manière scientifique et (2) si l'ambition fondationnelle est toujours tenable. La leçon (1) est notamment importante, parce qu'elle met en question la légitimité de la théorie de la synthèse elle-même. L'examen de la leçon (2) sera également intéressant ; en précisant le sens de la « fondation » qu'envisage le méthodologique *a priori*, nous pourrions clarifier l'enjeu philosophique que nous relions à cette problématique.

Commençons par examiner la première leçon. L'idée d'expliquer le synthétique *a priori* en évoquant les facultés pures de la synthèse est-elle une idée susceptible de la discussion scientifique ? Peut-être vaut-il mieux aborder cette question en deux étapes, car il semble possible de décomposer l'idée en question en deux hypothèses. L'une consiste à soutenir que l'esprit de l'humain a une faculté (ou des facultés) qu'on pourrait qualifier de pure(s). L'autre hypothèse est celle selon laquelle l'esprit humain opère un procédé épistémique nommé « synthèse » et certaines facultés « pures » prennent une part importante à ce procédé.

La première hypothèse n'est sans doute pas aussi problématique qu'il n'y paraît. L'idée d'une faculté « pure » est obscure, mais, étant donné que l'*a priori* (par conséquent, la pureté) se reconnaît d'après la doctrine de Kant à la nécessité, on peut considérer qu'il s'agit d'une faculté qui pourrait nous amener à des connaissances des nécessités ou à des connaissances ayant un caractère apodictique. La terminologie favorisant le terme « pur » doit être éclairée et justifiée, mais laissons de côté ce problème pour l'instant⁴⁸. Tant qu'il s'agit de l'idée que l'esprit humain puisse former des jugements modaux ayant un caractère apodictique, on n'y trouvera pas une difficulté spécifique. Les jugements en logique et en mathématiques en témoignent. Le sens commun est également sans doute prêt à plaider pour cette idée. Par exemple, on sait qu'il n'est pas possible de mettre un gant gauche à la main droite ; on s'en rendra compte après un ou deux essais. Si quelqu'un dit : « J'essaierai demain encore une fois avec une autre paire de gants », ne se dira-t-on pas que cette personne est peu perspicace ? Cela signifie qu'on est censé être capable, d'habitude, de juger apodictiquement sur des possibles et des impossibles (des nécessaires), du moins là où le problème est simple. Certes, il se peut que le jugement initial s'avère faux au cours d'un examen ultérieur qui sera plus attentif et plus systématique. Mais cela n'empêche pas de dire qu'on est capable en général d'accéder à des contenus modaux en exerçant une perspicacité de l'esprit. En effet, le jugement ultérieur qui examine attentivement le jugement initial requiert, lui aussi,

⁴⁸ Évidemment, c'est un problème essentiel pour l'étude de l'*a priori* kantien. Nous tenterons un éclaircissement des notions comme « source *a priori* » et « pureté » dans le Chapitre 6, section 5.

l'exercice du même type de perspicacité. Il semble assez légitime d'accorder de la valeur à cette conception ordinaire sur notre capacité cognitive. Du moins, on ne risquera pas par cela d'introduire un supranaturel trop imaginaire. Pour autant qu'on discute de ce procédé ordinaire (consistant à juger apodictiquement des problèmes modaux), ce n'est pas une mauvaise idée d'adopter, avec des rationalistes comme BonJour, le terme d'« appréhension rationnelle » (*rational insight*) (BonJour, 1998, pp. 15-16) ou quelque chose de similaire. Comme BonJour le fait remarquer (et nous sommes d'accord sur ce point aussi), il ne s'agit pas de convoquer une faculté infaillible. Il se peut qu'elle oublie par inattention d'examiner certaines possibilités qui sont à considérer. Il se peut également qu'une connaissance apodictique fournie de la faculté en question soit révisée ou relativisée à la lumière de nouvelles expériences. Toute cette modération ne signifie cependant pas la réduction des jugements apodictiques à de simples certitudes inductives ; l'apodicticité et la modalité liées à une connaissance *a priori* pourront être rattachées à un autre type d'explication (voir Chapitre 6, section 3).

Passons à la deuxième hypothèse impliquée par la théorie de la synthèse. Elle consiste à convoquer des facultés pures liées à la synthèse afin d'expliquer l'origine des connaissances synthétiques *a priori*. Ce qu'il faut discuter d'abord, c'est la question de savoir si notre esprit opère effectivement la « synthèse ». Au vu des apports des sciences cognitives actuelles, il est sans doute possible de répondre à cette question de manière affirmative. Les études en sciences cognitives, notamment celles en psychologie cognitive, nous enseignent combien notre connaissance de la réalité dépend des traitements que le système cognitif opère inconsciemment sur les données sensibles. Elles nous autorisent à dire que notre système cognitif opère sans cesse des connections avec des informations reçues et accomplit par cela un procédé « synthétique » ; il s'agit en effet d'élaborer la représentation sur la réalité à partir des données de base. C'est donc une tentative raisonnable que de lire la notion kantienne de synthèse en prenant en considération des apports en sciences cognitives ; des travaux importants ont déjà été entrepris dans cette direction (Kitcher, 1990 ; Brook, 1996). Mais il ne sera pas très facile de rendre justice, moyennant cette stratégie, à l'étude des facultés « pures » de la synthèse, car ce que les sciences positives nous enseignent ne peut concerner que la description empirique des comportements de l'esprit. Est-il possible de discuter des facultés comme l'« intuition pure » et l'« imagination transcendantale » du point de vue expérimental ? Des études descriptives et empiriques sont sans aucun doute pertinentes pour la problématique transcendantale et elles doivent l'être, parce que, comme le soulignent les naturalistes, la discussion sur le normatif ne peut être indépendante de celle sur le factuel. Mais, pour que la problématique de la synthèse pure devienne elle-même significative en constituant une épistémologie normative bien fondée, il est indubitablement nécessaire de considérer une perspective élargie, selon laquelle une réflexion assez positive mais dégagée de la limite de l'expérimentation serait possible s'agissant de la synthèse.

La stratégie que nous adoptons pour cela est d'introduire le point de vue herméneutique. Il s'agit de tenter de reconnaître l'acte de synthèse aux produits concrets des activités humaines, celles consistant à donner le sens et la structure aux environnements et à la représentation du monde. De tels produits sont disponibles notamment pour l'étude de l'histoire et des langues, qui désire observer et comparer différentes civilisations et cultures. Par exemple, les systèmes de coordonnées spatio-temporelles que diverses civilisations ont développés (tels le calendrier, les quatre points cardinaux, etc.) constituent des objets intéressants de l'étude de cette sorte. Ces objets sont sans aucun doute des produits de l'esprit humain visant à structurer la représentation du monde. Chose remarquable, ils semblent présupposer un acte spécifique de l'imagination (la représentation du temps moyennant la métaphore d'une ligne, par exemple). Il n'est donc pas inexact de dire qu'on a ici les produits de la synthèse telle qu'elle est décrite par Kant. Ce que nous appelons le point de vue herméneutique est une tentative de « lire » l'esprit et ses actes, invisibles en eux-mêmes, à ce niveau concret constitué des choses matérielles ainsi que des choses culturelles⁴⁹. Cette approche ne consiste pas à réduire l'acte de synthèse à des choses perceptibles, mais à le poser comme concept qui seul nous permettrait d'interpréter les choses comme artificielles et humaines. Or, puisqu'il s'agit ici d'observer la structuration du monde par l'esprit humain, notamment la structuration mathématique, nous aurons la possibilité d'étudier des rapports nécessaires jouant des rôles essentiels dans ce procédé et servant de normes universelles dans notre représentation du monde. Ainsi, l'approche herméneutique nous permet de rechercher des contenus apodictiques de la synthèse en reliant celle-ci à la dimension génétique ou historique, où l'être humain construit des représentations rationnelles du monde (ne serait-ce que de façon élémentaire) à travers le dialogue avec la nature ; elle a la possibilité de parler des « facultés pures » significativement sans rompre avec les sciences positives – les sciences positives au sens large.

Examinons maintenant la deuxième leçon venue de l'épistémologie naturalisée. L'ambition fondationnelle, qui est intimement liée à l'*a priori* (et au synthétique *a priori*), n'est-elle pas irréaliste et trop dogmatiste ? Cela a-t-il du sens de s'adonner, aujourd'hui, à un travail peu prometteur comme fondation de la connaissance ?

Relativement à cette question, nous pouvons rétorquer en soulignant que la fondation de la connaissance au niveau doctrinal ne nous est plus imposée, du moins directement, puisqu'il est question pour nous de défendre le synthétique *a priori* comme le méthodologique *a priori*. Ce dernier peut se rencontrer dans les normes méthodologiques régulant nos activités de recherche épistémique. Il doit résider, à notre avis, dans certains principes généraux (que nous appelons parfois les méta-principes méthodologiques) prescrivant la manière dont on dialogue rationnellement avec des sensible (nous utilisons le terme de « dialogue avec des

⁴⁹ Notre approche rejoint ainsi le point de vue de Cassirer dans *La philosophie des formes symboliques* (Cassirer, 1923-1929). Des études en sémantique cognitive, notamment celle sur les métaphores, sont aussi pertinentes.

sensibles » dans le sens de dialogue avec des choses qu'on peut reconstruire dans ce monde à travers la sensibilité), ainsi que la manière dont on construit des théories en vue de la distinction du vrai et de l'apparent. Si donc nous prenons parti pour l'idée de la fondation, ce devra être la fondation au niveau méthodologique, consistant à mettre en évidence et à justifier de tels principes. Nous croyons qu'il est significatif d'entreprendre cette fondation méthodologique, car il semble exister des (méta-)principes qui demeurent significatifs au cours de l'histoire des connaissances et qui rendent possibles les activités *rationnelles* de la recherche au sens fondamental.

À la différence de la fondation doctrinale qu'envisageaient les rationalistes classiques, la fondation méthodologique n'est pas une tentative de démontrer des vérités fondamentales touchant le monde réel ; elle veut justifier *l'usage* de certains (méta-)principes méthodologiques et, si elle s'intéresse à des vérités sur le monde, elle ne les envisage que dans la mesure où la justification du méthodologique a pour effet de leur rendre justice indirectement. Or, ce qui compte dans cette ambition modérée, ce n'est pas une garantie qu'on devrait rechercher dans un ordre supranaturel, ni une démonstration purement logique⁵⁰. Il importe plutôt de mettre en évidence le rapport originnaire des principes à des conditions factuelles et fondamentales de notre être. Les conditions de base liées à la finitude de notre être (telles que la pauvreté de la mémoire) donneront des raisons d'accepter des principes méthodologiques de certaines sortes qui donneront des structures claires dans nos actes, ainsi que dans le monde. Déjà, la stratégie qu'emploie le voyageur de Descartes implique que nous, l'être humain, avons besoin d'un tel principe pour pouvoir nous débrouiller dans l'incertitude. Ainsi, la fondation méthodologique peut recourir à une sorte d'argument transcendantal pour justifier les principes qu'elle envisage et pour fonder indirectement la connaissance au niveau doctrinal.

On pourrait toujours juger notre problématique dogmatiste. Celle-ci cherche en effet des principes immuables afin d'assurer le point d'appui pour nos activités cognitives ; cette ambition semble être trop exigeante malgré tout. N'est-il pas plus sage de renoncer à la fondation elle-même, c'est-à-dire à l'idée de commencer par un fondement immuable qui serait donné dès le début ? Ne vaudrait-il pas mieux considérer nos activités cognitives comme le bateau de Neurath⁵¹, où les composantes initiales peuvent être remplacées par d'autres au cours de la navigation ? Tout en admettant l'importance de cette métaphore, nous tenons à préciser que l'idée de la fondation est pertinente pour la philosophie de la connaissance.

⁵⁰ A.G. Baumgarten a essayé de démontrer logiquement le principe de la raison suffisante, mais la démonstration semble être atteinte par un parallogisme (Baumgarten, *Metaphysica*, sec. 20, dans Kant, Ak. XIV). Kant, au contraire, n'envisage pas de démontrer directement ce principe. Il en précise d'abord les règles d'usage (formulées dans le schème de la causalité et dans « l'analogie de l'expérience ») et essaie ensuite la preuve du principe en approfondissant le rôle de ces règles.

⁵¹ Quine, 1960, p. 3, fr., p. 28. Quine, 1969, pp. 83-84, fr. p. 98.

D'abord, nous croyons que les principes méthodologiques ne changent pas radicalement, car ils doivent être conformes aux conditions liées au concept de recherche, ainsi qu'à celles liées à la finitude de notre être. On peut dire par exemple, suivant la métaphore de Neurath, qu'un bateau doit toujours être conforme au concept de bateau : il doit flotter sur l'eau et avancer. À cet effet, des matériaux particuliers doivent être rassemblés de sorte qu'ils constituent ensemble une structure déterminée. Ils peuvent varier et se remplacer les uns les autres, mais la structure doit demeurer la même. Peut-être la structure elle-même accepte-t-elle la variation dans une certaine mesure, mais elle doit toujours être conforme à des conditions qui font que le bateau fonctionne comme un bateau. Il existe donc des structures générales qu'on ne peut jamais négliger si l'on désire continuer la navigation. Ce que nous appelons méta-principes méthodologiques joue un rôle analogue dans nos activités de recherche. Ils incarnent les exigences essentielles qui sont liées au concept de recherche épistémique et aux distinctions de base (comme la distinction subjectif/objectif) présumées dans celle-ci. Certes, on ne peut pas dire que les principes immuables soient donnés d'emblée à notre conscience. Il faut que tout commence avec l'expérience. Ce n'est qu'au sein de l'expérience qu'on peut découvrir les méthodes, tout comme on ne peut apprendre à nager sans se mettre dans l'eau. Mais cela n'empêche qu'il puisse exister, dans ces méthodes découvertes, quelque chose d'essentiel et d'universel à l'égard de l'objectif épistémique et que ce quelque chose puisse devenir visible progressivement dans l'histoire de l'expérience.

Ensuite, nous défendons l'idée de la fondation (méthodologique) parce que le méthodologique *a priori* peut avoir de l'importance non seulement pour les spécialistes en sciences mais aussi pour les gens ordinaires. Il ne s'agit plus, dans cette « fondation », de comprendre la justesse des doctrines hautement scientifiques mais de se rendre compte de la rationalité de certains principes qui sont essentiels à nos actes de recherche. Ce ne sont pas seulement les spécialistes en sciences qui s'engagent dans l'activité de la recherche ; chacun est agent de la recherche à l'égard des problèmes qu'il rencontre dans la vie réelle. Le fait d'avoir une méthode est donc crucial pour que chaque individu soit un agent rationnel de la recherche, conçue dans ce sens très large. Chacun est, pour ainsi dire, un navigateur indépendant voyageant sur son propre bateau, lequel est aussi un bateau de Neurath. La fondation méthodologique souhaite assurer une sorte de savoir dont n'importe quel individu pourrait profiter pour réparer ou reconstruire son bateau tout en restant à bord. Dans ce sens, la fondation concerne l'indépendance ou l'autonomie que chaque individu est censé avoir en tant qu'agent de la recherche épistémique.

4-5 Vers la raison elle-même

Nous avons vu qu'il y a une problématique qui n'a pas encore été suffisamment considérée ni examinée dans les débats sur l'*a priori* : la problématique du méthodologique *a priori*. Mais la défense du synthétique *a priori* en rapport à cette nouvelle problématique (nous croyons

que notre problématique est au moins en partie nouvelle) ne devient convaincante que lorsqu'elle décrit concrètement la notion de rationalité qu'elle veut faire valoir. Il ne suffit pas de dire qu'il existe en nous la capacité de juger apodictiquement concernant les normes méthodologiques de la synthèse. Il nous faut donner des critères qui nous permettent de dire qu'on a vraiment affaire, dans de tels jugements, à quelque chose de rationnel et non pas simplement à une tendance aveugle (ce que nous appelons « méta-principes méthodologiques » doit certainement concerner les critères de cette sorte). Outre les arguments proprement polémiques, la réhabilitation du synthétique *a priori* doit présenter sa propre théorie sur la nature et les contenus de la rationalité. De quelle théorie devrait-il s'agir ? Avant d'esquisser l'idée que nous allons avancer, examinons brièvement les théories de deux rationalistes contemporains. Ces théories contiennent des arguments importants concernant la polémique, mais il nous semble qu'elles ne soient pas très satisfaisantes comme analyses de la rationalité elle-même. L'examen de ces théories montrera combien il est difficile, mais important, de décrire concrètement la notion de rationalité.

Considérons d'abord la théorie de BonJour dans *In Defense of Pure Reason*. Cet ouvrage contient de nombreuses discussions polémiques analysant clairement les problèmes que doivent rencontrer les adversaires du véritable rationalisme. Kant, qui a formulé la question des vérités *a priori* importantes en termes de synthétique *a priori*, aussi a dû être critiqué dans ces discussions : BonJour considère que l'argument kantien en faveur de son synthétique *a priori* échoue, faute d'une véritable participation au rationalisme. Le diagnostic de BonJour met correctement en évidence le point faible de Kant. Il faut préciser la leçon qu'il offre concernant le véritable approfondissement de la rationalité. Devant la question de savoir comment les propositions synthétiques *a priori* sont possibles, Kant se contente, d'après BonJour, d'un argument détourné qui n'est en réalité qu'un argument vide, destiné à un *regressus ad infinitum* (une régression à l'infinie). Ce que la *Critique* argumente à ce sujet revient à dire, en effet, qu'on peut connaître *a priori* une proposition synthétique *P* parce que l'esprit opère la synthèse de telle sorte que *P* soit invariablement vraie dans le domaine de l'expérience. Cet argument ne consiste-t-il pas à déplacer la question plutôt qu'à la résoudre ? En disant que l'esprit opère la synthèse de sorte que *P* soit vraie dans le domaine de l'expérience, Kant n'introduit-il pas une nouvelle thèse qui a à son tour besoin d'une justification ? Comment va-t-il défendre cette nouvelle thèse qui doit, elle aussi, être synthétique *a priori* (étant donné le statut synthétique *a priori* des propositions qui en résultent) ? Il sera obligé de formuler de nouveau un argument similaire et de tomber dans une régression à l'infini (*regressus ad infinitum*) (BonJour, 1998, pp. 23-26).

Ce type de critique est classique mais essentiel. BonJour formule le problème en termes de régression, mais il est sans doute plus simple d'évoquer une circularité. Effectivement, l'argument kantien (dans la « révolution copernicienne » et dans la « déduction transcendantale ») présente indéniablement une apparence circulaire. Il consiste à dire que

telle ou telle proposition est nécessairement valide à l'égard de l'expérience parce qu'elle exprime une condition de possibilité de l'expérience. Mais comment sait-on que ce qu'exprime cette proposition est vraiment une condition de possibilité de l'expérience ? Sans préciser quels types de contenu les conditions de possibilité de l'expérience doivent avoir, l'argument de cette sorte rendra légitime n'importe quelle hypothèse qui serait censée expliquer globalement la nature de notre expérience. Imaginons qu'un homme soit convaincu que sa vie est surveillée et contrôlée par les autorités de l'État. Tous les événements pénibles qu'il vit dans sa vie, comme l'échec scolaire, l'amour déçu et les regards froids de ses collègues, lui semblent s'expliquer par l'idée d'un programme néfaste que l'État opère constamment contre lui. Il en est profondément persuadé, si bien qu'il ne peut accepter son expérience sans toujours l'interpréter selon cette hypothèse⁵². Or, cette hypothèse paranoïaque n'est-elle pas une condition de possibilité de l'expérience pour le sujet qui la garde ? La façon de penser qui la justifie chez ce sujet n'est-elle pas une « révolution copernicienne », au sein de laquelle les objets de la connaissance doivent se régler sur ses concepts, et non pas le contraire ? Si l'argument kantien ne peut se distinguer de cette dernière sorte de « révolution copernicienne », il ne pourra être autre chose que l'affirmation répétée d'un simple préjugé. Il restera vide s'il ne précise pas quels types de contenus les conditions de possibilité de l'expérience doivent avoir et pourquoi on peut le dire. Il faudra que la théorie de la synthèse offre des réponses à ces questions si elle veut être significative pour l'épistémologie kantienne. La critique de BonJour pointe correctement le problème qui se trouve au cœur même du système kantien.

Pourtant, il faut dire que le même problème peut ennuyer la théorie de BonJour lui-même. Ce dernier souligne que les contenus (qu'ils soient analytiques ou synthétiques) qu'on connaît *a priori* ne portent pas sur les conditions subjectives du pouvoir de connaître, mais sur la réalité elle-même. C'est « quand l'esprit voit ou saisit directement ou intuitivement un fait nécessaire sur la nature ou sur la structure de la réalité » qu'une connaissance *a priori* s'obtient (pp. 15-16). Mais qu'est-ce qui distingue cette intuition rationnelle (l'« appréhension rationnelle ») d'une simple conviction paranoïaque ? La précision de quelques critères généraux de la rationalité est désirable, mais BonJour ne l'entreprend pas – du moins pas systématiquement. Son approche de la rationalité est presque toujours indirecte. Une composante principale de son raisonnement est l'argument polémique consistant à montrer les difficultés qui accompagnent les adversaires du rationalisme (comme la régression à l'infini auquel l'empirisme nous amènerait inévitablement). L'autre composante principale est un argument « phénoménologique » consistant à indiquer le fait que les propositions *a priori*, figurant dans des exemples fameux, apparaissent « évidentes de façon rationnelle » (*rationally self-evident*) (p. 99, p. 102). Cette description de l'appréhension rationnelle n'est-elle pas trop maigre pour faire progresser le problème ? BonJour fera remarquer que son

⁵² Nous avons nous-même rencontré une personne ayant ce type de raisonnement.

argument « phénoménologique » est censé décrire la manière spécifique dont on accepte les vérités cardinales de la science, et que ce sont des exemples typiques de ces vérités (les propositions en mathématiques, la loi de l'induction, etc.) qui comptent dans la spécification de la nature de la rationalité. À aucun moment nous ne nions la pertinence de ce dernier point de vue, mais nous tenons en même temps à souligner que la tactique recourant à des exemples n'est pas différente de celle employée par Kant. Comme on le sait, Kant commence par présupposer le caractère synthétique *a priori* des propositions en mathématiques et en science pure de la nature. On ne peut pas dire, nous semble-t-il, que Bonjour ait mis en évidence la notion de rationalité mieux que Kant. Évidemment, le fait qu'on jouisse effectivement des vérités en sciences pures peut constituer une bonne raison de choisir la position rationaliste. Mais si celle-ci reste incapable de décrire les caractéristiques générales des contenus rationnels de l'appréhension, alors elle ne pourra pas être jugée très avantageuse par rapport à d'autres positions. Du moins, si le rationalisme doit être une position intéressante de la philosophie de la connaissance, il ne faudra pas qu'il se contente des arguments indirects visant à se justifier ; il faudra qu'il offre une analyse directe des contenus rationnels et dire en quoi consiste la nature de la rationalité qui est incarnée en eux. Autrement dit, ce qui compte le plus est l'éclaircissement plutôt que la polémique.

Nous avons rattaché le concept de synthétique *a priori* aux normes méthodologiques de la recherche épistémique (normes méthodologiques de la synthèse). En considérant les contenus rationnels comme portant sur le normatif, notre point de vue se rapproche de celui de John Skorupski. Examinons maintenant la théorie de cet auteur dans *The Domain of Reason*⁵³. Skorupski ne croit pas que les connaissances *a priori* portent sur des faits de la réalité indépendante de la cognition : la « vue critique » qu'il défend fait valoir qu'aucune vérité factuelle ne peut être connue *a priori*.⁵⁴ Il écarte ainsi le réalisme sur les vérités *a priori* et l'idée de l'intuition rationnelle (l'appréhension rationnelle) qui semble le favoriser. Par ailleurs, il écarte la vue selon laquelle les connaissances *a priori* sont vides de contenu – vue soutenue par les positivistes logiques. Les connaissances *a priori* ont bel et bien des contenus. Seulement, ces contenus ne concernent pas quelque chose de factuel mais quelque chose de normatif (Skorupski, 2010, p. 149). Telle est la « vue normative » (*Normative View*) que Skorupski avance. Bien qu'étant rationaliste, cette vue ne s'oppose pas forcément au naturalisme ; elle est au contraire censée être complétée par ce dernier. Dans un esprit éclectique, Skorupski argumente, en premier lieu, que la raison (en tant que faculté rationnelle) est la « spontanéité » engendrant les jugements sur des questions normatives et,

⁵³ Voir également Chapitre 6, où nous examinerons l'épistémologie du même auteur dans *John Stuart Mill* (Skorupski, 1989).

⁵⁴ « La vue critique » (*Critical View*) de Skorupski ne coïncide pas exactement avec la philosophie critique de Kant. Certes, pour Kant aussi, toute connaissance *a priori* porte sur les choses qui ne sont pas indépendantes de la cognition (sur ce qu'il appelle les phénomènes). Mais certaines connaissances *a priori* (celles qui sont synthétiques) n'en sont pas moins connaissances du factuel chez Kant (Skorupski, 2010, p. 140).

en second lieu, que cette spontanéité elle-même peut être jugée fiable parce qu'elle s'enracine dans la « nature » de l'être humain (pp. 406-407). On peut compter sur cette « nature » parce qu'elle reflète la longue histoire de survie que l'espèce humaine avait vécue. En outre, la raison humaine basée sur la nature est disposée à la sophistication à travers le dialogue entre les individus. De cette manière, la vue normative de Skorupski rend justice à la raison et à la rationalité en profitant au maximum des ressources naturalistes. Elle semble éclaircir la nature de la rationalité un peu plus concrètement que le rationalisme de Bonjour, notamment en ce qui concerne la fiabilité de notre capacité rationnelle. Néanmoins, nous ne pouvons pas nous empêcher de penser que l'analyse qu'elle offre n'est pas suffisamment directe à l'égard de l'objet envisagé.

Cette insuffisance est liée au fait que la défense de l'*a priori* chez Skorupski repose dans le fond sur l'élaboration d'une notion de *disposition*, nommée « disposition normative », plutôt que sur l'analyse des caractéristiques spécifiques qu'incarneraient les *contenus* rationnels. Qu'est-ce qu'une proposition *a priori* d'après Skorupski ? Celui-ci dit que c'est une proposition au sujet de laquelle on a une « raison catégorique de [la] croire » (*outright reason to believe*) (pp. 148-149). Cela veut dire que la raison pour laquelle le sujet croit que *P* (une proposition *a priori*) ne peut être identifiée à aucune classe de faits, relatifs à un champ épistémique (*epistemic field*) qui est disponible pour lui⁵⁵. La priorité se définit ainsi en termes de « raison catégorique de croire ». Cette définition décrit sans doute bien adéquatement, de manière générale, les caractéristiques des cas typiques que Skorupski rattache à la notion d'*a priori* (les jugements modaux, les relations de raison liés aux concepts, etc.). Mais il nous semble que la description reste encore nominale ou trop « phénoménologique » (p. 144) ; elle ne servira pas beaucoup, à elle seule, à justifier ce que les « connaissances *a priori* » nous enseignent, et à évaluer, éventuellement, les limites de celles-ci. Or ce qui permet à Skorupski de faire avancer ces dernières tâches au véritable sens, c'est la poursuite de la « phénoménologie » des attitudes à l'égard des contenus rationnels (des contenus constitués des relations de raison), et non pas l'analyse détaillée des contenus. En effet, la question cruciale porte chez lui sur la fiabilité de notre capacité à juger les relations de raison. Une connaissance *a priori* se décrit, dans ce contexte, comme celle ayant lieu lorsque le sujet croit que *P*, sur la base des « dispositions normatives » fiables à croire que *P* (p. 161, p. 413). Une disposition normative fiable est une disposition qui nous amène à une croyance quand il y en a une garantie *a priori* (*a priori warrant*) (p. 162, p. 412). Comment sait-on, alors, qu'un sujet croit que *P* précisément sur la base des dispositions de cette sorte ? Skorupski répond que l'examen qu'opère le sujet lui-même permettra de le savoir, l'accord avec les avis des autres pouvant jouer naturellement un rôle supplémentaire. Le sujet est capable d'opérer l'examen car, quand il est question d'une vérité normative, il n'en reçoit pas les informations de la part des faits extérieurs : il les

⁵⁵ Il s'agit d'un cas spécifique de processus épistémique dans lequel on observe les relations de raison.

découvre grâce à la spontanéité issue de sa propre nature. Si c'est bien une disposition normative fiable qui motive la croyance en la vérité, alors il aura l'impression que la proposition (exprimant la vérité) est évidente (*self-évident*) (p. 414). L'argument « phénoménologique » nous amène ainsi, en définitive, au fait d'être évident. Si Skorupski n'avait pas ajouté à cet argument une approche naturaliste (l'approche recourant à l'origine de la disposition normative), toute tentative de défendre l'*a priori* chez lui aurait risqué de tomber dans la circularité⁵⁶. Quant à l'approche naturaliste, elle a une utilité considérable mais en même temps une limite sévère, comme nous le discuterons plus bas. En tant que rationaliste, Skorupski n'aurait-il pas dû essayer de mieux exploiter l'analyse des contenus rationnels et de la rattacher plus directement à la défense de l'*a priori* ?

La limite du recours à la disposition et l'importance de la question du contenu se révéleront claires si l'on analyse la signification de l'anti-innéisme kantien. Comme on le sait, Kant refuse d'identifier l'*a priori* à l'inné et d'introduire toute sorte d'harmonie d'origine divine (comme l'harmonie préétablie) pour la justification de l'*a priori*⁵⁷. Pourquoi faut-il distinguer l'*a priori* de l'inné ? Le problème tient, d'après Kant, au fait que ce qu'un fondement inné peut donner soit tout au plus une *disposition* et non pas une *représentation* (une connaissance) au sens propre. Une disposition peut nous inviter à juger de telle ou telle façon, mais elle n'explicite pas la raison pour laquelle nous devons juger ainsi. En conséquence, il est souvent question de savoir s'il faut suivre une disposition déterminée ou s'il ne le faut pas. Si l'on a besoin des normes épistémiques dans des activités cognitives, c'est parce qu'il doit exister des critères permettant de régler une telle question. Or, on ne peut plus chercher ces critères dans la *force* avec laquelle une disposition nous invite à juger. Aussi faudra-t-il les chercher dans les *contenus* des jugements *eux-mêmes*. La discussion demeurera valide même si l'on évoque les dispositions issues de la nature et de la tradition au lieu d'évoquer les dispositions d'origine divine. En effet, il se peut bien que les dispositions naturelles (opposées aux dispositions supranaturelles) favorisent des préjugés enracinés dans la nature de l'humain ou dans des éducations particulières ; on a besoin de critères pour reconnaître de tels préjugés et il semble qu'il en existe effectivement. Ce qui importe pour rendre vraiment intéressant le rationalisme en épistémologie, c'est d'expliciter et d'approfondir les critères implicites de rationalité qui jouent sans doute depuis longtemps dans nos activités cognitives. Telle est la leçon qu'il faut tirer de l'anti-innéisme kantien. Du point de vue de cette leçon, on peut dire

⁵⁶ Le passage suivant témoigne de combien il est difficile pour l'argument « phénoménologique » de sortir de la circularité. « Quand je trouve que la proposition que *P* [la proposition énonçant que *P*] est vraie *a priori*, il ne me semble pas que je sois arrivé à le croire d'une manière arbitraire ou inexplicable. *Je me sens* plutôt avoir la garantie pour la croyance, avoir une familiarité avec elle. Je trouverais impossible de concevoir ou imaginer comment elle pourrait être fautive, par exemple. *J'ai une forte disposition* qui ne m'amène pas simplement à croire ainsi mais à croire qu'il y a une raison de croire ainsi, qu'il est juste de croire ainsi. » (p.144, souligné par nous)

⁵⁷ B167, Ak. II, 395 (*Dissertation*, sec. 8), Ak. II, 406 (sec. 15), Ak. IV, 320 (*Prol.*, sec. 36, n.), Ak. VIII, 221-222 (*Eberhard*).

que toute tentative d'expliquer la nature de l'*a priori* en termes de « disposition fiable » reste insuffisante, tant comme étude de connaissances rationnelles que comme tentative de rendre justice à l'*a priori* kantien⁵⁸.

L'examen des deux théories contemporaines nous a enseigné dans quelle direction on doit conduire l'étude des connaissances rationnelles. Il ne suffit pas de dire avec quelle force (ou avec quelle évidence) la raison nous contraint à un contenu ; il faut dire outre cela quels types de contenus sont caractéristiques des connaissances rationnelles. Ce n'est que lorsqu'on approfondit cette dernière question qu'on a la chance d'accéder à la nature de la rationalité, propre aux connaissances synthétiques *a priori*, et de trouver la justification de ces connaissances. Le rationalisme doit se rendre *vers la raison elle-même* sans passer trop de temps à faire l'éloge de la raison⁵⁹.

5 Redécouvrir le rationalisme kantien

L'analyse des « crises » a montré qu'il y a un domaine qui n'était pas bien exploré dans les discussions traditionnelles de l'*a priori* : le domaine du méthodologique lié à nos activités cognitives réelles. Les principes généraux qui semblent exister dans ce domaine doivent servir de normes non seulement pour les activités des scientifiques, mais aussi pour les activités cognitives dans la vie pratique. En effet, l'être humain est un chercheur de connaissances à tous les niveaux de sa vie ; il est destiné à vivre constamment comme un voyageur dans une forêt ou comme un navigateur à bord d'un bateau de Neurath. Ce que nous désirons défendre à travers la discussion du synthétique *a priori*, c'est l'essentiel et l'universel des normes méthodologiques conçues dans cette optique fort générale. Nous entendons les mettre en évidence en développant de nouveau la théorie kantienne de la synthèse. D'un autre côté, la tentative de réhabiliter le synthétique *a priori* ne doit pas se contenter de la plausibilité du

⁵⁸ McDowell, qui essaie de faire revivre le kantisme, semble rencontrer la même limite. Il met en valeur la présence des concepts au sein de l'expérience perceptuelle et plaide pour la faculté de concepts, nommée l'« entendement » par Kant, en y voyant la « deuxième nature » ou l'enracinement dans la tradition (McDowell, 1994, p. 84). Ce dernier point de vue est certainement significatif quand on discute de la fiabilité de l'entendement humain. Mais une simple mise en avant de ce point de vue ne contribue guère à éclairer la rationalité des contenus, découverts et exploités par l'entendement humain. Sans doute l'ambition de souligner la proximité du perceptuel et du conceptuel fait-elle obstacle, chez McDowell, à l'approfondissement de cette dernière problématique. En effet, c'est plutôt l'opposition entre perceptuel et conceptuel, ou entre naturel et normatif, qui rend intéressant le concept de rationalité qu'incarnent les contenus des connaissances *a priori*. Ce n'est pas par hasard que McDowell discute très peu de l'*a priori* en dépit de sa sympathie déclarée pour le kantisme.

⁵⁹ Il semblerait que notre devise, « vers la raison elle-même », soit en contradiction avec l'approche herméneutique et l'approche exégétique (sur Kant) qui, toutes les deux, ne se rapportent qu'indirectement au problème. Mais il n'y a pas de souci ici. L'approche herméneutique nous procure divers produits culturels et ceux-ci incarnent précisément les « contenus » dont l'être humain continue de jouir dans ses connaissances rationnelles. L'histoire des civilisations et des sciences, diverses expressions dans les langues humaines, la pensée morale que soutiendrait le sens commun, tous ces produits concrets nous aident à savoir quels contenus normatifs apparaissent rationnels à l'être humain.

rationalisme au niveau de la polémique, ni au niveau de la « phénoménologie » de l'appréhension rationnelle. Il faudra qu'elle se base sur une analyse plus directe du concept de rationalité. Seule une description approfondie des contenus rationnels nous permettra d'éclairer la pertinence du synthétique *a priori* qui est censé comporter ces contenus. On pourrait nommer une telle étude, pour l'instant, l'analyse substantielle de la rationalité en contraste avec l'analyse phénoménologique (« phénoménologique » au sens suggéré chez BonJour et chez Skorupski). Certes, on ne peut se dispenser de recourir à la fin aux termes phénoménologiques comme « évident » (ou même « naturel » en un sens). Mais il nous semble que les rationalistes d'aujourd'hui sont trop réservés à l'égard de l'analyse substantielle. En réalité, il n'est pas impossible de pousser un peu plus loin l'analyse de cette sorte, du moins jusqu'à ce que l'impression de l'explication circulaire se dissipe. Il est aussi à noter que la philosophie kantienne contient beaucoup d'idées suggestives relativement à cette ambition. Elles sont dispersées et souvent cachées, mais incarnent indubitablement une philosophie cohérente sur la nature de la raison. Nous essaierons de défendre le synthétique *a priori* en le rattachant au problème du méthodologique *a priori* et en le décrivant en même temps selon l'analyse substantielle de rationalité, que nous élaborerons à travers la lecture des écrits kantien. Esquissons maintenant les idées de base qui constitueront la théorie du synthétique *a priori* conçue dans cette direction.

5-1 Pour une nouvelle théorie du synthétique *a priori*

Peut-être est-il bon de commencer par la notion de rationalité, dont l'analyse substantielle s'est révélée urgente dans notre dernière discussion. Que peut enseigner la lecture de Kant sur la nature de la rationalité ou sur celle de la raison ?

Kant définit la raison comme « le pouvoir des principes » (A299/B356), mais cette définition n'enseigne pas beaucoup sur la rationalité qu'incarne l'*a priori*. En effet, la *Critique* évoque cette définition pour en tirer des leçons négatives, plutôt que positives, relatives à la méthode de penser. Elle souligne combien « le pouvoir des principes » risque de nous amener à des antinomies ou à des thèses dogmatistes. Pourtant, il est en même temps sûr que la raison est censée fournir les fondements ou les normes, souvent à titre de principes *a priori*, pour les actes sains et appropriés du jugement. La conception kantienne de la rationalité ne se manifestera clairement que si l'on met au jour les caractéristiques communes à ces bonnes fonctions du pouvoir des principes. Kant n'explicite pas toujours ses idées sur ce dernier point, mais la lecture de divers textes nous permettra de les découvrir et d'en formuler la conception de base, qui apparaîtra très juste du fait de son accord avec le sens commun. À notre avis, il y a certainement une conception de base qui détermine sans cesse l'utilisation sérieuse de la raison chez Kant. On pourrait la nommer la maxime générale de la rationalité, formulable de la manière suivante : utiliser la raison, c'est tenter de trouver *l'équilibre* ; un équilibre entre des points de vue différents, ou un équilibre au sens littéral, se réalisant entre des choses

physiques. La présence d'un équilibre signifie qu'il existe une relation d'égalité entre les deux côtés comparés. La raison considère cette égalité comme *normale*. Quand il y a une déviation à l'égard de l'équilibre constaté ou exigé, elle la considère comme *anormale* et se dit qu'il doit y avoir une cause ou une raison (dans le sens d'*explanans*) pour cela. Nous croyons que cette conception est sous-jacente à différentes réflexions exposées chez Kant et que l'approche herméneutique à l'égard de la pensée humaine l'endossera⁶⁰.

Par exemple, la domination de cette conception est très visible dans les questions de la morale. L'être humain fait appel depuis longtemps au concept d'équilibre quand il discute de la justesse et du bien moral. Les idées comme l'équilibre du péché et de la punition, l'égalité de droits, ou le traitement égal de soi-même et de l'autre, continuent à servir d'idées de base quand il est question de se représenter une communauté bien arrangée d'humains. Il est facile de trouver des idées analogues, mais formulées de manière originale, dans la philosophie pratique de Kant. L'exigence d'universalité imposée aux lois morales, les retrouvailles de la vertu et du bonheur dans le postulat de la raison pratique, et la légalité sociale conçue en termes d'action et de réaction (l'idée mise en avant dans la *Doctrine du droit*) représentent très bien la conception de ce philosophe sur la raison pratique.

La maxime de l'équilibre se rencontre dans la méthode kantienne de la décision aussi. Quand il est question de résoudre un problème délicat s'agissant de la vision du monde, ce philosophe aime peser les vraisemblances de deux positions opposées afin de s'orienter dans l'aporie. Notamment, la réflexion consistant à mettre en balance les raisons du dogmatisme et du scepticisme continue à être sa problématique préférée ; on la rencontre typiquement dans la confrontation avec Swedenborg et dans la fameuse discussion sur l'antinomie de la raison pure. Kant était très conscient de la nature de cette réflexion, ce qui se reconnaît dans un passage où il compare explicitement l'entendement humain à la balance⁶¹. Évidemment, la réflexion moyennant l'image d'une balance n'appartient pas à l'originalité de Kant. Elle appartient plutôt à l'essence de la réflexion (la délibération) elle-même. Mais il est certain que Kant est un des auteurs les plus conscients de cette essence et les plus positifs à l'égard de son exploitation.

Le concept d'équilibre joue-t-il un rôle essentiel dans la philosophie théorique également ? Bien sûr. L'épistémologie que nous allons exposer en faveur du synthétique *a priori* se base sur la lecture de l'*Analytique transcendantale* (l'*Analytique des principes* en particulier) à la lumière de ce concept. Le procédé exégétique doit cependant se dérouler selon l'ordre opposé : des questions concrètes à la maxime générale. Certaines questions concrètes s'agissant de la

⁶⁰ La sémantique cognitive est une méthode qui repose sur cette approche et qui peut soutenir le point de vue que nous présentons ici. En analysant diverses expressions langagières, Johnson indique l'omniprésence de la métaphore de l'équilibre (*balance*) dans des pensées abstraites : l'équilibre peut représenter métaphoriquement des relations juridiques, des états psychologiques, des relations en systèmes formels, etc. (Johnson, 1987, p.80).

⁶¹ *Rêves d'un visionnaire*, Ak.II, 348-349.

connaissance et de la nature constituent de bons exemples illustrant la méthodologie kantienne. Nous commencerons par analyser ces exemples. Dans ces derniers, il est toujours question de distinguer l'apparent et le vrai, ou le subjectif et l'objectif, sans transcender vers la perspective de l'absolu⁶². Les solutions élaborées ou suggérées conformément à l'exigence d'immanence sont liées de diverses façons au concept d'équilibre. Nous le constaterons en extrayant quelques concepts-clef sous-jacents à ces solutions. Ces concepts-clef, que nous désignerons parfois par le terme de méta-principes méthodologiques, ont leurs expressions particulières dans le système kantien des schèmes et des principes. Ils seront reliés au concept d'équilibre au bout de la recherche et seront éclairés à la lumière de ce dernier.

Ayant analysé la notion de rationalité présupposée chez Kant, il faut ensuite tenter de savoir de quelle façon le synthétique *a priori* kantien incarne et approfondit cette notion. Il importe, tout d'abord, de redécrire la « synthèse » en termes de concepts-clefs de la rationalité. Nous argumenterons que l'essentiel de la synthèse consiste dans la *structuration* des données sensibles : les concepts-clefs en question sont tous liés, en effet, à l'idée d'une structure claire ou au dialogue avec des sensibles en vue de telles structures. Comme les structuralistes l'ont fait remarquer autrefois, une structure, du moins une structure épistémologiquement avantageuse, favorise la connaissance scientifique en réconciliant deux propriétés formelles : la propriété d'être un système stable et celle d'être ouvert aux transformations de ses éléments⁶³. La notion de structure n'est ainsi rien d'autre que la paraphrase de la maxime de l'équilibre au niveau de la méthodologie de la connaissance. C'est en vertu de la structuration qu'on devient capable de parler de l'objectif (l'invariable) et du subjectif (le variable) sans transcender vers l'absolu. L'idée de la structuration est effectivement cruciale pour la notion kantienne de synthèse. On peut le dire en alléguant le fait que Kant conçoit le synthétique *a priori* selon le modèle des connaissances mathématiques et en montrant combien il est fidèle à ce modèle lorsqu'il introduit l'idée de l'imagination transcendantale pour schématiser les catégories. De fait, la productivité de cette faculté « pure » consiste à exploiter des structures mathématiques simples (comme la série, la symétrie, la composition, etc.) dans le but de se représenter intuitivement les concepts abstraits ; il devient ainsi possible, pour un entendement fini, de s'orienter dans ses recherches en se mouvant habilement entre le conceptuel et le sensible.

Or la notion de structuration servira de clef pour affronter le problème de « source non empirique » et, en conséquence, pour s'approcher de la nature de l'*a priori* chez Kant. Si les connaissances synthétiques *a priori* portent sur les formes ou les règles de la synthèse, ne peut-on pas dire qu'elles portent sur celles de la structuration ? Attendu que la structuration s'effectue à travers nos actes (ceux-ci peuvent se passer soit dans la pensée, soit physiquement

⁶² Voir Chapitre 2, section 9 et Chapitre 5, section 3. Ce sont notamment les questions physiques fondamentales, comme « l'espace absolu » et la mesure du temps, qui constituent de bons points de départ pour l'analyse.

⁶³ Cf. Piaget, 1968, pp.8-16.

comme dans le cas du voyageur dans la forêt), les connaissances sur elle ne s'obtiennent-elles pas, elles aussi, à travers nos actes visant à structurer ? Plus précisément, ces connaissances ne sont-elles pas issues de la réflexion sur les actes structurants ? Évidemment, il n'est pas possible que les actes se déroulent dès le début dans la conscience claire de leurs règles ; il a dû y avoir des tentatives tâtonnantes de structuration, s'opérant inconsciemment et sans réflexion explicite. Mais il nous semble que certaines études en anthropologie nous permettent d'observer les produits de la réflexion primitive oeuvrant dans cette origine obscure. On rapporte en effet que les concepts primitifs liés aux catégories kantienne (comme la causalité et le nombre) contiennent souvent les schèmes reflétant les images des actes humains⁶⁴. Nous n'hésiterons donc pas à relier l'origine de l'*a priori* (ou l'origine *a priori*) à une sorte de réflexion liée à nos propres actes. Ainsi, notre conclusion est que les contenus *a priori* qu'envisage le « synthétique *a priori* » kantien sont issus de l'abstraction (qui est une sorte de réflexion) depuis les actes structurants de l'humain. L'idée de l'abstraction depuis les actes se rencontre clairement dans la *Dissertation* kantienne de 1770⁶⁵. Notre point de vue consiste à rattacher cette idée à la théorie de synthèse de la *Critique* et à mettre en valeur l'acte de synthèse (l'acte de structuration) comme réponse à la question de l'origine *a priori*.

La définition commune et nominale de la connaissance *a priori* est la connaissance indépendante de l'expérience. Kant paraphrase cette définition en précisant qu'il s'agit d'une *source* indépendante de l'expérience et que cette source est le pouvoir de connaître lui-même (B1). Le point de vue que nous venons de présenter est une paraphrase approfondie de cette dernière précision. Pour autant qu'on discute du synthétique *a priori* kantien, une connaissance *a priori* doit être décrite comme connaissance ayant son origine dans les actes structurants de l'humain, ou comme connaissance qui est abstraite de ces actes. C'est la description la plus essentielle qu'on peut donner sur l'*a priori* ; elle formule précisément la nature de l'*a priori* chez Kant. Ce point de vue implique que la non révisabilité n'est pas forcément un constituant de la notion d'*a priori*. Ayant un caractère méthodologique (comme l'indique le terme d'« actes structurants »), les contenus des connaissances synthétiques *a priori* ne peuvent pas jouir de leur *validité* indépendamment de l'épreuve de l'expérience. Il se peut que certains contenus particuliers soient obligés d'être révisés au cours de l'histoire (tandis que certaines structures générales doivent être immuables). Mais cela n'empêche pas qu'on puisse les qualifier d'*a priori*, car la nature de l'*a priori* réside, entre autres, dans son

⁶⁴ Il s'agit des anthropomorphismes relevés par les linguistes et les anthropologues relativement à la pensée des primitifs. Mais nous n'entendons pas identifier l'*a priori* simplement avec les préjugés grossiers des anthropomorphismes primitifs. Dans le fond, l'*a priori* est une sorte de préjugé parce qu'il précède l'expérience. Mais c'est un préjugé rationnel, où les schèmes des actes incarnent des structures mathématiques et cela de telle manière que seules les propriétés formelles y sont censées être essentiellement pertinentes. L'acte de mettre en balance (au sens littéral) a offert sans aucun doute un schème important de cette sorte.

⁶⁵ Ak.II, (sec.8, fr., p.95), Ak.II, 406 (sec.15, Colloraire, fr., p.129).

origine spécifique plutôt que dans sa résistance inébranlable contre la révision. La notion d'*a priori* que nous précisons ainsi est sans doute plus faible que celle mise en avant chez Kant lui-même. Mais nous croyons qu'elle résume malgré tout l'idée de base du kantisme et peut être bien significative dans l'étude de la connaissance aujourd'hui.

Bien qu'étant d'origine subjective (issues des « actes de l'humain »), les connaissances *a priori* que nous avons décrites ont par nature un caractère apodictique. Autrement dit, l'*a priori* a un rapport intime à la nécessité et à l'universalité rigoureuse comme Kant le soutient. La question de savoir comment, en général, le fait qu'une connaissance ait une origine subjective peut être compatible avec le fait qu'elle ne soit pas une création arbitraire du sujet (et qu'elle puisse même avoir le caractère apodictique) est naturellement un problème que nous devons éclairer⁶⁶. Mais il importe ici d'expliquer plutôt la nature de l'apodicticité liée au synthétique *a priori* ci-décrit. Ce caractère est lié, en premier lieu, au fait que les lois de la structuration soient essentiellement mathématiques. Le sujet effectue la structuration en itérant ou en combinant des opérations simples, ce qui n'est autre chose que le procédé basique des mathématiques. Les structures créées par ce procédé favorisent les connaissances modales, tant sur les actes de recherche que sur les objets étudiés. En effet, elles nous permettent d'anticiper, sous des conditions déterminées, la totalité des possibles : des actes possibles et, ce qui revient au même, des points de vue possibles. L'universalité basée sur l'anticipation de la totalité n'est pas l'universalité inductive. La nécessité et l'universalité rigoureuse que Kant attribue aux contenus *a priori* s'expliquent ainsi par la notion de structure impliquée dans le procédé générateur de l'*a priori*. L'apodicticité accompagnant ce dernier tient, en second lieu, au fait que l'exigence de structuration soit fondamentale pour un entendement fini comme le nôtre. La considération de la question de savoir combien l'attitude stratégique est essentielle à un être fini dans la quête de la connaissance justifiera l'hypothèse que certains concepts de base de structuration (le déplacement, l'itération, la combinaison, etc.) sont indispensables pour l'entendement humain. La nécessité qu'attribue Kant à ses principes *a priori* peut être analysée pour une partie en termes d'indispensabilité à ce sens. Comme on le voit, l'approfondissement de l'apodicticité dans cette dernière direction ne signifie rien d'autre que l'approfondissement du problème de la déduction transcendantale.

Enfin, il reste nécessaire de préciser la différence de l'analyticité et de la synthéticité présumée dans la notion de synthétique *a priori* que nous défendons. De même que la distinction *a priori/a posteriori*, la distinction analytique/synthétique devra être reformulée en termes de contexte de la découverte. Autrement dit, ce qui compte dans la distinction de l'analytique et du synthétique est la genèse d'une connaissance plutôt que la justification d'une proposition. De ce point de vue, la connaissance analytique se définit comme connaissance qu'on obtient à travers l'analyse et la connaissance synthétique comme celle

⁶⁶ Voir Chapitre 5, section 4-2.

qu'on obtient à travers la synthèse. L'analyse se définit comme processus cognitif ayant affaire avec les relations de concepts. Quant à la synthèse, elle se définit au contraire comme ayant affaire avec les relations de sensibles ; dans les termes de notre discussion précédente, le processus synthétique est la structuration des sensibles⁶⁷. La définition de la distinction recourant aux « processus cognitifs » ne permettra pas de spécifier deux sortes de connaissances univoquement, ni exhaustivement. Mais ce n'est pas un problème très grave, car il nous suffit de constater des cas typiquement analytiques et d'autres typiquement synthétiques de la connaissance. Cela suffit déjà pour fournir le présupposé de notre thèse désirent relever l'existence et l'importance philosophique du synthétique *a priori*. S'il est intéressant pour nous de définir la synthéticité en matière de genèse et de réhabiliter le synthétique *a priori* sur la base de cette définition, c'est parce que cela fera valoir le fait que l'être humain puisse acquérir des connaissances apodictiques à travers le dialogue avec des sensibles. Il s'agit d'un type de processus épistémique qui avait sans doute joué un rôle important dans les recherches géométriques de l'antiquité ou dans les sciences naturelles du XVII^e siècle de manière exemplaire ; les chercheurs dans ces époques savaient exercer la raison, sans s'éloigner excessivement de la sensibilité, pour donner le sens et la structure au monde, ainsi qu'à leurs propres activités. Chaque individu a la possibilité de s'approprier ce processus et de le mettre en jeu à nouveau afin d'avoir des normes qui lui permettraient de marcher avec ses propres pieds dans l'incertitude. L'étude de la synthèse cognitive et des facultés pures (basée sur l'histoire des connaissances rationnelles) aideront au retour à l'origine et faciliteront de fait la (re)découverte du normatif rationnel dans les activités cognitives des « gens ordinaires ».

Connaître des choses de façon rationnelle, ce n'est pas toujours connaître des propositions logiquement clarifiées. Il doit y avoir des moments où on découvre les relations apodictiques liées à des choses au sein du dialogue avec des sensibles ; sans cela, l'accumulation (et le renouvellement) des connaissances rationnelles n'aurait pas pu commencer. L'épistémologie du synthétique *a priori* que nous exposerons à travers l'étude polémique et à travers l'étude exégétique envisage de mettre au premier plan cet aspect génétique du rationnel. La mise en évidence de l'origine pourra favoriser la (ré)appropriation des connaissances rationnelles qui nous sont traditionnellement transmises (comme nous venons de le mentionner), et stimuler en même temps l'examen des limites et des possibilités touchant la conception actuelle de la

⁶⁷ Comme nous l'avons déjà signalé, l'élaboration d'une théorie de l'analyticité dépasse les visées de notre travail. Nous sommes obligé de se contenter de formulations fort générales quand il s'agit de définir l'analyse et l'analytique *a priori*. La définition de l'*a priori* en termes d'actes structurants s'applique peut-être à l'analytique *a priori* aussi. L'analyse pourra alors se définir comme processus d'acte structurant ayant affaire avec les relations de concept. La notion d'analytique *a priori* basée sur cette définition n'implique évidemment pas que les contenus des connaissances analytiques soient tous des créations arbitraires de notre esprit. De même que dans le cas de la synthèse, on ne fabrique pas les lois à travers l'analyse mais on les découvre.

rationalité et demeurant éventuellement peu exploitées.

5-2 Programme du travail

La partie I sera consacrée à une série d'études polémiques ou comparatives. Nous allons examiner les théories de quelques auteurs éminents qui ont joué des rôles importants au XX^e siècle à l'égard de la chute du synthétique *a priori*. Il faut étudier entre autres les théories des empiristes, car ce sont eux qui se sont opposés nettement au concept de synthétique *a priori* et, dans le cas extrême, à celui de l'*a priori* lui-même. De ce point de vue, nous convoquerons les positivistes logiques viennois et Quine. La comparaison de leurs théories avec le kantisme nous permettra de préciser quelles approches ne sont plus valides et quelles autres possibilités demeurent intactes s'agissant de l'*a priori* et du synthétique.

Dans l'ordre inverse de l'histoire, notre étude s'attaquera en premier à la confrontation avec Quine, chez qui la critique des concepts rationalistes s'est déployée de la façon la plus radicale (**chapitre 1**). Paradoxalement, mais logiquement, l'empirisme radical peut nous aider à reconnaître les véritables questions autour desquelles la discussion de l'*a priori* et du synthétique doit tourner. Nous verrons que la critique quinienne de l'analytique *a priori* comporte une leçon importante, selon laquelle la discussion doit être libérée des questions linguistiques et être renvoyée à un niveau proprement épistémologique. À ce niveau, le concept d'*a priori* doit être rattaché, plutôt que sur le problème du statut des énoncés, au problème sur les normes de la gestion dirigeant nos activités épistémiques. La question cruciale sera alors celle de savoir s'il faut se contenter, en ce qui concerne ce type de normes, du concept pragmatiste ou introduire un concept intrinsèquement rationaliste aussi. Nous argumenterons en faveur de la dernière position et nous nous demanderons ensuite s'il peut exister à ce niveau non seulement des principes analytiques, mais aussi des principes synthétiques, ce qui est la question que nous devons approfondir à travers la confrontation avec les Viennois.

Notre étude remonte au Cercle de Vienne (**chapitre 2**). Mais il ne s'agit pas d'examiner la théorie linguistique de l'*a priori* et de l'analytique, dont les difficultés ont été suffisamment analysées par Quine. Il s'agit plutôt de relire les travaux proprement épistémologiques de Schlick et de Carnap, où les auteurs exposent leurs réflexions sur les fondements de la connaissance et sur des questions importantes de la philosophie des sciences. L'objectif de la lecture est de mettre en évidence les raisons pour lesquelles ces auteurs ont rejeté le synthétique *a priori* et de savoir quelle conception était présumée, touchant cette notion, dans leur mise à l'écart du kantisme. Nous montrerons que les discussions de Schlick et de Carnap se basent sur la conception doctrinale du synthétique *a priori* et qu'elles sont justes dans la mesure où celle-ci est la seule conception possible du synthétique *a priori*. Pourtant, il est possible de discuter sur la base de la conception méthodologique aussi, si bien que le licenciement du synthétique *a priori* chez les Viennois ne peut pas avoir la validité décisive.

D'un autre côté, les deux auteurs présentent des réflexions perspicaces sur les règles méthodologiques jouant au fond de la connaissance scientifique. Nous ferons remarquer que ces réflexions concernent le même sujet que celui qu'envisage la théorie kantienne des schèmes transcendants. La comparaison de Kant et des Viennois à ce sujet nous permettra d'élaborer l'idée du méthodologique *a priori* en faisant la lumière sur les principes synthétiques de Kant d'un nouveau point de vue.

Dans **le chapitre 3**, nous pousserons la comparaison plus loin. La théorie de la constitution de Carnap (exposée dans sa *Construction logique du monde*) sera examinée dans l'optique du méthodologique *a priori*. Carnap, dans cet ouvrage, signale que sa théorie se rapporte à l'épistémologie et que la « constitution » qu'elle thématise correspond au procédé cognitif qui se nomme traditionnellement la « synthèse » depuis Kant. Malgré cette sympathie pour la problématique kantienne, il exclut nettement le synthétique *a priori* de son système. Notre question est ainsi celle de savoir à quoi ressemble une théorie de synthèse sans synthétique *a priori* et si elle peut décrire adéquatement la synthèse. En comparant la notion carnapienne de synthèse avec la kantienne, nous mettrons en évidence quelques insuffisances caractéristiques de la première. Ces insuffisances sont plus ou moins liées au fait que l'auteur de l'*Aufbau* fait abstraction de certaines conditions fondamentales relatives à la finitude de l'entendement humain. En contraste avec la synthèse carnapienne, nous soulignerons que la synthèse kantienne, éclairée en termes de méthodologique *a priori*, incarne essentiellement l'idée de la finitude et que, si elle sait découvrir des règles *a priori* pour elle, ce n'est qu'en vertu de son enracinement essentiel dans les conditions de la finitude.

La partie II se constitue des essais dans lesquels nous étudions les ouvrages de Kant lui-même dans l'intention de justifier et développer notre interprétation du « synthétique *a priori* », esquissée dans les discussions de la partie I. Pour compléter les limites propres à un travail exégétique, nous entreprendrons ici aussi l'étude comparative de temps en temps.

Le thème central est la nature de l'*a priori* chez Kant. Le bon point de départ pour aborder ce thème sera le problème de l'*a priori* et de l'inné. Nous analyserons dans **le chapitre 4** les implications de l'anti-innéisme kantien qui consiste à interdire d'identifier l'*a priori* à l'inné. Il s'avèrera que Kant, en refusant l'interprétation innéiste, veut souligner que l'*a priori* n'est pas une disposition dont la rationalité ne serait pas reconnaissable comme telle pour le sujet. En termes contemporains, il rattache à l'*a priori* une conception internaliste de la justification épistémique. Nous argumenterons que l'exigence kantienne est juste et que même l'innéisme de la nouvelle version, celui qu'avance l'épistémologie évolutionniste à propos de l'*a priori*, ne peut pas remplacer la réflexion kantienne liée à cette exigence. La réflexion kantienne désire souligner le caractère normatif de l'*a priori* et l'approfondir à la recherche des règles des activités cognitives réflexives, des règles basiques dont le sujet pourrait se servir afin de distinguer le vrai et l'apparent, ou l'objectif et le subjectif.

La tâche du **chapitre 5** consiste à développer cette dernière conclusion de telle manière que

les critères des distinctions cruciales se manifestent concrètement. Cela veut dire que la conception kantienne de la rationalité, présupposée dans son système des règles (c'est-à-dire, schèmes et principes) *a priori*, doit être mise en évidence et analysée. En relisant l'*Analytique des principes* à la lumière de la question du vrai et de l'apparent, nous obtiendrons quelques concepts-clef caractérisant la rationalité kantienne. Ce résultat sera renforcé et paraphrasé par le résultat d'une autre étude, laquelle consiste à analyser la notion kantienne de raison. Le concept de structuration et celui d'équilibre, le dernier exprimant la philosophie sous-jacente au premier, se manifesteront essentiels à travers ces études exégétiques.

Le chapitre 6 envisage d'éclairer les questions épistémologiques centrales du synthétique *a priori* sur la base des résultats acquis. Il est d'abord question de rendre justice à la théorie de la synthèse en exposant celle-ci en termes de structuration. La comparaison de Kant avec Leibniz et Mill relativement à la rationalité nous aidera à déterminer le point de vue approprié, selon lequel cette tentative doit s'effectuer pour être efficace. Ayant donné la description approfondie de la synthèse, nous serons en état d'affronter la question la plus essentielle : celle qui se rapporte à la source non empirique d'où on est censé se procurer les connaissances (synthétiques) *a priori*. Nous répondrons à cette question par l'idée de l'abstraction depuis les actes structurants et ajouterons des éclaircissements visant à plaider pour cette idée apparemment étrange. Enfin, il nous faudra discuter de la justification des principes synthétiques *a priori*. Il s'agit de développer l'idée de la déduction transcendantale conformément à nos propres conceptions. Notre « argument transcendantal » sera modeste dans son exigence et ne sera qu'une esquisse. L'essentiel de l'argument sera pourtant clairement kantien : il consiste à souligner combien la notion de l'aperception transcendantale est pertinente lorsqu'on a affaire avec la question de droit du synthétique *a priori*. Nous expliquerons la pertinence de cette fameuse notion en faisant valoir son rapport intime à la finitude de l'humain.

Le chapitre 7, le dernier chapitre, a pour sujet le problème de la synthéticité. Il nous faut définir la synthéticité en contraste avec l'analyticité afin d'achever la défense du synthétique *a priori*. Sur la distinction analytique/synthétique, nous relèverons quelques problèmes de l'interprétation logico-sémantique et soutiendrons que ce que nous appelons l'interprétation épistémologique est plus raisonnable. Celle-ci définit la distinction en termes d'analyse et de synthèse au lieu d'évoquer les traits logico-sémantiques des propositions ; elle met au premier plan la question de la genèse. L'avantage de cette interprétation ne consiste pas à sauver la distinction analytique/synthétique tout simplement, mais à rendre visible une leçon importante qu'elle était censée offrir, chez Kant, touchant la discussion de l'*a priori*. Il s'agit de reconnaître le fait que l'être humain soit capable d'exercer la raison non seulement dans le dialogue avec des concepts mais aussi dans le dialogue avec des sensibles. Cette leçon sera mieux éclairée à travers l'étude du problème de « nécessaire *a posteriori* ». Si l'on voit clairement la différence de terminologie entre Kripke et Kant, on se rendra compte que le défi

de Kripke revient à signaler la limite de l'analyticité. Ce dernier point de vue ne diffère pas de ce que nous allons mettre en valeur avec la leçon en question. En outre, la confrontation avec Kripke nous permettra de paraphraser la leçon en termes d'épistémologie modale. Toutes ces discussions auront pour effet de faire valoir l'importance du point de vue génétique, impliqué allusivement mais indéniablement dans la synthéticité kantienne. La notion de synthétique *a priori*, exposée selon l'interprétation épistémologique, nous indique de retourner à *l'origine* de la rationalité humaine ; elle l'indique pour une vie intellectuelle mieux fondée et sans cesse réactivée.

Partie I Pour une défense du synthétique *a priori* – Kant et les empiristes

Chapitre 1

Du point de vue épistémologique – Quine et Kant sur l'*a priori*

1 Le synthétique *a priori* à l'épreuve des défis empiristes

La conception kantienne de l'*a priori*, où la notion de synthétique *a priori* constitue l'enjeu essentiel, a subi des dommages sévères au XX^e siècle à cause de l'énorme influence de nouveaux empirismes en philosophie théorique. Il y a eu au moins deux épisodes remarquables. Le premier est celui qui est lié aux positivistes logiques, qui ont proclamé que l'*a priori* rejoint exactement l'analytique et que ce dernier doit être conçu selon une conception linguistique. Ils n'ont pas voulu rejeter la notion d'*a priori* elle-même mais en ont désiré la démythification, ce qui signifiait chez eux le refus du synthétique *a priori* et la conception linguistique de l'analytique *a priori*. Le deuxième épisode est lié à Quine, qui a écarté la notion d'*a priori* elle-même. Il a attaqué principalement la distinction analytique/synthétique mais, étant donné que l'analytique est le seul candidat de l'*a priori* dans le contexte de l'empirisme, sa discussion impliquait nécessairement le rejet de l'*a priori*. La position de Quine, s'opposant radicalement aux exigences rationalistes relatives à la connaissance, peut être appelée « l'empirisme radical » (BonJour, 1998, p.62). Notre étude dans la Partie I envisage d'examiner les discussions de ces fameux théoriciens sur l'*a priori* dans le but de savoir si le synthétique *a priori* a la chance de survivre leurs critiques et de se présenter toujours important comme notion philosophique.

Il nous est raisonnable de commencer par Quine, car en mettant en doute la notion d'*a priori*, l'empirisme radical constitue apparemment la menace la plus fondamentale pour le synthétique *a priori*. La confrontation avec cette position nous permettra de nous assurer, au cas où elle a un résultat positif, le présupposé de tous les arguments ultérieurs. Ainsi, l'objectif du chapitre 1 consiste à examiner la discussion quinienne contre l'*a priori* (analytique) pour savoir si et comment il est possible de parler de l'*a priori* dans le contexte post-quinien. L'article : « Deux dogmes de l'empirisme » (1951, dans Quine 1953), ainsi que quelques autres écrits portant sur le même sujet feront l'objet de l'examen⁶⁸.

La tâche pourrait sembler difficile parce qu'il est question pour nous de rendre justice en même temps à deux idées kantienne à l'encontre de Quine : l'idée de la division analytique/synthétique et celle de l'*a priori*. Mais elle n'est pas aussi difficile qu'il n'y paraît, parce qu'en vertu de son radicalisme, la discussion quinienne nous motive à retourner à l'origine de la problématique et à libérer l'étude de l'*a priori* des orientations qui lui ont été

⁶⁸ Notre discussion dans ce chapitre est essentiellement la même que celle donnée dans Takahashi 2012, mais nous avons ajouté quelques nouvelles analyses afin de rendre plus claire la discussion. Par ailleurs, nous ne traitons pas ici de l'épistémologie naturalisée qui caractérise également la position de Quine. Une question liée au naturalisme sera discutée dans le Chapitre 4.

imposées ultérieurement. Plus concrètement, Quine nous invite à étudier l'a priorité indépendamment de l'analyticité. En effet, si son attaque de l'analyticité peut invalider la notion d'*a priori*, ce n'est que dans la mesure où l'*a priori* peut être identifié à l'analytique tel qu'il est conçu par les positivistes logiques ; nous pouvons à bon droit contester cette identification et même la discussion de Quine lui-même nous suggère la séparation. En profitant de cette leçon paradoxale, nous tenterons d'argumenter en faveur d'une notion d'*a priori* qui serait détachée de la conception linguistique favorisée des positivistes logiques.

Nous avons la possibilité de défendre non seulement l'idée de l'*a priori* mais aussi celle de la distinction analytique/synthétique. La critique quinienne de l'analyticité présuppose la conception linguistique de cette notion, issue également du positivisme logique. En remettant en question le présupposé orienté, nous pourrions probablement sauver la notion d'analytique et, en toute logique, celle de synthétique aussi.

On voit que l'opposition de Quine contre le positivisme logique a pour effet de libérer les idées kantienne depuis la conception linguistique, caractéristique de la discussion des positivistes logiques, et indiquer le contexte dans lequel nous pouvons (et nous devons) recommencer toute discussion : le contexte épistémologique à proprement parler. C'est grâce à cette leçon paradoxale de l'empirisme radical que nous pouvons espérer la réhabilitation du synthétique *a priori* dans la situation post-quinienne.

La discussion dans ce chapitre se déroulera selon les étapes suivantes. D'abord, nous essaierons de montrer qu'il est possible de maintenir la distinction analytique/synthétique tout en respectant en principe l'argument quinienn des « Deux dogmes ». La conception linguistique de l'analyticité sera rejetée et le retour au contexte proprement épistémologique sera justifié s'agissant de la distinction en question. Il sera ensuite question de savoir si un retour analogue est concevable au sujet de l'*a priori*. Nous nous référerons à quelques écrits quiniens qui précèdent les « Deux dogmes » et qui s'approchent du problème de l'analytique *a priori* selon une perspective différente. L'analyse des arguments dans ces écrits montrera que Quine suggère avec justesse l'idée de définir l'*a priori* sans recourir à la conception linguistique. Nous serons ainsi amené à discuter de l'*a priori* dans un contexte extralinguistique, à savoir, dans le contexte proprement épistémologique. Ayant précisé le véritable contexte de la discussion, nous tenterons finalement d'argumenter contre Quine en faveur de la réhabilitation de l'*a priori*.

2 La critique quinienne de l'analytique *a priori* – la discussion dans les « Deux dogmes »

Considérons d'abord la critique de l'analyticité présentée dans les « Deux dogmes ». Dans cet article célèbre, Quine soutient qu'il y a deux dogmes qui orientent l'empirisme de son époque et qu'il faut les écarter pour formuler un véritable empirisme. Le premier dogme est la dichotomie de l'analytique et du synthétique et le deuxième dogme est le réductionnisme ; Quine entreprend de les réfuter successivement. Ce qui constitue directement la critique de

l'analyticité est évidemment l'attaque du premier dogme, mais l'attaque du deuxième dogme implique, elle aussi, la mise en doute de cette notion. Avant de voir les arguments en détail, il nous faut préciser les notions d'analytique et de synthétiques dont il est question dans toute cette polémique.

Selon la dichotomie attaquée comme premier dogme, il y a un clivage fondamental entre deux sortes de vérités : les vérités analytiques et les vérités synthétiques. Les vérités analytiques sont celles fondées sur les significations des termes figurant dans les propositions. Les vérités synthétiques sont celles fondées sur des faits, tous les « faits » étant empiriques par hypothèse empiriste. Il s'agit donc d'une dichotomie qu'on pourrait décrire comme opposition du linguistique et de l'empirique relative aux fondements de vérités. Notons que ces descriptions de l'analytique et du synthétique sont caractéristiques du positivisme logique et non pas celles données par Kant. Kant n'évoque pas la signification pour définir l'analyticité (il parle seulement d'un jugement où le concept du prédicat est implicitement contenu dans le concept du sujet), ni les faits empiriques pour définir la synthéticité (le jugement synthétique chez Kant est le jugement où on ajoute quelque chose de nouveau au concept du sujet). Ce qui est crucial dans les descriptions de la manière du positivisme logique, c'est clairement la notion d'analytique définie en termes linguistiques (la signification) ; la notion de synthétique semble être définie en opposition avec cette idée cruciale (elle est censée concerner les vérités extralinguistiques, lesquelles sont identifiées aux vérités empiriques). Ce que Quine envisage d'attaquer dans les « Deux dogmes », c'est la notion d'analytique, ou d'analyticité, définie ainsi linguistiquement en termes de signification. Dans ce qui suit, nous attribuerons les adjectifs « analytique » et « synthétique » à des « vérités » ou à des « énoncés » (en tant qu'expressions linguistiques des propositions) suivant la terminologie de Quine.

Les vérités « analytiques » sont censées comporter deux classes (Quine 1951, pp.22-23, fr.pp.52-53). La première classe se compose des vérités logiques. Par exemple, on peut dire que l'énoncé : « Aucun homme non marié n'est marié » exprime une vérité de cette sorte. Cet énoncé a ceci de caractéristique qu'il reste vrai pour toute réinterprétation de ses composantes sauf particules logiques. On obtiendra par cette procédure, par exemple, l'énoncé : « Aucune viande non cuite n'est cuite », qui est manifestement vrai. La deuxième classe se compose des vérités reposant sur la synonymie. Un exemple très connu est celui qu'exprime l'énoncé : « Aucun célibataire n'est marié ». On dit d'habitude que la vérité de cet énoncé repose sur les « définitions » ou les « significations » des mots « célibataire » et « marié », mais Quine préfère expliquer cela en se basant sur la « synonymie » pour la raison qu'elle semble être moins problématique. Il craint notamment que le terme de « signification », qui est rempli d'obscurités, nous incite à la réification de l'idée qu'il désigne ; d'où son choix de la notion de synonymie qui semble être plus facile à traiter. Or toutes ces classes de vérités analytiques forment la cible d'attaque de la discussion des « Deux dogmes ». Plus précisément, l'attaque du premier dogme traite des vérités de la deuxième classe en particulier, tandis que

l'attaque du deuxième dogme met en cause celles des deux classes de manière générale.

2-1 L'attaque du premier dogme

Le premier dogme est la dichotomie analytique/synthétique basée sur la conception linguistique de l'analyticité. Celle-ci consistait originellement à définir l'analytique comme quelque chose qui serait vrai en vertu de la signification. Mais, comme nous venons de le voir, Quine adopte la notion de synonymie au lieu de recourir directement à la signification. Malgré cette amélioration visant plus de clarté, la notion d'analyticité semble rester fort controversable. L'attaque du premier dogme se déroule principalement comme critique de cette notion apparemment améliorée.

L'idée que quelque chose est vrai en vertu de la synonymie semble être bien compréhensible à première vue. Mais il y a encore en elle une obscurité embarrassante : on ne connaît pas le trait caractéristique qui permettrait de décrire les rapports synonymiques de manière générale. Les défenseurs de l'analyticité rétorqueront qu'on peut se référer aux « définitions » si l'on veut reconnaître les termes synonymes comme tels. Mais comment sait-on qu'une description est précisément la définition d'un terme ? Consulter le dictionnaire ? Mais la « définition » dans le dictionnaire n'est qu'une exposition de l'usage de termes, précédant le travail du dictionnariste (pp.24-25, fr.p.55). Le recours à la définition ne nous renvoie-t-il pas au point de départ : la synonymie (qui précède la définition) ? Qu'est-ce qu'alors une synonymie ?

On pourrait répondre à la question en faisant remarquer que, dans un rapport synonymique, les deux expressions linguistiques sont interchangeable *salva veritate*. Les deux expressions sont synonymes, selon cette idée, si l'on peut substituer une expression par l'autre dans tous les contextes (tous les énoncés pertinents) sans en changer les valeurs de vérité. Pourtant, il faut que la notion d'interchangeabilité soit complétée par quelques éclaircissements supplémentaires pour pouvoir servir d'exposition de la synonymie. Si, en effet, on la relie à un langage extensionnel et on l'identifie à l'équivalence extensionnelle de deux prédicats (le fait que les deux prédicats soient vrais des mêmes objets), alors elle n'indiquera pas forcément l'existence d'une synonymie ; on ne peut jamais être sûr que l'accord extensionnel de deux termes repose sur la signification plutôt que sur des faits accidentels, comme dans le cas de l'équivalence extensionnelle entre « créature ayant le cœur » et « créature ayant les reins ». Pour que l'interchangeabilité *salva veritate* remplisse la fonction requise, il faudra qu'elle se rattache à quelques notions spécifiques (quelques termes intensionnels) qui préciseraient que l'accord extensionnel de deux termes n'est pas accidentel mais nécessaire. Mais il n'est pas probable que de telles notions soient plus claires et plus simples que la notion d'analyticité (p.31, fr.p.62).

Enfin, on pourrait introduire, en renonçant à la synonymie, la notion de « règle sémantique » pour paraphraser la notion d'analyticité. Il s'agit de relativiser l'énoncé

analytique à un langage artificiel, soit *L*, et de le définir en faisant référence à celui-ci ; Carnap a développé cette idée afin de reconstituer les vérités analytiques de manière formellement claire (Carnap, 1934). L'énoncé analytique serait défini maintenant comme énoncé qui est vrai conformément à la règle sémantique de *L*. Mais Quine argumente que cette idée n'est pas non plus prometteuse, car on ne peut jamais dire que la notion de règle sémantique soit plus claire que celle d'analyticité. De plus, une simple idée d'un langage artificiel ne nous permet pas de dire quels énoncés la règle sémantique doit stipuler pour vrais et quels autres elle ne le doit pas. Pour que le choix soit intéressant et raisonnable, il faudra que nous sachions au préalable quels énoncés sont analytiques et quels autres ne le sont pas. La règle sémantique doit présupposer la notion d'analyticité et nous renvoie ainsi au point de départ (pp.34-36, fr.pp.66-69).

La conclusion est qu'on ne peut pas exposer la notion d'analyticité par la notion de synonymie, ni par celle de règle sémantique. On ne peut pas définir les vérités analytiques (de la deuxième classe) à travers ces notions⁶⁹. L'idée de l'analytique, conçu comme vrai en vertu de la signification, reste ainsi fort mystique et la dichotomie de l'analytique et du synthétique se révèle infondée.

2-2 L'attaque du deuxième dogme

Le deuxième dogme est le réductionnisme (le réductionnisme radical). Il consiste à croire que « tout énoncé doué de sens peut être traduit en un énoncé (vrai ou faux) portant sur l'expérience immédiate » (p.38, fr.p.72). Cette théorie est censée compléter la théorie vérificationniste de la signification : « la signification d'un énoncé est la méthode par laquelle ce dernier est empiriquement confirmé ou infirmé » (p.37, fr.p.70). Ce que la critique du deuxième dogme met en cause est la conception de la signification mise en avant dans l'ensemble de ces théories qui sont liées fortement au positivisme logique. L'argument implique donc toujours la critique de l'analyticité basée sur la notion de signification. Selon le diagnostic de Quine, le réductionnisme favorise certainement le dogme de la distinction analytique/synthétique, car « tant que l'on tient pour signifiant de parler de la vérification d'un énoncé par expérience, il paraît signifiant de concevoir le cas limite d'un énoncé confirmé automatiquement, *ipso facto*, en toutes circonstances » (p.41, fr.p.75). Un tel énoncé ne serait autre chose que ce que les positivistes logiques appellent l'énoncé analytique. En plus, s'il est possible de vérifier chaque énoncé séparément par expérience et de déterminer sa signification en se référant à la méthode de cette vérification, on aurait alors la possibilité de

⁶⁹ Dans l'attaque du premier dogme, Quine envisage de mettre en cause les vérités analytiques de la deuxième classe, mais la critique de la « règle sémantique » peut impliquer la critique des vérités analytiques de la première classe (les vérités logiques) aussi, pour autant que celles-ci soient conçues comme vérités basées sur la signification. Cette implication est explicite dans ses écrits traitant du problème de la convention. Nous l'analyserons plus tard, dans un autre contexte de la discussion (voir section 5).

constater la synonymie entre deux énoncés. Le rapport synonymique serait alors paraphrasé comme ressemblance de la méthode de vérification (p.38, fr.p.71).

L'attaque quinienne du deuxième dogme se base sur la conception holiste de la vérification. Il observe que le procédé de vérification, en ce qui concerne nos énoncés, ne peut pas être analysé de façon réductionniste. En effet, les énoncés théoriques se relient l'un à l'autre comme un réseau et ne sont pas susceptibles d'être vérifiés séparément : « nos énoncés sur le monde extérieur affrontent le tribunal de l'expérience sensible, non pas individuellement, mais seulement collectivement » (p.41, fr.p.71). Le holisme sur la vérification entraîne en toute logique la mise en doute de la distinction analytique/synthétique. Il fait valoir qu'il est impossible de déterminer les significations des énoncés pris un à un, ce qui signifie qu'on n'a plus le moyen de constater la synonymie entre deux énoncés individuels. L'idée d'un énoncé confirmé automatiquement sera également invalidée par le holisme. Étant donné que les énoncés se mettent au tribunal de l'expérience collectivement, c'est-à-dire à titre d'ensemble total, on ne pourra plus dire qu'il existe sûrement des énoncés ayant un statut aussi privilégié. Quine pousse son argument plus loin pour proclamer qu'il n'y a aucun énoncé qui serait par nature à l'abri de la révision en face du tribunal de l'expérience. Au cas où on rencontre une expérience difficile à expliquer (une « expérience récalcitrante »), on a le droit de maintenir n'importe quel énoncé en sacrifiant les autres, dit-il. Même les principes de la logique et des mathématiques ne font pas exception quand il est question de chercher un sacrifice. On sait par exemple que certains logiciens proposent de réviser la loi du tiers exclu afin de mieux décrire les phénomènes en mécanique quantique.

Il est à noter que cette dernière thèse, soutenant la révisabilité de tout énoncé, peut constituer une critique directe de la notion d'*a priori* pour autant que l'*a priori* puisse être traduite correctement par la notion de révisabilité. Il est aussi à noter que ce qui rend cette thèse vraiment plausible comme attaque de l'*a priori*, ce sont des exemples pris depuis l'histoire des sciences ; outre la mécanique quantique, Quine mentionne les révolutions scientifiques où Kepler a remplacé Ptolémée, Einstein a remplacé Newton et Darwin a remplacé Aristote (p.43, fr.p.77-78). Si l'on peut juger que la discussion des *Deux dogmes* constitue une menace pour l'*a priori* indépendamment de son contexte particulier (c'est-à-dire, l'opposition au positivisme logique), c'est en fin de compte grâce à ce recours à des exemples que Putnam nomme « l'argument basé sur l'histoire des sciences (*argument from history of science*) » (Putnam, 1983, p.129). Cette observation sera confirmée de nouveau plus bas à la lumière des autres écrits quiniens et sera exploitée dans notre discussion pour la défense de l'*a priori*.

Revenons à la distinction analytique/synthétique. Comment le kantien peut réagir à l'attaque impitoyable de Quine contre ce « dogme » ?

3 Sur le gradualisme de la division analytique/synthétique

Il peut y avoir des interprétations qui avancent que le système quinen peut accepter une conception assouplie ou relativisée de la distinction analytique/synthétique. Le gradualisme est sans doute une interprétation typique de cette sorte. Avant de chercher notre propre chemin, voyons un peu la leçon que cette interprétation peut offrir.

Quine a montré les difficultés liées à la notion d'analyticité (conçue en termes de signification) et a invalidé de ce fait l'idée de distinguer les énoncés analytiques et les énoncés synthétiques. Mais il ne faut pas laisser passer le fait qu'il ne nie pas la dualité du linguistique et du factuel (l'empirique) elle-même. La vérité de nos énoncés dépend en général du facteur linguistique et du facteur factuel, admet Quine. Seulement, on peut le dire au niveau de l'ensemble des énoncés et ces rapports de dépendance ne peuvent pas être décomposés au sujet des énoncés individuels pris séparément. On ne peut pas spécifier pour chaque énoncé la composante linguistique et la composante factuelle (empirique), ni dire s'il dépend exclusivement du facteur linguistique ou du facteur factuel également. Ce que Quine fait valoir dans les « Deux dogmes », c'est l'impossibilité de la décomposition concrète de deux facteurs et, comme conséquence de cette première, l'impossibilité de diviser les énoncés en deux groupes. Le passage suivant témoigne clairement de ce point.

« Nous avons remarqué un peu plus haut qu'en général la vérité des énoncés dépend, de façon évidente, à la fois du langage et des faits extralinguistiques ; nous avons vu que cette observation évidente peut conduire, sinon logiquement, en tout cas hélas naturellement, au sentiment qu'on peut analyser la vérité d'un énoncé en deux composantes, l'une linguistique, l'autre factuelle. Si l'on est empiriste, la composante factuelle se réduit à une série de confirmations par l'expérience... Mais j'espère qu'on arrive maintenant à apprécier combien la distinction entre l'analytique et le synthétique a obstinément résisté à toute tentative de la tracer clairement... Ce que je suggère à présent, c'est que c'est un non-sens, et à l'origine de beaucoup de non-sens, de parler des composantes linguistique et factuelle de la vérité d'un énoncé individuel. Prise collectivement, la science a une double dépendance à l'égard du langage et de l'expérience ; mais on ne peut pas suivre cette dualité à la trace dans les énoncés de la science, pris un à un. » (Quine, 1951, p.42, fr.p.76)

Quine attaque sévèrement les tentatives de décomposition, mais il n'est pas anarchiste à tel point qu'il rejette même la dualité du linguistique et du factuel (l'empirique). De ce fait, il est naturel que les théoriciens espèrent sauver « les énoncés analytiques » tout en respectant la leçon de ce philosophe. Évidemment, l'exigence relative à l'analyticité devra être allégée dans une telle tentative et, en conséquence, celle sur la division analytique/synthétique devra l'être également. C'est ainsi que la lecture gradualiste de Quine devient significative. Nous allons

voir l'idée de base de cette approche selon l'exposition de Montminy (Montminy, 2006).

Le gradualisme admet et respecte la thèse quinienne selon laquelle il est impossible de décomposer les deux facteurs au sujet des énoncés individuels ; cette thèse peut être nommée « la thèse de l'inextricabilité »⁷⁰. D'un autre côté, il ne rejette pas l'idée des énoncés analytiques. Mais, évidemment, ceux-ci ne sont plus définis comme énoncés vrais en vertu de la signification. Étant donné l'inextricabilité, il est raisonnable d'admettre que la dépendance de ces énoncés à l'égard de la signification n'est que partielle. Néanmoins, il est certain qu'ils portent sur la signification de façon relativement privilégiée et en dépendent donc de façon relativement privilégiée. Par exemple, on peut dire que les énoncés comme « Les fauteuils sont des meubles » ou « Les célibataires ne sont pas mariés » portent sur les significations des termes, mais cela seulement dans la limite d'une certaine mesure importante. Si les énoncés de cette sorte sont dits analytiques, c'est du fait qu'ils sont « indicatifs » par rapport à la signification ou, reformule Montminy, constitutifs de celle-ci (op.cit., p.70). Notons que la mise en avant de cette nouvelle notion d'analyticité est possible dans la mesure où le holisme extrême (sur la signification) est peu plausible. Le holisme extrême est la position selon laquelle la signification d'une expression est établie par la totalité des énoncés où l'expression en question figure. Cette position contredit le sens commun considérablement ; d'où la plausibilité de l'idée d'évoquer la notion modérée et relativisée d'analyticité⁷¹. L'introduction de la différence entre analytique et synthétique dans le nouveau sens ne signifie pas l'atteinte à la thèse de l'inextricabilité. On peut l'expliquer en indiquant le fait que, lorsqu'un « énoncé constitutif » est révisé (par exemple au cas où « Les fauteuils sont des meubles » n'est plus absolument vrai⁷²), on ne puisse pas forcément dire s'il s'agit d'un changement de sens ou d'un changement de croyance sur des faits.

Le gradualisme est assez cohérent et convaincant. Il réconcilie très bien la leçon de Quine (la thèse de l'inextricabilité) et la pertinence intuitive de la notion de signification. Mais vu que l'enjeu originnaire de la dichotomie analytique/synthétique consistait à distinguer deux types *hétérogènes* de connaissances et à analyser les fondements de la connaissance à la

⁷⁰ Montminy, 2006, p.69. Ce terme est originnairement de Dummett (Dummett, 1978, pp.387-388).

⁷¹ Quine lui-même suggère qu'il est prêt à modérer son holisme et à accepter une sorte d'analyticité. Dans le contexte de la traduction radicale, il introduira la notion de « signification-stimulus » (des stimuli qui entraîneraient chez les indigènes des réponses utiles pour le linguiste) et, sur la base d'elle, des analogues des notions de synonyme et d'analytique : les « synonymes par le stimulus » et l'« analytique par le stimulus » (Quine, 1960, pp.54-55, fr.pp.94-95). Mais, vu que la spécification d'une signification-stimulus ne peut toujours être qu'une spécification approximative (et étant donné le décalage entre l'approche extensionnelle de Quine et la nature intensionnelle de la « signification » traditionnelle), l'idée de l'analyticité-stimulus ne justifie jamais la dichotomie générale telle qu'on suppose en épistémologie entre les vérités analytiques et les vérités synthétiques (p.67, fr.pp.110-111).

⁷² Montminy allègue un cas imaginaire où on découvrirait des sculptures ayant la formes de fauteuils, mais trop fragiles pour soutenir les poids des humains, et on considérerait ces objets artistiques comme fauteuils parallèlement aux fauteuils ordinaires (Montminy, 2006, p.79).

lumière de cette distinction, réduire la distinction à *la question de degré* nous semble être un compromis excessif, ou du moins, une réaction insuffisante à la critique radicale. Par exemple, il nous semble que la notion gradualiste d'énoncé analytique reste un peu superficielle quand il s'agit d'analyser le changement de validité ayant lieu sur un énoncé constitutif. Considérons le processus dans lequel « Les baleines sont des mammifères » devient vrai en remplaçant l'énoncé « Les baleines sont des poissons » qui était tenu pour vrai auparavant. Il n'est pas facile de dire, de manière totalement univoque, s'il s'agit ici d'un changement de signification ou d'un changement de croyance sur des faits. Nul doute que le nouvel énoncé est désormais pertinente pour la définition du concept de baleine, mais il se base en même temps sur une découverte empirique : deux facteurs (linguistique et empirique) jouent en lui de façon inextricable. Pourtant, si l'on discute du processus effectif et temporel du changement, alors ne peut-on pas dire que l'observation empirique précède l'élaboration sémantique du nouveau concept ?⁷³ Il se peut bien que, dans de pareils cas, les deux procédés se déroulent simultanément, attachés intimement l'un à l'autre. Mais il se peut également qu'ils se déroulent avec un décalage de temps et le fait que cela puisse arriver semble avoir une signification importante à propos de la distinction analytique/synthétique. L'hétérogénéité peut se manifester effectivement. Ces deux hétérogènes qui peuvent se manifester au cours du temps ne sont-ils pas ce qu'on est censé approfondir sous le nom d'analytique et de synthétique ? Et n'est-ce pas ces deux facteurs qui sont pertinents lorsqu'il est question d'analyser le dynamisme régissant le progrès de la connaissance ? Ainsi, il nous semble raisonnable et nécessaire de rendre la question de dichotomie à son contexte original de discussion : la théorie de la connaissance. Cela veut dire qu'il nous faut étudier l'analyticité et la synthéticité comme propriétés des processus cognitifs plutôt que comme celles des énoncés. La « thèse de l'inextricabilité » fait ainsi pour nous une leçon fort importante suggérant de quitter l'univers des énoncés vers le point de vue proprement épistémologique.

4 L'analytique et le synthétique – du point de vue épistémologique

Il faut admettre avec Quine et les gradualistes qu'il est impossible d'estimer la composante de signification et la composante de faits au sujet des énoncés individuels pris un à un. Mais cela n'empêche pas qu'on ait la possibilité d'étudier séparément les processus cognitifs qui ont affaire avec ces composantes. Nous allons développer cette dernière idée de sorte que la cohérence et l'avantage du point de vue épistémologique deviennent visibles.

Comme nous le verrons en détail dans le chapitre 7, les définitions kantienne de l'analytique et du synthétique ont deux aspects différents : nous les appelons l'aspect logico-sémantique et l'aspect épistémique. Dans l'aspect logico-sémantique, Kant semble étudier le rapport du prédicat au sujet dans l'optique de la logique ou dans celle de la signification de concept. Dans l'aspect épistémique, il discute de la différence de processus

⁷³ LaPorte (2004) nous a inspiré cette analyse. Voir la section suivante.

cognitifs (processus épistémiques) par lesquels on arrive à un jugement. Parallèlement à ce double aspect, on peut tirer et développer depuis Kant deux critères différents pour distinguer l'analytique et le synthétique. Le premier est « le critère logico-sémantique ». C'est un critère qui impose la question de savoir si l'on peut expliquer la connexion du prédicat avec le sujet uniquement en termes de logique et de signification, ou si l'on a besoin d'un autre fondement complémentaire. Le deuxième critère, que nous appelons « le critère épistémique », impose la question de savoir si un jugement se base sur l'analyse ou sur la synthèse. La dualité des critères est évidemment ennuyeuse, si bien que nombre de théoriciens ont choisi le critère logico-sémantique (en raison de son apparente objectivité) pour unique critère et ont tenté de l'améliorer en vue d'une discussion plus rigide. La critique quinienne de l'analyticité présuppose la tradition de telles tentatives accumulées dans la philosophie analytique. Mais, maintenant que la notion de signification s'est révélée vague comme critère, cela vaut la peine de considérer sérieusement le critère épistémique. La courte réflexion que nous venons de présenter sur le progrès de la connaissance suggère un avantage que ce point de vue peut avoir. Bien sûr, le critère logico-sémantique n'est pas mort. On peut le conserver en le rattachant à une notion allégée d'énoncé analytique telle que la notion gradualiste. Ce que nous désirons proposer au sujet de la distinction analytique/synthétique, c'est une interprétation qui met au premier plan le critère épistémique sans pour autant négliger le critère logico-sémantique (qui est libéré de l'idée notoire du « vrai en vertu de la signification »)⁷⁴. Nous appelons cette interprétation « l'interprétation épistémologique ». Dans l'interprétation épistémologique, le rôle du critère logico-sémantique sera considéré comme indicatif par rapport au critère épistémique. Pour indiquer implicitement les critères présupposés dans la discussion, nous utiliserons les termes « proposition » et « jugement » (ou « connaissance ») conformément à la différence de critères : nous parlerons par exemple de la « proposition analytique » quand il s'agit de la distinction selon le critère logico-sémantique, et du « jugement analytique » (ou de la « connaissance analytique ») quand il s'agit du critère épistémique.

Il est clair que l'interprétation épistémologique doit faire face à quelques problèmes importants. Il y en a au moins deux. Le premier est la question de savoir comment distinguer l'analyse et la synthèse mise en contraste dans le critère épistémique. Peut-on isoler les deux

⁷⁴ Nous ne nions donc pas la pertinence de la « signification » pour l'analyticité. Ce qu'il faut rejeter, c'est l'idée d'un vrai en vertu de la signification. L'analyse, en tant que processus cognitif ayant affaire avec des rapports de concepts (voir infra), s'intéresse bien à la signification des mots. Pourtant, elle ne la considère pas comme arbitraire mais comme reflétant des lois de concepts qu'on ne pourrait négliger à son gré. En ce sens, nous trouvons raisonnable la distinction que Boghossian introduit entre le concept « métaphysique » d'analyticité et le concept « épistémologique » d'analyticité. Le premier implique que notre décision sur la signification d'un terme puisse créer des vérités. Le dernier implique seulement, à propos d'une proposition analytique, qu'on est justifié à croire qu'elle est vraie du seul fait qu'elle ait une certaine signification. Boghossian rejette le premier concept et avance le dernier comme concept plausible d'analyticité (Boghossian, 1997, p.334).

processus qui semblent aller ensemble le plus souvent dans nos activités cognitives ? Le deuxième problème est la relativité. En reliant la distinction analytique/synthétique à la différence de processus engendrant les jugements, l'interprétation épistémologique ne risque-t-elle pas de relativiser la distinction à des individus ou à des situations ? Ne peut-il pas y avoir des cas où une même proposition correspondrait à un jugement analytique chez une personne et à un jugement synthétique chez une autre ? Comme on le voit, la possibilité de cette relativité n'est autre que celle du désaccord entre les conséquences des deux critères. Il nous faudra dire comment l'interprétation épistémologique peut réagir à ces problèmes.

Concernant le premier problème, nous disons qu'il suffit de constater l'existence des cas typiques. Il n'est pas nécessaire de distinguer l'analyse et la synthèse relativement à chaque jugement de façon univoque et exhaustive. Il est déjà bien significatif d'en reconnaître les cas typiques, parce que cela nous permettra d'avoir et élaborer un point de vue utile pour analyser la connaissance en général. Il nous deviendra possible de décrire le système de nos connaissances, ou le progrès de ceux-ci, en termes de dialectique entre deux procédés hétérogènes, caractéristiques de notre intellect. Des cas typiques existent indubitablement, car comme Quine l'admet, le système de nos connaissances repose sur le facteur de signification et sur le facteur de faits empiriques. Étant donné que nos activités cognitives se déroulent dans le temps, et cela à divers niveaux de proximité par rapport aux facteurs opposés, il est très probable qu'on puisse observer en elles des phases fort hétérogènes.

Selon la théorie kantienne, l'analyse est le processus cognitif ayant affaire avec des rapports de concepts et la synthèse est le processus ayant affaire avec l'intermédiaire des concepts et des sensibles (nous tenterons un éclaircissement de cette théorie dans les chapitres 3 et 7). De ce point de vue, on peut compter dans « l'analyse » des procédés épistémiques comme : la clarification de représentations en vue de concepts, la classification, l'élaboration d'une définition et sans doute le raisonnement déductif aussi. Par contre, la « synthèse » inclut l'observation au moyen de la perception, l'expérimentation, etc. ; ces procédés peuvent être dits synthétiques dans la mesure où on y dialogue avec des sensibles en envisageant en même temps des rapports conceptuels qui s'y conformeraient. Typiquement, on effectue l'analyse, pour ainsi dire, dans un fauteuil ou sur le papier, et la synthèse au grand air ou dans le laboratoire. Ce n'est qu'une simplification, mais une illustration utile. On classe dans l'analyse et on observe dans la synthèse ; les deux processus se déroulent la main dans la main dans la plupart des cas, encourageant et facilitant l'un l'autre à divers niveaux. Mais il doit exister des phases différentes, où on s'engage principalement dans l'un de ces deux. En effet, pour pouvoir effectuer l'observation en vue de meilleures connaissances, on doit déjà avoir un minimum des concepts classifiés provisoirement. Quand on observe et apprend à relier des sensibles dans une nouvelle perspective, on est concentré sur le travail jouant à proximité de la perception. Ce travail, ensuite, peut encourager la sophistication des concepts et motiver éventuellement la révision de la classification initiale. Le décalage de

temps entre les deux phases est caractéristique du développement historique de notre connaissance, tant au niveau individuel qu'au niveau collectif⁷⁵.

Passons au deuxième problème. La réhabilitation de l'aspect épistémique peut-elle entraîner la relativité de la distinction analytique/synthétique et la contradiction entre les deux critères ? On peut chercher la réponse de cette question dans la polémique entre Kant et Eberhard. Lorsque l'école d'Eberhard a attaqué la philosophie critique, un des problèmes soulevés était précisément la relativité de la distinction analytique/synthétique (c'était Maas qui l'avait relevé). Sur ce problème, Schultz, disciple de Kant, a écrit la réponse sous l'autorisation de son maître. Sa conclusion était d'admettre la possibilité que deux personnes donnent des conclusions différentes à propos du statut d'une même proposition. Mais il ajoute immédiatement que les deux personnes pensent alors, en réalité, à des jugements différents sous une même proposition⁷⁶. Cette remarque est très importante pour notre discussion. Elle implique en effet qu'il y a deux possibilités en ce qui concerne la question de savoir à quoi on attribue l'analyticité et la synthéticité ; elle suggère, à ce sujet, que ce qui compte est le « jugement » plutôt que la « proposition ». N'a-t-on pas ici une idée analogue à ce que nous avons avancé au sujet de l'opposition de deux aspects, l'aspect logico-sémantique et l'aspect épistémique, et sur la primauté de ce dernier ? Bien que Schultz l'admette malgré soi, on peut conclure qu'il peut y avoir la relativité de la distinction et la contradiction entre deux aspects. Mais cette concession ne signifie pas forcément la faiblesse du kantisme. Au contraire, elle indique un avantage qu'il recèle en tant que théorie de la connaissance.

Admettre qu'une même proposition peut correspondre à deux jugements différents est relativiser la distinction analytique/synthétique à des sujets qui doivent juger dans de différentes situations. Cette relativité est indubitablement un avantage de la doctrine kantienne interprétée épistémologiquement. En effet, elle nous permet de décrire historiquement la genèse et la transmission d'un savoir dont le contenu s'exprime constamment par une même proposition. Il se peut par exemple qu'une proposition s'obtienne originellement sur la base de l'observation empirique et devienne plus tard la définition d'un concept. Dans un tel cas, la proposition correspond au début à un jugement synthétique et correspond un moment plus tard à un jugement analytique. Il se peut également qu'une même proposition corresponde au début à un jugement analytique (l'élaboration ou la reconnaissance d'une définition) et corresponde plus tard à un jugement synthétique en

⁷⁵ LaPorte présente le même point de vue relativement au problème du changement de signification. Il fait remarquer que quand le changement de signification a lieu à propos d'un concept empirique, le changement de la théorie (c'est-à-dire, la croyance sur l'objet) vient en premier et le changement de la signification vient ensuite. Par exemple, les recherches biologiques de Darwin ont causé le changement de signification pour le terme « espèce » : celui-ci désigne désormais quelque chose de muable. Mais ce changement a dû être motivé tout d'abord par certaines découvertes empiriques. Celles-ci ont eu pour effet de mettre au jour l'ambiguïté résidant dans l'ancien concept, ce qui a abouti sur le changement de la signification de concept elle-même. LaPorte, 2004, pp.155-157.

⁷⁶ Schultz, *Rezension von Eberhards Magazin* (1790), dans Kant, Ak. XX, p.408.

raison de l'entrée en jeu d'une nouvelle définition. Schlick mentionne la possibilité de tels cas dans sa *Théorie générale de la connaissance*. Il allègue le cas du concept d'électricité. Celui-ci était autrefois défini par l'action exercée par l'ambre frotté sur des petits corpuscules, mais la phrase qui exprime ce phénomène n'est plus la définition de l'électricité aujourd'hui ; on définit l'électricité maintenant par certaines équations électrodynamiques. Schlick explique cette histoire en termes de relativité entre les « définitions » et les « (jugements de) connaissances », lesquelles correspondent chez lui respectivement aux jugements analytiques et aux jugements synthétiques.

« Pour cette raison, notre pensée sépare strictement les uns des autres, dans les sciences portant sur la réalité, les définitions et les véritables jugements de connaissance, mais une seule et même phrase peut être, selon l'état de la recherche, l'un ou l'autre, une définition ou une connaissance. Pour ce qui est de leur formulation linguistique – et les jugements ne peuvent en fin de compte être fixés que sous cette forme – il est donc vrai que, même dans le cas des sciences portant sur la réalité, la distinction entre les deux types de jugement est relative. » (Schlick, 1918/1925, sec.8, p.65, fr.p.96)

Schlick met en contraste deux niveaux différents liés à nos jugements – les jugements au sens propre (les « définitions » et les « connaissances ») et leurs expressions linguistiques (les « phrases ») – et affirme la relativité de la distinction analytique/synthétique comme possibilité du décalage entre ces deux niveaux. Plus précisément, il fait remarquer que l'expression linguistique ne sert pas toujours, à elle seule, de base pour effectuer la distinction, bien qu'elle soit nécessaire pour désigner les jugements. Cette description rejoint la nôtre qui analyse la relativité de la distinction par la mise en contraste du « jugement » et de la « proposition ». Il reste une question importante consistant à savoir ce que c'est qu'une définition, mais l'analyse de Schlick dans cet ouvrage d'épistémologie saisit correctement le dynamisme régissant le développement historique de la connaissance. Nous tenons à ajouter que cette analyse ne diffère pas radicalement de la conception kantienne. En effet, Kant souligne dans la *Théorie transcendantale de la méthode* que les définitions (outre celles en mathématiques) sont toujours ouvertes à l'amélioration due aux recherches scientifiques ; elles sont changeables, admet Kant.

On voit ainsi que le retour à l'aspect épistémique de la distinction analytique/synthétique est bien possible et qu'il a même un avantage important. C'est sans doute la totalité des énoncés qui s'expose au tribunal de l'expérience, comme l'indique Quine. Mais le holisme dans ce sens est trop général pour expliquer ce qui rend effectivement possibles le commencement et le développement de nos recherches épistémiques. La dichotomie du processus analytique (envisageant le conceptuel) et le processus synthétique (envisageant l'extra-conceptuel) restera signifiante et inéliminable tant qu'on désire expliquer ce dynamisme de la

connaissance.

5 L'*a priori* – du point de vue épistémologique

La critique quinienne de l'analyticité a pour effet de nous motiver à sortir de l'univers langagier et à discuter de la distinction analytique/synthétique à nouveau dans son contexte originaire, le contexte épistémologique. Sa critique nous autorise-t-elle le même déplacement concernant la discussion de l'*a priori* ? Si c'est le cas, est-il possible de maintenir l'idée de l'*a priori* à l'encontre de son empirisme ?

Étant donné que l'analyticité a survécu à la critique quinienne en se dégageant de la conception linguistique, la discussion de l'*a priori* a certainement la possibilité de survivre par la même tactique. En plus, si l'on regarde les écrits qui précèdent les « Deux dogmes » et qui concernent les sujets similaires, on se rendra compte que c'est Quine lui-même qui suggère l'approche extra-linguistique vers l'*a priori*. La conférence : « l'*a priori* » (1934) et l'article *La vérité par convention* (1935) sont à remarquer de ce point de vue. De même que les « Deux dogmes », ces écrits mettent en question la notion linguistique d'analyticité favorisée par les positivistes logiques, mais ils l'attaquent dans une perspective différente. Si la discussion des « Deux dogmes » examine des concepts liés à la signification, les écrits en question traitent des difficultés relatives à la notion de convention. Quine y montre de manière convaincante qu'il est impossible de réduire les composantes rationnelles de connaissance, qualifiées traditionnellement d'*a priori* ou d'analytique, à des conventions linguistiques et qu'il est nécessaire de les définir de quelques façons différentes. Il nous faut mettre en évidence la leçon que Quine suggère dans ses écrits relativement au problème de l'*a priori*. Cela nous permettra de préciser le véritable problème au sujet duquel le rationalisme et l'empirisme radical doivent se confronter l'un à l'autre et de savoir si l'*a priori* a la possibilité de survivre à ce combat.

5-1 L'*a priori* est irréductible à la convention linguistique

En 1934, Quine a donné à Harvard trois conférences concernant la philosophie de Carnap. Il présente au public le conventionnalisme sur l'*a priori* et l'analytique et avance sa critique envers cette position. La première conférence, intitulée « L'*a priori* (The A Priori) » (dans Creath, 1990), a une pertinence directe dans le cadre de notre problématique.

Quine commence par définir l'*a priori* en évoquant une marque donnée de Kant sur ce concept : un jugement est *a priori* s'il a une nécessité intrinsèque (*an inward necessity*). Il définit ensuite la notion d'analytique d'une manière également traditionnelle : un jugement analytique est un jugement dont la vérité s'établit directement par l'analyse d'un concept. Mais cette définition sera reformulée immédiatement à la manière de Carnap. Il s'agit ainsi de l'idée que les jugements analytiques sont les conséquences des définitions et que celles-ci sont les conventions sur les usages des mots. L'analytique en ce nouveau sens est censée

expliquer en retour la nature de l'*a priori*.

Après la présentation des notions de base, Quine examine la théorie qu'elles représentent et donne ses propres points de vue. Les points de vue centraux sont les suivants. (1) Si l'on définit l'analytique comme convention linguistique, alors la frontière entre l'analytique et l'empirique deviendra relative. L'idée de la convention linguistique ne permet pas de distinguer l'analytique et l'empirique de façon signifiante et, en conséquence, n'explique pas la nature de l'*a priori*. (2) Cela vaut la peine de concevoir une théorie inverse : expliquer l'analytique par la notion d'*a priori* au lieu d'expliquer l'*a priori* par la notion d'analytique.

Voyons de plus près la discussion. Le conventionnalisme proclame que les énoncés analytiques sont ceux dont la vérité dépend de notre convention. Mais, concrètement, lesquels de nos énoncés doivent-ils être considérés comme analytiques en ce sens ? Cette question n'est-elle pas, elle aussi, une question de convention si c'est seulement la convention qui compte dans l'analyticité ? (Creath, 1990, p.64) Cela implique pourtant que n'importe quel énoncé accepté par nous actuellement, même un énoncé « empirique », peut être un candidat d'énoncé analytique. Il sera possible, par exemple, de considérer les énoncés touchant les notions physiques (comme *événement*, *énergie*, *temps*, etc.) comme énoncés analytiques ; on n'a qu'à stipuler que les énoncés en question sont vrais en vertu de la convention. On pourra effectuer cette procédure à l'aide de la méthode de définition implicite. Une définition implicite du mot *K* est un ensemble de règles qui ordonnent que tous les énoncés comportant le mot *K* de telle ou telle manière soient acceptés comme vrais en vertu de la convention. En principe, on peut ériger avec cette méthode n'importe quel énoncé en définition, à savoir en énoncé analytique. Évidemment, il n'est pas pratique d'ériger en définition tous les énoncés (qu'on accepte actuellement) en même temps, ni de choisir un énoncé trop contingent comme : « En 1934 une image d'Immanuel Kant était accrochée dans Emerson Hall ». Il doit y avoir quelques critères. Cependant, l'idée de la convention n'implique aucune réponse à cette question, ce qui fait la difficulté fondamentale du conventionnalisme.

Par ailleurs, il existe effectivement une différence entre les énoncés qu'on préférerait qualifier d'analytiques et ceux qu'on hésiterait à qualifier ainsi. Elle se reconnaît à des différentes façons dont on s'attache à des énoncés : quand il faut réviser quelques-uns de nos énoncés afin d'y rétablir la cohérence, on hésite à en abandonner certains (on s'y attache fortement) alors qu'on abandonne certains autres plutôt facilement. Cette différence, formulée pour ainsi dire en termes « behaviouristes »⁷⁷, a besoin d'une explication et celle-ci ne doit plus comporter le terme d'analytique, d'où la nécessité de retourner à la discussion de l'*a priori*. De fait, Quine approfondit la différence sur l'attachement à des énoncés et observe que, parmi les énoncés auxquels nous nous attachons fermement, il y a « ceux que nous ne désirons pas du tout abandonner pour la raison qu'ils sont si basiques pour tout notre schème conceptuel » (p.65). On peut accorder à ces énoncés, s'il est nécessaire, « l'épithète *a priori* »,

⁷⁷ Cf. Quine, 1966/1976, p.102, fr.p.193, p.106, fr.p.199.

remarque-t-il (ibid.). La question de savoir lesquels de nos énoncés doivent être considérés comme définitions, c'est-à-dire comme énoncés analytiques, ne peut avoir de réponse que si l'on reconnaît au préalable l'existence de ces énoncés spécifiques. Autrement dit, ce n'est pas l'analytique qui explique l'*a priori* mais c'est l'*a priori* qui explique l'analytique. Cela ne veut pas dire, naturellement, que Quine prend part pour le rationalisme traditionnel. Il semble se contenter de la formulation behaviouriste en laissant ouverte la question de savoir si les énoncés « *a priori* » comportent vraiment la nécessité intrinsèque.

L'article de 1935, *La vérité par convention*, offre un argument similaire. Celui-ci comporte des attaques plus directes contre les « vérités analytiques » conventionnelles. On peut y trouver le coup mortel de Quine au conventionnalisme du style positiviste logique.

Ce que Quine examine dans cet article, c'est l'idée qu'une convention linguistique pourrait être le fondement d'une vérité de façon pure et en quelque sens significative. Les positivistes logiques croyaient que c'était bien le cas avec les vérités logiques et les vérités mathématiques, les dernières étant réductibles aux premières selon leur conception. Mais est-il possible qu'une convention engendre une vérité, une vérité aussi importante que les lois logiques ? S'il s'agit de stipuler par convention une manière de notation, c'est-à-dire, d'introduire l'abréviation d'une expression complexe, alors on peut bien dire que la convention engendre de nouveaux énoncés vrais. Mais une telle convention ne consiste qu'à transcrire les vérités qui étaient établies au préalable ; elle n'engendre des « vérités » qu'en un sens trivial (Quine, 1966/1976, p.88, fr.p.172). Ce qu'il faut clarifier, c'est la question de savoir si l'on peut fonder les vérités logiques sur une convention en un sens substantiel. À cet effet, Quine conçoit à l'essai un procédé envisageant de stipuler les significations des termes logiques et d'établir les vérités logiques par cette stipulation elle-même. En général, la signification d'un terme devient déterminée au fur et à mesure qu'on précise la vérité (et la fausseté) des contextes qui le comportent. Le procédé proposé par Quine consiste à accomplir ce travail de détermination « d'un coup » en choisissant artificiellement les contextes qui sont à considérer comme vrais. Apparemment, les contextes choisis ainsi « deviennent vrais *per fiat*, par convention linguistique » (pp.89-90, fr.pp.174-175). Il semble possible d'obtenir les vérités logiques en appliquant ce procédé à certains mots primitifs de la logique comme « si ... alors » et « non ». Pourtant, rien n'empêche qu'on applique le même procédé à des mots « empiriques » comme *temps*, *masse*, *événement*, etc. On peut même choisir un énoncé empirique qui n'a que le statut de vérité présomptive et stipuler *per fiat* qu'il est vrai. Cela ne pose aucun problème parce qu'on est libre de rejeter la convention en question au cas où des faits qui lui sont défavorables sont rencontrés dans le futur (pp.101-102, fr.p.192-193). Ainsi, le concept de convention n'explique pas, ni ne remplace, la différence essentielle qu'il semble y avoir entre les vérités logico-mathématiques et les vérités empiriques. C'est plutôt le sentiment ordinaire sur l'opposition de l'*a priori* et de l'*a posteriori* qui correspond mieux à cette différence. Les vérités *a priori* doivent donc précéder et motiver les « vérités conventionnelles » (les postulats)

si celles-ci doivent constituer les fondements de la logique et des mathématiques. Mais, ici aussi, Quine propose de reformuler la différence de l'*a priori* et de l'*a posteriori* en des termes behavioristes : la différence entre les énoncés qui sont fermement acceptés et ceux qui sont moins fermement acceptés. Il trouve cette dernière formulation « encore plus simple » que la première (p.106, fr.p.199).

Un autre argument s'ajoute à cette analyse pour achever la critique du conventionnalisme. Il s'agit de l'impossibilité pour la convention, non pas de distinguer toute seule les vérités logiques (logico-mathématiques) des vérités empiriques, mais d'engendrer toute seule les vérités logiques. Le problème se manifeste quand on désire dériver les énoncés particuliers, qui sont logiquement vrais, à partir des conventions générales. Dans une telle dérivation, la vérité d'un énoncé particulier doit être conclue logiquement à partir des conventions générales. Mais l'inférence logique qu'on y opère, à son tour, a besoin d'une justification. Le conventionnalisme ne peut régler ce problème qu'en faisant appel à une nouvelle convention. Il rencontrera alors le même problème et tombera ainsi dans une régression infinie. Quine résume cette situation de façon impressionnante : « La difficulté est que, si la logique doit procéder *médiatement* de conventions, on a besoin de la logique pour inférer la logique à partir de conventions » (p.104, fr.p.196)⁷⁸.

Les arguments que nous venons de voir donnent une leçon en commun : la notion d'analytique, conçue en matière de convention linguistique, ne peut pas expliquer la nature de l'*a priori* ni remplacer ce dernier. Cela signifie que la critique quinienne de l'analyticité n'implique pas en elle-même le rejet de l'*a priori*. Tout ce qu'on peut dire, c'est que l'*a priori* est irréductible à la convention linguistique. Il est maintenant évident que l'opposition de l'empirisme radical et le rationalisme au sujet de l'*a priori* doit être étudiée indépendamment de la question de l'analyticité (linguistique) et être examinée dans le contexte auquel ce concept ressort originellement : le contexte épistémologique. En quoi consiste alors la véritable menace de la philosophie quinienne pour l'*a priori* ?

5-2 L'empirisme radical contre le rationalisme

— quelle est la problématique essentielle ?

Une chose est déjà claire. Chez Quine, il n'y a qu'un seul argument qui attaque directement et explicitement la notion d'*a priori* : la thèse de la révisabilité. Plus précisément, c'est ce que Putnam nomme l'argument à partir de l'histoire des sciences (convoqué en faveur de cette thèse dans les « Deux dogmes ») qui lui permet de contester l'*a priori*. Dans tous les cas, le problème de la révisabilité est un problème crucial auquel nous devons nous affronter.

⁷⁸ Quine reprend plus tard le même problème dans l'article : *Carnap et la vérité logique* (1960). Il formule le problème comme un cercle vicieux : « les vérités logiques, étant infinies en nombre, doivent être données par des conventions générales plutôt qu'une par une ; et la logique est alors d'abord nécessaire, dans la méta-théorie, pour appliquer les conventions générales aux cas particuliers ». (Quine, 1966/1976, p.115, fr.214)

Mais les écrits sur le conventionnalisme contiennent un point de vue également important et bien caractéristique de l'attitude quinienne à l'égard de l'*a priori*. Comme nous l'avons vu, il décrit la différence entre l'*a priori* et l'*a posteriori* comme celle entre les énoncés fermement acceptés et les énoncés moins fermement acceptés. Ce point de vue behaviouriste, indissociable de la thèse de la révisabilité, caractérise fortement l'analyse de Quine sur l'*a priori*. Il vaut mieux commencer par approfondir ce point de vue et préciser par quelle tactique Quine y décompose ou, disons, y domestique les composantes rationnelles de la connaissance dans le cadre de l'empirisme. Cela nous donnera une perspective utile pour nous approcher du problème de la révisabilité.

Il n'y a rien d'injuste à ce qu'on mette en valeur la différence entre les énoncés fermement acceptés et les énoncés moins fermement acceptés. Mais, puisqu'il est question de décrire nos attitudes épistémiques et non pas des dispositions aveugles, une question s'impose inévitablement : quelles raisons ou quels principes déterminent notre décision concernant l'acceptation et le rejet des énoncés ? En tant qu'êtres rationnels, nous ne décidons pas d'abandonner ou de retenir des énoncés sans raison. D'ailleurs, les décisions ne peuvent pas se dérouler isolément. Plus un énoncé est basique pour le rapport systématique de nos connaissances, plus nous sommes obligés de considérer ses relations avec les autres énoncés. Il doit donc y avoir des principes qui déterminent notre décision au niveau de la gestion générale et globale du système d'énoncés. Si jamais il y a des connaissances *a priori*, ne doivent-elles pas être celles concernant ces principes généraux ou du moins des lois spécifiques qui les incarnent ? Putnam fait remarquer que « nier qu'il y ait *des énoncés a priori* n'est pas la même chose que nier qu'il y ait un facteur *a priori* dans la prise de décision scientifique »⁷⁹. Il soutient qu'il existe probablement un facteur *a priori* à ce dernier niveau et que l'étude de ce facteur est une épistémologie de nature normative. Nous trouvons cette remarque très juste. Le problème de l'*a priori* doit être discuté comme celui des normes de la gestion rationnelle de système d'énoncés, plutôt que comme celui des énoncés individuels contrôlés par ces normes⁸⁰. Pour que la discussion de Quine puisse être un défi à l'*a priori*, il faudra qu'elle implique une conception plausible mais iconoclaste sur la rationalité de ces normes épistémiques. Quelle peut être sa réaction à cette question ?

La réponse est le pragmatisme. La conférence : « A Priori » suggère déjà cette position lorsqu'il est question de savoir quelles sortes d'énoncés sont désirables comme candidats d'énoncés analytiques. En principe, on est libre de choisir n'importe lequel, mais il vaut mieux

⁷⁹ Putnam, 1983, p.53. Putnam fait remarquer que Quine lui-même suggère cette idée.

⁸⁰ On peut poser la question de savoir si Quine accepte l'idée d'un normatif pour l'épistémologie. En effet, l'épistémologie naturalisée qu'il propose envisage principalement l'étude descriptive de nos processus cognitifs effectifs. Mais, comme Engel l'indique, la lecture non éliminativiste est bien possible. Quine est prêt à admettre, même après la naturalisation de l'épistémologie, la notion de normativité épistémique. Le normatif se soumettra alors à « la technologie de la recherche de la vérité » ou à celle de la « prédiction ». Quine, 1986, pp.664-665. Cf. Engel, 2006, p.164.

être prudent pour ne pas causer des nécessités inutiles de révision. Ce qu'on considère d'habitude comme énoncés « empiriques » ne sont donc pas bons comme candidats analytiques ; il est probable qu'on soit obligé de réviser le choix plus tard à la lumière de nouvelles expériences. En général, la révision est inévitable, mais il convient de la gérer selon quelques principes : l'unité et la simplicité de la doctrine qui résulterait du choix, ainsi que le conservatisme (Creath, 1990, p.63). L'idée de base motivant ces principes est clairement pragmatiste. Quine explicitera cette position dans les « Deux dogmes ». Il fait remarquer, à la fin de cet article, que la différence des énoncés conservés et des énoncés abandonnés doit être issue de « notre inclination vaguement pragmatique ». Les principes comme le conservatisme et la simplicité sont liés à cette inclination (Quine, 1953/1980, p.46, fr.p.81). Ces principes sont à respecter dans l'organisation et la gestion du système d'énoncés. Pourtant, ils ne sont que des principes régulateurs et non pas des principes constitutifs au sens kantien ; à la limite, il n'y a aucun tabou pour la révision. Ce que la thèse de la révisabilité avance, c'est ce côté radical impliqué dans le pragmatisme quinién.

On voit ainsi que l'opposition entre l'empirisme radical et le rationalisme (défendant l'*a priori*) se réduit à celle entre le pragmatisme quinién, se contentant des principes régulateurs de la gestion des énoncés, et un rationalisme gardant une exigence plus lourde au sujet de la connaissance. La problématique au centre des disputes des deux positions concerne la nature des normes générales jouant dans la gestion des énoncés théoriques. Nous préférons dire qu'il s'agit des normes générales de nos activités épistémiques, car ce n'est pas seulement aux énoncés qu'on a affaire quand on recherche des connaissances ; on a affaire avec les données sensibles aussi et il peut bien y avoir des normes qui joueraient à ce niveau extra-linguistique. La problématique essentielle étant précisée, la question de savoir si l'*a priori* peut survivre au défi de Quine revient à celle de savoir s'il nous suffit de recourir au pragmatisme pour expliquer la nature des normes de nos activités épistémiques. En d'autres termes, il nous faudra nous demander si la rationalité de ces normes générales n'est que de nature pragmatique, comme Quine le soutient, ou elle contient un autre type de rationalité aussi, une rationalité que défendrait le rationalisme traditionnel. La réflexion sur cette question impliquera nécessairement l'examen de la thèse de la non révisabilité.

6 Rationalité pragmatique et rationalité intrinsèque

En général, une norme épistémique peut être dite rationnelle si elle sert de règle ou de principe permettant de relier les éléments épistémiques (les perceptions, les concepts, les propositions, les énoncés, etc.) les uns aux autres avec finalité et de manière plus ou moins systématique. Du point de vue de la nature de la finalité qu'on envisage, ainsi que de celle du lien qu'on établit selon cette finalité, on peut distinguer deux conceptions de la rationalité.

Nous appelons la première conception « la rationalité pragmatique ». Selon cette conception, la rationalité des normes épistémiques consiste dans l'utilité en quelques sens liée à nos

activités épistémiques. Il s'agit notamment de l'économie de nos efforts intellectuels touchant la gestion des connaissances (ou des croyances). Une théorie peu compliquée et assez stable sur la structure du monde sera plus désirable qu'une théorie extrêmement compliquée et peu stable si la première sert déjà très bien à l'objectif scientifique (l'explication et la prédiction). Elle nous permettra d'économiser l'énergie de la pensée. C'est ainsi que le pragmatisme exige que la décision entre plusieurs théories s'effectue selon les principes comme la simplicité et le conservatisme. Des fois, le point de vue de l'utilité peut faire prévaloir des questions émotionnelles, notamment celle du bonheur, lors de la décision. Dans tous les cas, la conception pragmatiste considère la rationalité des normes épistémiques comme relatives à nos intérêts pratiques. Les normes (ou les principes) qu'elle nous recommande ne sont donc pas censées être absolues. Quant à la deuxième conception de la rationalité, elle explique les normes de nos activités épistémiques en les rattachant à l'idée de la vérité ou à celle de l'objectivité, lesquelles sont évidemment des objectifs épistémiques proprement dits⁸¹. Nous appelons la rationalité envisagée ici la « rationalité intrinsèque ». Ceux qui soutiennent l'idée de la rationalité intrinsèque sont ceux qui croient qu'il y a dans les normes épistémiques quelque chose qu'on ne peut modifier ni en raison d'intérêts non épistémiques (comme le bonheur), ni en raison de l'économie de la pensée. Étant donné que l'idée de la vérité et celle de l'objectivité ne peuvent varier radicalement dans leur exigence, les principes qu'elles motivent n'acceptent pas, eux non plus, de variations radicalement différentes ; en effet, ces principes rendent possible la poursuite des objectifs épistémiques elle-même. La conclusion est que la rationalité intrinsèque concerne en fin de compte quelque chose de non révisable dans les normes épistémiques. Pascal Engel compare l'opposition entre le pragmatisme et le rationalisme au sujet du normatif à celle entre les impératifs hypothétiques et les impératifs catégoriques (Engel, 2006, p.179). Cette analogie est utile pour mettre en contraste la rationalité pragmatique et la rationalité intrinsèque. Bien entendu, on pourrait également rappeler la distinction des principes régulateurs et des principes constitutifs si l'on veut décrire le contraste de façon kantienne.

Y a-t-il alors des normes épistémiques qui ont de la rationalité intrinsèque, c'est-à-dire, celles qu'on ne peut pas modifier à sa convenance ? Selon nous, cela est fort probable. Étant donné qu'on travaille avec un réseau systématique d'énoncés, il faudra qu'on poursuive la cohérence dans sa pensée. Si les énoncés sont en contradiction sévère les uns avec les autres, ils ne pourraient plus constituer un réseau et ne pourraient plus fournir une perspective large qui permettrait de décrire le monde et soi-même. Il semble donc nécessaire que quelques normes fondamentales relatives à la logique président à notre pensée. Il semble aussi nécessaire qu'on ait des moyens conceptuels permettant de comparer diverses choses de

⁸¹ Cette formulation n'implique pas que le pragmatisme ne s'intéresse pas à la vérité. Le pragmatiste peut bien admettre la notion de vérité. Seulement, il la réduit à l'utilité ou, du moins, évalue son importance à la lumière de notre vie pratique ; il est naturel que l'utilité (en divers sens) compte dans ce dernier contexte aussi.

quelques points de vue généraux et univoques. C'est en effet en vertu de tels moyens qu'on peut parler de la différence d'un subjectif et d'un objectif. Le concept d'égalité, ayant la propriété d'être transitif (« si $A=B$ et $B=C$, alors $A=C$ »), serait indubitablement un concept de cette sorte. Il peut bien arriver qu'un individu (ou un groupe d'individus) ayant une culture spécifique, néglige ce genre de normes (dans quelques contextes locaux de sa pensée) et continue à s'attacher à une pensée très chimérique. Évoquant une telle possibilité, un pragmatiste radical pourrait souligner que les normes de ce genre ne sont que relatives à une attitude spécifique (l'attitude désirant être scientifique) et d'autres attitudes (préférant par exemple le bonheur à la science) peuvent favoriser à bon droit d'autres genres de normes. Il pourrait conclure qu'en principe, des normes très exotiques peuvent servir également de normes de la pensée. Mais cette dernière conclusion nous semble être exagérée. Il est vrai que notre pensée sur le monde n'a pas forcément besoin de la science au sens propre ; diverses sortes de mythes et de magies pourraient expliquer dans une certaine mesure ce qui se passe autour de nous (et même donner le courage pour continuer à vivre). Mais, pour qu'un sujet favorisant la pensée mythique soit quand même un sujet pensant, il faudra qu'il suive un minimum de normes logiques. Un sujet dont la « pensée » manquerait totalement de rapport cohérent ne serait plus un sujet pensant. De manière analogue, il faudra que la pensée soit aussi primitive et contienne un minimum de scientificité (dans ses notions de comparaison et de rapport constant). Autrement, le sujet ne connaîtrait aucune différence entre un subjectif et un objectif, en d'autres termes, aucune différence entre l'intérieur et l'extérieur ; ce qui signifierait que le sujet ne serait plus un sujet pensant. Des normes épistémiques aussi cruciales ne pourraient jamais être abandonnées, bien qu'il puisse y avoir diverses théories « scientifiques » qui les incarneraient et diverses mesures dans lesquelles on les respecte. Autrement dit, il existe des normes qui sont constitutives de la pensée. Ne peut-on pas dire qu'il y a des connaissances *a priori*, des connaissances liées à ce genre de normes ?

Des auteurs célèbres post-quinziens ont déjà argumenté en faveur de l'*a priori* en relevant des facteurs non révisables résidant au fond de la logique. Notre point de vue consiste partiellement à adhérer à leurs arguments. Citons l'argument de Putnam. Ce dernier soutient qu'il existe au moins une vérité *a priori* : c'est que « Ce ne sont pas tous les énoncés qui sont à la fois vrais et faux (*Not every statement is both true and false*) ». Il s'agit de la négation de l'énoncé « Tous les énoncés sont à la fois vrais et faux ». Ce dernier énoncé doit être nié à tout prix parce qu'il implique le non-sens de la distinction entre le vrai et le faux ; abandonner cette distinction fondamentale signifierait cesser d'être un sujet rationnel⁸². Ainsi, pour autant que « l'*a priori* » désigne quelque chose d'essentiel à la rationalité de la pensée, on peut dire avec justesse que l'énoncé « Ce ne sont pas tous les énoncés qui sont à la fois vrais et faux » exprime une vérité *a priori*⁸³. Putnam va plus loin pour suggérer qu'il y a plus qu'une

⁸² Putnam, 1983, p.101, p. 129.

⁸³ Putnam, op,cit, p.127. Il définit l'*a priori* comme suit : les énoncés (*statements*) *a priori* sont

vérité *a priori*. C'est-à-dire qu'une partie basique de la logique doit résister à la révision⁸⁴. En effet, si certaines lois logiques se sont révélées révisables (empiriques) dans l'histoire récente, il ne s'en suit pas que toutes les lois logiques le soient également (Putnam, 1983, p.51). D'ailleurs, la révision de la logique ne peut se dérouler qu'en respectant la logique, c'est-à-dire, sans creuser totalement son fondement. Effectivement, les révisions de la logique classique (comme celle au profit de la logique quantique) ont eu lieu en laissant intacte sa partie basique (pp.51-52).

L'argument de Putnam est convaincant comme objection contre la thèse de la non révisabilité. D'autres arguments avançant des points de vue similaires nous semblent être convaincants également⁸⁵. On peut se demander si l'*a priori* se traduit adéquatement par la non révisabilité, mais il est au moins sûr que certaines connaissances *a priori* (celles très basiques) doivent concerner quelque chose qu'on ne pourrait réviser à sa convenance. En nous accordant avec les auteurs comme Putnam, nous concluons que l'empirisme radical de Quine ne peut pas être assez cohérent pour exclure l'*a priori* hors de l'épistémologie.

7 Vers le synthétique *a priori*

Nous avons défendu l'idée de l'*a priori* à l'encontre de l'empirisme quinién. Mais il n'est pas encore certain que le synthétique *a priori* soit possible. En effet, les exemples de l'*a priori* que nous avons eus concernent principalement les vérités logiques et doivent être qualifiés d'analytiques. Putnam pourrait refuser cette classification. Il reformule sa vérité *a priori* (« Ce ne sont pas tous les énoncés qui sont à la fois vrais et faux ») autrement : « Un être rationnel ne peut croire que tout énoncé soit vrai » et doute fortement que celle-ci soit une vérité analytique. Il le conteste parce qu'il n'a pas obtenu cette vérité par la déduction à partir de la signification de la *rationalité*⁸⁶. Évidemment, il est difficile de dire si la vérité en question s'obtient simplement par l'analyse de la signification ou d'un concept. Le processus requis semble consister à recourir, pour ainsi dire, à un point de vue transcendantal. Cependant, le critère de distinction analytique/synthétique que nous respectons (le critère épistémique) ne la classifiera jamais en synthétique *a priori*. Car la synthéticité selon ce critère présuppose le rapport à des sensibles (ou à une dimension médiatrice du conceptuel et du sensible) pour le processus du jugement. La vérité *a priori* de Putnam manque à ce rapport. Elle concerne quelque chose de fondamental, mais ce quelque chose n'est lié qu'à la pensée

ceux (1) qu'il nous est rationnel d'accepter et (2) qu'il ne nous serait jamais rationnel de rejeter, peu importe ce qu'on découvrirait sur le monde ultérieurement.

⁸⁴ « Ce que j'entends dire est (j'ai honte de l'avouer) que *la plupart* des énoncés se soumettent à certaines lois logiques » (p.127, souligné par Putnam).

⁸⁵ Shapiro argumente que le *modus ponens*, en tant que règle d'inférence, ne serait pas révisable (Shapiro, 2000).

⁸⁶ Il souligne qu'il ne suggère aucunement « qu'on puisse développer la théorie de la rationalité en réfléchissant simplement la signification du mot *rationnel* » (Putnam, 1983, p.134).

conceptuelle, ou du discours en général, et non pas à la médiation du conceptuel et du sensible. Nous la jugeons analytique pour cette raison. Quoi qu'il en soit, dans les discussions précédentes, nous n'avons pas rencontré d'exemples qui correspondraient aux principes synthétiques kantien (comme le principe de la substance, celui de la causalité. etc.). Il nous faut nous demander s'il est possible de parler non seulement de l'*a priori* mais aussi du synthétique *a priori* (conçu dans un esprit kantien) dans la situation post-quinienne.

Nous avons vu que la discussion sur l'*a priori* devait être rattachée entre autres à la question des normes générales de nos activités épistémiques. La possibilité du synthétique *a priori* dépend donc de la question de savoir s'il y a, parmi les normes générales de cette sorte, certaines qui auraient de la rationalité intrinsèque et qui en même temps concerneraient le processus synthétique. Nous avons défini l'analyse comme un processus cognitif ayant affaire avec les rapports de concepts et la synthèse comme celui ayant affaire avec la médiation du conceptuel et du sensible. La synthèse envisage, en d'autres termes, la coordination de concepts et de sensibles. Notre tâche reviendra donc à se demander quelles sont les normes épistémiques relatives à la coordination de concepts et de sensibles et à examiner leur nature à l'épreuve de la tentative pragmatiste de l'explication.

Dans cette perspective, nous allons remonter le courant de l'empirisme en amont et étudier les travaux des positivistes logiques de Vienne. Il ne s'agit pas de reprendre leur conception linguistique de l'analyticité dont la difficulté a été suffisamment révélée par Quine. Ce qui nous intéresse, ce sont leurs travaux sur l'épistémologie et la philosophie des sciences. Ceux-ci méritent de la relecture parce que les auteurs s'y préoccupent sans cesse du problème de la « coordination » entre le conceptuel et le sensible. Cela est très normal parce que, désirant reconstituer nos connaissances scientifiques sur le monde, les auteurs viennois sont obligés d'expliquer ce qui relie l'analytique et l'empirique l'un à l'autre, les deux composantes de vérités qui constituent une dichotomie incontestable d'après eux. On pourrait critiquer la notion d'analytique qui y figure, mais la problématique considérée dans les épistémologies viennoises nous semble toujours pertinente : elle thématise d'une manière visible le problème de la coordination de concepts et de sensibles. Leur solution de ce problème revient à une sorte de conventionnalisme, mais celui-ci n'est pas totalement identique au conventionnalisme qui a été mis en question lorsqu'il s'agit de la nature de l'analytique en général. En tant que théorie épistémologique, ce conventionnalisme se caractérise par le pragmatisme qu'il favorise. Il sera ainsi très significatif de tenter de savoir si la solution des Viennois pour le problème de la coordination était satisfaisante.

Chapitre 2

Coordonner le conceptuel et le sensible

– Kant et le Cercle de Vienne sur le synthétique *a priori*

1 Visiter les Viennois en dehors de Vienne

L'épistémologie des positivistes logiques désire éclairer la nature de la connaissance scientifique en réconciliant deux approches philosophiques, l'empirisme et l'apriorisme. Cette tentative a été entreprise de telle manière que les deux approches s'adaptent au fait du progrès dramatique en physique ayant eu lieu au tournant du XIX^e et du XX^e siècle. Surtout, la notion d'*a priori* a dû être transformée profondément parce qu'il s'est avéré que l'élément rationnel dans la connaissance scientifique est ouvert à des révolutions radicales. Les réussites glorieuses de la méthode mathématique en sciences semblent plaider pour l'*a priori*. Mais celui-ci ne peut plus être l'*a priori* tel qu'il est conçu chez Kant. Il ne concerne pas (forcément) des lois inviolables que l'esprit imposerait catégoriquement à la pensée et à la réalité ; il doit être quelque chose de flexible. C'est pour répondre à cette nouvelle exigence que la notion de convention a été introduite chez des auteurs comme Schlick et Carnap. Chez eux, le conventionnalisme signifiait originellement une tentative épistémologique visant à expliquer le lien flexible qui se trouve entre le système théorique de concepts et la réalité empirique. La convention est venue, pour ainsi dire, comme substitut du synthétique *a priori*⁸⁷. Il ne faut pas oublier que l'introduction du conventionnalisme dans ce contexte s'est passée parallèlement à la chute de la conception kantienne sur les mathématiques, notamment celle sur la géométrie (nous allons le voir plus bas). À l'encontre de Kant, les Viennois décident de considérer les vérités mathématiques comme analytiques et exploitent la notion de convention à cette fin. Ce n'est qu'ensuite qu'ils mobilisent le conventionnalisme pour expliquer la nature de l'analytique en général. Au cours de cette deuxième phase, ils remourent la notion de convention du point de vue de la philosophie du langage et tentent d'éclairer l'analyticité en termes de convention sur la signification. Toute problématique de l'*a priori* a été ainsi rattachée à la convention linguistique pour être résolue. Comme on le sait, cette exploitation maximum du conventionnalisme sera bientôt mise en question par Quine.

Vu que l'histoire a ainsi deux phases, il n'est pas insignifiant d'examiner de nouveau le conventionnalisme des positivistes logiques. On n'a plus besoin de discuter de la deuxième phase de leur conventionnalisme (la problématique de l'analyticité) étant donné la critique perspicace de Quine. Mais la première phase mérite toujours de l'examen. C'est-à-dire qu'on peut se demander si les positivistes logiques ont réussi à chasser tout facteur synthétique *a priori* hors de l'épistémologie en le substituant totalement par le facteur conventionnel. En d'autres termes, on peut se demander s'ils ont éclairé suffisamment, par leur

⁸⁷ cf. Friedman, 1999, p.83, Proust, 1986, p.327.

conventionnalisme et par leur pragmatisme qui en est indissociable, la problématique du lien entre le conceptuel et l'empirique. C'est cette question qui nous intéresse. La problématique se thématise chez eux souvent comme celle de la « coordination » ou de la « correspondance » entre les concepts et les données empiriques (sensibles). Dans ce chapitre, nous allons examiner les idées des deux célèbres philosophes, Schlick et Carnap, relatives à la problématique de la coordination et nous allons tenter de défendre le synthétique *a priori* kantien, dans une forme modérée bien entendu, en approfondissant nous-même la même problématique. Quant aux discussions relevant de la philosophie du langage, celles constituant la deuxième phase du conventionnalisme de ces auteurs, elles ne seront considérées que rarement dans cette étude. Cela veut dire que notre étude consiste à lire Schlick et Carnap principalement dans des écrits qui n'appartiennent pas à leurs activités à Vienne. Nous appellerons ces deux philosophes « les Viennois » en raison de la convenance, mais notre étude consiste en réalité à visiter « les Viennois » en dehors de Vienne.

2 Le synthétique *a priori* et le conventionnalisme

Comment la substitution du synthétique *a priori* par la convention s'est-elle passée ? Le licenciement de ce concept kantien était lié originairement à la découverte des géométries non euclidiennes. La pluralité de géométries a motivé l'idée que ce n'est peut-être pas seulement la géométrie euclidienne qui peut servir de présupposé aux sciences de la nature. Poincaré a souligné cette idée et a avancé le conventionnalisme pour l'affirmer. Il a proclamé que les axiomes de la géométrie ne sont que des conventions qu'on peut librement choisir et utiliser dans le but de décrire l'espace physique. On doit respecter des faits empiriques et la simplicité de description quand on décide quelle géométrie est appropriée, mais cela n'empêche pas que plusieurs géométries soient toujours utilisables en principe (Poincaré, 1902, ch.3, p.66). Il n'est pas impossible, pour Poincaré, de construire la physique sur la base d'une géométrie non euclidienne aussi. Or, malgré cette déclaration iconoclaste, Poincaré reste fidèle à Kant en un sens. Un seul type de géométrie est pour lui appropriée à la description de l'espace physique : celui qui accorde l'homogénéité et l'isotropie à l'espace. De ce point de vue, seules les géométries supposant une courbure constante pour l'espace (la géométrie euclidienne, la géométrie hyperbolique et la géométrie elliptique) peuvent être des géométries physiques. Cette délimitation, qui implique l'idée que la géométrie doit être une base stable et déterminée des sciences de la nature, peut être considérée comme un résidu du synthétique *a priori* kantien (cf. Friedman, 1999, p.80).

Quant aux positivistes logiques, ils ont été inspirés du conventionnalisme de Poincaré, mais connaissaient en même temps la théorie de la relativité générale. Celle-ci enseigne que l'espace-temps a des courbures différentes selon les lieux, dépendant de la gravitation. La délimitation imposée à la géométrie physique par Poincaré s'est révélée ainsi inappropriée. Ce fait signifie que le choix de la géométrie doit être beaucoup plus dépendant des faits

empiriques que ne le supposait ce mathématicien. L'idée d'une hiérarchie stable entre la géométrie et les sciences empiriques de la nature ne peut plus être maintenue. Mais cela ne veut pas dire forcément que le caractère conventionnel de la géométrie doit être nié. Au contraire, la destruction de la hiérarchie a rendu possible l'intégration de la géométrie dans un conventionnalisme globale en la libérant du résidu du synthétique *a priori*. Dans cette optique, les positivistes logiques soulignent souvent qu'il n'est pas impossible de choisir la géométrie euclidienne, au lieu d'adopter la géométrie riemannienne, dans le but de décrire l'univers de la relativité générale⁸⁸. Cela est bien possible, disent-ils ; seulement, on serait obligé alors d'introduire de nouveaux facteurs pour corriger les lois de la mécanique et de l'optique, ce qui entraînerait des inconvénients considérables. S'il y a donc des normes qu'il faut respecter lors du choix, ce seront des normes pragmatistes comme le principe de la simplicité. On voit ainsi que le conventionnalisme de Poincaré a été dépassé et radicalisé chez les positivistes logiques, l'élément synthétique *a priori* dans la géométrie étant complètement remplacé par l'idée de la convention⁸⁹. Cette idée radicale se trouve explicite par exemple dans le traité de Schlick : *L'espace et le temps dans la physique contemporaine* (1917/1922).

« Einstein a montré qu'il faut employer effectivement des relations non euclidiennes dans l'exposition des rapports spatiaux en physique pour qu'on puisse garder une énorme simplification dans l'interprétation de la nature, la simplification de cette sorte se trouvant aujourd'hui dans la *forme* de la théorie de la relativité *générale*. ... Pour l'instant, retenons bien le résultat qui nous enseigne que l'espace en lui-même n'a aucune structure déterminée ; ni la constitution euclidienne ni la non euclidienne ne lui est plus essentielle que ne l'est à une certaine distance la question de savoir si elle doit être mesurée par le mètre ou par le mile. » (Schlick, 1922, p.213, notre traduction)

Le synthétique *a priori* a été totalement destitué. Mais les épistémologies des Viennois contiennent des études qui sont très significatives du point de vue du kantisme. Certes, la flexibilité du moyen de description rend moins compliqué le problème de la médiation entre le conceptuel et le sensible, mais elle ne le dissipe pas. On ne peut pas fabriquer n'importe quelle convention pour décrire la réalité par concepts et *a fortiori* par concepts scientifiques. Il doit y avoir des lois que notre système de concepts devrait incarner. Il doit aussi y avoir des principes qu'il faudrait respecter au niveau pratique pour adapter le système de concepts à la réalité empirique. Schlick et Carnap développent des réflexions très intéressantes sur ces

⁸⁸ Schlick, 1922, p.213. cf. Aussi Schlick, 1935 ; Carnap, 1923, p.94 ; Carnap, 1966, pp.161-162.

⁸⁹ Schlick croit que le conventionnalisme ainsi radicalisé se trouve dans le prolongement cohérent de celui de Poincaré. Seulement, Poincaré avait tort en croyant que le principe de la simplicité obligeait le physicien à toujours modifier les lois physiques (ici celles de l'optique) au profit de la géométrie euclidienne et que celle-ci soit en ce sens stable, remarque Schlick. Schlick, 1922, p.212. Cf. Poincaré, 1902, p.74, Carnap, 1966, pp.161-162.

sujets. Par ailleurs, puisque l'idée du synthétique *a priori* n'est plus tenable pour eux, leurs pensées épistémologiques doivent se formuler toujours autour de la dichotomie analytique/empirique. La problématique du lien entre le conceptuel et le sensible se traduit donc par la question de savoir comment l'analytique et l'empirique entrent en collaboration et constituent ensemble les connaissances (scientifiques). La problématique ainsi caractérisée sera poursuivie dans le cadre de la reconstruction rationnelle de la connaissance, la tentative qui consiste à décrire le processus et les formes générales de la connaissance de telle manière que sa possibilité et sa validité puissent être saisies dans la clarté logique. Comme Schlick le précise, un théoricien de la connaissance « s'interroge sur les raisons générales qui rendent possible une connaissance valide en général » (Schlick, 1918/1925, p.3, fr.p.41). Or, ce qu'il nous faut discuter, c'est la question de savoir si tous les principes introduits ou présumés dans de telles tentatives afin de réconcilier le conceptuel et le sensible se réduisent vraiment à l'analytique (le logique et le conventionnel) et au pragmatique.

On peut évoquer la *Théorie générale de la connaissance* de Schlick et *La Construction logique du monde* (*l'Aufbau*) de Carnap comme ouvrages représentatifs de l'épistémologie des Viennois. Dans ce qui suit, nous allons examiner d'abord la théorie de Schlick présentée dans la *Théorie générale de la connaissance*. Quant à *l'Aufbau*, nous allons le voir dans le chapitre suivant dans le but de compléter la discussion de ce chapitre avec un point de vue un peu différent. Ce que nous allons lire dans ce chapitre relativement à la pensée de Carnap, c'est son cours connu sous le titre de *Fondements philosophiques de la physique*. Celui-ci nous aidera à approfondir le résultat que nous aurons à travers l'étude sur Schlick. Dans tous ces écrits (y compris *l'Aufbau*), les discussions épistémologiques culminent là où les auteurs se préoccupent du problème de la coordination (*Zuordnung*), ou de la correspondance, entre le conceptuel et le sensible. Nous allons tenter de mettre en évidence les leçons et les limites qu'impliquent les réflexions de ces auteurs au sujet de ce problème. Nous nous essaierons à la fin à une lecture de Kant du point de vue comparatif et nous argumenterons qu'une notion de synthétique *a priori* peut (et doit) être réintroduite dans l'éclaircissement du problème de la coordination.

3 Le royaume des concepts – Schlick sur la nature de la connaissance scientifique

La philosophie développée dans la *Théorie générale de la connaissance* ne présente pas encore les points de vue qu'on attribue typiquement au positivisme logique. Elle ne recourt pas à la convention linguistique pour expliquer la nature de l'analytique en général, ni n'avance la théorie vérificationniste de la signification, bien qu'elle implique des idées qui semblent anticiper ces points de vue. D'un autre côté, elle rejette nettement le synthétique *a priori* et le substitue par la convention. Si cet ouvrage nous intéresse, c'est parce qu'il avance ainsi le conventionnalisme relativement à la problématique épistémologique kantienne.

Schlick commence par déterminer la nature de la connaissance et développe ensuite la

conception esquissée sur ce sujet à travers l'examen de divers problèmes épistémologiques. Il nous faut donc commencer, nous aussi, par la question de savoir ce qu'est la connaissance et ce qu'est la connaissance scientifique.

D'après Schlick, le processus de la connaissance consiste à retrouver quelque chose dans une autre chose. Connaître, c'est reconnaître. On peut observer ce processus déjà dans de simples connaissances perceptuelles ayant lieu dans la vie de tous les jours. Par exemple, quand je m'aperçois, dans la rue, de quelque chose de brun qui bouge et je me rends compte qu'il s'agit d'un chien, j'ai une connaissance. Cela signifie que je retrouve dans ce quelque chose les caractéristiques que doit posséder un chien. Je relie ici l'objet rencontré au concept que j'ai déjà à propos du chien, ce qui n'est autre chose qu'un processus de reconnaissance (pp. 6-7, fr. p. 46). Il se peut qu'on reconnaisse quelque chose de plus abstrait dans l'objet, comme une loi. Par exemple, lorsqu'on a appris que les lois de la propagation de la lumière sont identiques aux lois de la propagation des ondes dans certaines conditions, on a eu certainement une connaissance ; ici on a reconnu dans les relations constantes de phénomènes lumineux les mêmes relations qu'on connaît par rapport à la propagation des ondes en générales (Schlick, 1918/1925, p. 9, fr. p. 49). La connaissance scientifique consiste très souvent à reconnaître une loi dans une chose. Cependant, il ne faut pas conclure rapidement de ces exemples que connaître signifie exclusivement retrouver quelque chose de familier dans quelque chose d'inconnu. Il peut bien arriver qu'on reconnaisse un objet (ou un processus) comme le cas d'une nouvelle théorie. Reconnaître, c'est, en général, découvrir l'identité des objets à travers divers contextes de connexions, y compris ceux supposés par une nouvelle hypothèse. Ainsi, on peut dire que nos activités de la connaissance consistent à établir et renouveler un réseau de connexions sur des objets dans notre pensée.

Les éléments de ces connexions sont des représentations ou des concepts, ainsi que des jugements. Une représentation est un élément psychique et réel ayant un rapport à un objet. Mais elle n'est pas toujours susceptible de l'usage exact, si bien qu'elle n'est pas appropriée à l'établissement d'un réseau systématique de connexions. On n'y parvient qu'au moyen des concepts. Un concept est susceptible de la définition en termes des caractéristiques qui le constituent. Il n'est pas un élément psychique ; il est, si l'on ose dire, quelque chose d'idéal. Mais il faut s'abstenir de le concevoir comme entité *sui generis* de type platonicien. Parler du concept n'est que parler de la fonction conceptuelle, en réalité. Quelle est alors la fonction qu'un concept est censé remplir ? C'est *désigner* un (ou des) objet(s). Désigner, c'est relier un concept à un ou plusieurs objets qui entrent dans son extension. Schlick appelle ce rapport la *coordination*.

« Lorsque l'on dit d'objets quels qu'ils soient qu'ils tombent sous tel ou tel concept, cela signifie seulement qu'on leur a coordonné (*zugeordnet*) ce concept. » (p. 22, fr. p. 67)

Il faut que les « objets » soient pris dans un sens très large. Il s'agit de tout ce qu'on peut désigner par un concept : non seulement des choses mais aussi des processus, des relations et même des concepts. (p. 20, fr. p. 64). Or, pour qu'un concept soit susceptible d'être coordonné à des objets, il a besoin d'une définition, et aussi qu'elle soit élémentaire et problématique. L'usage d'un concept doit donc commencer avec un jugement qui lui donne la définition. Une fois qu'un concept est défini, on découvrira que l'objet désigné par le concept est en connexion avec une autre propriété ou avec une autre relation que celles mentionnées dans la définition. La découverte constituera un nouveau jugement. À la différence de la définition, ce nouveau jugement comporte une *connaissance* au véritable sens. Ainsi, on peut énumérer deux types de jugements qui sont pertinents pour la connaissance : la définition et la connaissance (au sens propre). La division n'est pas forcément fixée. Comme nous l'avons déjà vu, il est bien possible qu'un jugement qui a été précédemment la définition d'un concept devienne une connaissance en faisant place à une nouvelle définition (pp. 43-44, fr. p. 95-96). Comment peut-on décrire la nature du jugement en général ? Schlick dit qu'un jugement est le signe de l'existence d'une relation se trouvant entre des objets (p. 38, fr. p. 89)⁹⁰. Si l'on appelle l'existence d'une relation entre objets un « fait », on peut alors dire que tous les jugements (y compris les définitions) désignent les faits et sont, en ce sens, coordonnés à ceux-ci (p. 44, fr. pp. 96-97).

Ayant déterminé la notion de connaissance en termes de fonction de concept et de jugement, on peut préciser dans la même optique ce que c'est que le progrès de la connaissance. Étant donné que, dans la connaissance, il est question de rapporter les objets au réseau conceptuel, le progrès de la connaissance doit consister dans la systématisation de ce réseau. De fait, on cherche sans cesse à désigner un grand nombre d'objets par un petit nombre de concepts généraux. Le progrès de la connaissance se déroule comme procédé dans lequel on relie des faits à un petit nombre de principes explicatifs comportant ces concepts généraux. Or ce procédé n'est autre chose que ce qu'on effectue pour la connaissance scientifique. Au fur et à mesure que la science mûrit, le nombre des principes explicatifs diminue et ceux-ci expliquent néanmoins un très grand nombre de phénomènes. Il faut bien noter qu'il ne s'agit pas là simplement d'avancer une théorie munie des concepts très généraux. Considérons la philosophie de Thalès, par exemple. Thalès croyait reconnaître en toute chose une même substance, c'est-à-dire l'eau. Pour lui, l'eau était le principe ultime régnant sur tous les phénomènes de ce monde. Mais la théorie de ce philosophe ne mérite pas le nom d'une théorie scientifique parce qu'elle ne permet pas de déterminer les différences des objets particuliers de manière univoque. La différence entre un morceau de marbre et un morceau de bois ne peut pas être exprimée par les moyens conceptuels de cette « théorie » (p.30, fr. p. 56). Il ne suffit donc pas de diminuer le nombre des principes. Pour fournir une explication scientifique

⁹⁰ Notons que les relations désignées par les jugements ne se délimitent pas à celles touchant les objets empiriques. Les relations qu'on découvre en mathématiques et en logique doivent également être prises en considération.

au véritable sens, la théorie doit être capable de désigner des objets *particuliers*, ou même des *individuels*, au moyen des concepts les plus généraux figurant dans les principes explicatifs.

Il semblerait que cette exigence soit contradictoire en elle-même, mais les sciences ont déjà beaucoup de résultats qui la concrétisent. Par exemple, la proposition « la lumière jaune de la couleur des D-lignes du spectre est un phénomène électrique oscillatoire d'environ 509 billions de périodes par second » offre une détermination rigide d'un sujet moyennant des concepts très généraux. Le sujet est déterminé effectivement sans équivoque, car la proposition demeurera vraie à travers la conversion. Autrement dit, elle exprime l'identité du sujet et du prédicat (p. 53, fr. p. 109 ; cf. aussi Carnap, 1928, sec.3). L'universalité des concepts explicatifs et l'univocité de la détermination du sujet sont réconciliées de manière excellente. Comment cette réconciliation est-elle possible ? L'essentiel est qu'on a ici un réseau systématique dans lequel les concepts généraux peuvent engendrer divers concepts particuliers par leurs combinaisons. En termes sémiotiques, il importe d'avoir un système de symboles qui a en lui pour ainsi dire un art combinatoire. La nomenclature chimique d'aujourd'hui, où on désigne diverses substances au moyen des alphabets et des chiffres (« H₂O », etc.), représente typiquement un tel système⁹¹. Évidemment, on ne doit pas oublier qu'un tel système présuppose un système de concepts qui concernerait les relations des homogènes, telles que les relations se rapportant à la quantité ; les concepts mathématiques sont donc spécialement importants pour un réseau conceptuel systématique (p. 54, fr. p. 109). Sur la base de cette observation, Schlick définit le progrès de la connaissance (le progrès vers les connaissances scientifiques approfondies) comme progrès de la définition : des définitions ambiguës et isolées à des définitions exactes et systématiques. Plus on élabore les définitions de ce dernier type, plus on s'approche de la coordination univoque des concepts à des objets, ce qui n'est rien d'autre que l'objectif de la connaissance.

Schlick poursuit son idée du progrès épistémique jusqu'à l'extrémité. C'est-à-dire qu'il se demande, du point de vue de l'objectif de la connaissance ainsi déterminé, comment est une définition parfaite. Clairement, l'ambiguïté dans une définition ordinaire est plus ou moins liée au fait qu'elle doit recourir au final à l'intuition. La question est ainsi celle de savoir si l'on peut définir quelque chose sans recourir à l'intuition. Au stade élémentaire de la connaissance, on fixe le rapport d'un concept à l'objet au moyen d'une définition concrète, autrement dit, de façon ostensive. Une définition concrète (ostensive) consiste à montrer dans la réalité intuitive ce qui est censé être désigné par un concept. En s'appuyant sur les définitions de ce type élémentaire, on peut recueillir des connaissances sur les objets définis et mettre en ordre les connaissances selon un réseau conceptuel. Au cours de ce développement, les éléments intuitifs font place progressivement à des relations mutuelles de caractéristiques conceptuelles. Peut-on se débarrasser ainsi, dans une définition, de tous les éléments intuitifs ? Cela semble être très difficile parce que les sciences empiriques sont

⁹¹ Cet exemple est allégué dans Schlick, 1932 (p. 187, fr. p. 85).

confrontées à des objets qui ne nous sont donnés que dans l'intuition sensible. Mais l'existence des sciences exactes de la nature indique qu'un système quasi-autonome de concepts empiriques est quand même possible. La mécanique est exemplaire en ce sens. Elle a un système axiomatique qui se constitue des concepts mathématiquement formulés et qui est en même temps capable de désigner (et décrire) assez exactement des phénomènes empiriques. Schlick considère la possibilité de sophistiquer un tel système jusqu'au bout. Pour ce projet, la méthode de la définition implicite (la méthode proposée par Hilbert dans le contexte de la fondation de la géométrie) semble être prometteuse. Comme nous l'avons vu, la méthode de définition implicite consiste à stipuler que les concepts envisagés (les concepts fondamentaux d'un système axiomatique) sont définis par le fait qu'ils satisfassent certains axiomes. Ce qui importe dans cette définition n'est pas de dire à quelle intuition un concept correspond, mais de dire quelles propositions, le comportant, sont censées être vraies. Une théorie scientifique et axiomatique basée sur des définitions implicites est donc un pur « royaume de concepts », dont les constituants sont compréhensibles purement en vertu de leurs relations mutuelles.

« Un système des vérités édifiées au moyen de la définition implicite ne repose nulle part sur le sol de la réalité, mais se meut pour ainsi dire librement, portant en lui-même – tel le système solaire – la garantie de sa propre stabilité. » (Schlick, 1918/1925, sec.7, p. 35, fr. p. 84)

De cette manière, le progrès de la connaissance scientifique se définit chez Schlick par l'approche vers le royaume autonome de concepts, le processus dans lequel les définitions concrètes se remplacent par les définitions implicites. Dans cette optique, on peut considérer les équations mathématiques en mécanique comme définitions implicites (ou comme conséquences de celles-ci) œuvrant dans un système axiomatique.

Mais, naturellement, les sciences empiriques doivent avoir un contact avec la réalité empirique puisqu'elles sont les sciences de celle-ci. Il faudra que les concepts et les jugements en elles soient toujours reliés ou coordonnés à des objets empiriques. Comment est-il possible qu'un système désirant être déductif puisse entretenir malgré tout une relation de coordination avec la réalité empirique ?

4 Conditions de possibilité de la coordination

Il nous faut préciser la vue de Schlick sur la possibilité de la coordination entre le conceptuel et le sensible. Cela est important non seulement pour examiner sa théorie au niveau de la cohérence interne mais aussi pour l'examiner dans son rapport au problème du synthétique *a priori*. Certains commentateurs observent que Schlick n'a pas résolu le problème sur le lien entre le conceptuel et l'empirique, ou qu'il ne l'a fait que d'une façon peu

satisfaisante⁹². Mais nous sommes d'avis un peu plus favorable à ce philosophe. Il est vrai que l'élaboration du système dans la *Théorie générale de la connaissance* apparaît beaucoup moins complète quand on compare cet ouvrage avec un ouvrage comme l'*Aufbau* de Carnap. Cependant, la pensée de Schlick implique un point de vue très important, relatif à au problème de la coordination, qui ne se trouve pas développé dans l'*Aufbau*. Ce point de vue nous aidera très bien à approfondir la nature du synthétique *a priori*. Seulement, on ne le rencontre que là où Schlick n'a pas la conscience de discuter de cette problématique kantienne, c'est-à-dire dans le contexte de la méthodologie de la coordination. Il est d'abord nécessaire de distinguer les deux niveaux sur la fondation de la connaissance, la fondation doctrinale et la fondation méthodologique, pour qu'on puisse bien analyser les implications de la vue de Schlick.

On peut discuter de la possibilité de la coordination selon deux questions différentes, qui peuvent par ailleurs se rapporter l'une à l'autre intimement. La première question concerne ce que nous appelons la fondation doctrinale de la connaissance (cf. *Introduction*, section 3-4). Elle consiste à savoir sur quoi repose la possibilité de la connaissance rationnelle s'agissant de la réalité empirique. Il s'agit de ce qui rend possible l'harmonie entre la raison et la réalité (la nature) ou celle entre le conceptuel et le sensible. Comme on le sait, le rationalisme classique a voulu répondre à cette question en affirmant l'origine divine de nos connaissances rationnelles. On dit d'habitude que Kant a remplacé ces idées innées par les connaissances synthétiques *a priori* et a expliqué l'harmonie entre celles-ci et la nature en recourant à la révolution copernicienne. Quant à la deuxième question, elle concerne ce que nous appelons la fondation méthodologique. On y envisage de savoir quelle méthode nous permet de mettre en collaboration les éléments rationnels et les éléments empiriques (sensibles) dans la connaissance et s'il y a des règles ou des normes que la méthode devrait suivre. Nous avons fait remarquer, avec réserve, que le contraste de ces deux questions peut être comparé à celui de deux contextes distingués par Reichenbach : le contexte de la justification et le contexte de la découverte. Or, en général, le débat sur le synthétique *a priori* en épistémologie semble se dérouler comme celui sur la fondation doctrinale. Du moins, la discussion de Schlick se déroule ainsi. Pour lui, la question du synthétique *a priori* est « la grande question de savoir si une connaissance absolument certaine du monde réel est en général possible » (p. 155, fr. p. 244-245). Nul doute qu'il met en cause ici le fondement sûr de l'harmonie entre la raison et la réalité. Dans ce contexte, le kantisme sera nettement rejeté. Mais, comme nous l'avons

⁹² D'après Richardson, le problème sur le rapport du « royaume des concepts » à la réalité empirique est « une question importante qui a été pourtant laissée en suspens dans la pensée schlickienne, présentée dans la *Théorie générale de la connaissance*, touchant la connaissance scientifique » (Richardson, 1998, p. 42). Friedman fait remarquer que la théorie de Schlick reste largement ambiguë à l'égard d'une question qu'elle fait surgir inévitablement : comment les données initiales qui ne sont pas (encore) conceptualisées peuvent jamais servir de base pour une construction épistémologique de la connaissance conceptuelle objective (Friedman, 1999, pp. 42-43).

souligné, il est nécessaire de voir l'attitude de Schlick à l'égard de la question de la fondation méthodologique également. Ce n'est qu'en examinant la problématique selon les deux questions qu'on peut juger sur le véritable écart entre Schlick et Kant.

Voyons la vue de Schlick sur la problématique de la coordination dans l'optique de la fondation doctrinale. Ce qui est le plus évident pour ce philosophe, c'est qu'on ne peut plus expliquer l'harmonie du conceptuel et du sensible en recourant à des jugements d'un type privilégié, des jugements qui seraient prédestinés à être vrais indépendamment de l'expérience et qui seraient néanmoins valides à l'égard de celle-ci. Impressionné des géométries non euclidiennes et de la théorie de la relativité, il ne peut plus accepter l'affirmation « selon laquelle un certain système de concepts fournit une connaissance parfaite ... et selon laquelle il existe en général un tel système ». Une telle affirmation ne serait qu'une hypothèse (p. 64, fr. p. 124). L'idée du synthétique *a priori* ne trouve ainsi aucune place dans le système de Schlick. Effectivement, son système n'accepte que deux types de jugement : le jugement analytique *a priori* et le jugement synthétique *a posteriori*. Le premier type inclut les « définitions » et les connaissances des vérités logiques. Le deuxième type inclut les connaissances des faits empiriques ; Schlick les appelle souvent tout simplement les « connaissances ». Les jugements que Kant considère comme « synthétiques *a priori* » doivent être classés en réalité dans l'un de ces deux types. Les jugements relatifs aux mathématiques, à la catégorie de la grandeur et à celle du degré ne sont que jugements analytiques (p. 390, fr. p. 468, p. 417, fr. p. 499, p. 418, fr. p. 500). Les jugements sur les catégories de la relation (la substance, la causalité et l'interaction) sont synthétiques mais *a posteriori*. Schlick pense qu'ils proviennent des associations des idées (pp.418-419, fr. p. 501, pp. 431-432, fr. pp. 514-515).

Il faut renoncer à la théorie absolument sûre de la nature. Mais on n'en est pas moins libéré de la question sur le fondement de l'harmonie tant qu'on jouit de la théorie rationnelle de la nature. En quoi consiste la raison de l'accord harmonieux entre le « royaume des concepts » et la réalité empirique ?

Le facteur le plus important réside dans un fait empirique : le fait que les phénomènes qu'on rencontre dans ce monde contiennent des homogénéités. S'il nous est possible de créer une théorie de la nature avec des concepts mathématiquement formulés, c'est entre autres grâce à ce fait fondamental et, considéré en tant que tel, contingent. Par exemple, les mouvements périodiques des corps, tels que le mouvement diurne du Soleil, sont des phénomènes homogènes et le fait qu'ils existent est contingent. Grâce à ces phénomènes, on peut compter et comparer diverses grandeurs du temps, ce qui constitue un procédé basique dans l'étude mathématique de la nature. La possibilité de la connaissance scientifique repose ainsi pour une partie essentielle sur un facteur empirique, d'après Schlick.

Il importe ensuite qu'on fasse un choix « approprié » quand on crée une définition concrète, définition qui fixe le rapport d'un concept à un objet (pp. 91-92, fr. p. 125, p. 417, fr. p. 499).

Schlick considère que toute définition concrète est une sorte de convention. Ce sont donc les conventions appropriées qui constituent le deuxième facteur du fondement de l'harmonie. Une convention (une définition) appropriée profite des homogénéités des phénomènes de manière convenable. Cela veut dire qu'elle doit avoir un avantage non seulement au niveau de la conformité à des faits empiriques, mais aussi au niveau de la facilité dans la construction d'une science. Schlick souligne que, s'il est bon d'adopter une définition concrète plutôt qu'une autre, ce doit être parce que la théorie résultant du premier choix est plus simple que celle résultant du dernier. Considérons le cas où il est question de définir l'unité de la longueur du temps. Bien entendu, on doit chercher la base de définition dans un phénomène périodique. Longtemps dans l'histoire de l'humanité, le mouvement diurne du Soleil avait servi de base. Mais ce choix n'était pas l'unique choix possible. D'autres phénomènes périodiques auraient pu être choisis à même droit, souligne Schlick. On aurait même pu considérer, par exemple, les pulsations du Dalai-Lama comme uniformes et les utiliser comme unités de la longueur du temps. Ce choix-ci n'est pas du tout bon, naturellement. On serait alors obligé de formuler les lois de la physique (qui présupposent la mesure du temps) d'une manière extrêmement compliquée, car il n'y a sans doute aucun autre phénomène qui partagerait la même régularité avec les pulsations du Dalai-Lama. Il faut donc écarter ce choix, mais ce qu'il nous enseigne ainsi, c'est le pragmatisme recommandant la simplicité de la théorie.

En résumé, la possibilité de la coordination entre le conceptuel et le sensible repose sur deux facteurs : le facteur empirique et le facteur conventionnel. Le facteur conventionnel est rattaché à des principes pragmatistes et devient de ce fait efficace comme intermédiaire entre les concepts et les faits. On peut ainsi conclure qu'au niveau de la fondation doctrinale, Schlick a pu se passer du synthétique *a priori* en vertu du conventionnalisme et du pragmatisme. Le résultat est ce que nous avons prévu. Pourtant, il nous faut examiner la vue de Schlick dans l'optique de la fondation méthodologique aussi. Au niveau de la méthodologie de la coordination, l'écart entre Schlick et Kant nous semble diminuer.

5 La méthodologie de Schlick pour la coordination

L'idée la plus remarquable est celle de la « méthode des coïncidences » (p. 249, fr. p. 374) présentée dans la section 31 de la *Théorie générale de la connaissance*. Il s'agit de la méthode avec laquelle on construit l'ordre objectif (ou, Schlick le reformule, l'ordre transcendant) à partir des données sensibles. La construction de l'ordre objectif, à son tour, rend possible l'usage des concepts, c'est-à-dire le fait de désigner les objets. La méthode des coïncidences assure donc la possibilité de la coordination entre le conceptuel et le sensible au niveau pratique de la connaissance. Pour notre discussion, cette méthode est remarquable pour deux raisons. En premier lieu, en médiatisant le conceptuel et le sensible, elle semble remplir la même fonction que celle accordée par Kant aux « schèmes transcendants ». En second lieu, elle incarne quelque chose d'essentiel et de non facultatif s'agissant de la méthodologie de la

coordination. En d'autres termes, il nous semble que c'est une règle constitutive (plutôt qu'une règle régulative et pragmatique) de nos activités épistémiques. Voyons en détail la procédure de la méthode.

Pour Schlick, les données sensibles en tant que telles ne sont pas encore les objets de la connaissance proprement dite. Les objets doivent être construits à partir de ces données de telle manière qu'elles soient susceptibles d'être désignés par les concepts. À cet effet, la construction de l'ordre spatio-temporel objectif doit être effectuée en premier, car l'identification des choses dans le monde physique repose au final sur la localisation des choses à certains lieux et à certains temps. La méthode des coïncidences est la méthode pour accomplir cette tâche. Elle envisage de trouver des singularités ou des discontinuités au sein du flux continu des données sensibles et, à cette fin, elle profite de la rencontre des deux choses. Par exemple, si je regarde mon crayon et je touche sa pointe avec mon doigt, j'observerai le point de contact dans mon champ visuel et sentirai en même temps le contact sur ma peau. Le champ de mes sensations visuelles et celui de mes sensations tactiles sont ainsi reliés à un même événement, ce qui signifie que les deux champs sensoriels portent désormais sur un ordre commun. Le même principe fonctionnera quand il s'agira d'une relation entre les sensations ayant lieu chez des individus différents. Si, dans un amphithéâtre, je pointe avec mon doigt un point sur le tableau, tout le monde présent verra la coïncidence du doigt et du point, bien que la perspective de la perception diffère selon les individus. Une concordance intersubjective à l'égard de la spécification d'un événement s'est produite, ce qui signifie que les expériences vécues des individus sont reliées à un seul et même monde objectif, conçu comme extérieur aux consciences.

Il est ensuite nécessaire de donner des coordonnées à des points se trouvant dans l'ordre objectif. À cette fin, il faudra que la détermination de la longueur devienne possible, tant dans la dimension spatiale que dans la dimension temporelle : il faudra établir la mesure sur l'espace et sur le temps. Ici aussi, c'est la méthode des coïncidences qui sert de principe. La mesure de la longueur spatiale requiert en effet le fait de faire rencontrer deux choses sous les yeux dans le but de comparer leurs grandeurs. La mesure de temps, elle aussi, revient finalement à observer une coïncidence de deux points dans l'espace : telle la coïncidence du Soleil et du méridien, ou celle de l'aiguille d'une montre et d'un endroit sur celle-ci. La méthode de coïncidence est effectivement indispensable quand on mesure quelque chose.

« Toute détermination de temps et de lieu s'effectue par la *mesure* et toute mesure, de la plus primitive à la plus développée, repose sur l'observation de coïncidences spatio-temporelles, comme celles qui viennent d'être décrites. C'est dans le cas des déterminations scientifiques précises que cela s'observe le plus aisément. Toute mesure exacte consiste toujours exclusivement pour finir à comparer deux corps entre eux, en plaçant un étalon de mesure sur l'objet à mesurer, de manière à faire coïncider certains

repères du premier (par exemple, les traits de graduation) avec certains points du second. » (Schlick, 1918/1925, sec.31. p. 251, fr. p. 377, souligné par Schlick)

Strictement parlant, il ne suffit pas d'observer la coïncidence de deux points quand il s'agit d'établir une méthode de mesure. Il est nécessaire d'observer en quelques sens la concomitance de deux coïncidences. On le verra clairement si l'on considère la mesure de la longueur spatiale. Pour constater l'égalité de deux longueurs, il est nécessaire de remarquer deux points d'un corps et les voir coïncider avec deux points d'un autre corps respectivement. Puis, pour que cette méthode de comparaison soit généralisée à tout objet spatial, il faut faire une supposition et on le fait effectivement : la supposition que la distance attribuée à deux points d'un corps soit indépendante de l'endroit où il se trouve. Autrement dit, la longueur du corps ne change pas à travers le déplacement. Cette supposition, qui est propre aux géométries ayant une courbure constante, devra recevoir des restrictions importantes dans la théorie de la relativité. Mais, en tant que procédure élémentaire, elle est essentielle à la construction du concept quantitatif de l'espace (p. 252, fr. p. 377 ; Schlick, 1922, p. 238).

Une fois qu'on a appris à comparer les grandeurs spatio-temporelles moyennant la méthode des coïncidences, on peut passer très facilement à leur estimation quantitative, laquelle constitue précisément l'objectif de la mesure. La procédure de l'estimation consiste, elle aussi, dans un simple développement de la méthode des coïncidences : on n'a qu'à faire surgir la concomitance de coïncidences répétitivement. Déjà, quand « le tailleur applique de manière répétée » le mètre sur le tissu, il suit cette règle (p. 251, fr. p. 377). Il se représente la longueur du tissu par l'addition ou la somme des parties repérées par un corps qui est conçu comme base de la mesure. Comme l'exemple l'illustre, la grandeur d'une distance s'exprime en général par le *nombre* des unités qui peuvent être retrouvées en elle et qui sont égales les unes aux autres. La procédure incarnant cette idée représente pour Schlick un cas exemplaire de la connaissance ; en elle, on *retrouve* un objet (c'est-à-dire l'unité) dans un autre objet de la manière la plus parfaite. Ainsi, Schlick expose le concept de grandeur extensive (la grandeur ayant additivité), qui va servir de fondement du concept scientifique de quantité, dans les termes de sa formulation favorite : « connaître, c'est reconnaître ».

« Il appartient précisément au concept de somme que les éléments dont elle est la somme y entrent entièrement et tels quels, et qu'ils soient par conséquent identiquement les mêmes *à l'intérieur* et à l'extérieur de la somme. » (Schlick, 1918/1925, p. 254, fr. p. 380, souligné par Schlick)

On pourrait douter que la méthode des coïncidences résume toute procédure essentielle œuvrant dans la construction de l'ordre objectif (nous ne discuterons pas de ce point ici), mais nul doute qu'elle en résume au moins les procédures les plus basiques. Le fait d'observer la

rencontre de deux choses sous les yeux, c'est effectivement une procédure élémentaire qui doit résider dans le fond de toute comparaison. La méthode des coïncidences nous est indispensable comme norme générale de la recherche épistémique et semble avoir une rationalité cruciale. Par ailleurs, il nous semble que la rationalité de cette méthode tient au fait qu'elle s'enracine dans des conditions fondamentales de notre être. Nous entendons par celles-ci la *finitude* et quelques autres conditions qui sont fortement liées à elle, telles que la *liberté* de l'action. La méthode des coïncidences s'enracine dans la finitude de l'être humain parce qu'elle présuppose l'impossibilité pour celui-ci d'observer tout en même temps et, par conséquent, la nécessité de comparer paire par paire. Elle s'enracine dans la liberté de l'action aussi parce qu'elle recourt très souvent à la création intentionnelle des coïncidences. Quand on mesure les longueurs spatiales des choses, on déplace les choses à volonté de sorte que la comparaison puisse s'effectuer n'importe où. Cette liberté du déplacement multiplie et généralise la possibilité de la comparaison et compense ainsi la limite propre à notre finitude.

La conclusion est que Schlick présente avec sa méthode des coïncidences une règle constitutive de nos activités épistémiques. En effet, pour autant que l'approche quantitative soit essentielle à la construction de l'ordre objectif (comme Schlick le souligne fermement)⁹³, la méthode des coïncidences semble résister à la révision fondamentale. En d'autres termes, elle incarne ce que nous appelons la rationalité intrinsèque et ne se réduit pas à un simple principe pragmatique visant à faciliter les activités cognitives. D'un autre côté, la méthode des coïncidences envisage la coordination du conceptuel et du sensible. Cela veut dire qu'elle offre une norme générale de la synthèse. N'a-t-on pas ici une règle ou un principe qui serait *a priori* et synthétique ?

La synthéticité de la méthode de Schlick deviendra visible si on la compare avec le schème transcendantal de la quantité. Les schèmes sont, d'après Kant, les règles médiatrices jouant entre les concepts et les sensations ; les schèmes transcendants sont les règles générales et pures de la synthèse. Ce qui est remarquable, c'est que la méthode des coïncidences (employée relativement aux concepts quantitatifs de l'espace et du temps) et le schème transcendantal de la quantité comportent des idées et formulations très similaires. De même que Schlick, Kant considère que l'élaboration quantitative des phénomènes sensibles doit commencer par la construction d'une notion de grandeur extensive⁹⁴. Il décrit la nature de cette grandeur, l'additivité, en tant que possibilité de retrouver les parties dans le tout.

⁹³ « La possibilité de la détermination quantitative est donc non seulement un heureux complément de la connaissance, nécessaire pour lui donner une forme plus rigoureuse, mais elle est la condition indispensable à toute connaissance complète en général. » (p. 258, fr. p. 385)

⁹⁴ La méthode des coïncidences telle qu'elle joue dans la phase la plus élémentaire de l'objectivité (comme le fait de toucher la pointe de mon crayon avec mon doigt) ne figure pas dans le schématisme kantien. Il faudra que la théorie kantienne soit complétée par l'idée schlickienne de la coïncidence pour mieux expliquer la médiation du conceptuel et du sensible.

« J'appelle grandeur extensive celle dans laquelle la représentation des parties rend possible la représentation du tout (et par conséquent la précède nécessairement). »
(A162/B203)

La construction d'une grandeur extensive ne s'effectue que par la voie de l'acte de compter, c'est-à-dire, par l'intermédiaire de l'idée du nombre.

« ... le schème pur de la grandeur (*quantitatis*), considéré comme un concept de l'entendement, est le *nombre*, qui est une représentation embrassant l'addition successive de l'unité à l'unité (de l'homogène). » (A142/B182, souligné par Kant)

Cette procédure n'est autre chose que ce à quoi « le tailleur » procède quand il mesure son tissu par le mètre.

Nous n'entendons pas dire que les méthodes des deux philosophes, sur le point de la construction de la grandeur extensive, soient très originales et leur concordance soit de nature étonnante. Au contraire, elles appartiennent à une thématique élémentaire de la philosophie des sciences et la concordance constatée entre elles ne fait que renforcer la banalité de cette thématique. Mais cela n'empêche pas que la concordance soit significative. Si un schème transcendantal kantien a le même contenu qu'une méthode de Schlick et relève d'une connaissance banale de la philosophie des sciences, cela ne signifie-t-il pas que la théorie du schématisme transcendantal n'affirme rien d'excentrique ? Vu que le schématisme transcendantal constitue la partie basique du synthétique *a priori*, ne peut-on pas dire maintenant que le synthétique *a priori* concerne une sorte de savoir très normal, un savoir méthodologique, et qu'il a la possibilité d'être défendu dans cette optique ? Le principe synthétique sur la grandeur extensive, par exemple, concerne le savoir pratique comme celui exercé tous les jours par le tailleur. Nous n'avons pas encore déterminé précisément la nature de l'*a priori*, mais il semble que le savoir méthodologique de cette sorte puisse être qualifié d'*a priori* en raison de la rationalité intrinsèque qu'il incarne. Comme nous l'avons vu, la rationalité intrinsèque liée à la fondation méthodologique de la coordination consiste en deux facteurs : dans le fait qu'une norme méthodologique soit constitutive de l'objectif de la connaissance (c'est-à-dire la distinction du subjectif et de l'objectif), d'une part, et dans le fait qu'elle s'enracine dans des conditions fondamentales de notre être (notamment la finitude), d'autre part. La comparaison de Schlick et de Kant au niveau de la fondation méthodologique a ainsi montré que l'idée du synthétique *a priori* peut toujours être une idée significative et prometteuse.

Outre la méthode des coïncidences, Schlick ne présente pas de méthode remarquable pour la coordination du conceptuel et du sensible. Mais sa vue sur le progrès de la connaissance semble impliquer qu'il doit y en avoir d'autres qui sont aussi importantes. Nous trouvons que

ces méthodes-ci comportent, elles aussi, quelque chose d'irréductible aux principes pragmatistes.

Schlick disait que, dans la connaissance scientifique, on cherche à désigner un grand nombre d'objets par un petit nombre de concepts généraux. Cette ambition doit réconcilier deux facteurs apparemment contradictoires : la généralité des concepts et la diversité des objets. Comme nous l'avons vu, le progrès de la connaissance dans cette direction se traduit par le progrès du symbolisme où on devient capable de désigner divers objets par les combinaisons d'un petit nombre de signes. Schlick aime souligner cet aspect sémiotique de la connaissance scientifique. Dans un cours qu'il a donné dans la période de Vienne, il reprend cette idée et l'expose en rappelant les symbolismes du chimiste et du physicien.

« Progresser dans la connaissance scientifique, c'est découvrir chaque fois, pour une chose ou un processus, une nouvelle description, formulée dans les termes de quelque chose d'autre. Le chimiste décrit l'eau comme un composé spécifique d'oxygène et d'hydrogène : il n'a plus besoin du mot « eau », il peut toujours le remplacer par la combinaison de signes H_2O . Le physicien découvre entre les « éléments » chimiques, tous différents, des similitudes qui lui permettent de décrire ceux-ci comme des combinaisons de "protons" et d'"électrons" ; et, du coup, il réduit de 92 à 2 le nombre des symboles nécessaires. »
(Schlick, 1932, p. 187, fr. p. 85)

Pour Schlick, le progrès de la science est parallèle à l'élaboration d'un art combinatoire de signes s'opérant, si l'on ose dire, sur ce que Leibniz nomme les « alphabets des pensées ». Il a tendance à réduire excessivement le problème de connaissance à celui du langage, mais son explication implique quelques leçons importantes liées à la rationalité méthodologique. Elle nous enseigne, d'abord, que la « combinaison » est une idée méthodologique cruciale : les concepts doivent être construits de telle manière qu'ils soient susceptibles d'être représentés à la façon d'un art combinatoire. Cette leçon, faisant valoir pour ainsi dire la méthode des combinaisons, est essentielle à la formation des concepts scientifiques. Peut-être est-elle vraie même sur des concepts scientifiques très élémentaires.

Pourtant, la méthode des combinaisons comme telle n'est qu'une méthode de l'expression linguistique. Si nous croyons que l'idée de « l'art combinatoire » implique une leçon intéressante relativement à la problématique de la coordination, c'est plutôt en raison d'une procédure concrète, ayant trait au sensible, que doit présupposer cette méthode. En général, la mise en œuvre de la méthode des combinaisons (ayant affaire avec des concepts et des signes) n'est possible que si l'on sait dissocier et associer intentionnellement des phénomènes sensibles, comme dans l'expérimentation ou dans l'observation raisonnée. Si, par exemple, le chimiste peut décrire l'eau par la combinaison de signes H_2O , n'est-ce pas parce qu'il sait décomposer effectivement cette substance en deux composantes élémentaires et,

éventuellement, recomposer celles-ci pour reproduire la substance initiale ? C'est la nécessité de ce procédé effectif de décomposition (et de composition) qui constitue la leçon la plus importante impliquée dans l'idée de l'art combinatoire. La signification cruciale de ce procédé pour la science avait été indiquée clairement par J.S. Mill. Mill fait remarquer qu'une science de la nature peut devenir un système déductif dans la mesure où les objets de la science en question sont disposés à la décomposition et à la composition⁹⁵. Le succès de la mécanique moderne illustre ce principe de manière presque idéale : si cette science peut jouir du statut d'une science exacte, c'est parce que ses objets, les corps, peuvent être décomposés, ou composés, et que les quantités liées à ceux-ci (les masses, les vitesses et les forces) se soumettent aux mêmes lois à travers ces opérations. Le fait que la physique puisse étudier les choses au moyen des notations mathématiques et en termes de rapports déductifs est indissociable de cette possibilité de (dé)composition se manifestant au niveau des phénomènes effectifs. Évidemment, ce dernier fait est un fait empirique, mais son exploitation relève d'une norme méthodologique. Du point de vue de la méthodologie, le procédé de décomposition et de composition n'exprime-t-il pas une règle générale et constitutive de la connaissance scientifique ? N'implique-t-il pas une norme méthodologique fondamentale relative à la coordination du « royaume des concepts » à la réalité empirique ? Ici aussi, il nous semble possible de parler de l'existence d'un savoir synthétique *a priori*.

6 La méthodologie de Carnap pour la coordination

La comparaison de Schlick et de Kant nous a apporté une perspective favorable sur la possibilité du synthétique *a priori*. Schlick a officiellement rejeté l'idée du synthétique *a priori*, mais il a laissé intact un contexte possible de la discussion sur elle : la méthodologie de la coordination du conceptuel et du sensible. Il a même présenté quelques idées intéressantes dans ce contexte, bien qu'il ne les rattache pas à la problématique de l'*a priori*. La comparaison nous a enseigné notamment qu'il faut approfondir la méthodologie de la coordination au niveau des procédés concrets intervenant intentionnellement dans des phénomènes sensibles⁹⁶. La poursuite de cette dernière approche ne signifie rien d'autre que

⁹⁵ Mill, Liv.3, ch.VI, sec.1, fr. p. 407.

⁹⁶ Il importe d'intervenir intentionnellement dans des phénomènes pour qu'on puisse former des concepts scientifiques relativement à la réalité empirique ; c'est le caractère raisonné de cette intervention qui fait l'intermédiaire du rationnel dans des concepts et de l'immédiateté des sensibles. Schlick souligne que les connaissances doivent être « vérifiées » pour être avérées et que, dans le cas des connaissances empiriques, la vérification doit se dérouler comme « constatation » (Schlick, 1918/1925, p. 152, fr. p. 240). Ce procédé de constatation constitue sans aucun doute la charnière du conceptuel et du sensible chez lui. Mais la notion de constatation en tant que telle n'éclaire pas la médiation entre le conceptuel et le sensible. Pour qu'une perception fonctionne comme constatation d'une pensée conceptuelle et que les constatations se sophistiquent progressivement au cours de nos activités scientifiques, il est nécessaire d'organiser intentionnellement des circonstances de ce procédé crucial. À nos yeux, Schlick n'est pas suffisamment conscient de l'importance de ce point de vue, surtout dans son époque de Vienne (par exemple, Schlick, 1934).

l'approfondissement de l'idée des « schèmes transcendants », des savoirs méthodologiques faisant l'intermédiaire du conceptuel et du sensible et ayant de la rationalité intrinsèque.

Pour développer cette approche encore plus, nous allons comparer maintenant Carnap et Kant. Le cours de Carnap : *Fondements philosophiques de la physique (Philosophical Foundations of Physics)* fournira beaucoup d'idées utiles. Au lieu de présenter une reconstruction rationnelle de la connaissance, Carnap analyse dans ce cours les concepts et les méthodes qu'on suit effectivement dans les activités de la science. Ce texte nous permettra d'examiner sa vue dans la perspective de la fondation méthodologique. Tout comme dans le cas de Schlick, des idées significatives se rencontrent dans la discussion des concepts quantitatifs le plus visiblement. Les règles que Carnap présente pour l'usage de ces concepts semblent en effet de la même nature que celles des schèmes kantien. Notre tâche consiste à exploiter cette similarité de telle manière que les théories des deux philosophes se complètent et illustrent ensemble la notion de méthodologie *a priori*. De même que Schlick, Carnap explique sa position à travers le conventionnalisme et le pragmatisme. Il nous sera important de montrer la limite de cette description et d'indiquer la rationalité intrinsèque qu'implique (ou doivent impliquer) sa théorie des « schèmes ». Nous élaborerons cette dernière discussion en comparant Carnap et Kant au sujet du problème de la mesure de temps. Carnap déploie une analyse méticuleuse de ce problème, mais il s'avèrera qu'elle a besoin d'être complétée par un point de vue kantien, lequel ne peut rejoindre ni le conventionnalisme ni le pragmatisme.

Dans cette section, nous allons voir l'exposition carnapienne des concepts de base liés à la grandeur et réfléchir sur la signification des règles d'application qu'il donne pour ces concepts.

6-1 Les concepts comparatifs de grandeur

Pour qu'un concept de grandeur devienne susceptible du traitement scientifique, il faut d'abord définir les concepts d'égalité et d'inégalité relativement à la grandeur en question. Les définitions de ces concepts, qu'on peut nommer les concepts comparatifs, doivent être données avec la détermination d'une procédure concrète de la comparaison. Clairement, toute comparaison concrète et exacte doit consister à observer deux objets en même temps sous les yeux. Carnap illustre cette procédure par la comparaison des poids. Quand on désire comparer les poids de deux objets, on emploie d'habitude la balance ordinaire. On place les deux objets sur les plateaux, fixés aux extrémités du fléau, et on cherche à savoir si les objets font équilibre l'un à l'autre. L'égalité et l'inégalité de poids pourront se définir respectivement comme équilibre et déséquilibre observées sur cette balance. Carnap formule les définitions par les règles suivantes :

« 1° si les deux plateaux sur lesquels on aura posé les objets s'équilibrent, on dira des objets qu'ils sont de poids égal ;

2° en cas de déséquilibre, on dira de l'objet qui fait baisser l'un des plateaux qu'il est plus lourd que l'autre. » (Carnap, 1966, p. 54, fr. p. 60)

Désignons par E la relation d'égalité définie dans la règle 1° et par L la relation d'inégalité définie dans la règle 2°. De quelle nature sont alors les définitions de E et de L ? Elles sont conventionnelles, en principe. En général, les concepts de base de la science doivent être coordonnés à des phénomènes empiriques par une convention de cette sorte, remarque Carnap. Mais il ajoute immédiatement qu'il ne faut pas surestimer la nature conventionnelle de ces définitions.

« Il est important, dans le cas de la balance comme dans toute autre procédure empirique ayant pour objet la détermination de termes comparatifs, de faire le départ entre les aspects de la procédure qui relèvent d'une convention pure et simple et ceux qui ne se réduisent pas à des conventions parce qu'ils sont liés à des faits naturels ou à des lois logiques. » (ibid.)

Les procédures concrètes liées aux définitions, bien qu'étant adoptées par convention, sont conditionnées par deux facteurs : les faits naturels et les lois logiques. Les faits naturels qui entrent en jeu ici sont empiriques et portent sur l'équilibre et le déséquilibre de poids. La relation E qu'on obtient par une balance, par exemple, se conforme effectivement aux exigences logiques qu'on rattache à la notion d'égalité. Elle se comporte effectivement de façon symétrique (si un objet a est égal à un autre objet b à l'égard du poids, alors b est égal à a) et de façon transitive (si a est égal à b et b est égal à c , alors a est égal à c). Ce fait est un fait empirique qu'on ne peut jamais créer par convention. Les exigences logiques qu'on rattache au concept d'égalité, à leur tour, ne se réduisent pas non plus à des conventions. La symétrie, la transitivité et la réflexivité constituent les conditions d'une relation d'équivalence et le concept d'égalité, en tant que relation d'équivalence en ce sens, n'est pas une création arbitraire. Il en est de même pour la relation d'inégalité comme L , où la symétrie et la réflexivité n'existent plus mais la transitivité doit exister. Les concepts comparatifs comportent une structure complexe de relations logiques et, une fois qu'on les a introduits, on n'est plus libre de rejeter ou de modifier cette structure, remarque Carnap (p. 57, fr. p. 64).

Ce qui est remarquable dans l'analyse carnapienne, c'est, d'abord, son rejet de la conception extrême du conventionnalisme. Il fait soumettre les conventions à des conditions des faits empiriques et, en même temps, à celles des lois logiques, lesquelles ne sont pas plus arbitraires que ne le sont les premiers. En soulignant ce facteur non arbitraire des lois logiques, cet ex-Viennois semble admettre une notion non linguistique (ou, du moins, non conventionnelle) d'*a priori*. Cette concession nous intéresse parce qu'il semble possible de l'exploiter au profit de la question du méthodologique *a priori* et (ce qui revient au même) de

celle du synthétique *a priori*. En effet, la mise en valeur d'un concept exprimant une relation d'équivalence nous invite inévitablement à nous demander pourquoi il importe de décrire la réalité à travers cette sorte de relation. Si ce choix est lié à quelque nécessité se jouant au niveau de la méthodologie, alors on pourra dire qu'il existe des normes constitutives de la description de réalité et que celles-ci contiennent des facteurs *a priori* de manière analogue aux lois logiques. Pour faire court, l'analyse de Carnap semble ouverte à la possibilité de réintroduire des synthétiques *a priori*, normes constitutives de la coordination du conceptuel et du sensible. En quoi consiste alors, chez Carnap, l'importance de convoquer des relations d'équivalence et d'autres structures qui sont intimement liées à elles ? Sur cette question, il semble se contenter d'évoquer la conformité à « notre objectif ».

« Inutile de dire que si nous choisissons pour *E* une relation qui ne serait pas symétrique, ce ne serait pas approprié à notre objectif [*It is clear that if we were to choose for E a relation that is not symmetric, it would not be suitable for our purpose*]. Nous serions amenés à dire qu'un objet a exactement le même poids qu'un autre tandis que ce dernier n'a pas le même poids que le premier, ce qui est incompatible avec le sens que nous désirons attribuer à l'expression de "poids égal". » (p. 55, fr. p. 61, souligné par Takahashi⁹⁷)

On voit que ce n'est pas seulement le sens de l'expression « de poids égal » qui compte ici. Il doit y avoir aussi une raison plus substantielle, ayant rapport à « notre objectif », qui nous empêche de choisir une relation non symétrique (ou non transitive) dans cette phase basique de la comparaison. Quel est cet « objectif » ? Carnap ne le précise pas, mais il est clair que c'est la description scientifique du monde qu'il envisage toujours. Bien sûr, on est libre de ne pas choisir cet objectif, comme le suggère le pragmatisme des « Deux dogmes ». Mais une telle possibilité est étrangère à la problématique de Carnap, pour qui la scientificité constitue la norme de base de la connaissance (nous sommes d'accord avec Carnap sur ce point). Étant donné l'incontestabilité de cet objectif, ne peut-on pas dire que le choix d'une relation symétrique est lié à une exigence nécessaire ? N'est-il pas lié à une exigence méthodologique essentiellement impliquée dans l'idée de la science ?

Cette dernière observation pourrait être justifiée et éclairée par une idée de Carnap lui-même, présentée dans son *Aufbau*. Dans l'*Aufbau*, il proclame que les énoncés scientifiques ne se rapportent qu'à des propriétés structurelles, parmi lesquelles notamment des propriétés comme symétrie et transitivité jouent des rôles cruciaux (Carnap, 1928, sec.12, sec.16). Pourquoi ces propriétés (ayant rapport à la structure de manière éminente) sont-elles cruciales dans la connaissance scientifique ? L'*Aufbau* fait remarquer que la description en

⁹⁷ La traduction de la première phrase est un peu modifiée par nous. La traduction originale est comme suit : « Inutile de dire qu'on ne peut pas choisir pour *E* une relation qui ne serait pas symétrique ».

termes de structure assure l'intersubjectivité de la connaissance décrite (sec.66). Ce point de vue semble être très juste. En effet, il est certain que les propriétés formelles comme la symétrie (interchangeabilité) et la transitivité rendent possible la comparaison systématique des objets et promeuvent par là un réseau structuré de données représentant une perspective généralisée, c'est-à-dire intersubjective. De telles propriétés sont constitutives de la distinction entre subjectif et objectif, peut-on dire. En mettant en valeur l'importance de la relation d'équivalence et de celles qui en sont indissociables, Carnap affirme indubitablement un facteur méthodologique *a priori* relatif à la possibilité de connaissance. Il n'accepte pas l'idée du synthétique *a priori*. Mais il nous semble sûr que sa notion de structure mérite d'être approfondie dans l'optique de ce concept kantien.

Le rapprochement de Carnap et de Kant apparaîtra plus juste si l'on compare la nature des règles carnapiennes et celle des schèmes kantien. Effectivement, les règles sur l'utilisation d'une balance semblent avoir la même nature que celles des schèmes transcendants exposés dans la théorie kantienne de synthèse, ce qui est le fait le plus remarquable dans l'analyse de Carnap. Voyons les règles carnapiennes de plus près dans cette optique.

Un trait caractéristique de ces règles est qu'elles concernent des opérations concrètes qu'on effectue intentionnellement sur les objets. Il s'agit en effet de créer une situation dans laquelle on pourrait observer deux objets à la fois sous les yeux et les comparer intuitivement. L'idée de base est très proche de celle présentée avec la méthode des coïncidences chez Schlick. Mais les règles de Carnap, visant spécifiquement la comparaison d'une grandeur, font valoir plus clairement la nécessité de l'intervention intentionnelle dans des phénomènes. Une coïncidence de deux points (que remarque la méthode de Schlick dans sa phase la plus élémentaire) peut se produire de soi-même facilement sans être organisée par personne. De tels événements sont omniprésents dans nos environnements. Mais la constatation de l'égalité quantitative a besoin d'une coïncidence plus sophistiquée et a de ce fait besoin d'une opération artificielle très souvent. La coïncidence, dans ce dernier cas, doit se constituer de deux dimensions ou de deux événements. On peut le voir le plus visiblement dans le cas de la comparaison de longueurs spatiales, où l'égalité doit s'observer comme double coïncidence ayant lieu entre les deux points d'un objet et les deux points de l'autre. Dans le cas de l'égalité de poids aussi, la coïncidence de deux objets s'observe comme événement ayant deux dimensions. On y reconnaît en effet l'égalité à une figure géométrique : la symétrie (la ligne droite horizontale que fait le fléau de la balance). Évidemment, la production d'une telle figure a besoin d'une opération intentionnelle. Il est aussi notable que cette figure symétrique ne représente pas simplement une structure de relations spatiales. Comme Carnap le fait remarquer, elle doit impliquer la symétrie dans le sens d'interchangeabilité dynamique des objets.

« L'équilibre que réalise la balance est bien une relation symétrique. La permutation de

deux objets en équilibre ne rompt pas cet équilibre. *E* doit donc être une relation symétrique. » (Carnap, 1966, p. 55, fr. p. 61)

Il s'agit d'une constance se rencontrant entre deux opérations opposées : poser les objets d'une certaine façon et les poser de la façon inverse. La figure symétrique représente ainsi non seulement une structure spatiale mais aussi une structure d'opérations (il en est de même avec la figure dissymétrique indiquant l'inégalité de poids). Les règles carnapiennes de l'égalité et de l'inégalité présentent des représentations de procédures concrètes se rapportant à des objets sensibles et ont, en ce sens, le même caractère que les schèmes transcendantsaux de Kant⁹⁸.

Les règles de Carnap ont un autre caractère qui est intéressant du point de vue du schématisme kantien. Elles consistent à rendre visibles des concepts auxquels il n'y a pas d'images correspondantes. Le concept d'égalité, par exemple, n'a pas d'image propre parce qu'il est un concept abstrait, mais on a ici, s'agissant de la relation de poids, une image qui l'expose concrètement : la droite horizontale que fait la balance (une figure géométrique). Cette image liée à la balance n'est pas l'image de l'égalité à proprement parler ; elle est en effet une image de la balance si on la prend littéralement. Pourtant, elle est censée représenter l'égalité d'une manière indirecte. La règle n° 1, stipulant que l'égalité de poids se reconnaisse à l'équilibre de la balance, implique cette idée de présentation intuitive indirecte. Elle semble rejoindre en ce sens l'idée kantienne du schème transcendantal. En général, le schème n'est pas l'image mais « la représentation d'un procédé général (...) pour procurer à un concept son image » (A140/B179-180). Par exemple, le schème du concept de chien est la représentation de la règle selon laquelle notre imagination trace l'image d'un quadrupède. Le schème transcendantal est une « représentation de procédé général » de cette sorte conçue pour un concept n'ayant aucune image propre, plus précisément, pour un concept pur de l'entendement. Les deux règles carnapiennes semblent non seulement partager la nature de ce schème particulier mais aussi impliquer la clef pour l'approfondissement de celle-ci. En effet, les règles de l'égalité et de l'inégalité nous apprennent l'importance d'une figure géométrique, ou de quelque symbolisme analogue, qui représente (comme nous venons de le voir) à la fois une structure de l'objet et une structure de nos opérations⁹⁹. S'il est possible de se représenter intuitivement un concept pur, c'est certainement au moyen d'une présentation

⁹⁸ Comme nous le verrons plus tard (Chapitre 5), les schèmes transcendantsaux de Kant concernent tous explicitement ou implicitement les procédures d'intervention dans des phénomènes. Le schème de la quantité consiste à compter le nombre. Le schème lié à la grandeur intensionnelle est la production continue d'une réalité. Le schème de la causalité, qui est exemplaire dans cette optique, consiste à poser arbitrairement un réel et d'observer la conséquence de cette intervention.

⁹⁹ Les symboles comme « *aRb* » aussi servent de présentations indirectes de ce genre. « *aRb* » et « *bRa* » constituent une symétrie au niveau de l'image et cette image représente graphiquement l'opération d'interchanger.

graphique faisant valoir ainsi la *structure* de quelque chose, notamment celle des opérations (nous développerons ce point de vue plus tard dans Chapitre 6). La leçon qu'impliquent les règles n°1 et n° 2 semble être juste au moins à l'égard des concepts comparatifs en général. On reconnaît par exemple l'égalité de longueurs spatiales à l'apparence symétrique que constituent deux objets mis ensemble sous les yeux ; on profite d'une image géométrique, où il s'agit de se représenter quelque chose de structurel plutôt que les objets au sens littéral.

6-2 Le concept de nombre

Avant de passer aux concepts quantitatifs utilisés en sciences, c'est-à-dire à ceux liés à la mesure, Carnap mentionne un concept mathématique qu'ils doivent présupposer : le nombre. Son éclaircissement sur l'usage de ce concept montre une similitude encore explicite avec le schématisme kantien. Cela n'est pas étonnant, parce que le nombre est précisément ce que Kant considère comme schème de la grandeur. En outre, Carnap n'évoque pas ici le nombre dans le cadre des fondements des mathématiques, mais dans le cadre de la *méthode* de connaissance scientifique. Il ne va pas donner la définition du nombre (dans ce cas-là il mettrait au premier plan son approche logiciste) mais analyser l'acte de compter, la procédure concrète consistant à regarder les objets en termes de nombre (p.60, fr.p.65). Le rapprochement des deux philosophes au sujet de cette dernière problématique est fort naturel et est très instructif s'agissant de la nature du schème transcendantal.

Une chose notable dans l'analyse de Carnap est le fait qu'il souligne sur un caractère temporel du comptage. Compter est la méthode par laquelle on détermine le nombre cardinal d'une classe d'objets. Dans la plupart des cas, on détermine de la sorte le nombre des objets qui existent simultanément, tels que les chaises dans une pièce ou les arbres dans le jardin. Mais on peut compter également le nombre des événements successifs, comme celui des coups de tonnerre ou des coups donnés par une horloge. Carnap présume que, du point de vue historique, ce dernier type de comptage précède le comptage des objets coexistant. De fait, quand un petit enfant compte le nombre de chaises dans une pièce, il touche chaque chaise une à une en prononçant les noms des nombres ; ce qu'il compte effectivement, c'est le nombre des événements qui consistent à toucher (ibid.). Il en est de même, à l'essentiel, avec le cas où il compte le nombre d'arbres en indiquant du doigt chaque arbre un à un. Vraisemblablement, on apprend à compter en comptant des événements ayant lieu consécutivement dans le temps. Cette remarque semble éclairer l'idée kantienne du schème de grandeur, laquelle affirme le rapport essentiel du nombre au temps. Le nombre, en tant que schème transcendantal de la grandeur, est « une représentation embrassant l'addition successive de l'unité à l'unité (de l'homogène) ». Il « n'est donc autre chose que l'unité de la synthèse du divers d'une intuition homogène en général, du fait que je produis le temps lui-même dans l'appréhension de l'intuition » (A142-143/B182). L'expression : « je produis le temps lui-même » est un peu embarrassante, mais il s'agit sans doute de créer, tout simplement, la « représentation » de

succession temporelle. Le nombre en tant que schème indique donc la création consécutive des événements homogènes, ce qui est l'effet caractéristique de l'acte de compter. L'introduction du point de vue historique, le point de vue auquel Carnap fait appel dans le cours, rend justice à l'idée de ce rapport essentiel du nombre au temps qui se manifeste à travers l'opération intentionnelle du comptage. Les logiciens (y compris Carnap lui-même lorsqu'il s'occupe de l'analyse logique) refuseront d'accorder au nombre a un caractère essentiellement temporel. Mais nous faisons face ici à l'aspect historique ou l'aspect génétique du nombre ; c'est pour cela que Carnap et Kant se sont rapprochés ici l'un de l'autre aussi étroitement¹⁰⁰. Ce fait est fort instructif au sujet de la nature du synthétique *a priori*. Il indique que si le savoir sur le nombre contient un élément synthétique (autrement dit, essentiellement intuitif) comme Kant le proclame, celui-ci doit être visible entre autres dans l'aspect génétique. On peut bien construire une définition du nombre sans faire intervenir le temps, mais cela n'annule jamais le fait qu'on ait jadis joué autrefois d'un savoir qui s'enracinait dans l'intuition du temps. On voit ainsi que la synthéticité du synthétique *a priori* doit être mise en évidence dans le contexte de la genèse plutôt que dans le contexte de la justification logique.

Il y a un autre point de vue remarquable présenté dans l'analyse de Carnap. Nous avons vu que, lorsqu'un enfant compte le nombre des arbres en les montrant du doigt, il compte en réalité le nombre d'actions de montrer. Pourtant, il apprend enfin le nombre des arbres par cette méthode et il sait qu'il le peut. Il sait donc implicitement qu'il y a un isomorphisme (une corrélation bi-univoque) entre les actions de désigner et les arbres désignés, et qu'il peut profiter de l'isomorphisme pour conclure le nombre de ces derniers. Cette stratégie n'est pas limitée aux enfants. Les adultes l'adoptent également lorsqu'il s'agit de compter des objets dont on ne peut pas saisir l'ensemble d'un seul coup d'œil.

« L'important est que lorsque nous déterminons le nombre d'une classe d'objet, ce que nous comptons en fait, c'est quelque chose d'autre, à savoir une série d'événements. Nous inférons alors, sur la base d'un isomorphisme (une corrélation bi-univoque entre événements et objets), la conclusion que le nombre cardinal des événements est celui de la classe d'objets. » (Carnap, 1966, pp. 60-61, fr. p. 66)

La stratégie mise en valeur ici, qui consiste à profiter d'un « isomorphisme » entre événements et objets, suggère une idée intéressante portant sur la nature du schème transcendantal. L'isomorphisme en question n'est pas autre chose que celui existant entre les

¹⁰⁰ Les néo-kantiens du XX^e siècle savaient faire appel à la question de la genèse pour rendre justice au schème kantien du nombre. Cassirer souligne le lien originnaire du nombre et de l'acte de compter en alléguant les langues des sociétés primitives. Il rapporte que, dans certaines langues primitives, les noms des nombres sont souvent des expressions signifiant des actes de compter. Par exemple, on désigne cinq par le mot qui signifie « compléter la main » et six par le mot « sauter » (Cassirer, 1923-1929, I, Kap. 3). Cf. aussi Brunschvicg, 1912, pp. 477-470.

actes de compter et les objets comptés. Il explique ainsi, s'agissant du nombre comme schème de la grandeur, comment un savoir sur l'opération peut être en même temps un savoir sur les objets. L'existence d'une corrélation structurelle entre opérations et objets résout le problème. Ne peut-on pas dire que, de manière analogue, les schèmes transcendants impliquent en général l'idée d'une corrélation structurelle de l'opération et de l'objet, et qu'ils profitent de cette corrélation pour médiatiser les concepts purs et les objets sensibles ? Il n'est pas forcément nécessaire que cette « corrélation structurelle » soit une corrélation bi-univoque entre des éléments. Nous avons vu par exemple que la règle sur l'égalité consistait à relier une structure de l'opération (l'équivalence de deux opérations opposées) à une structure du comportement d'objets (l'interchangeabilité). Ce qui importe est qu'il est possible de mettre en correspondance les opérations et les objets par l'intermédiaire d'une structure ou, en d'autres termes, qu'il est possible de décrire les objets en termes de structure des opérations réalisées sur eux. La question de savoir quel type de structures compte pour la schématisation des concepts purs est encore ouverte. Mais nul doute que la corrélation de l'opération et de l'objet servira de concept-clef lorsqu'on analyse la nature du méthodologique *a priori* et, en conséquence, celle du synthétique *a priori* kantien (voir Chapitre 5, section 4).

Jusqu'ici, nous avons souligné la similarité entre la théorie de Carnap et la théorie de Kant. C'était une stratégie adoptée par nous pour montrer que l'idée du synthétique *a priori* demeure une idée prometteuse et qu'elle doit concerner le contexte de la fondation méthodologique. Mais, naturellement, la différence de positions officielles entre les deux philosophes doit être analysée sérieusement. Même dans le contexte de la méthodologie de science, Carnap n'évoque pas d'autres notions que la conventionnaliste et la pragmatiste, en ce qui concerne la rationalité. Ce qu'il nous faut discuter, c'est la question de savoir si cette attitude est cohérente. L'analyse carnapienne sur les concepts quantitatifs (les concepts de la mesure) nous offrira des questions concrètes qui nous sont utiles pour approfondir la discussion. Il semble que le problème sur la mesure du temps les présente de la façon la plus visible. Examinons la position officielle de Carnap à la lumière des questions sur la mesure du temps.

7 Mesurer le temps – le pragmatisme carnapien

Comment est-il possible de mesurer le temps ?¹⁰¹ C'est un problème très intéressant et très important lié à la problématique de la coordination. L'analyse carnapienne de ce problème est incontestablement éclairante. Précisons l'avantage de son point de vue et essayons en même temps de savoir si sa discussion est bien cohérente dans sa totalité.

¹⁰¹ Dans ce qui suit, concernant Carnap et Kant sur la question de la mesure du temps, nous présenterons, sous une forme révisée, l'analyse que nous avons exposée ailleurs (Takahashi, 2016). Il est important de reprendre cette analyse pour avoir une conclusion significative correspondant à la problématique de ce chapitre et se rattachant à celle que nous aborderons dans la Partie II (notamment dans Chapitre 5).

Puisque la longueur du temps est une sorte de grandeur extensive, il faut d'abord tenir en compte la méthode pour définir concrètement une grandeur extensive. Carnap résume la méthode en un « schéma de trois règles » (p. 73, fr. p. 75).

Règle 1 : la règle de l'égalité. Cette règle stipule qu'une certaine relation constatée entre deux objets doit signifier l'égalité de ces deux à l'égard de la grandeur en question. Naturellement, elle donne une stipulation analogue pour la relation de l'inégalité aussi. Nous avons déjà vu ces procédures dans l'exemple de la comparaison de poids.

Règle 2 : la règle de l'additivité. C'est cette règle qui constitue la signification propre du concept de grandeur *extensive*. Elle énonce que si un objet comprend deux composantes, la valeur de la grandeur assignée à cet objet est la somme arithmétique des valeurs de grandeur assignées aux deux composantes. Par exemple, si l'on joint deux segments de droite bout à bout en sorte qu'ils constituent ensemble un nouveau segment de droite, on constatera que la longueur du segment ainsi composé est égale à la somme des longueurs des deux segments le composant. Cette propriété touchant la grandeur est nommée « additivité ». Il faut faire attention à ne pas tenir cette propriété pour acquise dans tous les cas, car toute grandeur ne se comporte pas forcément de la sorte. Les grandeurs dites *intensives*, comme la température ou la densité, ne sont pas additives. L'additivité dépend également de la façon dont on « compose » les objets. Si l'on joint les deux segments de droite mais formant par là une ligne brisée, alors la distance entre les deux extrémités de la ligne composée ne sera plus égale à la somme des longueurs des composantes. La règle 2 veut dire donc qu'on doit trouver un type de phénomène approprié et une procédure adéquate de composition de sorte que le résultat de la composition concorde avec l'idée de l'additivité.

Règle 3 : la règle de l'unité. Cette règle indique de choisir une base qui va servir d'unité de valeur pour la grandeur. Généralement, on choisit pour base un objet ou un processus naturel qui peut être facilement reconnu ou reproduit. Le mètre étalon que l'on utilisait autrefois pour le standard de la longueur spatiale est un exemple connu. En stipulant qu'un objet choisi doit représenter l'unité de grandeur de référence, la valeur de la grandeur que l'on va assigner à une autre chose sera désormais exprimée par le nombre des unités que celle-ci inclut.

Toutes ces trois règles envisagent, en termes kantien, l'application de la catégorie de quantité à des phénomènes sensibles ; il est donc naturel que certaines d'entre elles (les règles 2 et 3) contiennent des expressions similaires à celles rencontrées chez Kant dans le principe et le schème de la quantité. Mais il est à remarquer que ce « schéma » carnapien se rapporte, outre à la catégorie de quantité, à une autre catégorie fondamentale du système kantien : la substance. Comme le suggère la règle 3, un objet ou un processus qu'on utilise pour la base d'une mesure est d'ordinaire quelque chose qu'on peut facilement reconnaître ou reproduire. Par exemple, pour mesurer la longueur spatiale, on utilise un corps rigide. La mesure du poids emploie également un corps rigide en supposant que la masse de ce dernier ne change pas sans raison visible. Les conditions présupposées dans ces choix concernent plus ou moins

ce que Kant désigne par son schème de la substance, c'est-à-dire, la « permanence ». La règle 1, elle aussi, implique cette dernière idée. Comme Schlick l'a déjà fait remarquer relativement à la méthode de coïncidences, la comparaison de deux longueurs présuppose que les objets comparés, tels qu'une règle en métal, ne changent pas de grandeur selon les lieux et les situations. Ce présupposé n'implique-t-il pas l'idée du « permanent » ? Il se peut que d'autres grandeurs extensives suscitent la même sorte de question. Or, ce que nous désirons déterminer, c'est la méthode qui permet de choisir adéquatement la base « permanente » d'une mesure et la justification de cette méthode.

Il est raisonnable de discuter de cette question en fonction de la mesure de temps, parce que ce dernier problème, intéressant en lui-même évidemment, a un rapport spécifique à la notion de substance chez Kant. De fait, Kant souligne que la signification de son principe de la substance consiste principalement à assurer la possibilité de la *détermination du temps*.

« Le schème de la substance est la permanence du réel dans le temps, c'est-à-dire la représentation de ce réel, comme d'un substrat de la détermination empirique du temps en général, substrat qui demeure donc, pendant que tout le reste change. » (A144/B183)

« La détermination empirique du temps » signifie par exemple la distinction de la succession et de la simultanéité. Mais il est clair que Kant entend par ce terme la mesure du temps aussi ; il précise que le permanent, c'est-à-dire la substance, est le substrat sur la base duquel il devient possible de parler de la grandeur de durée.

« C'est par le permanent seul que l'*existence* reçoit dans les diverses parties successives de la série du temps une *grandeur* que l'on nomme *durée*. » (A183/B226, souligné par Kant)¹⁰²

Cependant, l'exposé du principe de la substance chez Kant est loin d'être clair. Il n'explique pas concrètement comment le permanent sert de base pour la mesure du temps, ni même ce que « le permanent » signifie exactement. Le fait que ce philosophe identifie le principe de la substance avec la conservation de la quantité de matière semble augmenter la difficulté plutôt que la diminuer. L'éclaircissement carnapien de la mesure de temps nous donne-t-il une perspective qui nous permettrait d'examiner et d'évaluer correctement la théorie kantienne ? Il semble que la réponse soit positive. Voyons comment Carnap applique le

¹⁰² Voir aussi le passage suivant : « ... nous ne pouvons représenter le temps, qui n'est cependant pas un objet de l'intuition externe, autrement que sous l'image d'une ligne, en tant que nous la tirons, et ... sans cette sorte de présentation, nous ne pourrions pas du tout connaître qu'il n'a qu'une dimension ; pareillement devons-nous prendre la détermination de *la longueur du temps* ou encore des époques pour toutes les perceptions internes, toujours à partir de ce que les choses extérieures nous présentent de changeant ... » (B156, souligné par Takahashi).

schéma de la grandeur extensive au problème de la mesure du temps.

Carnap remarque que, dans le cas du concept de temps, la règle 1 (l'égalité) et la règle 3 (l'unité) ne sont pas aussi simples que dans le cas du concept de longueur spatiale. Surtout, la décision sur l'unité semble impliquer une difficulté particulière. Depuis longtemps, l'être humain continue à profiter des phénomènes périodiques pour déterminer la longueur du temps. Les périodes d'un phénomène de ce type sont censées servir d'unités du temps. Cependant, on ne peut pas savoir si les périodes en question ont toutes une même longueur. On penserait à comparer les périodes successivement parcourues par un pendule, mais c'est une entreprise impossible. On a beau essayer de comparer une période à la période précédente, cette dernière appartient déjà au passé. Cette difficulté qui est caractéristique à la mesure du temps a été formulée sans doute le plus franchement par John Locke.

« ... cependant si l'on demandait à quelqu'un, comment il sait certainement que deux vibrations successives d'un pendule sont égales, il aurait bien de la peine à se convaincre lui-même qu'elles le sont indubitablement ; parce que nous ne pouvons point être assurés que la cause de ce mouvement, qui nous est inconnue, opère toujours également ; et nous savons certainement que le milieu dans lequel le pendule se meut, n'est pas constamment le même. ... Puis donc que deux parties de succession ne sauraient être jointes ensemble, il est impossible de pouvoir jamais s'assurer qu'elles sont égales. » (*Essay*, Book II, ch.XIV, sec.21. Locke, 1689, vol.I, p. 185, fr. p. 332-333)

Locke mentionne d'abord le fait que la cause du mouvement du pendule nous soit inconnue et, ensuite, la variation possible des situations qui conditionneraient le fonctionnement de cette cause. Il avance finalement un fait fondamental afin de contester la certitude de tout moyen de la mesure de temps : on ne peut pas comparer les deux parties différentes d'un processus successif, si bien qu'il n'est pas certain qu'elles soient vraiment égales. En face de cette difficulté, il se donne au scepticisme à l'égard de la mesure exacte du temps.

Carnap savait surmonter la difficulté (Carnap, 1966, pp. 80-81, fr. pp. 83-84). La solution vient d'une idée qu'on pourrait appeler « le concept relatif de constance »¹⁰³. Au lieu de considérer l'égalité des périodes d'un seul processus périodique, il propose de comparer deux processus périodiques et de définir sur eux la relation de l'équivalence (l'application de la règle 1). Supposons deux pendules, P et P' , dont les périodes diffèrent. En les mettant l'un à côté de l'autre, on observera que P oscille plus vite que P' . Mais, bientôt, on s'apercevra que la coïncidence entre les oscillations des deux pendules se produit régulièrement. C'est-à-dire qu'ayant vu P et P' commencer en même temps leurs cycles, on remarquera, après la divergence de cycles que les deux montrent pendant quelque temps, qu'ils recommencent

¹⁰³ Carnap mentionne « le concept relatif » explicitement lorsqu'il discute de la mesure de la longueur spatiale (Carnap, 1966, p. 91. fr. p. 94.).

leurs nouveaux cycles encore une fois simultanément et répètent le même processus. Par exemple, il se peut que, pendant que le pendule P oscille dix fois, le pendule P' oscille six fois et que cette proportion se maintienne toujours ; cela veut dire que dix périodes de P coïncident constamment avec six périodes de P' . S'il y a de cette manière une proportion constante entre les cycles des deux processus périodiques, les deux processus sont dits alors « équivalents ». La stratégie qu'incarne cette procédure est évidente : il n'est plus question d'observer l'égalité de périodes sur un seul objet (car on n'en est pas capable), mais la constance de proportion se trouvant entre les nombres de périodes marquées par plusieurs objets. Or, si tous les pendules sont équivalents les uns aux autres dans le sens défini ici (et c'est le cas effectivement) et s'ils sont pareillement équivalents par rapport au mouvement diurne du Soleil (c'est le cas approximativement), alors on a une classe d'équivalents relativement large à l'égard du cycle de mouvement. À ce moment-là, il nous est égal de choisir le pendule P , le pendule P' ou le Soleil pour base d'unité de temps. Plus cette classe d'équivalents est large, plus notre choix est raisonnable ; un tel choix entraînera la simplicité dans les lois physiques au moyen desquelles on décrit les phénomènes de ce monde. C'est de cette manière qu'on sort de la difficulté qui ennuyait Locke.

Quels sont alors les fondements présupposés dans cette solution ? La réponse carnapienne à cette question est la même que celle donnée par Schlick dans la *Théorie générale de la connaissance* (Schlick, 1918/1925, sec.11, pp. 92-93, fr. p. 125). Tout comme chez Schlick, la possibilité de la mesure du temps est reliée chez Carnap à deux facteurs : l'empirique et le conventionnel. Le premier facteur réside dans le fait qu'on trouve effectivement la relation d'équivalence entre les cycles de divers phénomènes dans ce monde.

« C'est un fait que, dans la nature, il existe une classe très nombreuse de processus périodiques qui sont équivalents entre eux, au sens que nous venons de définir. Cela, nous ne pouvions pas le savoir *a priori*. Nous le découvrons en observant le monde. »
(Carnap, 1966, p. 83, fr. p. 85)

Le deuxième facteur (le facteur conventionnel) consiste à choisir convenablement, parmi les phénomènes périodiques se trouvant dans ce monde, la base pour l'unité de temps. Qu'est-ce qu'un choix convenable ? Nul doute que c'est choisir un phénomène périodique appartenant à une très large classe d'équivalents. Cela ne veut pas dire cependant qu'il soit impossible de se servir d'un phénomène pour lequel il n'y a que très peu d'équivalents. Comme Schlick le soutient, rien ne nous empêche de concevoir les pulsations de quelqu'un (celles de la main gauche du Dalai-Lama, par exemple) comme uniformes et de les utiliser comme unités du temps (le pouls de la main gauche du Dalai-Lama a quand même ses équivalents, tels que le pouls de sa main droite). Seulement, notre système de la physique deviendrait alors extrêmement compliqué et la description des phénomènes par ce moyen serait fort difficile.

Dans la description normale, on dit que le Dalai-Lama a un pouls rapide quand il court. Mais, dans la description basée sur son pouls, il faudrait exprimer la même chose en disant que tous les autres processus dans le monde, sauf le pouls du Dalai-Lama, se déroulent maintenant plus vite qu'avant. Le changement de vitesse de cette sorte se produirait très souvent à l'échelle globale. En raison de cet inconvénient au niveau de la description, la convention basée sur ce choix doit être dite inconvenable ; il vaut mieux l'éviter. Pourtant, l'inconvénient qu'on voit ici ne doit pas amener à conclure à la fausseté de la description basée sur ce choix. Carnap souligne ce point en prenant pour exemple « ma pulsation ».

« Nous n'avons pas le droit de dire que le choix du pendule comme base pour notre unité de temps soit « bon [*right*] » ni le choix de mon pouls « mauvais [*wrong*] ». Ces adjectifs seraient ici hors de propos, puisqu'en aucun des deux cas il n'y a de contradiction logique. L'alternative est, simplement, entre une description complexe de l'univers et une description simple. » (Carnap, 1966, p. 83, fr. p. 86)

Une description simple est désirable mais on n'est pas obligé de la réaliser absolument. Il est même possible, suggère Carnap, de choisir un processus périodique qui n'a aucun équivalent, tel que le cycle de la sortie d'un monsieur Smith¹⁰⁴. La description qui en résulte serait fort complexe, mais il ne faut pas la juger fautive pour autant. Ainsi, ce philosophe scientifique souligne le pragmatisme, uni au conventionnalisme, qui réside aux fondements méthodologiques de la mesure du temps.

Mais la rationalité de la méthode ci-décrite s'explique-t-elle vraiment d'un point de vue pragmatiste ? N'y a-t-il pas de facteur, dans les fondements de cette méthode, qui incarnerait la rationalité ayant une autre nature que la pragmatique ? Autrement dit, n'y a-t-il pas ici, contrairement à la vue carnapienne, un facteur qui serait constitutif de la recherche de la connaissance et qui incarnerait en ce sens la rationalité intrinsèque ? Il nous semble que l'idée méthodologique que nous avons appelée « le concept relatif de constance » doit être approfondie encore plus dans cette optique.

8 Sur le concept relatif de constance – une leçon de Schlick

L'avantage du concept relatif de constance consiste à permettre d'éviter le cercle vicieux auquel le concept de constance semble nous amener. En général, pour que la mesure d'une grandeur devienne possible, on doit choisir une base ayant une « constance » et définir par elle

¹⁰⁴ « Il peut s'élever des objections. Est-ce que n'importe quel processus périodique au sens faible [processus périodique irrégulier] pourra vraiment servir de base à un tel schéma ? Par exemple, les sorties de M. Dupont [*Mr Smith*] ? Eh bien, oui, contrairement à toute attente, et bien que les lois physiques, on l'expliquera plus bas, reçoivent une expression beaucoup plus simple si l'on a choisi des processus tout de même moins irréguliers » (Carnap, 1966, p. 82, fr. p. 85).

l'unité de cette grandeur. Dans le cas de la grandeur du temps, on cherche à trouver la base constante d'habitude dans l'uniformité des périodes d'un processus périodique. Dans le cas de la longueur spatiale, c'est la rigidité d'un corps qui doit servir de base constante. Or, la difficulté consiste dans le fait qu'on ne soit pas certain qu'un phénomène individuel apparemment constant le soit vraiment. On ne peut pas dissiper l'incertitude en mesurant le phénomène, car c'est pour se procurer la base de la mesure qu'on examine maintenant ce phénomène.

Comment le concept relatif de constance nous permet-il d'éviter ce cercle vicieux ? D'après ce que Carnap remarque sur le problème de la rigidité, la méthode basée sur ce concept comporte deux composantes.

La première composante constitue la procédure centrale de cette méthode. Elle nous indique de constater un rapport constant (l'équivalence) de deux phénomènes du même type au lieu de tâcher de chercher la constance d'un phénomène individuel (Carnap, 1966, pp. 92-93, fr. pp. 94-95). En appliquant cette procédure répétitivement, on découvrira une large classe d'équivalents. Parmi les membres de cette classe, on choisit librement un et on stipule qu'il doit être constant à l'égard de la grandeur en question. Comme on le voit, la « relativité » mise en avant dans cette méthode ne veut pas dire simplement que la constance d'une chose dépend des points de vue. Elle veut dire plutôt que la constance observable ne se trouve pas dans une chose individuelle mais dans le rapport qu'entretiennent plusieurs choses les unes aux autres.

Une fois la base de mesure choisie, on doit prendre une autre décision, qui constitue la deuxième composante du concept relatif de constance. La question est de savoir s'il faut considérer la base comme constante indépendamment de tout facteur qui peut éventuellement l'influencer, ou bien il faut la considérer comme susceptible du changement. Supposons qu'on prenne une barre en métal comme base de la mesure de longueur. Il est concevable que cette barre change de longueur en raison des facteurs qui l'entourent, telle que la température, le champ magnétique, etc. Mais, quand on adopte le premier choix, on soutient que la longueur de la barre ne change jamais sous ces influences physiques. Ce choix n'est pas erroné. Seulement, la description physique du monde deviendrait alors très complexe. Par exemple, si la barre s'échauffe, tous les autres objets deviendraient plus petits selon cette description. Cette décision n'est jamais convenable. Les scientifiques aiment plutôt adopter le deuxième choix, lequel consiste à admettre que la grandeur de la base peut changer selon les situations. On ne soutient plus alors la constance absolue ; on affirme la constance en la soumettant à des conditions physiques qui peuvent être nommées les « facteurs de correction [coefficients de correction, *correction factors*] » (p. 94, fr. p. 97). De ce point de vue, on peut stipuler par exemple que la barre en métal doit avoir la longueur « normale » quand elle est à une température déterminée. Si elle est à une autre température, on corrigera sa longueur selon le coefficient lié à ce facteur physique. Cette décision est beaucoup plus

raisonnable. Mais Carnap n'oublie pas de remarquer qu'il s'agit ici aussi d'une question pragmatique. On recommande d'adopter l'idée des facteurs de correction, mais ce n'est qu'en raison de la simplicité des lois physiques qui en résulteraient.

La circularité ne menace plus la tentative de la mesure quand on suit la méthode ayant ces deux composantes. D'abord, la méthode nous garde de la suspicion de l'arbitraire en reliant le concept de constance à la pluralité des objets qui en témoignent. Ensuite, la collaboration des deux composantes renforce et complète cet avantage. Effectivement, il est très important d'étudier des facteurs physiques qui peuvent influencer le comportement de la base de mesure. Cela permettra d'améliorer ou de renouveler la définition de l'unité. La définition renouvelée, à son tour, rend possibles des études physiques plus sophistiquées. Ce qu'on a ici n'est pas le *cercle vicieux* ; c'est le *cycle de progrès* basé sur la promotion réciproque de la définition et de l'étude positive.

Le concept relatif de constance est bien raisonnable et rationnel. Pourtant, il nous semble que Carnap ne soit pas toujours fidèle à ce concept et que sa déclaration officielle du pragmatisme se base dans une large mesure sur cette attitude incohérente.

La composante centrale de ce concept enseigne que la constance n'a pas de sens tant qu'on en parle à propos d'un objet individuel. La constance phénoménale qui seule nous est accessible est la constance d'un rapport qu'on observe entre plusieurs objets. Or, tout en relevant l'importance de cette idée, Carnap remarque qu'il est logiquement possible de choisir pour base un objet qui n'a aucun équivalent (comme le cycle de la sortie de monsieur Smith). Ne se met-il pas en contradiction ? N'exagère-t-il pas le caractère conventionnel de la définition de l'unité au profit de son pragmatisme ? Sans doute, il n'est pas impossible de choisir la sortie de monsieur Smith pour base du temps si l'on veut simplement décrire l'histoire des événements ayant lieu autour de lui. Mais il n'est pas certain si l'on peut décrire en pratique l'histoire du monde en se référant à cette base du temps. En effet, il faut dire (sans remettre en question la durée courte de la vie de monsieur Smith) que le cycle de cette base n'a aucun équivalent auquel on pourrait se référer dans des villes se trouvant loin de chez monsieur Smith. Il est surtout douteux, nous semble-t-il, qu'on puisse créer à ce moment-ci une description « scientifique » de la nature. Le caractère local de la sortie de monsieur Smith ne constitue-t-il pas un problème fatal pour les scientifiques, lesquels désirent trouver des lois de la nature ayant validité indépendamment des lieux ? Carnap ne trahit-il pas sa propre leçon, le concept relatif de la constance, en désirant se montrer très généreux sur la liberté du choix ?

À ce sujet, une remarque de Schlick sur une question similaire offre un point de vue très profond. Elle se rencontre dans un article intitulé : *Les lois de la nature sont-elles des conventions ?* [*Sind die Naturgesetze Konventionen ?*] (1935), où il s'agit de critiquer le conventionnalisme extrême consistant à déclarer les lois de la nature conventionnelles. Schlick y mentionne les théoriciens comme Eddington pour cible de sa critique, mais, comme

le suggère une note ajoutée, il vise probablement Carnap aussi, celui-ci se présentant conventionnaliste d'un type extrême à cette époque-là (Carnap, 1934). Le point de vue de Schlick mérite de la considération même lorsqu'on examine l'argument carnapien de l'époque ultérieure. La remarque importante concerne des problèmes sur la loi de l'inertie.

Le conventionnaliste extrême argumente que la loi de l'inertie n'est qu'une convention créée par les scientifiques et que, si l'on s'interroge sur le fondement de sa vérité, on ne trouvera qu'une réponse circulaire. Comme on le sait, cette loi fait valoir que si un corps en mouvement n'est sous aucune influence de forces, il continuera à faire un mouvement uniforme, c'est-à-dire un mouvement dans lequel le corps parcourt des distances égales dans des temps égaux. Mais comment sait-on qu'un corps en mouvement n'est sous l'influence d'aucune force ? N'est-ce pas par le fait que le corps fasse un mouvement uniforme ? N'y a-t-il pas ici une circularité ? dit le conventionnaliste extrême. Une question similaire surgit à propos de la notion du mouvement uniforme aussi. On dit que le mouvement uniforme, caractéristique du mouvement inertiel, est un mouvement dans lequel le corps parcourt des distances égales dans des temps égaux. Mais comment sait-on que les intervalles temporels sont égaux les uns aux autres ? N'est-ce pas par référence au mouvement inertiel ? Le mouvement uniforme, qu'on va attribuer au mouvement inertiel, ne peut se définir que sur la base du mouvement inertiel. En ce sens aussi, la loi de l'inertie ne consiste qu'en une définition arbitraire, ce qui revient à dire qu'elle est une tautologie. Tel est l'argument du conventionnaliste extrême. À l'encontre de cette vue, Schlick fait remarquer que ce ne sont pas les mouvements inertiels pris isolément que l'uniformité en question concerne ; celle-ci n'est significative que si plusieurs mouvements de la même sorte sont en concordance mutuelle.

« On a encore, dans la loi de l'inertie, le problème du "mouvement uniforme", c'est-à-dire, d'un mouvement dans lequel des distances égales sont parcourues dans des temps égaux. Eddington fait remarquer que la définition des "temps égaux" présuppose à son tour la loi de l'inertie et qu'il s'agit donc d'une circularité ou d'une tautologie. Or, il est tout à fait vrai qu'on détermine les temps égaux pratiquement en s'appuyant sur des mouvements inertiels (par exemple, la rotation de la Terre) ; dans le cas de ceux-ci, on considère comme "égaux" les temps dans lesquels des distances égales (ou des angles de rotation égaux) sont parcourues. Néanmoins, on a tort d'en conclure le caractère définitionnel du principe de l'inertie. Certes, le mouvement d'un seul corps suffit pour la définition des temps "égaux" ; mais, si les temps, qui sont égaux selon la définition basée sur un corps mobile "libre de l'influence de force", sont également égaux par rapport à un *autre* corps mobile quelconque "libre de l'influence de force", ce ne peut être qu'un fait qu'on apprend par expérience. Et c'est plutôt ce fait de l'expérience qui doit être exprimé par la proposition de l'inertie. » (Schlick, 1935, p. 764, notre traduction)

Dans cette remarque, Schlick défend de façon convaincante la loi de l'inertie, et la notion de « temps égaux » qui en est indissociable, contre l'interprétation conventionnaliste. Il admet que le concept de temps égaux se définit sur la base d'un objet individuel qui est en mouvement inertiel. Mais il précise immédiatement que cet objet doit pouvoir trouver ses équivalents dans d'autres objets individuels. C'est en ce sens que la loi de l'inertie est dite une loi de la nature ; elle n'est pas une simple tautologie. Du même coup, la définition des temps égaux n'est pas non plus une tautologie, car elle se base sur le fait que le temps figure dans la loi de l'inertie comme paramètre indispensable (impliqué dans le concept de vitesse) et que cette loi est une véritable loi de la nature. Ici, la vue schlickienne sur la mesure du temps n'est plus la même que celle qu'on trouve dans la *Théorie générale de la connaissance* (Schlick, 1918/1925, pp. 92-93, fr. pp. 125-126). Tandis que le traité de l'année 1918 mentionne la possibilité de choisir le pouls du Dalai-Lama pour la base de la mesure, l'argument dans l'article de 1935 semble l'exclure et valider uniquement des bases ayant de grandes classes d'équivalents.

La leçon de Schlick peut être analysée comme conjonction de deux idées. Elle implique, premièrement, que l'existence des lois mécaniques de la nature et la possibilité de la détermination du temps sont inséparables (cela veut dire que le temps doit figurer dans les formulations des lois de la nature comme paramètre) et que, deuxièmement, l'existence des lois mécaniques de la nature et l'existence d'une très grande classe d'équivalents sont également inséparables (car, si une loi de la nature ne se comporte pas de la façon commensurable à travers différents lieux, peut-on dire alors qu'il s'agit bien d'une loi de la nature ?). En conséquence, il faut dire que la base de la mesure de temps doit partout avoir ses équivalents et le nombre de ceux-ci doit être large.

La leçon de Schlick n'est ainsi autre chose qu'une affirmation du concept relatif de constance, basée sur l'idée que la notion de relativité (pluralité) et celle de lois de la nature sont intimement liées l'une à l'autre. Elle est instructive non seulement au sujet de la composante centrale de ce concept, mais aussi de sa deuxième composante. Nous avons vu que l'idée des facteurs de correction consiste à considérer la constance comme conditionnelle ou hypothétique. Elle soumet la constance de l'objet, conçu comme base de mesure, à certaines conditions (telles que la température ou la pesanteur) dont les effets sur cet objet doivent nous être connaissables sous formes de lois physiques. Cela veut dire que l'objet en question doit être susceptible d'étude en termes des lois physiques. Qu'est-ce que cela signifie ? Supposons que le cycle du pendule *A* est censé être la base de la mesure de temps. La pesanteur sera alors un facteur de correction important. De ce point de vue, on stipulera par exemple que l'unité du temps doit être le cycle d'oscillation que le pendule *A* montre là où la valeur de l'accélération de la pesanteur est telle ou telle. Manifestement, cette précision de condition présuppose l'étude mécanique du pendule *en général*. En d'autres termes, elle présuppose l'étude comparative de plusieurs pendules. On voit donc qu'il est nécessaire, pour introduire

les facteurs de correction, de choisir pour base un objet individuel appartenant à une (grande) classe d'équivalents.

Comme Carnap le remarque, il y a un autre choix outre l'introduction des facteurs de correction. Au lieu d'adopter l'idée de ces facteurs, on peut stipuler que la base d'une mesure doit être constante indépendamment des situations physiques. Par exemple, la période du pendule *A* peut être considérée comme inchangée en toute situation physique. Sous cette supposition, la description des lois physiques et des phénomènes serait très compliquée, car il peut bien arriver que la proportion de cycles entre le pendule *A* et les autres pendules change souvent et que, néanmoins, on ne doit pas expliquer ici ce décalage en faisant appel à des lois physiques concernant tous les pendules indifféremment : c'est quand même un choix qui nous est ouvert, d'après Carnap. Laissons de côté la question de savoir si c'est vraiment un choix possible. Ce qui nous semble certain, c'est que, pour autant qu'on désire formuler *les lois physiques*, on est obligé d'introduire quelque chose d'analogue au concept de classe d'équivalents même dans cette supposition fort imaginaire. En effet, l'idée des lois physiques exige qu'on recherche des lois universelles traversant tous les systèmes locaux et qu'à cet effet, il nous faut avoir quelques moyens (tant au niveau pratique qu'au niveau théorique) pour nous référer au comportement du pendule *A* dans des lieux qui en sont distants.

Toute cette réflexion nous amène à contester le pragmatisme carnapien et à conclure que le concept relatif de constance (y compris son corolaire sur les facteurs de correction) *n'est pas* une règle *facultative*. Au niveau de la méthodologie, on ne peut pas se passer de l'idée de la constance de rapport, ni de celle de classe d'équivalents ou d'une idée semblable, pour autant qu'on désire rechercher des lois physiques de la nature. Il n'y a aucun doute que l'on est ici en présence d'une règle qui est constitutive (et non pas pragmatique) de la recherche scientifique.

9 Mesurer le temps – le rationalisme kantien

Regardons maintenant le même problème du point de vue kantien. Peut-on trouver chez le philosophe critique une pensée qui correspond au concept relatif de constance ? La réponse est oui. En plus, la pensée kantienne exprime la même leçon que celle de Schlick, de façon nébuleuse mais bien indéniable. Nous verrons que cette pensée cruciale réside dans le principe kantien de la substance et y affirme constamment une conception claire et profonde de la rationalité.

9-1 L'analogie de l'expérience

Le rapprochement de Kant et des Viennois ne sera cependant pas très facile si l'on ne tient pas en compte au préalable du fait que le principe kantien de la substance est une version spécifique d'un principe plus général nommé « l'analogie de l'expérience ». Nous allons d'abord comparer ce principe général avec le concept relatif de constance. Dans les *Analogies de*

l'expérience, Kant présente l'idée générale dirigeant les trois principes synthétiques touchant les catégories de la relation : *substance*, *causalité* et *action réciproque*. Selon cette idée générale, « l'expérience », en tant que connaissance du monde objectif, « n'est possible que par la représentation d'une liaison nécessaire des perceptions » (B218). Les trois principes synthétiques sont censés permettre de penser cette « liaison nécessaire ». Or, si cette idée générale nous intéresse, c'est parce que l'argument employé par Kant pour la prouver exprime presque la même leçon que celle de Schlick. L'argument kantien exige, d'abord, que nous soyons capables de nous référer à l'ordre objectif du temps pour pouvoir posséder « l'expérience ». Puis il montre que la référence du temps objectif n'est possible que par la représentation d'une liaison nécessaire des perceptions et, par conséquent, par la pensée suivant les trois principes synthétiques. C'est le rapport du « temps » à la « liaison nécessaire » qui importe dans cet argument. Kant dit que la référence au temps objectif n'est possible que par la représentation d'une liaison nécessaire des perceptions. Qu'est-ce que cela veut dire ? Nous interprétons cette thèse de la manière suivante. Comme Kant le répète, le temps lui-même ne peut être perçu (B219, B225, B233). Autrement dit, le temps lui-même ne peut être mesuré. De ce fait, le temps doit être représenté par un certain rapport (susceptible de la formulation quantitative) de divers processus phénoménaux. Ce rapport doit figurer à son tour dans quelques lois physiques qui seraient de nature globale ou universelle. Cela veut dire qu'il faut qu'on puisse relier de manière cohérente selon ces lois, à l'égard de la détermination du temps, les perceptions qu'on a à divers endroits. Pour faire court, Kant affirme, tout comme Schlick, la dépendance mutuelle (mais non circulaire) des deux choses : l'existence de lois physiques ayant validité universelle, d'un côté, et la possibilité de définir un temps objectif, de l'autre côté. Le passage suivant met en avant ce point de vue en résumant l'argument de « l'analogie de l'expérience ».

« Mais comme l'expérience est une connaissance des objets par perceptions, que, par conséquent, le rapport dans l'expérience du divers doit être représenté en elle, non tel qu'il est assemblé dans le temps, mais tel qu'il est objectivement dans le temps, et comme le temps lui-même ne peut être perçu, la détermination de l'existence dans le temps ne peut se produire que par leur liaison dans le temps en général, par suite seulement par des concepts qui lient *a priori*. » (B219)

Par l'expression : « liaison dans le temps général », Kant suggère que les lois physiques qu'on va établir doivent être de nature globale, c'est-à-dire qu'elles doivent être valides indépendamment des endroits où l'observation est faite. Ce point de vue est avancé par Schlick aussi lorsque celui-ci dit que « les temps, qui sont égaux selon la définition basée sur un corps mobile (...) sont également égaux par rapport à un *autre* corps mobile quelconque [in bezug auf einen beliebigen *ändern ... bewegten Körper*]... » (Schlick, 1935, p. 764, souligné par

Schlick). Bien sûr, il y a une différence importante entre la position kantienne et la position schlickienne. Si Schlick considère le caractère global de la loi physique comme fait empirique et contingent, Kant l'affirme en le reliant aux principes *a priori*. Mais cette divergence, ainsi que l'apparence dogmatique de l'affirmation kantienne, s'allègeront si l'on tire une nature méthodologique des principes *a priori* kantien.

L'interprétation méthodologique sur l'*a priori* kantien se justifiera par la considération du sens du terme : « analogies de l'expérience ». Voyons ce que Kant entend par ce terme.

Kant appelle « analogies » ses principes de la relation pour la raison que ceux-ci consistent tous à étudier le rapport entre deux rapports. Quatre termes y entrent donc en jeu, dont le quatrième est problématique. En mathématique, l'analogie est l'égalité de deux rapports quantitatifs ; on peut déduire *a priori* à partir des trois membres de l'analogie ($a : b = c : x$) la valeur du quatrième membre. Mais l'analogie en philosophie (y compris la science de la nature) ne nous permet pas de déduire aussi parfaitement.

« Dans la philosophie, au contraire, l'analogie est l'égalité de deux rapports non *quantitatifs*, mais *qualitatifs*, dans lesquels à partir de trois membres je ne puis connaître et donner *a priori* que le *rapport* à un quatrième, mais non *ce quatrième* lui-même... »
(A179-180/B222, souligné par Kant)

Qu'est-ce que « l'égalité de deux rapports qualitatifs » par exemple ? La relation de l'équivalence dont on profite dans le concept de mesure fait un excellent exemple. En effet, quand il est question d'observer l'égalité de deux objets phénoménaux, on envisage de constater la coïncidence parallèle entre deux points d'un objet et deux points d'un autre objet. S'il s'agit de l'égalité de la longueur spatiale, on compare deux points a, b d'une barre (A) et deux points c, d d'une autre barre (B) et on tente de savoir si, a étant en coïncidence avec c , b coïncide également avec d . Il s'agit ici des rapports « qualitatifs », car la distance des deux points d'une barre nous est connue de façon perceptive ou intuitive et qu'elle n'est pas encore susceptible d'une formulation en chiffres. De plus, la reconnaissance de l'égalité (des deux distances) repose également sur l'observation par perception. Inutile de dire que c'est le comportement du quatrième terme qui constitue le problème crucial dans cette méthode. Si la barre A est censée être le candidat de la base de l'unité de longueur et la barre B va être comparée à A , on fera d'abord coïncider le point a de la barre A avec le point c de la barre B et on tentera de savoir, ayant en vue le point c de la barre A , si le point d de la barre B (c'est-à-dire, le quatrième) coïncide avec c . Cette procédure n'est pas un raisonnement mathématique qui nous permettrait de conclure *a priori* le lieu du quatrième point. Mais on sait « *a priori* » où le quatrième doit se trouver si l'égalité doit avoir lieu. La procédure pour constater l'égalité, et en conséquence celle pour trouver une classe d'équivalents, présuppose ainsi l'idée d'une analogie au sens philosophique.

« L'analogie de l'expérience » est employée dans l'idée des « facteurs de correction » aussi. Ayant choisi la base et découvert sa classe d'équivalents, on peut rencontrer une petite anomalie. Par exemple, il se peut que la barre B ne coïncide pas exactement avec la barre A un jour. Alors, l'idée des facteurs de correction nous ordonnera de rechercher la cause dont cette anomalie résulte et de prendre en compte cette cause pour raffiner la définition de la constance. Aucun doute, cette procédure est une « analogie de l'expérience », car on reconnaît l'anomalie par un comportement anormal du quatrième point (d) et on trouve par suite la nécessité d'une nouvelle étude. Cette étude doit naturellement s'effectuer selon le concept de causalité. Or, dans la recherche de la cause aussi, l'analogie de l'expérience sert de stratégie de base. Supposons que b ne coïncide pas avec d mais avec un autre point d' de la barre B . On est alors en présence d'un contraste de deux rapports. D'une part, puisque b coïncide avec d dans la circonstance origininaire E , on a le rapport de d à la circonstance E . D'autre part, on cherche la cause de l'anomalie ($d-d'$) dans une circonstance inconnue (X) qui doit s'ajouter à E ; on a ici le rapport de $d-d'$ à la circonstance X . La recherche de la cause se déroulera ainsi selon un schème ayant quatre termes¹⁰⁵.

9-2 La substance et le temps

Le caractère méthodologique des « analogies de l'expérience » est désormais mis en lumière. Comment le principe kantien de la substance incarne-t-il alors le même caractère et s'approche-t-il ainsi du concept relatif de la constance ? Le principe de la substance (selon la version de la seconde édition) se formule comme suit :

« Dans tout changement des phénomènes, la substance persiste, et son quantum n'augmente ni ne diminue dans la nature. » (B224)

De prime abord, la formulation est loin d'être riche. Quant au schème de la substance, il indique qu'on doit reconnaître la substantialité à la « permanence » de phénomènes, comme nous l'avons vu. La formulation de ce schème n'est pas riche non plus et ne semble pas donner beaucoup d'aide à la compréhension du principe correspondant. À un endroit, Kant remarque qu'on découvre la permanence par « la comparaison des perceptions » (A205/B250), mais on n'y trouve pas d'éclaircissement détaillé de cette procédure. Toute explication kantienne donnée sur la substance dans la *Critique* demeure trop générale et ressemble à une

¹⁰⁵ Jules Vuillemin interprète l'analogie de l'expérience en la reliant à cette procédure. Il illustre la procédure par la découverte de Neptune en astronomie. Les astronomes ont constaté un écart du mouvement d'Uranus par rapport aux prévisions basées sur la loi newtonienne de l'attraction. Mais ils n'en ont pas conclu la fausseté des équations tirées de la loi newtonienne ; au contraire, ils ont pensé à la nécessité de faire intervenir un facteur dont ils n'avaient pas tenu compte. Le Verrier a suivi ce raisonnement et a calculé l'influence d'un corps céleste inconnu, ce qui a permis à Galle de découvrir Neptune (Vuillemin, 1955, pp. 337-338).

spéculation métaphysique plutôt qu'à une philosophie des sciences. Néanmoins, la réflexion kantienne sur la substance se compose d'idées importantes touchant la méthodologie de la recherche épistémique. En premier lieu, en cherchant la substantialité de phénomènes dans l'idée de la pluralité ou de la composition, la réflexion kantienne met en avant une notion relative de la substance. En second lieu, en reliant une loi de la conservation (la conservation de la quantité de la substance) à la détermination objective du temps, Kant suggère un schème général qu'une description théorique du monde objectif doit respecter ; il veut dire que les lois de la physique qu'on va construire doivent être susceptibles d'application globale. L'originalité de Kant par rapport à Schlick et Carnap consiste, à notre avis, dans le fait qu'il propose ce schème général comme constitutif de la recherche épistémique scientifique, à savoir, comme règle *a priori*.

La raison de l'apparence abstraite qu'on trouve dans la « première analogie » consiste sans aucun doute dans le fait que Kant n'y parle pas du critère empirique de la substance. À vrai dire, il en est conscient. C'est pour cela qu'il annonce, à la fin de la *Première analogie*, qu'il va donner une remarque sur « le critère empirique de la permanence nécessaire » et « de la substantialité des phénomènes » dans la *Deuxième analogie*. Quelle réponse peut-on y trouver ? On y trouve une remarque passagère précisant que c'est « l'action (*Handlung*) » qui sert de critère de la substance (A204/B249-250). La remarque ajoute à cela que le critère basé sur l'action est plus sûr que l'observation de la permanence par la comparaison des perceptions. Malheureusement, Kant n'explique pas concrètement, ici non plus, comment reconnaître la substantialité par ce critère. Mais l'idée que « l'action » est le critère pour la reconnaissance de la substantialité nous invite à lire les *Analogies de l'expérience* à la lumière de la pensée kantienne sur la mécanique. Elle nous invite à remarquer les *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature* (1786), l'ouvrage que ce philosophe a publié peu avant la deuxième édition de la *Critique*.

Comme Jules Vuillemin le souligne très justement, ce qu'on peut apprendre par les *Premiers principes* à propos de la « substance » kantienne, c'est entre autres la pluralité de la substance ou, plus précisément, la relativité de la substance (Vuillemin, 1955, p. 263). L'idée de la relativité de la substance se révèle de la façon la plus significative lorsque Kant décide d'estimer la quantité de la substance en termes de quantité de mouvement. Ayant la nature vectorielle, la quantité de mouvement ne se détermine que relativement à des rapports mutuels de corps, exprimés par rapport à un référentiel. Elle représente le caractère relatif (relationnel) de la substance aussi en vertu du fait que la loi de la conservation de quantité de mouvement nous amène immédiatement à la loi de l'action et de la réaction (Vuillemin, 1955, p. 270, p. 286).

La pluralité est cruciale pour la substantialité chez Kant. On le saura si l'on se rappelle qu'il y a un type d'entités qui est une substance selon la métaphysique traditionnelle et qui ne l'est pas au véritable sens selon la philosophie critique : la monade ou l'âme. Le concept

kantien de substance fait valoir que, à la différence du corps matériel, l'âme n'est pas un être permanent. La raison de cela est que la grandeur qu'une âme possède n'est pas extensive mais intensive. Une grandeur intensive n'a pas de parties extérieures les unes aux autres, si bien qu'il est concevable qu'elle diminue graduellement et revienne à zéro. Au contraire, une substance matérielle a une grandeur extensive. De ce fait, elle ne peut diminuer que par sa division en ses parties, ce qui n'arrivera jamais à la disparition (Ak, IV, p. 543, fr. p. 129). Le véritable concept de substance ne rejoint donc pas celui de simplicité ; il rejoint plutôt le concept d'additivité, qui est caractéristique de la grandeur extensive et qui présuppose par nature l'idée de la pluralité des homogènes. En vertu de l'additivité, la matière a ceci d'avantageux (par rapport à l'âme) qu'elle est susceptible d'une composition mathématiquement formulable. Naturellement, cela ne signifie pas forcément que la grandeur intensive n'est pas susceptible du traitement mathématique. S'il y a une relation causale entre le comportement d'une grandeur intensive et à une chose ayant grandeur extensive, on pourra profiter de cette relation pour créer un instrument de mesure pour la grandeur intensive et appliquer à celle-ci les mathématiques. Le thermomètre témoigne très bien de cette possibilité. Pourtant, on ne sait pas s'il est possible de recourir à cette stratégie au profit de la grandeur intensive de l'âme. Quoi qu'il en soit, le passage suivant dans la *Critique* suggère l'avantage qu'a la matière en tant que quantité additive.

« On demandait à un philosophe : combien pèse la fumée ? Il répondit : Retranchez du poids du bois brûlé le poids de la cendre restante, et vous aurez le poids de la fumée. Il supposait donc comme une chose incontestable que même dans le feu la matière (la substance) ne périt pas, mais que sa forme seule subit un changement. » (A185/B228)

Mais ce n'est que lorsqu'on s'approche de la substance du point de vue de la mécanique que le caractère relatif (relationnel) de la substance se manifeste. Kant identifie, dans les *Premiers Principes*, la quantité de la substance à la quantité de la matière et celle-ci, sous condition, à la masse : m . Mais il souligne immédiatement que toute cette quantité ne nous est accessible empiriquement que par sa manifestation mécanique. C'est ainsi que la quantité de mouvement ($m\mathbf{v}$) entre en scène. Autrement dit, « l'action » de la substance doit se représenter par la notion de la quantité de mouvement. Comment alors la quantité de la matière (la masse) devient-elle empiriquement accessible à travers cette notion ? L'idée de base consiste à se rendre compte que la comparaison des masses n'est possible que comme comparaison des quantités de mouvement. La comparaison des quantités de mouvement, à son tour, s'effectue comme observation de la différence que montrent les matières ayant une vitesse égale. La mesure au moyen de la balance ordinaire n'est autre chose qu'une application de cette stratégie. On y compare deux matières ayant toutes les deux la vitesse 0.

Puisque la quantité de la substance va désormais être discutée à travers ce critère

empirique, la composition de la substance doit aussi être reformulée de ce point de vue. C'est-à-dire que la substantialité de la substance doit désormais être expliquée par le fait que la quantité de mouvement soit susceptible de la composition. Dans cette perspective, Kant souligne d'abord combien il est important d'établir un système de composition pour se procurer le concept précis d'une grandeur.

« ... le concept précis d'une grandeur n'est possible que par la construction du quantum ; or, celle-ci n'est par rapport au concept de quantité rien d'autre que la composition d'éléments équivalents (*des Gleichgeltenden*) ; par suite, la construction de la quantité d'un mouvement est la composition de beaucoup de mouvements équivalents. » (Kant, Ak.IV, p. 538, fr. p. 121)

Ces « éléments équivalents » désignent, dans l'immédiat, les corps mobiles dont les masses diffèrent les unes des autres mais dont les quantités de mouvement sont néanmoins égales les unes aux autres. Cette égalité au niveau de la quantité de mouvement n'a rien d'étonnant parce que la quantité de mouvement s'obtient comme produit de masse par vitesse. Il « importe peu que je double la quantité de la matière d'un corps tout en en conservant la vitesse ou que je double la vitesse en conservant la même masse » (ibid.). Mais Kant parle ensuite de la distribution de la quantité de mouvement d'un corps sur ses différentes parties ou, ce qui revient au même, de la composition de la quantité de mouvement d'un tout à partir de celles de ses parties. L'équivalence est maintenant reconnue entre la description au sujet des parties et la description au sujet du tout. Clairement, Kant pense sous cette équivalence à l'additivité de la quantité du mouvement. Celle-ci signifie le fait que la somme des quantités de mouvement accordées à plusieurs corps soit égale à la quantité du mouvement accordée au système entier de ces corps. Chose remarquable, la quantité de mouvement du système entier peut être représentée à ce moment-ci comme celle de son centre de gravité (ou du centre d'inertie). En prenant en compte cette propriété avantageuse, on peut formuler la conservation de la quantité de mouvement ($m\dot{v}$) de la manière suivante : si un système de corps n'est soumis à aucune force extérieure, la quantité de mouvement de ce système, à savoir celle du centre d'inertie de ce système, demeure constante¹⁰⁶. La loi affirme que, aussi fortement que les corps se meuvent, leur centre de gravité commun ne change pas son état de mouvement. Si le système est en repos, il ne commencera jamais à se déplacer. S'il est en mouvement, il continuera le mouvement uniforme rectiligne. La loi de la conservation de $m\dot{v}$ ainsi formulée est très importante pour la mécanique kantienne, ainsi que pour notre discussion actuelle. En effet, Kant a recours à cette loi pour décider la question sur l'objectivité d'un mouvement et, à notre avis, c'est la « conservation » affirmée dans cette loi qui constitue la clef pour comprendre sa notion de « permanence » et sa solution pour la

¹⁰⁶ Newton, *Principia*, Prop.III, Colloraire IV.

question de la mesure du temps.

La question centrale à laquelle Kant s'attèle dans les *Premiers principes* consiste à savoir comment il est possible d'attribuer du mouvement à divers corps. À première vue, l'attribution du mouvement (ou du repos) à quelque chose est relative à des points de vue. Mais, tout en admettant la relativité, Kant trouve possible et nécessaire de distribuer le mouvement à des corps sur la base d'un fondement objectif résidant dans leur relation mutuelle. En empruntant l'expression de Vuillemin, on peut dire que l'idée dominante de la pensée kantienne est « le relatif objectif » (Vuillemin, 1955, p. 312). Pour établir un relatif objectif au sujet des mouvements des objets empiriques, le philosophe profite au maximum du concept de quantité de mouvement. Il regarde un système de matières du point de vue de son centre d'inertie, en d'autres termes, il le regarde dans le référentiel inertiel¹⁰⁷. Cela signifie que le système est censé être, en tant que totalité, la quantité 0 du mouvement. Sous cette condition, les matières s'accordent les quantités de mouvements selon un principe fort raisonnable : l'égalité. Par exemple, s'il n'y a que deux corps, ils seront censés avoir des quantités de mouvement d'une même valeur absolue avec des signes différents (le *plus* et le *minus*), car du point de vue de leur centre de gravité commun, ils se meuvent dans des directions opposées pour s'annuler au total (Ak.IV, pp. 545-546, fr. pp. 133-135). En l'absence de référentiel absolu, Kant a trouvé le principe rationnel de l'objectivité dans l'idée de l'égalité ou celle de la réciprocité, lesquelles sont bien fondées, dans le cas de la mécanique, sur le fait de l'équilibre entretenu par des matières autour du centre de gravité. Nul doute que ces idées, *égalité, réciprocité et équilibre*, constituent pour ce philosophe des contenus essentiels de la rationalité. Cette lecture se justifiera notamment par le fait que la conservation de la quantité de mouvement est convoquée chez Kant dans la section pour la loi de l'égalité d'action et de réaction et que cette dernière loi est censée fournir la solution finale à la question du mouvement objectif. La loi de l'action et de la réaction nous permet en effet de concevoir le système de toutes les matières de ce monde dans leur mutualité interne. En dehors de ce système, il n'y a rien de réel auquel on pourrait se référer, si bien que le référentiel inertiel de ce système, « le centre de gravité commun de toute la matière » (Ak.IV, p. 563, fr. p. 161), constitue l'unique fondement concevable auquel on peut recourir pour effectuer la distribution objective du mouvement. De cette manière, la conservation de la quantité de mouvement, avec la loi de l'action et de la réaction qui en est inséparable, rend possible l'évocation d'un point de vue objectif sur le mouvement sans recourir à un référentiel absolu. Elle rend cela possible par la relativité objective qu'elle incarne.

Évidemment, le centre de gravité de toute la matière de l'univers n'est qu'une idée simplement supposée¹⁰⁸. Mais cela ne signifie pas que la pensée kantienne de la mécanique ne

¹⁰⁷ Ce point de vue se justifie, théoriquement, par le principe de la relativité de Galilée.

¹⁰⁸ Ak.IV, p. 560, fr. p.156. Kant parle ici de « l'espace absolu ». Mais il est clair que ce terme n'est pas employé dans le sens newtonien. En réalité, Kant désigne par ce terme sa propre idée : le centre de gravité commun de toute matière de l'univers. « La notion d'espace absolu

donne qu'un principe régulateur à propos de l'objectivité et, en particulier, de la permanence. Ce qui importe pour la relativité objective n'est pas de prendre en compte effectivement la totalité des objets, mais de construire une loi de composition de telle manière qu'elle soit susceptible de relier divers systèmes locaux de façon cohérente. La loi de l'action et de la réaction, conçue au niveau de toute matière de l'univers, enseigne à relier des systèmes différents de matières les uns aux autres selon la même loi que celle qui gouverne les systèmes individuels. Cette interconnexion uniforme peut être exprimée par le biais de l'additivité de la quantité de mouvement aussi : on peut bien considérer, d'un côté, un corps rigide comme un système de plusieurs masses ponctuelles et, d'un autre côté, un système de plusieurs corps comme un objet individuel portant sa masse totale sur son centre d'inertie. Une même loi de composition est censée être omniprésente et prépare de fait la formulation d'un principe physique ayant une validité globale. Si la conservation de mv et l'égalité d'action et de réaction rendent possible l'idée d'un relatif objectif, c'est en vertu de ce caractère *global* qu'elles revendiquent. La notion kantienne de « conservation », affirmant le caractère global des lois de la nature, constitue indubitablement l'implication centrale de son principe de substance et complète de façon scientifique sa notion de « permanence », le schème de la substance.

Il semble ainsi sûr qu'il y a dans le principe kantien de substance quelque chose de ressemblant au concept relatif de constance. Le principe semble comporter notamment une idée analogue à la leçon que nous avons trouvée dans l'article de Schlick. Mais, pour rendre légitimes ces comparaisons, il nous faudra dégager la signification épistémologique du principe kantien plus concrètement. Autrement dit, il nous faudra savoir comment la notion de conservation présentée dans la mécanique kantienne peut servir de clef pour le problème de la mesure du temps. Cela n'est pas aisé, mais nous allons reconstituer, à titre d'essai, la solution kantienne de ce problème en exploitant la leçon qu'on a eue à travers réflexion précédente.

Considérons la question suivante : si la conservation de la quantité de mouvement (l'implication mécanique du principe de la substance) échoue, quel problème se produirait-il dans la mesure du temps ? Normalement, un système de matière en mouvement qui n'est soumis à aucune force extérieure continue son mouvement uniforme aussi fortement que ses composantes se meuvent. On sait bien qu'un astronaute flottant dans l'espace illustre typiquement ce principe. Si l'astronaute se trouve dans un mouvement inertiel, il le continuera avec la même vitesse, même s'il meut fortement ses membres. Or s'il se produisait chez lui quelque processus qui transgresserait la conservation de la quantité de mouvement : mv (cela pourrait être éventuellement une transgression de la conservation de la masse : m), alors il changerait soudain la vitesse de son mouvement sans recevoir de force extérieure.

dont se sert la mécanique kantienne, loin de revenir sur les acquis critiques, ne fait donc que généraliser la relativité du mouvement et le caractère vectoriel de la vitesse » (Vuillemin, 1955, p. 265). Cf. Aussi Friedman, 1992, p. 143.

Cela signifierait que la proportion qu'il avait entretenue en commun avec les autres mouvements inertiels changerait soudain. Autrement dit, la constance de proportion entre les mouvements inertiels différents serait perdue. Évidemment, ce serait aussi une infraction de la loi de l'action et de la réaction et cette infraction entraînerait au final la perte de l'équilibre au niveau de la totalité des matières de l'univers. Kant imagine un tel résultat : « toute infraction de cette loi [la loi de l'égalité de l'action et la réaction] déplacerait le centre de gravité commun de toute la matière et par suite tout l'édifice de l'univers », ce qui serait une absurdité (Ak, IV, p. 563, fr. p. 161). Mais ce qui importe dans la question actuelle, c'est la perte de la proportion constante qu'entretenaient divers mouvements inertiels. Cette anomalie est vraiment sévère, car dans une situation pareille, on ne pourrait plus mesurer le temps en se référant à un mouvement inertiel. On ne pourrait plus parler d'*un unique temps* et on serait obligé de parler de plusieurs temps.

Cette petite spéculation permettra de reconnaître visiblement la leçon de Schlick dans la pensée kantienne. La spéculation nous enseigne qu'il existe une relation d'interdépendance entre les deux choses : le fait qu'il soit possible d'avoir la détermination d'un temps objectif, d'un côté, et le fait qu'un grand nombre d'objets empiriques soient équivalents les uns aux autres relativement à une loi mécanique. Comme nous l'avons vu, Kant affirme cette dernière chose sous l'idée du caractère global des lois physiques. Il est probable que Kant ait effectué une spéculation semblable à la nôtre et ait obtenu précisément la leçon ci-indiquée. Le passage suivant dans la *Critique* semble en témoigner.

« Les substances (dans le phénomène) sont les substrats de toutes les déterminations de temps. La naissance des unes et la disparition des autres supprimeraient même l'unique condition de l'unité empirique du temps, et les phénomènes se rapporteraient alors à deux sortes de temps, dans lesquels, côte à côte, l'existence s'écoulerait ; ce qui est absurde. En effet, il n'y a *qu'un* temps, dans lequel tous les divers temps doivent être placés, non simultanément mais successivement. » (A188-189/B231-232, souligné par Kant)

Ici, Kant tente de justifier la conservation de la quantité de substance en la considérant comme condition de possibilité de la détermination du temps. L'affirmation n'est pas bien argumentée. Mais si l'on relie ce passage à la pensée kantienne de la quantité de mouvement et à celle de l'équilibre global des matières, on s'apercevra de la logique que le philosophe veut faire valoir. Il veut dire que le caractère global des lois physiques (c'est-à-dire le fait d'avoir la validité indépendante des lieux), résumé en l'idée de la « conservation », est une condition de possibilité de la détermination du temps. Le principe kantien de la substance implique le concept relatif de constance et l'élabore, pour ainsi dire, comme idée de la constance globale.

10 Le synthétique *a priori* méthodologique

Nous avons trouvé beaucoup de points de vue communs entre les Viennois et Kant au sujet de la coordination du conceptuel et du sensible. Les similarités des deux camps se sont manifestées lorsqu'il s'agissait de la méthodologie de la coordination et non pas de la fondation doctrinale de la connaissance. Il est temps de résumer les leçons que nous avons eues à travers la comparaison et de les examiner en vue d'esquisser le concept de synthétique *a priori* qu'on peut (et qu'on doit) garder aujourd'hui.

Commençons par récapituler les résultats sur le problème de la mesure du temps. Dans le cadre de ce problème, les deux camps indiquent tous les deux l'importance de ce que nous appelons « le concept relatif de constance ». Carnap a exposé ce concept de la manière la plus explicite et la plus claire. En montrant quelle stratégie l'observation doit avoir pour saisir un constant dans des phénomènes, il a certainement présenté le « schème » (au sens kantien) de la constance et de la substance. D'autre part, nous avons vu que le concept relatif de constance doit aller de pair avec une idée sur les lois de la nature. Celle-ci exige que certaines lois physiques, dans lesquelles le temps figure comme paramètre, aient la validité indépendante des lieux. Nous avons appelé cette idée « la constance globale ». Schlick l'a suggérée dans sa réflexion sur le conventionnalisme et Kant l'a affirmée dans son principe de la substance. Nous avons eu ainsi, disons, la paire du schème et du principe sur la constance (la substance) à travers le rapprochement des deux camps. Mais les deux camps divergent sur la nature de la rationalité comportée par ces idées. Carnap tient à souligner sur le caractère pragmatique de son « schème » et Schlick identifie « la constance globale » simplement à un fait empirique sans lui accorder le statut de principe. À la différence de ces auteurs, Kant considère naturellement le schème et le principe comme *a priori*. Comment penser cette divergence ? Est-il possible de rendre justice à Kant en trouvant quelque chose d'*a priori* dans ces idées ? En d'autres termes, peut-on dire que le « schème » et le « principe » de la constance contiennent, en tant que normes épistémiques, ce que nous appelons la rationalité intrinsèque ?

Pour autant qu'on discute du concept relatif de constance, il n'est pas difficile de défendre la position kantienne. Nous avons vu que, contrairement à l'exagération de Carnap, la règle qu'exprime ce concept ne peut se réduire à un principe pragmatiste. C'est en effet un procédé indispensable, pour qu'on puisse avoir un standard ou un normal, que de tenter de trouver un rapport constant au sein de la pluralité. Un tel procédé est constitutif de nos activités épistémiques où il est crucial de pouvoir distinguer le normal et l'anormal, ou l'objectif et le subjectif. Par contre, l'idée de la constance globale pourrait sembler dogmatique si elle s'érige en « principe ». En exigeant que les lois mécaniques (newtoniennes) soient valides indépendamment des lieux, Kant n'érige-t-il pas une affirmation empirique trop rapidement en un principe universel ? Pour dissiper cette suspicion de dogmatisme, il nous faudra mettre en évidence le caractère méthodologique du principe kantien.

D'abord, nous tenons à souligner que la pensée kantienne de la substance et de la conservation contient un aperçu profond sur la nature des lois de la nature. Du XIX^e siècle au XX^e siècle, les scientifiques se sont aperçu de plus en plus de l'importance spécifique des lois de conservation pour la théorie physique. Au XX^e siècle, on a appris que toute loi de conservation incarne la structure de symétrie d'une certaine façon (Théorème de Noether). La raison pour laquelle la symétrie est caractéristique des lois cardinales de physique n'est pas très difficile à présumer. En effet, une telle loi demande de relier les processus des divers systèmes locaux (tels que les référentiels inertiels) selon une loi de transformation et que la symétrie représente l'univocité et la perfection de l'interconnexion ainsi établie. Du fait de cet avantage au niveau de la structure, les lois de conservation peuvent remplir l'exigence de validité universelle à proprement parler. Van Fraassen a donc raison en faisant remarquer qu'« il y a quelque chose d'irréductiblement global dans les lois de conservation » (van Fraassen, 1989, p. 258, fr. p. 381). Le principe kantien de la substance, reliant la conservation à la possibilité d'un temps objectif, peut être considéré comme exigence de cette globalité qu'une théorie physique doit exprimer *en général*.

On pourrait signaler que l'idée d'un unique temps n'est plus valable après la théorie de la relativité. Cela est vrai. Mais il faudra se rappeler que la théorie de la relativité n'a pas affaire à des espaces-temps qui seraient incommensurables les uns avec les autres. Elle offre des lois reliant de manière cohérente les déterminations d'espace-temps de divers référentiels et, en ce sens, conserve le schème général que la pensée kantienne du « relatif objectif » avait suggéré. La tentative néo-kantienne de défendre le synthétique *a priori* à l'épreuve de la théorie d'Einstein met en avant un tel point de vue (Cf. Cassirer, 1921, pp. 35-36). L'essentiel est donc de s'abstenir d'identifier le principe kantien à une loi particulière de conservation ; si ce principe a la possibilité d'être qualifié d'*a priori*, c'est dans la mesure où il exige de façon générale la globalité de lois physiques, essentielle à l'idée du relatif objectif.

Le problème qui reste sévère est ainsi celui concernant l'affirmation empirique qui semble sous-jacente à l'exigence de globalité. Comme Schlick et Carnap le soulignent, l'existence d'une grande classe d'équivalents parmi les phénomènes de ce monde est un fait empirique et contingent. L'idée de la constance globale serait inutilisable sans le soutien par ce fait heureux. Ne faut-il pas dire, de ce point de vue, que le « principe » de la constance globale est un principe empirique ? C'est un problème délicat. Mais il est certain, au moins, que Kant ne contestera pas la remarque de Schlick et de Carnap. Il admettra avec eux, au final, que nos activités scientifiques sont possibles en vertu d'une heureuse contingence. En effet, la *Critique de la faculté de juger* affirme l'irréductibilité de la contingence empirique favorisant l'usage de nos concepts scientifiques (voir Chapitre 4). La nature n'est pas la création de l'entendement humain. Il est donc nécessaire de considérer le principe kantien comme principe ayant de la rationalité intrinsèque malgré sa dépendance à l'égard de l'expérience au niveau de la validité ou de l'efficacité. La concession à l'empirisme devra sans doute être plus

grande que ne l'entendait Kant lui-même. Il nous semble néanmoins possible de voir, dans l'idée de la constance globale, une rationalité intrinsèque en tant que norme ; une norme de la méthode de recherche. La constance globale indique de concevoir les lois physiques en sorte que diverses informations locales entrent dans l'interconnexion de façon cohérente, ce qui n'est autre chose que la création d'une perspective objective. Il ne s'agit pas d'affirmer quelque chose d'absolu sur la nature, mais de rendre signifiant de parler de la distinction du subjectif et de l'objectif en définissant le rapport des locaux au global. Une telle norme doit son efficacité à des faits empiriques mais peut être malgré tout constitutive de nos recherches épistémiques dans ce monde.

Il pourrait sembler que l'exigence de globalité soit quand même dogmatique, car elle semble dépasser la limite de l'universalité inductive. Rappelons-nous une implication de « l'analogie de l'expérience » pour examiner ce problème. Nous avons vu que l'analogie de l'expérience encourage, selon une lecture possible, une façon de rechercher qui est essentiellement ouverte à la correction ultérieure. On suppose d'abord un rapport constant ou nomologique. Cette supposition est apparemment dogmatique mais nécessaire pour avoir un standard ou un normal. Une fois ceux-ci introduits, on est en mesure de rechercher la cause (un facteur inconnu x) d'une anomalie éventuelle. Si la recherche réussit à découvrir la cause, alors on pourra déterminer un facteur de correction pour la supposition initiale ou lui imposer une restriction importante. La supposition initiale revendiquant l'universalité a l'apparence risquée, mais les recherches ultérieures qu'elle rend possibles peuvent la compenser. L'exigence de globalité, que nous avons mise en valeur, doit être conçue selon cette implication de « l'analogie ». Supposer un constant global ne signifie pas s'enfermer dans une conclusion inviolable ; c'est plutôt inaugurer ou faire progresser le *cycle* de la recherche en fournissant à celle-ci un standard. Bien entendu, des lois physiques hautement sophistiquées (comme la conservation de la quantité de mouvement) ne sont pas connues au commencement de la recherche. Mais on a probablement besoin d'un rapport constant, traversant diverses choses de manière générale, même dans la phase élémentaire de l'activité cognitive pour pouvoir penser sainement (comme le suggèrent les rapports d'un explorateur qui vivait tout seul dans un espace souterrain durant plusieurs mois, sans voir le soleil, et qui a failli perdre l'équilibre de sa pensée. Une chose importante qui lui manquait est sans aucun doute la pluralité d'objets qui seule rend signifiantes la « constance » et la « régularité »¹⁰⁹). La constance globale, conçue au sens le plus large, peut ainsi être considérée comme norme méthodologique et fondamentale de la connaissance. Les principes pragmatistes, comme la *simplicité* et le *conservatisme*, étant trop vagues, ne serviront jamais à formuler la stratégie de base (le dynamisme du normal et de l'anomal) motivant les normes méthodologiques de cette sorte.

Le synthétique *a priori* doit être conçu et défendu comme méthodologique *a priori* de nos

¹⁰⁹ L'expérience de Michel Siffre (Siffre, 1971, p. 238, p. 247, p. 255). Le résultat principal et le plus intéressant de son expérience concerne naturellement le décalage entre le temps psychologique qu'il a vécu sous terre et le temps en surface.

activités épistémiques relatives à la coordination de conceptuel et de sensible (nous l'appelons tout simplement « le méthodologique *a priori* ») et il le peut effectivement. Comme nous l'avons vu, certaines règles concernant la médiation des concepts quantitatifs et des objets empiriques jouent un rôle constitutif à l'égard des activités épistémiques. Les éclaircissements de Schlick et de Carnap sur ces règles, comparables aux schèmes et principes de Kant, nous ont beaucoup aidé à analyser leur rationalité intrinsèque malgré l'intention des auteurs. La rationalité intrinsèque qu'elles incarnent consiste en premier lieu en leur rapport essentiel à l'objectif des activités épistémiques : la possibilité de juger sur le vrai et l'apparent, ou de distinguer l'objectif et le subjectif. Les stratégies employées à cette fin visent à créer un standard ou un normal (quoique de façon provisoire) par la comparaison de divers objets. L'examen du problème de la mesure du temps nous a permis de confirmer cette observation. Le fait que la recherche d'un standard réussisse effectivement est un fait empirique. Mais la tentative elle-même est nécessaire pour que le jugement sur le monde soit possible. En deuxième lieu, la rationalité intrinsèque du méthodologique *a priori* consiste en son rapport à des conditions fondamentales de notre être, c'est-à-dire celles liées à la finitude. Par exemple, les règles évoquées chez Schlick et Carnap impliquent toutes l'idée d'observer deux choses sous les yeux. Cela indique qu'on ne peut comparer les choses qu'une à une, ce qui est sans aucun doute une limite importante de notre capacité cognitive. Heureusement, la liberté du déplacement permet d'élargir la comparaison locale vers l'échelle générale et compense la limite. Ce fait, lui aussi, est une condition fondamentale liée à la finitude. Les règles enracinées dans ces conditions offrent toutes des stratégies appropriées et nécessaires à un entendement fini, qui ne peut jamais accéder à l'absolu (par exemple le temps lui-même) et qui peut tout au plus créer un « normal » sur la base d'un équilibre interne (comme celui représenté par la « balance » ou par le « centre de gravité ») entre des phénomènes. La poursuite des propriétés structurelles semble être une caractéristique importante des stratégies de cette sorte. Si l'accumulation des comparaisons locales peut former un réseau bien équilibré, servant de perspective « objective », ce devra être parce que les opérations de comparaison s'organisent selon l'idée d'une relation systématique, à savoir, l'idée d'une structure. Certaines propriétés structurelles avantageuses (comme symétrie), découvertes à travers des opérations bien organisées, serviront d'intermédiaire entre les procédés concrets de comparaison et la représentation systématique d'objets. Brièvement parlant, c'est la corrélation structurelle de l'opération et de l'objet qui caractérise les stratégies de l'entendement fini et les rend efficaces (cette idée nous est venue de la lecture de l'analyse carnapienne sur le comptage).

Telles sont les leçons que nous avons eues pour un concept plausible du synthétique *a priori*. Les épistémologies de Schlick et de Carnap nous ont offert ces leçons importantes par leur rapprochement avec le kantisme, dont les auteurs eux-mêmes ne sont pas toujours conscients.

Chapitre 3

Reconstruction ou critique ?

– Carnap et Kant sur le concept de synthèse

1 Une théorie de la synthèse sans synthétique *a priori*

La construction logique du monde (l'*Aufbau*) est la première grande œuvre que Carnap a publiée dans son époque du Cercle de Vienne. Mais, à la différence des travaux ultérieurs de la même époque, l'*Aufbau* ne refuse pas de se déclarer comme ayant affaire à l'épistémologie (*Erkenntnislehre*)¹¹⁰. De plus, comme Michael Friedman le fait justement remarquer, la théorie dans l'*Aufbau* incarne, outre la motivation empiriste souhaitant réduire toute connaissance à des données empiriques (avec l'aide de la logique), une autre motivation qui vient de la tradition kantienne : celle désirant décrire en détail le fonctionnement du pouvoir rationnel de connaissance qui impose ses propres formes aux données empiriques¹¹¹. Cette parenté avec le kantisme culminera lorsque l'auteur proclamera que sa théorie concerne, en un sens, le procédé cognitif que Kant a appelé la synthèse (*Aufbau*, sec.68, 69, 74, 83,100). Du fait de cet enracinement non négligeable dans la tradition kantienne, l'*Aufbau* constitue un texte très intéressant pour nous. Dans ce chapitre, nous allons comparer l'épistémologie de l'*Aufbau* avec celle de la *Critique* kantienne en remarquant spécifiquement les concepts de « synthèse » qui y figurent¹¹². Cela nous permettra d'approfondir dans une nouvelle optique le concept de synthétique *a priori* que nous avons esquissé dans le chapitre précédent.

La théorie carnapienne, nommée « la théorie de la constitution », envisage de présenter et illustrer l'idée d'un système dans lequel tous les objets (ou tous les concepts) se redéfiniraient comme « constitutions » logiques réductibles à certains concepts fondamentaux. Mais, en même temps, la procédure de la constitution est censée être un analogue rationnel du processus cognitif construisant effectivement divers concepts d'objet à partir des données

¹¹⁰ Dans la *Préface* de la première édition de l'*Aufbau*, Carnap dit : « il s'agit avant tout ici de la question de la théorie de la connaissance, par conséquent de la réduction des connaissances les unes aux autres » (p. XIII, fr. p. 53). Mais il ne tardera pas à rejeter sa préoccupation épistémologique qui retenait son « premier livre important » (*Aufbau*, Préface de la seconde édition) dans le voisinage de la problématique kantienne. Il refusera, dans le *Logische Syntax der Sprache*, d'employer le terme « théorie de la connaissance (épistémologie) » dans la crainte que sa propre tâche, baptisée maintenant « la logique de la science », soit confondue avec l'épistémologie traditionnelle (Carnap, 1934, pp. 279-280).

¹¹¹ Friedman,1999, p. 125-126, pp. 140-141. Cf. aussi Richardson, 1998, p. 28. Richardson remarque que le problème et la solution dans l'épistémologie de l'*Aufbau* a plus d'affinité avec la philosophie kantienne qu'avec le fondationnalisme de la tradition empiriste (ainsi que de la tradition rationaliste).

¹¹² Nous avons une fois essayé le même type d'étude (Takahashi, 2014), mais ce n'était qu'une esquisse de l'idée de base, incomplète dans ses analyses. Notre discussion dans ce chapitre consiste à approfondir la même problématique en essayant une lecture plus attentive de l'œuvre de Carnap.

empiriques. La « constitution » est donc une expression correspondant au « traitement du donné pour former et représenter les choses, la réalité » ; ce dernier n'est autre chose que ce que les philosophes appellent depuis Kant la « synthèse cognitive » (sec, 100). Or, chose paradoxale, la théorie dans l'*Aufbau* refuse l'idée du synthétique *a priori* (sec.106, 179) alors qu'elle se déclare comme traitant de la synthèse. La théorie de la constitution est donc une théorie de la synthèse qui se dispense du synthétique *a priori*. Mais est-il possible d'élaborer une théorie de la synthèse en excluant le synthétique *a priori*? Notre réponse à l'égard de cette question est négative. Nous croyons avec Kant qu'une théorie de la synthèse nous prescrit des règles pures de la synthèse, c'est-à-dire des règles synthétiques *a priori*, pour autant qu'elle soit suffisamment riche. D'un autre côté, nous croyons également que l'idée du synthétique *a priori* n'est pas signifiante sans être reliée à quelque théorie de la synthèse. Les deux choses sont inséparables. Si donc l'*Aufbau* peut exclure le synthétique *a priori* de son épistémologie, ce doit être, à notre avis, parce qu'il ne comporte pas en réalité la théorie de la synthèse ou parce qu'il ne le fait que dans une mesure très limitée. Nous avancerons cette lecture sur l'*Aufbau*.

Naturellement, il peut y avoir un autre argument contestant la « théorie de la synthèse sans synthétique *a priori* ». Cet argument consiste à dire que l'*Aufbau* ne réussit pas à se débarrasser du synthétique *a priori* en réalité. On sait qu'il y a des commentateurs qui avancent ce type d'observation. Certains d'entre eux s'intéressent à la partie inachevée du système carnapien et font remarquer de grands obstacles menaçant l'accomplissement du travail prévu (Friedman, 1999, pp. 161-162). Certains autres examinent la partie qui est déjà exposée en détail et concluent que le système recèle en lui un élément synthétique *a priori* ou un semblable malgré l'intention de l'auteur (Vuillemin, 1971, p. 276 ; Granger, 1994, p. 315, pp. 320-321). Tous ces diagnostics semblent dévoiler plus ou moins correctement l'échec de l'ambition réductionniste de l'*Aufbau* et avoir pour effet d'ouvrir une voie pour reprendre le synthétique *a priori*. Pourtant, nous ne poursuivons pas cette voie, bien que le problème des difficultés immanentes stimule toujours notre étude. Nous nous intéressons plutôt à savoir pourquoi Carnap a pu trouver possible de se passer du synthétique *a priori* tout en déclarant officiellement que son système a trait à la synthèse. Cette question restera signifiante même s'il s'avère que cet ouvrage conserve quelques complicités avec ce qu'il a voulu exclure. Elle concerne en effet un problème qui doit précéder ce type de diagnostic, c'est-à-dire le problème sur le sens lui-même du synthétique *a priori*, ce dernier étant inséparable de la théorie de la synthèse au moins chez Kant.

Il est vrai que la théorie dans l'*Aufbau* contient des points de vue intéressants au sujet de la « synthèse ». Cela est liée à deux approches caractéristiques de cette théorie. Premièrement, elle choisit pour point de départ de la constitution les vécus rencontrés dans la conscience individuelle. Comme Carnap lui-même le remarque, ce choix est conforme à l'ordre du processus cognitif se déroulant effectivement (sec.64), le processus dans lequel on forme des

connaissances en partant de ses propres sensations ou de ses propres perceptions. Deuxièmement, la théorie dans l'*Aufbau* présuppose et exploite l'importance cruciale du concept de structure pour la connaissance. Elle souligne que c'est en reconnaissant des rapports structurels entre les objets et en les décrivant en termes de structures qu'on introduit la possibilité de discussion objective (intersubjective) dans des « connaissances » issues d'une conscience individuelle. Cependant, en dépit de ces approches intéressantes, il faut dire qu'il y a un fossé profond entre la théorie dans l'*Aufbau* et la théorie kantienne de la synthèse. En effet, c'est la reconstruction logique de la connaissance qui fait l'objet central de cet ouvrage et, de ce fait, certaines conditions essentielles de l'ordre effectif de la connaissance sont sacrifiées très souvent sans aucune hésitation. Notamment, l'*Aufbau* introduit des fictions très irréelles sur la compétence de notre capacité cognitive. Les fictions de ce type ne risquent-elles pas d'encourager une théorie trop singulière sur les formes de synthèse ? D'un autre côté, la théorie déclare que le concept de structure nous dispense de recourir au « sujet transcendantal » pour expliquer la rationalité de notre connaissance. Certes, le « sujet transcendantal » est une idée difficile à éclairer. Mais l'exclusion de cette idée hors de toute discussion risquera de nous faire sous-estimer le rôle du « je pense » que Kant voulait analyser par rapport à la possibilité de la connaissance. La mise en contraste de l'*Aufbau* et de la *Critique* relativement à la « synthèse » nous invitera à nous interroger sur la pertinence de ces conditions *non logiques*, mises de côté dans le premier mais cruciales dans la dernière.

2 La constitution comme synthèse

Voyons d'abord l'idée de base de la théorie de la constitution et le rapport de cette théorie à la question de la synthèse.

Bien que la théorie de la constitution contienne diverses problématiques et que les chercheurs soient de plus en plus conscients de ce caractère hybride (Friedman, loc.cit.), on peut légitimement dire que l'objectif officiel de cette théorie consiste en une entreprise de réduction : la réduction de divers concepts, plus ou moins susceptibles de l'usage scientifique, à certains concepts fondamentaux. En donnant des formulations logiquement claires à ces concepts et en précisant leur rapport à des données empiriques élémentaires, ce travail désire contribuer à la fondation des connaissances scientifiques. Il ne faut pas croire cependant qu'il s'agit d'une réduction touchant les vérités. La réduction dans l'*Aufbau* se rapporte plutôt aux concepts. Certes, le système qu'il va esquisser est censé être un système formel. Mais il n'est pas un système axiomatique dans lequel des vérités importantes se réduiraient à des axiomes. Il s'agit d'un système un peu plus modéré ; on y envisage de redéfinir rigidelement les concepts importants et de rendre ainsi possible le discours logiquement rigoureux sur ces concepts (sec.2). Selon l'expression de Quine, la recherche de fondements dans l'*Aufbau* est une recherche conceptuelle et non pas une recherche doctrinale ; la première porte sur la

signification tandis que la dernière porte sur la vérité (Quine, 1969, fr. p.83)¹¹³. Mais, bien entendu, une fondation en tant que recherche conceptuelle est déjà très ambitieuse. De plus, l'ambition s'étend encore plus loin chez Carnap vers l'idéal de « la science unifiée (*ein Gesamtwissenschaft*) » (*Aufbau*, Préface de la première édition, sec.179). Il pense à faciliter par sa fondation conceptuelle la collaboration des chercheurs de tous les domaines et l'intégration des sciences particulières dans un ensemble bien organisé. Le système de constitution est censé s'occuper de la partie formelle de cet ensemble unifié de sciences. La logique et les mathématiques, servant de lois du formel, sont présumées dans ce système et ne constituent pas son sujet propre.

Par ailleurs, on ne peut pas détacher totalement une recherche conceptuelle d'une recherche doctrinale. Un système de concepts touchant la réalité ne servirait à rien s'il ne définissait pas ses concepts de sorte qu'ils reflètent les vérités de base sur la réalité et soient ainsi capables d'exprimer d'autres vérités importantes. De fait, Carnap se préoccupe de formuler les vérités de base importantes dans son système de façon appropriée. Il tente d'exprimer ses « théorèmes » par le langage formel et se confronte, dans cette préoccupation doctrinale, à des questions délicates : celles consistant à introduire légitimement des conceptions scientifiques sur la réalité, notamment, l'idée de la régularité de phénomènes susceptible du traitement mathématique (sec.136). On voit ainsi que la recherche de fondements dans l'*Aufbau* est très pertinente pour la problématique épistémologique que nous avons appelée la coordination du sensible et du conceptuel. Elle a trait à cette problématique non seulement en tant que théorie de concepts mais aussi en tant que théorie de la fondation doctrinale¹¹⁴.

Comment la réduction se déroule-t-elle alors ? Comme il est question de réduire divers concepts à des concepts fondamentaux, il faut savoir quels concepts doivent être considérés comme fondamentaux. Conformément à l'idée de la « construction logique », Carnap juge que le concept de classe et celui de relation doivent être tenus pour fondamentaux. Naturellement, toute classe et toute relation ont leurs éléments ou membres. Le système de réduction doit donc se baser au final sur certains éléments qu'on pourrait considérer comme données fondamentales. Pour ces éléments, on fixe d'abord les relations et les classes qui sont basiques. Ces produits logiques servent ensuite d'éléments ou de points de vue pour définir des concepts plus complexes, lesquels sont également classes ou relations. Le système inclut ainsi les concepts de divers niveaux de complexité dans la forme d'un arbre généalogique. Si l'on

¹¹³ Cf. *Aufbau*, sec.179 : « ... seule la formule constitutive de l'objet, en tant que règle de la traduction des propositions portant sur lui en propositions portant sur les objets fondamentaux, c'est-à-dire sur des relations entre vécus élémentaires, donne à ces propositions un sens vérifiables » (Carnap, 1928, p. 253, fr. p. 292).

¹¹⁴ Voir Chapitre 2, sec.2. Ce que nous appelons « la fondation doctrinale » est presque la même chose que ce que Quine appelle « la recherche doctrinale de fondements ». Seulement, tandis que Quine relie cette idée à l'épistémologie empiriste, nous n'excluons pas la possibilité de l'approche rationaliste vers le même problème.

descend cet arbre dans la direction des concepts basiques, on aura des « réductions » ; les réductions des concepts plus complexes à d'autres moins complexes. Si l'on regarde les « réductions » dans la direction inverse de l'arbre, on aura des « constitutions » de concepts relativement complexes. Ainsi, le système que l'*Aufbau* va esquisser, tout en envisageant la réduction, se nomme « le système de constitution ». Or la motivation épistémologique œuvrant dans l'*Aufbau* exige que les éléments fondamentaux soient empiriques et épistémiquement familiers. Pour cette raison, Carnap choisit pour éléments fondamentaux les données du psychisme propre (*das eigenpsychische*), qu'il nomme les « vécus élémentaires ». L'arbre généalogique des constitutions commencera alors par celles des objets relevant du psychisme propre et s'étendra ensuite, sur la base de celles-ci et de manière hiérarchique, aux constitutions d'autres types d'objets : les objets physiques, le psychisme d'autrui et les objets spirituels (culturels). De cette manière, l'arbre généalogique de constitutions servira d'ossature conceptuelle reliant tous les domaines scientifiques, dont la totalité est « la science unifiée ».

Deux remarques terminologiques sont à ajouter.

Premièrement, Carnap parle « tantôt des objets tantôt des concepts sans faire de différence essentielle » (sec.3). Il lui est de caractériser la théorie de la constitution comme théorie des concepts ou comme théorie des objets. Cette interchangeabilité de termes tient au fait que, selon l'idée de ce philosophe, tout concept a son propre objet qui lui est unique. Qu'il s'agisse d'un concept particulier ou d'un concept « général », d'un concept de chose ou d'un concept de propriété, un concept désigne un seul objet qui lui correspond et qui se distingue des éléments qui tombent sous lui. L'« objet » d'un concept n'est donc pas nécessairement un objet concret. On peut penser par ce terme « tout ce sur quoi peut porter une proposition (*Aussage*) » (sec.1), remarque Carnap.

Deuxièmement, « le système de constitution » exposé dans l'*Aufbau* n'est pas l'unique système possible de la constitution. Il est possible, souligne Carnap, de concevoir différents systèmes ayant le même but. Ceux-ci différencieraient selon les bases qu'ils choisissent. La « base » d'un système de constitution désigne les éléments fondamentaux et les relations fondamentales qu'on suppose pour eux. Toutes ces deux composantes sont ouvertes à notre choix, mais surtout le choix des éléments fondamentaux est décisif pour la nature du système. Comme nous venons de le dire, le système de l'*Aufbau* a pour éléments fondamentaux les vécus d'une conscience individuelle, ce qui signifie que ce système a cherché sa base dans le domaine du psychisme propre. Mais il n'est pas impossible de commencer la constitution à partir de bases différentes. Carnap mentionne notamment la possibilité de la base physique et celle du psychisme en général (à savoir l'intersubjectif) (sec.62, sec.63). Quelques années plus tard, il décidera effectivement d'appuyer sa théorie des sciences sur la base du physique en abandonnant l'idée de la base psychique individuelle (Carnap, 1932).

Ce qui nous intéresse, c'est évidemment le fait que Carnap considère sa « constitution »

comme analogue au procédé cognitif de la « synthèse ». La synthèse est, selon l'*Aufbau*, « le traitement du donné pour former et représenter les choses, "la réalité" » (sec.100). Plus concrètement, elle inclut « la formation de l'objet, son identification ou sa classification en espèces » (ibid.). D'autre part, nous avons vu que le procédé de la constitution revient à *définir* les concepts (les objets) d'une façon logiquement éclairante. Mais la définition n'est-elle pas un procédé (ou un jugement) analytique ? Pourquoi la constitution peut-elle être dite synthétique tout en étant un procédé de définition ? La caractérisation paradoxale est cependant peu étrange dans la mesure où Carnap considère la « classification » comme composante du procédé synthétique. La classification des objets est indissociable, d'un côté, de la définition systématique des concepts et, de l'autre, de l'identification des objets moyennant des concepts. Elle implique le déroulement parallèle du procédé sur les concepts et du procédé sur les objets. Par exemple, quand on regarde une maison, on la perçoit comme objet physique et on sait implicitement que les parties cachées existent également même si l'on ne les voit pas (ibid.). Cette identification de l'objet ne pourra se produire si les perceptions ne sont pas unifiées selon le concept de maison. Les procédés cognitifs des scientifiques se déroulent de la même façon. Quand le botaniste observe une plante particulière, il la reconnaît comme un objet physique et, en plus, comme une plante de telle ou telle espèce (ibid.). Lui aussi, il applique des concepts à ses données ; seulement, il sait appliquer des concepts techniques. Ces exemples montrent que la synthèse (l'élaboration de la représentation d'un objet) ne peut se produire sans classification d'objets, lesquels à leur tour sont indissociables du procédé conceptuel de la définition. Il n'y donc rien d'étrange à ce qu'un système de constitutions (définitions) puisse signifier en même temps un « système de synthèse des objets » (sec.83). Bien sûr, on ne se réfère pas toujours aux concepts explicitement, ni *a fortiori* à leurs définitions, lors de la cognition effective des objets. Carnap est bien conscient de ce décalage entre la cognition effective et un système de concepts bien définis. Et il n'en est pas très inquiet, car ce qui lui importe le plus est sûrement l'élaboration du système de concepts. Si donc il considère le système de constitutions comme système de synthèses, ce n'est que dans la mesure où celui-ci n'est qu'une « reconstruction rationnelle (*rationale Nachkonstruktion*) » (sec.100) du processus cognitif effectif.

L'analogie avec la théorie de la synthèse continue. Carnap fait remarquer que, tout comme les kantien parlent des formes et des matériaux de la synthèse, on peut parler des formes et des matériaux de la constitution. En d'autres termes, il y a dans le système des constitutions quelque chose d'analogue à l'opposition des « catégories » et des données empiriques. Mais, dans la poursuite de cette analogie, il faut prendre en compte le fait que la constitution comprenne différents niveaux, à partir du niveau fondamental à des niveaux supérieurs, dont chacun peut également être appelé « constitution ». Le système de constitution se compose de toutes ces constitutions particulières. S'il peut y avoir des « formes de la synthèse » dans ce système, elle devront donc être des formes générales figurant répétitivement dans les

constitutions particulières. Les formes de cette sorte sont nommées « les formes des niveaux (*Stufenformen*) ». Nous savons déjà qu'il y a deux concepts fondamentaux, à savoir le concept de classe et celui de relation, et qu'ils entrent en jeu répétitivement dans les constitutions de divers niveaux. Ce sont donc les concepts de classe et de relation qui servent de « formes de niveaux », ce qui veut dire que ce sont ces concepts qui sont les « catégories » du système des constitutions. Mais c'est une conclusion trop vague, ou trop générale. Carnap tente d'approfondir le problème en vue de spécifier les catégories à un sens plus étroit. Dès lors, il juge que seul le concept de relation concerne les « formes » de la constitution, car les classes peuvent se réduire en fin de compte aux éléments fondamentaux, qui sont les matériaux de la synthèse plutôt que des formes. Les formes de la synthèse doivent ainsi être recherchées dans le concept de relation. Mais, en fait, le système se constitue de diverses sortes de relations. Il vaut mieux préciser les relations les plus essentielles, lesquelles peuvent être appelées les « relations fondamentales ». Carnap choisit un petit nombre de relations et, ayant examiné la possibilité de réduire le nombre encore plus, conclut finalement qu'une seule relation suffit pour commencer la constitution (les autres relations importantes pourraient se dériver d'elle) (sec.83). C'est une relation nommée « le rappel de ressemblance » : la ressemblance partielle qu'on trouve entre le vécu élémentaire qu'on a dans le temps présent et un vécu élémentaire qu'on a eu dans le temps passé. La catégorie au sens le plus étroit dans le système de l'*Aufbau* est donc cette relation de « rappel de ressemblance ». Cette conclusion n'est pas la conclusion définitive de Carnap, mais il n'en est pas moins certain que le problème des catégories est substitué chez lui par celui des relations fondamentales, que celles-ci se réduisent à une seule ou demeurent nombreuses¹¹⁵. Quant aux matériaux de la constitution, ce sont les éléments de chaque niveau de constitution qui tombent sous cette notion. Les éléments fondamentaux, c'est-à-dire, ce que Carnap appelle les « vécus élémentaires », peuvent être considérés comme matériaux ultimes de la constitution.

La forme (les formes) et les matériaux étant précisés, on est en mesure de reconstituer divers processus de la synthèse. Évidemment, Carnap est obligé de décrire soigneusement la rencontre de la forme ultime et des matériaux ultimes, c'est-à-dire celle du « rappel de ressemblance » et des « vécus élémentaires ». Ce processus dans lequel la première constitution se déroule est nommé « la quasi-analyse ». Celle-ci consiste à former les concepts des qualités sensibles (comme « rouge », « vert », etc.) en profitant des ressemblances partielles entre les vécus élémentaires. À première vue, la quasi-analyse est la décomposition des vécus en ses composantes, mais elle est en réalité la constitution de nouveaux objets (nommés « rouge », « vert », etc.). D'où la remarque carnapienne soulignant le caractère

¹¹⁵ Carnap mentionne une ancienne version du système, où il y a cinq relations qu'il considère comme les plus fondamentales. Ce sont « le rappel de ressemblance » ou, si l'on remarque une ancienne version, par les relations fondamentales comme « l'identité partielle (centrale) », « la ressemblance partielle (centrale) », « la relation d'ordre linéaire des suites intensives », « la relation mémorielle » et « le voisinage dans le champ sensoriel » (sec.83).

synthétique de la quasi-analyse : « *la quasi-analyse est une synthèse qui revêt la forme linguistique d'une analyse* » (sec.74).

Finalement, et chose la plus remarquable, l'*Aufbau* rejette l'idée du synthétique *a priori* hors de son système, alors qu'il accepte la notion de catégorie (formes de synthèse), comme nous venons de le voir. Il nous faut regarder de plus près l'attitude carnapienne à l'égard de ce sujet.

3 Le synthétique *a priori* licencié

La théorie de la constitution n'admet que deux types de jugements comme authentiques et signifiants : les jugements analytiques et les jugements empiriques (synthétiques *a posteriori*). Elle n'accepte pas le troisième, le synthétique *a priori*.

« "Les jugements synthétiques *a priori*" qui sont à la base de la problématique kantienne de la théorie de la connaissance n'existent pas du tout du point de vue de la théorie de la constitution. » (Carnap, 1928, sec.106, p. 148, fr. p. 198. cf. Aussi sec.179)

Quels sont les détails de cette dichotomie ?

Il faut d'abord examiner les statuts des propositions qui appartiennent au « système de constitution », le système occupant la partie formelle de la science unifiée. D'après Carnap, les propositions dans le système de constitution se divisent en deux catégories : les « définitions » et les « théorèmes ». Les définitions ne sont autre chose que les « constitutions ». Les constitutions, en tant que définitions, concernent des objets empiriques mais dépendent de notre stipulation (*Festsetzung*) (sec.179). Elles sont de nature conventionnelle et peuvent en ce sens être qualifiées d'analytiques. Quant aux théorèmes, ils se divisent à leur tour en deux types : les théorèmes analytiques et les théorèmes empiriques (sec.106). Le théorème analytique est un théorème qu'on peut déduire exclusivement à partir des définitions. Le théorème empirique est un théorème indiquant une relation entre objets constitués ; il dépend de l'expérience. Voyons quelques exemples de ces deux types de théorèmes. Comme nous l'avons dit, Carnap pose comme relation fondamentale le « rappel de ressemblance », dont les membres (les éléments) sont les vécus élémentaires. Il ajoute ensuite une proposition : « Le rappel de ressemblance est une relation asymétrique » (sec.108). Cette proposition, le théorème 1 (*Lehrsatz 1 = L₁*), est un théorème empirique portant sur un fait empirique relatif aux vécus élémentaires. Puis, sur la base du rappel de ressemblance déterminé de cette manière, il constitue (c'est-à-dire, définit) le concept d'une relation nommée « la ressemblance partielle ». De la constitution (la définition) de cette relation, on peut obtenir par la déduction le théorème 2 (*L₂*) : « La ressemblance partielle est une relation symétrique » et le théorème 3 (*L₃*) : « La ressemblance partielle est une relation réflexive » (sec.110). Ces deux théorèmes sont tous analytiques bien évidemment. On peut citer encore

notamment le théorème 5 (L₅) : « Le champ visuel est bidimensionnel » (sec.117) et le théorème 6 (L⁶) : « le corps des couleurs est tridimensionnel » (sec.118)¹¹⁶ comme exemples de théorèmes empiriques.

Outre ces propositions immanentes au système de constitution, on a encore celles figurant dans les sciences positives. En principe, les propositions dans ces sciences concrètes sont toutes empiriques parce que celles-ci étudient les propriétés et les relations non constitutionnelles des objets, c'est-à-dire, les faits empiriques (sec.179). Bien sûr, il se peut que les sciences positives contribuent à la construction du système de constitution. Le système dans l'*Aufbau* profite en effet des apports de la psychologie de la forme lorsqu'il détermine les caractéristiques de base des vécus élémentaires (sec.67). Mais, dans tous les cas, l'ensemble des sciences (la science unifiée) ne contient que des propositions analytiques et des propositions empiriques, cela est sûr pour Carnap.

Quant à la logique et les mathématiques qui sont présupposées dans le système de constitution, elles n'offrent que des propositions analytiques. Selon Carnap dans l'*Aufbau*, « la logique ... n'est composée que de stipulations conventionnelles relatives à l'usage des symboles et de tautologies basées sur ces conventions » (sec.107). Les objets mathématiques, qu'ils soient arithmétiques ou géométriques, peuvent être construits sur la base des objets logiques sans introduire de nouveaux objets *sui generis*. La mathématique n'est donc qu'une branche de la logique (ou de la logistique pure) (ibid.). Mais il faut noter que la géométrie dont il est question ici n'est pas celle touchant l'espace intuitif, ni celle touchant l'espace physique. Ce qui peut se réduire à la logique, c'est la géométrie pure et abstraite ayant trait au purement formel. Quant aux géométries étudiant l'espace intuitif ou l'espace physique, elles appartiennent aux sciences positives.

En somme, les propositions figurant dans les sciences se divisent en cinq groupes selon la philosophie de l'*Aufbau* :

- (i) Les propositions logiques et mathématiques (conventions et tautologies).
- (ii) Les constitutions (conventions)
- (iii) Les théorèmes analytiques (conventions plus la logique)
- (iv) Les théorèmes empiriques (propositions empiriques)
- (v) Les propositions des sciences positives (propositions empiriques)

Étant donné que les conventions (et les tautologies) sont des propositions analytiques, les cinq groupes se résument au final en deux : les propositions analytiques et les propositions empiriques. On a ainsi la dichotomie qui exclut le synthétique *a priori*.

Mais, à vrai dire, nous n'avons pas encore vu toutes sortes de jugements mentionnés dans la théorie carnapienne de la constitution. Outre les cinq sortes de propositions qui constituent

¹¹⁶ Sur « le corps des couleurs », nous donnerons l'explication plus tard.

les composantes principales du système, il y a des règles qui ne sont pas moins importantes qu'elles. Ces règles, nommées les « règles générales (formelles) de constitution » (sec.103), ne constituent pas des contenus du système mais se trouvent au niveau méthodologique de la constitution. Il faut en voir des exemples et examiner leur statut épistémologique.

Puisque les constitutions sont des définitions formelles des concepts empiriques, elles ne sont possibles que si l'on ne sait mettre en relation des faits empiriques et des lois du formel de manière appropriée. Les règles générales de constitution concernent cette mise en relation de l'empirique et du formel. Elles indiquent de manière générale comment créer de nouveaux concepts conformément à la logique à partir de telle ou telle situation empirique. Par la situation empirique, Carnap entend « les propriétés formelles mais qui cependant ne se présentent qu'au sein de l'empirie (*Empirie*) des objets déjà constitués » (sec.103, fr.p.192). Par exemple, le fait qu'une relation constituée se révèle asymétrique est une situation de cette sorte. On aura pour cette situation une règle qui nous enseigne comment, en se basant sur elle, on peut constituer une relation symétrique. La constitution de la ressemblance partielle (une relation symétrique) sur la base du rappel de ressemblance (une relation asymétrique) se déroule effectivement selon une telle règle. De cette manière, chaque étape de la constitution peut être conçue comme l'application d'une règle générale à une situation empirique donnée.

Carnap présente quelques exemples des règles générales à titre d'essai. Ce sont seulement des règles sur les premières étapes de constitution, c'est-à-dire des règles sur la quasi-analyse qui s'effectue au niveau du psychisme propre. La liste est cependant censée devenir plus riche. Elle inclura notamment les règles sur la constitution des objets spatio-temporels (le monde de la perception) et celle du monde de la physique. Carnap donne effectivement les idées de base sur les règles de ces constitutions supérieures (sec, 135, sec.136). Chose remarquable, les règles esquissées contiennent des notions importantes figurant dans les problématiques traditionnelles de l'épistémologie. Par exemple, quand il s'agit d'attribuer des qualités sensibles (comme les couleurs) aux points du monde (désignés par les coordonnées spatio-temporels) en vue de constituer « le monde de la perception », les règles générales exigent qu'on attribue des couleurs à des points visibles mais non vus et cela selon les notions de la continuité (sec.123, règle 9), de la causalité (règle 10, 11c, 11d) et de la substance (règle 11c, 11d, cf. aussi sec.135). Ces notions ne sont rien d'autres que ce que Kant expose à titre de catégories de la relation ou de concept qui leur est intimement liée. Elles sont importantes en ce sens qu'elles concernent la question de savoir comment surmonter la limite des perceptions immédiates, ou naïves, pour en donner des interprétations correctes (mais ouvertes à la correction ultérieure). Le passage du monde de la perception au « monde de la physique » (sec.136) concerne une problématique épistémologique également importante. Le monde de la physique consiste, d'après Carnap, dans l'attribution des grandeurs d'état physiques, exprimées en termes de nombre, aux coordonnées spatio-temporels. La constitution de ce monde signifie l'établissement d'un domaine qui serait déterminé par les lois physiques

mathématiquement formulables et aurait en ce sens une description ayant une véritable intersubjectivité. S'agissant de cette problématique essentielle de la philosophie des sciences, Carnap souligne que la situation empirique du monde de la perception ne détermine pas sans ambiguïté les types de grandeurs d'état physiques (et la théorie physique ayant rapport à elles) qu'on doit adopter pour la description. S'il y a des principes auxquels on doit avoir recours dans cette situation, ce seront des « principes méthodologiques comme celui de la plus grande simplicité » (p. 181, fr. p. 229). Ici aussi, on fait face à une problématique liée au synthétique *a priori*, à laquelle Carnap réagit naturellement par une autre approche que l'approche kantienne : le pragmatisme. Dans tous les cas, les discussions carnapiennes sur ces constitutions cruciales suggèrent clairement que ce sont les règles générales de constitution qui concernent directement le problème du synthétique *a priori*. Si l'on cherche dans l'*Aufbau* un substitut de la notion kantienne des catégories, ou de celle des formes de la synthèse, ce devra être celle des règles générales de constitution plutôt que celle de « la relation fondamentale » (le rappel de ressemblance).

La question sur le statut de ces règles s'impose ainsi avec une importance décisive. Quelle est la vue de Carnap ? Il admet que ces règles peuvent être qualifiées de « règles *a priori* » dans la mesure où la constitution et la connaissance des objets reposent logiquement sur elles. Mais cela ne veut pas dire, ajoute-il, qu'elles peuvent être dites « connaissances *a priori* », car il ne s'agit pas là des connaissances au sens propre mais plutôt des « stipulations (*Festsetzungen*) » (sec.103, pp. 143-144, fr. p. 192). *A fortiori*, elles ne peuvent pas être connaissances synthétiques *a priori*. Notre liste des jugements dans la théorie carnapienne de la constitution acquiert ainsi un sixième groupe, qui refuse la qualification de synthétique *a priori* tout comme les précédents.

(vi) Les règles formelles générales de constitution (stipulations).

Pourtant, est-il vrai que les règles générales de constitution ne sont que conventions ? Cette solution n'est-elle pas trop rapide pour éclairer la nature des règles aussi fondamentales ? Il nous faut examiner un peu ce problème.

Il est certain que les règles générales telles que Carnap les esquisse ne peuvent être des règles arbitraires, bien qu'il puisse y en avoir des variations différentes dans une certaine mesure. Il faudra que de telles règles soient conformes, outre à des situations empiriques, à l'objectif de la constitution et sans doute à certaines conditions réelles de notre pouvoir de connaître (le fait qu'il s'agisse d'une reconstruction rationnelle ne justifie pas la mise de côté totale de cette dernière exigence). Si le problème ne peut se réduire à celui du libre choix, ne doit-on pas dire qu'on est confronté à un problème de la connaissance ou du savoir ? Le problème des règles générales de constitution concerne indubitablement une sorte de savoir, un savoir sur les normes méthodologiques de la mise en relation du conceptuel et de

l'empirique. Il est un problème lié à ce que nous appelons la fondation méthodologique de la connaissance. On peut (et on doit) ainsi légitimement poser la question consistant à savoir quelle sorte de rationalité, la rationalité pragmatique ou de la rationalité intrinsèque, les règles générales de constitution incarnent. Cette question est inhérente à des questions plus concrètes concernant les contenus des règles générales de Carnap. Par exemple, on peut se demander pourquoi la quasi-analyse doit se dérouler selon telle ou telle règle (plus précisément, pourquoi il faut constituer une relation symétrique et réflexive à partir du rapport de ressemblance sur des vécus élémentaires). Quand il s'agit des règles sur la substance et la causalité, des questions analogues s'imposent de façon plus sévère. En effet, il semble difficile de considérer les constitutions moyennant ces concepts comme simples dérivations logiques à partir des relations basiques des sensibles. Elles doivent se passer de telle manière que les concepts d'objet constitués nous permettent de *corriger* nos interprétations sur ce que racontent les sensibles et de progresser vers des vues plus appropriées du monde. Les concepts de substance et de causalité devront se soumettre à quelques règles normatives pour bien favoriser cet effet. De fait, on sait critiquer l'usage primitif (parfois magique) du concept de causalité dans une perspective plus scientifique. Les constitutions des objets physiques (du monde de la perception) doivent rendre signifiante la différence du naïf et du scientifique ou celle de l'apparent et du vrai. C'est une tâche importante pour l'épistémologie que de mettre en évidence la nature et les raisons des normes jouant au profit de ces différences cruciales.

Carnap est bien conscient que les règles générales de constitution ne sont pas arbitraires mais, au contraire, basées probablement sur certaines nécessités. Il pense à la possibilité de ramener les « règles générales » à celles plus générales et les résume au final en un principe suprême, d'où on pourrait en retour les déduire formellement (sec.105). Il s'interroge en plus sur comment les règles générales ainsi reconnues et formalisées peuvent s'avérer nécessaires « en fonction du sens de la connaissance, et ... de ce que procure le connaître pour la plus grande unité (*für den umfassenden Zweckzusammenhang*) de sens de la vie » (sec.105, p. 146, fr. p. 195). Toute cette problématique doit cependant être laissée de côté pour l'instant, remarque-t-il, parce qu'il faut d'abord mettre au jour inductivement les règles de constitution qu'on suit implicitement dans les processus cognitifs effectifs, que ceux-ci soient pré-scientifiques ou scientifiques (ibid., cf. sec. 103, p. 144, fr. pp. 192-193). Apparemment, Carnap entend finir par convoquer une sorte de conception naturaliste qui serait susceptible de justifier les règles inconscientes de la cognition dans son ensemble. Du moins, il ne conçoit pas l'éclaircissement systématique des règles générales comme celui des savoir conscients des différences entre naïf et scientifique (ou rationnel). Cette vision est discutable du point de vue de notre approche. Mais il sera vain de tenter d'approfondir la discussion dans ce contexte, car la théorie dans l'*Aufbau* ne comporte pas une exposition suffisamment riche des règles générales de constitution. Il n'y a pas de doute, l'absence d'une exposition riche de règles

méthodologiques de la « synthèse » constitue une raison importante pour laquelle Carnap a pu concevoir une théorie de la synthèse sans synthétique *a priori*. Les « difficultés » indiquées par les commentateurs semblent être, elles aussi, liées plus ou moins à cette lacune dans l'*Aufbau* (qui par ailleurs est très admirable par ses énormes efforts pour l'accomplissement du projet)¹¹⁷. Notamment, il est naturel que la constitution des objets dans le monde de la perception, pour laquelle Carnap ne donne que des orientations très générales, ait dû recevoir des critiques sévères. Comme nous venons de le voir, les concepts physiques liés à ces objets sont censés aider l'attribution de qualités sensibles à des points du monde et l'améliorer par corrections ultérieures (sec.103). On peut se demander légitimement, avec Friedman, comment il est possible que des concepts physiques de cette sorte servent à corriger et compléter nos perceptions (les attributions des qualités sensibles à des points du monde) alors qu'il est question dans l'*Aufbau* de les réduire à des données élémentaires¹¹⁸.

Il est ainsi douteux que Carnap dans l'*Aufbau* ait réussi à se débarrasser du synthétique *a priori*. On peut en effet examiner la nature des règles générales de constitution à la lumière de la notion de méthodologique *a priori* et il peut s'avérer qu'elles contiennent quelque chose d'irréductible à des données empiriques et à la logique. Pourtant, on n'a pas une exposition suffisamment riche de ces règles dans l'*Aufbau*. Notre question doit donc être celle de savoir pourquoi Carnap a pu croire qu'il a exposé une théorie de la synthèse et de ses formes tout en laissant de côté une problématique aussi essentielle. L'approfondissement de cette question exige évidemment qu'on mette en évidence le concept carnapien de « synthèse » en contraste avec le kantien. Il nous faut comparer les philosophes et tenter de savoir quelle métamorphose a eu lieu pour ce concept-clef dans l'*Aufbau*.

4 La médiation de l'intuitif et du discursif – la synthèse kantienne

Voyons d'abord la conception kantienne sur la synthèse. Pour ce philosophe, la « synthèse » signifie l'acte de notre pensée consistant à « ajouter les unes aux autres des représentations

¹¹⁷ Les critiques des commentateurs consistent à montrer que, pour construire formellement les objets tels que nous les connaissons, la théorie de la constitution est obligée d'introduire des principes non logiques sans justification interne. Sur les fameux « difficultés » concernant la quasi-analyse, voir Goodman, 1951 (p. 121, fr. pp. 155-156) et Vuillemin, 1971 (p. 276). Granger aussi déclare l'échec de l'*Aufbau* d'un point de vue plus général (Granger, 1994, p. 320-321). D'autres commentateurs soutiennent que les soucis de ce type se révéleront peu sévères si l'on s'empêche de supposer une réalité indépendante qui précéderait la constitution ou si l'on se rend compte que la justification des conditions initiales dépend de celle du système tout entier (Proust, 1986, p. 307 ; Richardson, 1998, p. 63). De tels points de vue pourraient sauver la signification du système de constitution en tant que reconstruction rationnelle de connaissances mais ne semblent pas neutraliser essentiellement des difficultés possibles liées à la réduction.

¹¹⁸ Friedman 1999, p. 118, n. 9, p. 123, n. 8, pp. 161-162. La critique de Quine concerne le même niveau de constitution. Il indique que Carnap n'a pas montré comment réduire, c'est-à-dire éliminer, une expression comme « La qualité g est à [un point du monde] x, y, z, t » dans le langage des *sense-data* et la logique que Carnap a choisis (Quine, 1953, p. 40, fr. p. 74). Cf aussi, Quine, 1969, pp. 76-77, fr. pp. 90-91.

différentes » et à « saisir leur diversité en une connaissance ». Puisque ces diversités doivent nous venir à travers la sensibilité, on peut dire plus concrètement que la synthèse est l'acte qui parcourt le divers, donné dans la sensibilité, et le met en connexion pour en faire une connaissance (A77/B102). La « connaissance » formée par ce procédé peut être encore brute et confuse, si bien que l'analyse doit venir pour la rendre claire et distincte. L'analyse est le procédé transformant les représentations en concepts (A76/B102). Si la synthèse élabore les contenus de nos connaissances, l'analyse les arrange dans la dimension conceptuelle. On ne peut pas dire cependant que la formation de concepts dépend entièrement de l'analyse. Elle n'est pas possible sans formation des contenus aptes à la conceptualisation : « aucun concept ne peut être formé analytiquement *quant à son contenu* » (A77/B103, souligné par Kant). La formation de concepts dépend de la synthèse aussi de façon importante.

Carnap n'a pas tort d'appeler synthèse « le traitement du donné pour former et représenter les choses » (*Aufbau*, sec.100). Il a raison, en plus, en la considérant comme ayant rapport à la formation de concepts. Mais il n'est pas assez attentif pour ne pas identifier la synthèse avec le procédé de classification, le procédé consistant à diviser des objets en groupes selon des caractéristiques communs. Ce dernier procédé, bien qu'étant inséparable de la synthèse, appartient plutôt à l'analyse chez Kant. Ce qui est essentiel à la synthèse kantienne, c'est qu'on pense l'unité des représentations non pas dans un système de concepts mais « *dans une intuition* » (A79/B105, souligné par Kant). L'opposition de l'intuition et du concept constitue ainsi la présupposition ultime de la philosophie critique ; la théorie de la synthèse en dépend de manière spécifiquement importante.

Quelle est alors la différence de l'intuition et du concept ? Comme on le sait, Kant explique la différence comme celle entre connaissance directe et connaissance indirecte. Étant une connaissance directe, une intuition représente un objet dans son individualité. Par exemple, on rencontre par l'intuition une pomme individuelle dont on peut apprécier la couleur, le toucher et la saveur. En revanche, un concept est une représentation générale qui se rapporte à plusieurs objets (ou plusieurs représentations). On ne peut pas avoir l'expérience de la couleur, du toucher ou de la saveur à travers le concept de pomme. En contraste avec l'immédiateté de la connaissance intuitive, la connaissance conceptuelle, par nature indirecte, est appelée souvent la connaissance « discursive ».

La différence entre connaissance directe et connaissance indirecte peut être paraphrasée à travers la différence entre les relations qu'elles comportent. La relation dans l'intuition est extensive : les composantes individuelles s'y rapportent de telle manière que le composé qu'elles forment ensemble est lui-même un être individuel ou concret. L'espace (représenté intuitivement), par exemple, comporte une telle relation. Un espace composé des espaces individuels est lui-même un espace individuel ou un espace concret. Ici, les espaces individuels font un tout qui est de la même nature que la leur. La relation de composition dans l'espace est donc la relation d'un tout à ses parties au sens littéral. Kant désigne ce fait

souvent en disant que l'espace contient ses parties « en lui ». Il en est de même pour un chien individuel se trouvant dans l'espace ; le chien, en tant qu'être individuel, se rapporte à ses membres selon la relation d'un tout à ses parties. Au contraire, quand on dit que plusieurs individus font un concept, le concept constitué n'est plus un être concret. Il n'y a pas là de relation d'un tout à des parties. Certes, le concept constitué peut servir à son tour d'élément d'un autre concept et on aura alors l'élément et le composé tous les deux à titre de concept. Mais les deux concepts ne se trouvent pas à un même niveau de l'abstraction. Le concept incluant le concept-élément est dit plus général et plus abstrait que le dernier. La composition conceptuelle ou discursive constitue ainsi une relation hiérarchique, opposée à une relation extensive. Encore une fois selon l'expression préférée de Kant, on peut dire que si une intuition comprend ses composantes « *en lui* », un concept inclut ses concept « *sous lui* » (A25/B40, cf. A78/B104).

La distinction analyse/synthèse peut se définir maintenant par référence aux deux types de connaissance (ou deux types de représentation) mis en opposition de la manière ci-dessus. L'analyse et la synthèse ont ceci de commun qu'elles forment ou emploient des concepts pour connaître quelque chose et qu'elles envisagent d'établir ainsi l'unité de la conscience de représentations. Mais elles se distinguent par le fait qu'elles cherchent l'unité pour les représentations de types différents. Si l'analyse apporte l'unité pour les concepts, la synthèse apporte l'unité pour les intuitions. L'unité du premier type est appelée « l'unité analytique » et l'unité du dernier type « l'unité synthétique ». L'unité analytique est l'unité de conscience par laquelle on regroupe diverses représentations selon un caractère commun ; elle nous permet de penser à plusieurs choses « sous » un concept général. Quant à l'unité synthétique, elle est l'unité de conscience par laquelle on se représente un objet concret comme composé de parties résidant « en lui ». Par exemple, si l'on se représente une pomme comme ayant des propriétés telles que la couleur rouge, la forme ronde, etc., on a alors une unité synthétique. Si, par contre, on se représente la couleur rouge de façon générale, c'est-à-dire, si on la conçoit comme appartenant à beaucoup d'autres objets particuliers outre à cette pomme, on a alors une unité analytique. L'opposition de l'unité synthétique et de l'unité analytique est ainsi parallèle à celle de la représentation intuitive et de la représentation conceptuelle. Étant donné que la représentation intuitive se rapporte à des objets directement et la représentation conceptuelle ne le fait qu'indirectement, l'unité synthétique, en tant qu'unité dans la première, doit précéder l'unité analytique. Kant met en valeur à plusieurs reprises cette priorité de l'unité synthétique.

« L'unité analytique de la conscience s'attache à tous les concepts communs comme tels : par exemple, si je pense le rouge en général, je me représente par là une qualité qui (comme caractéristique) peut être trouvée quelque part ou liée à d'autres représentations ; ce n'est donc qu'au moyen d'une unité synthétique possible, pensée

auparavant, que je puis me représenter l'unité analytique. Une représentation qui doit être pensée comme commune à des *choses différentes*, est considérée comme appartenant à des choses qui, en dehors de cette représentation, ont encore en elles quelque chose de *différent*; par conséquent, elle doit être pensée d'abord en une unité synthétique avec d'autres représentations (même si ce sont des représentations seulement possibles), avant que l'on puisse penser en elle l'unité analytique de la conscience, qui en fait un *conceptus communis*. » (B133 note, souligné par Kant)

Notons que la priorité de l'unité synthétique a une implication importante, propre à la théorie kantienne de la synthèse. Le fait qu'une représentation intuitive d'objet ait l'unité du divers implique qu'on aperçoit déjà en elle différentes représentations partielles comme composantes d'une totalité. La différenciation de ces parties a lieu au niveau intuitif, mais elle est susceptible d'être exploitée dans la pensée conceptuelle en vue d'isoler des caractéristiques de l'objet, ce qui aboutira à des unités analytiques. Bien sûr, il se peut bien que la différenciation au niveau de l'intuitif reflète des concepts de caractéristiques qui sont déjà bien élaborés et classifiés. L'unité synthétique et l'unité analytique doivent se dérouler sans doute parallèlement, dès les phases élémentaires de la connaissance jusqu'à des phases très scientifiques. Il importe néanmoins de souligner que l'unité synthétique doit précéder l'unité analytique, car la distinction de composantes ne peut commencer, en fin de compte, que comme différenciation au sein de l'intuitif. Plus précisément, la théorie kantienne de la synthèse veut faire valoir qu'il y a des règles déterminant la différenciation intuitive et que ce sont ces règles qui doivent précéder et motiver l'unité analytique; elles sont censées médiatiser la différenciation intuitive et la formation de concepts et aider celle-ci en lui donnant des orientations. Ces règles, directrices pour le procédé synthétique, constituent les « formes » de la synthèse. Si Kant souligne la priorité de la synthèse et tente d'exposer une théorie de ses formes, c'est parce qu'il lui paraissait évident qu'un processus médiatisant l'intuitif (le sensible) et le conceptuel doit précéder le processus d'abstraction et constitue en ce sens un sujet spécifique de l'étude.

L'idée qu'il y a des orientations déterminées (fondées sur le processus médiatisant) dans la formation de concepts semble être plausible. En effet, l'unité analytique exige qu'on compare les objets et qu'on mette en évidence les caractéristiques communes par abstraction, mais ce n'est pas n'importe quelle abstraction qui compte dans notre réseau conceptuel, notamment dans ses enrichissements scientifiques. Par exemple, il y a des caractéristiques que la cerise et la viande ont en commun : ces objets sont tous les deux rouges, juteux et mangeables. Mais personne ne pensera que la classe de ces objets constitue un concept signifiant¹¹⁹. Ce fait suggère qu'il y a des règles que le processus d'abstraction présuppose quand il remarque des caractéristiques pertinentes d'objets et les combine en vue d'enrichir le réseau conceptuel. Les

¹¹⁹ Cassirer, 1910, p. 28. Cassirer emprunte cet exemple à Lotze (1874/1912, p. 50).

kantiens tenteront d'expliquer la nature de ces règles par l'idée de l'utilisation adéquate des catégories (comme causalité). Certains rapports en psychologie développementale semblent plaider pour ce point de vue. L'étude de la formation de concepts chez l'enfant nous enseigne qu'on emploie dès le plus jeune âge le concept élémentaire de causalité pour effectuer l'abstraction en vue des concepts génériques¹²⁰. Mais si l'idée des règles de synthèse orientant la formation de concepts peut être significative, ce sera entre autres dans le contexte des activités plus conscientes et plus raisonnées de la cognition. Par exemple, les peintres et les techniciens, en désirant avoir des concepts systématisés des couleurs, tentent de se représenter celles-ci dans une matrice ou dans un graphe en sorte que les différences de degré deviennent visibles ; ils cherchent à avoir des concepts selon une idée explicite de l'orientation. Une règle directrice est aussi nécessaire quand il est question de critiquer l'utilisation naïve de la causalité et de se donner des concepts plus scientifiques de la nature. En général, l'idée des règles de la synthèse, ayant caractère normatif, se révèle pertinente lorsqu'il s'agit de constituer un réseau conceptuel bien structuré, susceptible de donner un standard pour nos cognitions.

Ce qui est essentiel au concept kantien de synthèse, c'est la médiation du sensible (l'intuitif) et du conceptuel (le discursif). Les « formes » de la synthèse ne sont autre chose que les règles générales consistant à donner des orientations à ce niveau intermédiaire de la cognition. Il serait donc impossible de discuter de la synthèse kantienne sans considérer sérieusement le rôle des schèmes transcendants, qui sont censés médiatiser les sensibles et les rationnels. Pour remplir cette dernière fonction, les schèmes transcendants doivent indiquer les stratégies adéquates par lesquelles il serait possible de passer des représentations intuitives, contenues « en » une totalité, à des représentations discursives pensées « sous » concepts systématisés. Qu'est-ce qui permet un tel passage ? En général, ce qui transforme visiblement les composantes résidant « en » quelque chose en des composantes pensées « sous » quelque chose, c'est avant tout le déplacement intentionnel (y compris la division intentionnelle). De fait, quand il s'agit de classer des choses dans la vie pratique, on les déplace à des endroits différents, des boîtes ou des bibliothèques par exemple, qui correspondent respectivement à des caractéristiques différentes. Même les classifications les plus abstraites ne seront pas détachées totalement des opérations concrètes de la sorte. Il faudra, par suite, que les schèmes transcendants soient les stratégies générales qui concerneraient (directement ou indirectement) les opérations concrètes sur des choses et qui nous permettraient la mise en ordre de choses susceptible des enrichissements scientifiques. Nous avons argumenté dans le chapitre précédent que les schèmes transcendants de Kant ont effectivement un tel caractère et qu'ils doivent être développés encore plus dans cette optique.

¹²⁰ Par exemple, les enfants s'intéressent à savoir si le mouvement d'un objet est engendré de ce dernier lui-même ou est imposé par une autre chose. Cette question portant sur une causalité est essentielle chez eux pour établir la distinction entre deux classes d'objets : l'être vivant et l'être non vivant. Cf. Goswami, 1998, pp. 114-115.

À la lumière du concept de synthèse ainsi décrit, comment peut-on analyser le concept carnapien de « synthèse » ? La question la plus essentielle est sans aucun doute celle de savoir si la problématique de la médiation entre sensible et conceptuel se trouve dans la théorie carnapienne aussi.

5 La domination du discursif – la « synthèse » carnapienne

Il existe dans l'*Aufbau* une idée analogue à celle de la distinction kantienne de l'intuitif et du discursif. Elle se rencontre le plus explicitement dans la section 36, où la distinction du « complexe » et de la « totalité » est introduite. Un objet composé peut être appelé un « complexe logique » ou simplement un « complexe » quand il est réductible à d'autres objets conçus comme ses éléments. Une classe ou une relation, constituée de paires de membres, sont typiquement des complexes logiques. Par contre, si « un objet se rapporte à d'autres objets comme à ses parties relativement à un milieu extensif, espace et temps par exemple », il se nomme la « totalité extensive » ou simplement le « tout » des autres objets. La distinction de ces deux conceptions de l'objet semble correspondre à la distinction kantienne du discursif et de l'intuitif s'agissant de la connaissance : on pourrait considérer la « complexe logique » comme objet dont la connaissance est discursive (parce qu'il s'agit là vraisemblablement, en termes kantien, d'un concept ayant ses composantes « sous » lui) et la « totalité extensive » comme celui dont la connaissance est intuitive (parce que ses composantes résident « en » lui). Or si cette comparaison est juste, il en résultera que la théorie de la constitution a une différence très importante par rapport à la théorie kantienne de la synthèse. En effet, Carnap précise que les procédés de constitution sont formulables uniquement en termes de complexes logiques. Quant aux totalités extensives, elles ne comptent pas dans ce système.

« ... la théorie de la constitution a justement affaire avec les complexes qui ne se composent pas de leurs éléments comme une totalité de ses parties. » (sec.36)

Le fait que seuls les complexes logiques figurent comme objets dans les constitutions (exception faite des éléments fondamentaux, c'est-à-dire des vécus élémentaires, lesquels ne sont pourtant pas objets au sens propre) semble signifier que les cognitions étudiées dans l'*Aufbau* ne se constituent que des discursifs (conceptuels). En d'autres termes, le système de l'*Aufbau* semble exclure l'unité synthétique des représentations pour favoriser exclusivement l'unité analytique. Si c'est le cas, n'a-t-on pas ici une métamorphose radicale, ou même fatale, du concept de synthèse ? Il nous faudra examiner de plus près le problème.

La domination des complexes logiques tient au fait que la théorie de la constitution est une application de la logique mathématique à la théorie de l'objet (sec.2). Elle envisage de reconstruire divers types d'objets comme classes ou relations, constituées de leurs éléments ou de leurs membres. Il est donc très naturel que la connaissance intuitive, en tant que telle,

n'entre pas en discussion dans cette théorie. Pourtant, la mise à l'écart de l'intuition ne signifie pas que la théorie ne traite que de ce qu'on appelle les concepts généraux en laissant de côté les choses individuelles. Traditionnellement, les logiciens et les métaphysiciens trouvent une différence importante entre le général et l'individuel ; certains formulent la différence comme celle entre les concepts généraux et les concepts individuels, certains d'autres préfèrent dire qu'il s'agit de la différence entre le concept et l'objet¹²¹. Si la théorie de la constitution traite uniquement des complexes logiques, cela n'implique pas qu'elle écarte une part de cette opposition traditionnelle au profit de l'autre. Seulement, elle relativise l'opposition. Elle envisage tous les concepts (en conséquence, tous les objets) comme des complexes logiques, qu'ils soient « généraux » ou « individuels ». Une illustration peut nous aider à saisir cette idée (sec.158).

Supposons qu'on ait un chien nommé Luchs. Du point de vue habituel, le « chien » en tant qu'espèce est une classe à laquelle appartient Luchs, tandis que « Luchs » est un concept individuel et correspond à ce chien individuel. Mais, selon le système de constitution, il est possible de dire que « Luchs » aussi est une classe ; ses éléments sont alors les états de Luchs. Un état particulier de Luchs (en tant qu'objet de la perception) à son tour est une classe dont les éléments sont des points du monde (*Weltpunkte*) de la perception. Un point du monde est une relation dont les membres se constituent des coordonnées spatio-temporelles et d'une ou plusieurs qualités sensibles. Une qualité sensible est une classe de « mes vécus ». De cette manière, on peut considérer des objets apparemment individuels toujours comme classes ou relations en tant que complexes logiques. Seuls les éléments fondamentaux (« mes vécus ») se refusent à cette description. Dans cette série hiérarchique, tous les objets (concepts) apparemment individuels (le chien Luchs, un état de Luchs, etc.) peuvent être analysés comme entité générale constituée de ses éléments. La question de savoir si un objet (concept) est individuel ou non dépend des points de vue qu'on choisit. Inversement, il est sans doute possible de considérer les objets (concepts) apparemment généraux (l'espèce « chien », la qualité sensible « brun », etc.) comme objets individuels si on les regarde du point de vue d'un niveau supérieur. C'est précisément le cas d'après la conception de Carnap. Il affirme que la ligne de partage entre les généraux et les individuels varie suivant le point de vue¹²².

L'idée que les prétendus concepts généraux puissent être considérés comme concepts

¹²¹ Kant préfère cette dernière formulation. Diviser les concepts en concepts généraux et en concepts individuels était une conception populaire dans les manuels de logique du XVIII^e siècle (par exemple, Georg Friedrich Meier, *Auszug aus der Vernunftlehre*, 1752, sec.260, 262). Kant, lui aussi, évoque cette division dans sa lecture de la logique. Mais il ajoute qu'il n'aime pas dire « les concepts individuels » parce que, selon la philosophie critique, seule l'intuition peut représenter un individuel. Et les concepts, étant tous représentations générales, ne peuvent le concerner qu'indirectement. Ce qui peut être qualifié d'individuel n'est pas un concept mais un usage de concept (Kant, *Logique Jäsche*, sec.1).

¹²² « Contrairement à la doctrine traditionnelle du concept, la généralité d'un concept nous semble relative et par suite, la limite entre concepts généraux et individuels varie suivant le point de vue (voir sec.158) » (*Aufbau*, sec.5).

(objets) individuels en un sens a une pertinence essentielle pour le système de constitution. Car si les objets, y compris les objets « généraux », peuvent recevoir des descriptions formelles dans ce système, ce doit être parce qu'ils se soumettent respectivement à un principe d'individuation qui serait capable de les spécifier rigidement. Carnap semble évoquer de tels principes lorsqu'il rattache les objets de divers types aux « ordres » qui leur sont propres. Un « ordre » est un milieu extensif où les objets d'un certain type sont arrangés de telle manière qu'ils soient susceptibles de la description structurelle. Le milieu spatio-temporel, où se trouvent les objets individuels au sens habituel, peut être dit un ordre pour autant qu'il soit conçu uniquement de propriétés structurelles, telles que le fait d'avoir des coordonnées à quatre dimensions. Ces coordonnées servent à spécifier les objets dans ce milieu de manière univoque ; elles constituent en ce sens le principe d'individuation de ce type d'objet. Or, ce n'est pas seulement les objets spatio-temporels qui ont un ordre. Tous les types d'objets dans le système de constitution, aussi abstraits soient-ils, ont respectivement un ordre où ils s'individuent. De même que le chien Luchs se qualifie d'individuel relativement à l'ordre spatio-temporel, le brun en tant que couleur par exemple, peut être conçu comme objet individuel se trouvant dans un milieu structurel où toutes sortes de couleurs sont mises en ordre. L'ordre en question, nommé l'« ordre des couleurs », a trois dimensions : le ton, la saturation et la luminosité. Celles-ci serviront à spécifier les couleurs individuelles de manière univoque. Les propriétés formelles rencontrées dans les ordres de cette sorte seront formulées dans les théorèmes (empiriques) du système de constitution.

Comme on le voit, Carnap a recourt ici à une représentation intuitive, ou plutôt quasi-intuitive, pour exposer les propriétés formelles des objets. L'« ordre » est en effet un espace (un milieu extensif, réel ou imaginaire) « en » lequel les objets d'un type quelconque se trouvent et s'ordonnent. Dans certains cas, il est même possible d'apporter l'ordre dans une représentation imagée. Par exemple, l'ordre des couleurs peut être représenté par l'image d'un corps ayant trois dimensions, nommé « le corps des couleurs » (sec.81, 90). Avec l'aide de cette représentation quasi-intuitive, il devient possible de dire que le brun occupe un point ou un domaine d'un milieu, de manière analogue à un objet occupant un domaine du milieu spatio-temporel. S'il s'agit d'un ton tout à fait déterminé, un point dans le corps des couleurs lui correspondra et, s'il s'agit du brun en général, un sous-domaine connexe de ce corps lui correspondra (sec.158). Carnap entend élargir cette méthode d'exposition, réalisée merveilleusement dans le cas de l'ordre des couleurs, aux représentations de toute sorte d'ordres. Il conçoit par exemple un corps imaginaire dans lequel les espèces animales s'ordonnent et se distinguent : « le corps zoologique » (ibid.). Bien entendu, ce ne sont pas tous les ordres qu'on peut apporter dans une image. Un ordre dont le nombre de dimensions dépasse trois n'aura pas une image appropriée (et qui sait si le corps zoologique n'est pas un ordre de ce type ?). Il est néanmoins important de retenir qu'il s'agit toujours d'une représentation quasi-intuitive, c'est-à-dire non discursive, quand on expose les ordres dans le

système constitution.

La relativisation de la généralité et de l'individualité entraîne ainsi l'introduction d'un analogue de l'intuitif dans le système de constitution. Il n'est donc pas très évident que la « synthèse » carnapienne ait affaire exclusivement avec le discursif (le conceptuel). Au moins, on ne peut pas dire qu'elle n'envisage que l'unité analytique de représentations. L'idée de l'ordre des couleurs, et la quasi-analyse présupposée pour sa construction, illustrent clairement que la théorie de la constitution ne sait pas seulement les classes d'objets basées sur des caractéristiques communes mais aussi les relations générales qui donnent des orientations et des structures à des classifications. Des relations liées à la classe d'équivalence ou à l'ensemble partiellement ordonnée (l'idée nécessaire pour l'arrangement selon le degré de ressemblance) sont exploitées au maximum pour décrire la constitution des concepts des couleurs. Formulé non seulement en termes de classe mais aussi de relation, le procédé cognitif que Carnap décrit n'est plus identique à « l'analyse » kantienne (visant à l'unité analytique) même s'il envisage au final les complexes logiques. Pourtant, il faudra dire malgré tout que la « constitution » carnapienne ne succède pas à la caractéristique essentielle de la « synthèse » kantienne. Car la relativisation de la généralité et de l'individualité, ainsi que la multiplication de milieux quasi-intuitifs qui en est indissociable, signifient nécessairement la minimisation de la problématique de la médiation, la problématique cruciale pour l'étude du processus cognitif réel. La différence entre l'ordre spatio-temporel (qui fournit le principe d'individuation au sens habituel) et les autres types d'ordres s'explique dans le langage de l'*Aufbau* par la différence entre certaines caractéristiques formelles propres à ces ordres. Cette dernière différence joue un rôle important lorsqu'il s'agit de reconstituer ce qu'on entend d'ordinaire par les objets « réelles » (sec.158). Mais la différence essentielle entre deux types de connaissance, auxquelles ces deux types d'ordres pourraient être rattachés, ne constitue plus le sujet d'une discussion sérieuse. De fait, ce qui fait l'intermédiaire du sensible et du conceptuel, étudié chez Kant comme problème des schèmes (des opérations concrètes sur des sensibles), ne se thématise pas dans le langage de l'*Aufbau*. Dépourvu ainsi de la problématique de la médiation au sens propre, la « constitution » carnapienne diffère de la synthèse kantienne radicalement. La mise en œuvre de la logique des relations la rend irréductible à une simple analyse, mais cette nouvelle tactique revient apparemment à compléter le conceptuel (le discursif) plutôt qu'à faire valoir l'intermédiaire. Pour autant qu'on discute à la lumière du concept kantien, on ne peut pas dire que le concept carnapien de « synthèse » concerne la synthèse à proprement parler.

Nul doute que cette métamorphose radicale de la synthèse est sous-jacente au fait que Carnap ait pu reporter le problème des règles méthodologiques et, en conséquence, concevoir une théorie de la synthèse sans synthétique *a priori*. La métamorphose de la synthèse, à son tour, tient sans doute au fait que dans l'*Aufbau* la reconstruction rationnelle (logique) de connaissance l'emporte décisivement sur l'analyse du processus cognitif réel.

Il nous faut approfondir encore plus cette conclusion. Surtout, il est nécessaire d'examiner l'attitude carnapienne sur la problématique de la médiation. Est-il conscient de sa mise de côté de la problématique ? Si c'est le cas, comment a-t-il pu croire qu'il pourrait construire un système de concepts, touchant la réalité empirique, sans se soucier sérieusement de la médiation du sensible et du conceptuel ? La clef pour ces questions se trouvent dans la logique des relations (développée par Russell et Whitehead) qui lui était disponible et dans le concept de structure basé sur cette logique. Voyons comment ces nouvelles armes déterminent l'attitude carnapienne à l'égard des questions épistémologiques.

6 Structure et objectivité

L'épistémologie de l'*Aufbau* désire expliquer la possibilité de la connaissance scientifique en redéfinissant divers types d'objets en termes de concepts logiques et de données élémentaires. À cette fin, elle doit préciser avant tout la notion d'objectivité qui est essentielle aux concepts scientifiques d'objet. Ce réquisit est crucial d'autant plus que les données élémentaires, les matériaux ultimes de la constitution, sont dans l'*Aufbau* les vécus d'un sujet individuel. Ainsi, Carnap se pose la question : « comment la science peut-elle parvenir à des propositions valables pour tous les sujets si tous ses objets sont constitués à partir d'un sujet singulier... ? » (sec.66)

L'idée de base de la réponse carnapienne à cette question consiste à dire que les sciences ne traitent en général que des propriétés structurelles des objets. La structure, à son tour, peut se définir comme ensemble des propriétés formelles des relations (sec.11). Pourquoi seules les relations comptent dans les sciences ? C'est parce que ce sont seulement les relations qui sont aptes à la discussion intersubjective, laquelle est l'indice fondamentale de l'objectivité (sec.16, sec.104). Une propriété intrinsèque d'une expérience, vécue par moi, ne peut pas être transmise aux autres, mais les relations entre les vécus (comme la ressemblance ou la différence) le peuvent (sec.66). En profitant de certaines propriétés formelles (comme la transitivité) reconnues ou construites dans ces relations, on peut les relier les unes aux autres de telle manière qu'elles s'intègrent dans une structure. On aura alors la possibilité de discuter des expériences de façon intersubjective et scientifique. On peut formuler ce passage du subjectif au scientifique comme sophistication formelle de la description. D'abord, deux types de description d'objets se distinguent : la « description de relation » et la « description de propriété » (sec.10). La description de propriété indique quelles propriétés appartiennent aux objets en discussion. La description de relation indique, par contre, quelles relations existent entre les objets sans rien dire des objets en eux-mêmes. Par exemple, supposons qu'il y a trois hommes a, b, c. La proposition « a est âgé de vingt ans et grand » offre une description de propriété. En revanche, les propositions comme « a est le fils de b » et « b a trente ans de plus que c » offrent des descriptions de relation, où on ne parle plus des caractéristiques intrinsèques des objets. Si l'on pousse l'abstraction plus loin pour décider de n'énoncer même

pas les noms des relations, on aura des « descriptions de structure » ou des « caractérisations structurelles (*strukturelle Kennzeichnungen*) » (sec.11), ce qui est essentiel pour la connaissance scientifique.

La méthode de caractérisation structurelle a ceci d'avantageux qu'elle nous permet de désigner les objets systématiquement et univoquement là où ceux-ci sont « discernables par des moyens scientifiques » (sec.15). En plus, elle peut désigner non seulement les classes d'objets mais aussi les objets individuels. Un bon exemple est une carte des voies ferrées qui représente un réseau ferroviaire sans conserver la similitude avec sa forme réelle. Sous des conditions favorables, les relations de lignes et de points présentées sur la carte nous suffisent pour dire de quelle région et de quelles stations il s'agit. L'idée de la désignation univoque se trouvait déjà dans l'épistémologie de Schlick comme concept-clef pour le progrès de la connaissance. Mais la méthode de la définition implicite, convoquée chez lui en vue de réaliser parfaitement cette idée, a une limite importante aux yeux de Carnap : elle ne peut désigner que les objets « généraux ». La méthode de caractérisation structurelle nous permet de surmonter cette limite, ce qui est une raison importante pour laquelle Carnap fait valoir son utilité¹²³.

Les avantages de la structure comme moyen de description semblaient si prometteurs que Carnap a cru trouver en eux la solution pour le problème de la coordination aussi. La solution a cependant une formulation très paradoxale : la tentative de connaître la réalité au moyen des concepts structurés réaliserait la correspondance (la coordination) univoque entre signes et objets de telle manière que les objets ne deviennent les termes de la correspondance qu'en vertu de cette correspondance elle-même. Cette conception sur la coordination appartient originellement à Reichenbach¹²⁴ ; Carnap la mentionne dans l'*Aufbau* pour éclaircir sa propre méthode, la caractérisation structurelle.

« Par la méthode de caractérisation structurelle, il devient à présent possible de faire correspondre de manière univoque des signes aux objets empiriques et de les rendre ainsi accessibles au travail conceptuel, quoique par ailleurs les objets empiriques ne puissent de toute façon être déterminés individuellement que par cette symbolisation. » (Carnap, 1928, sec.15, p. 19, fr. p. 75)

¹²³ Cf. *Aufbau*, sec.15; Richardson 1998, p. 42.

¹²⁴ Reichenbach avance son idée en la mettant en contraste avec l'idée ordinaire de la correspondance telle que la correspondance mathématique entre deux ensembles. Dans ce dernier cas, on a d'abord les éléments déterminés pour chaque ensemble et ensuite on définit une correspondance entre les deux côtés. Mais, dans la connaissance de la réalité, le côté de la réalité n'a pas, au début, d'éléments déterminés, car ce sont les déterminations de ces éléments qu'on a à établir par la connaissance. « Ainsi, nous sommes en face de ce fait singulier, que nous établissons dans la connaissance une relation de correspondance (*coördination*) entre deux ensembles, dont l'un [l'ensemble des objets empiriques] obtient non seulement son ordre mais aussi les définitions de ses éléments en vertu de cette correspondance elle-même » (Reichenbach, 1920, p.38, eng.,p.40).

Ce passage témoigne que Carnap a consciemment mis à l'écart l'idée de la médiation lorsqu'il a dû faire face à la problématique de la coordination. Il lui semblait que, grâce à la logique des relations et au concept de structure, la tâche de l'épistémologie peut revenir à l'élaboration logique des moyens de description. En effet, si Kant a dû s'attacher à chercher le troisième terme faisant l'intermédiaire des concepts généraux et des objets individuels, Carnap, doté de la nouvelle logique, sait relier les concepts mutuellement dans des ordres structurels et rendre le royaume des concepts lui-même un analogue rationnel des objets individuels.

L'exploitation du concept de structure, aboutissant à l'idée d'une coordination sans médiation, a une autre implication remarquable par rapport au kantisme. En réconciliant le point de départ solipsiste de la constitution et l'exigence de validité intersubjective de ses résultats, la mise en œuvre du concept de structure rend inutile la supposition du « sujet transcendantal ». La possession des descriptions structurelles, indiquant par nature les relations entre les objets et non pas les vécus subjectifs eux-mêmes, suffit pour la possibilité de la communication intersubjective et scientifique des connaissances. Ce fait reconnu, il n'y a aucune raison de supposer une conscience supra-individuelle comme médiatrice du subjectif et de l'intersubjectif, ni comme point de départ de la constitution. Le passage suivant précise ce point de vue.

« C'est seulement parce que l'on reconnaît que *la science est par essence science des structures et qu'il y a donc une voie de constitution objective à partir du flux individuel du vécu* que la forme de système à base auto-psychique peut être admise. On pourrait expliquer bien des résistances manifestées jusqu'ici à l'égard de la base autopsychique (et du « solipsisme méthodique ») par la méconnaissance de ce fait et de cette voie ; et peut-être aussi bon nombre d'autres formulations pour le sujet initial (*Ausgangssubjekt*) de la connaissance comme par exemple « sujet transcendantal », « sujet de la théorie de la connaissance », « conscience supra-individuelle », « conscience en général », qui sont peut-être à interpréter comme des expédients provisoires, parce que l'on ne voyait aucune manière de dépasser la subjectivité à partir du psychisme propre, point de départ naturel au sens de l'ordre cognitif des objets. » (Carnap, 1928, sec.66, p. 91, fr. p. 143)

La théorie de la constitution s'éloigne ainsi largement du kantisme en se débarrassant non seulement de la problématique des schèmes médiateurs mais aussi du concept de sujet transcendantal. Cette attitude réservée ou (disons) déconstructive à l'égard du problème du sujet semble indiquer, elle aussi, une métamorphose importante de la « synthèse » chez Carnap. Nous analyserons plus bas la métamorphose de la synthèse dans cette optique.

Résumons la discussion liée à notre problématique principale. Si Carnap a pu concevoir une

théorie de la synthèse sans se soucier de la médiation entre sensible et conceptuel et, en conséquence, concevoir une théorie de la synthèse sans synthétique *a priori*, cette ambition a été motivée entre autres par la fécondité des ressources de description fournis par la nouvelle logique ; celle-ci a enrichi les possibilités de description formelle sur des objets et a pour effet de rendre intéressante la reconstruction rationnelle (description formelle) comme thème épistémologique. On pourrait ajouter que l'exploitation de la nouvelle logique en épistémologie était complétée et motivée pour une partie par une hypothèse psychologique inspirée de la psychologie de la forme. Carnap suppose que les matériaux ultimes de la constitution (les vécus élémentaires) ne sont pas des composantes psychiques bien analysées mais des expériences en tant que totalités obtenues à des moments déterminés (sec.67). Ils ne sont pas pour autant des unités n'ayant aucune différenciation en elles. Ces matériaux contiennent des diversités en eux, respectivement, de telle manière que la comparaison les uns avec les autres rend manifestes les ressemblances et les différences entre eux à l'égard de ces divers (sec. 69). L'idée des données sensibles qui sont susceptibles de l'analyse en termes de relation et qui acceptent la logique des relations semble encourager Carnap, dans le cas de cette constitution basique nommée la « quasi-analyse », de mettre à l'écart l'instance médiatrice, ainsi que le problème des normes liées à cette instance. Dans tous les cas, c'est le fait que la logique soit devenue capable de traiter des relations (favorisant la description structurelle) qui motive Carnap le plus à se dispenser de la discussion de la médiation. Or, la question qu'il nous faut poser maintenant, c'est celle de savoir si une théorie de la synthèse dépourvue de la fonction médiatrice (telle que Kant l'a mise en valeur dans la théorie des schèmes) peut être une théorie authentique de la synthèse. Plus précisément, les « formes » de synthèse qu'elle présente reflètent-elles adéquatement l'essentiel des normes synthétiques touchant nos activités cognitives ? En approfondissant cette question, nous pourrions analyser la différence entre la synthèse kantienne et la « synthèse » carnapienne en fonction de leurs conceptions de base et éclairer la signification des idées importantes, mais apparemment excentriques, propres à la théorie kantienne de la synthèse.

7 De la fiction à la réalité

La logique des relations et le concept de structure sont très efficaces quand il s'agit d'exposer la possibilité d'avoir des connaissances rationnelles sur la réalité empirique. Cela ne fait aucun doute. Mais il nous semble qu'ils ne contribuent à cette problématique, assimilable à la problématique de la coordination, que de façon insuffisante. Il semble en effet nécessaire de fournir, outre les descriptions structurelles des objets sensibles, les stratégies générales permettant d'exploiter ceux-ci au niveau pratique en vue de telles descriptions. On ne procède pas à la structuration des sensibles seulement dans la tête. Les divers perçus dans des sensibles sont souvent peu différenciés et trop compliqués. Il faudra qu'on intervienne à leur égard de quelque manière adroite pour qu'ils deviennent effectivement susceptibles des

descriptions structurelles. Des opérations concrètes et bien orientées sur des sensibles devront précéder, ou aider simultanément, le procédé cognitif proprement conceptuel. Carnap lui-même semble reconnaître que la méthode de caractérisation structurelle présuppose de telles opérations.

« Il ressort que la caractérisation univoque au moyen de pures indications de structure est en général possible, pour autant qu'est possible en général une différenciation scientifique : cette caractérisation ne fait alors défaut pour deux objets que s'ils ne sont pas du tout discernables par des moyens scientifiques. » (Carnap, 1928, sec.15, p. 19, fr. p. 75, souligné par Carnap)

Il mentionne ici avec justesse la nécessité des moyens scientifiques pour faire surgir effectivement la différenciation au sein des objets. Il s'agit peut-être, par exemple, des opérations consistant à isoler deux objets d'avec d'autres pour mieux les comparer, ou à décomposer un objet en ses composantes par des méthodes expérimentales. Ce qui est regrettable, c'est que les formes de la « synthèse » carnapienne n'incarnent pas suffisamment les conditions liées à ces opérations pratiques et semblent rester, de ce fait, incertaines dans leurs fondements. Certes, les relations favorisant la construction des structures, conçues comme formes de la constitution, peuvent donner des orientations importantes aux procédés d'abstraction et de classification. Mais si les formes de la constitution ne reflètent pas en même temps les possibilités et les limites caractéristiques de nos opérations pratiques, peut-on dire qu'elles sont bien fondées comme formes de la synthèse cognitive ? Les formes de la synthèse sont fondées pour une partie sur l'idée de l'objectivité, ou de l'intersubjectivité, formulée en termes de structure. C'est un point de vue indispensable. Mais, si l'on veut que les formes qu'on reconstruit soient suffisamment fondées et bien justifiables, ne faudra-t-il pas prendre au sérieux, en même temps, les conditions (les limites en particulier) qui déterminent nos capacités cognitives réelles ? Effectivement, la théorie carnapienne de la constitution fait l'économie de certaines conditions importantes de nos capacités cognitives lorsqu'elle formule les formes de la « synthèse ». En ce sens, elle a pour effet de se présenter une théorie plutôt excentrique comme théorie du processus cognitive. Cela s'observe notamment dans le fait qu'elle puisse accepter des fictions extrêmement irréelles sur des capacités du sujet connaissant.

Les fictions s'introduisent lorsque Carnap pense à traduire les constitutions en un langage nommé « le langage de la construction fictive ». Les constitutions au sens propre s'expriment par le langage symbolique de la logistique, mais Carnap désire les transcrire en trois autres langages afin de les illustrer intuitivement. Le langage de la construction fictive est l'un de ces trois et est censé être apte au mieux à l'exposition intuitive des rapports formels (sec.99). Il consiste à présenter les constitutions comme règles opératoires prescrites à un sujet A qui

va construire des complexes logiques à partir d'une liste composée de diverses paires de vécus élémentaires. L'exposition moyennant ce langage a besoin de deux « fictions » importantes : la fiction de « la séparation du donné » et celle de « la rétention du donné » (sec.102). Selon la fiction de « la séparation du donné », la réception des données élémentaires et le traitement cognitif de ces données chez le sujet A sont séparés et distribués à deux périodes différentes : A recevrait des données dans la première partie de sa vie sans effectuer aucun traitement et s'occuperait du traitement des données dans la seconde partie de sa vie sans recevoir de nouveaux données. Selon la deuxième fiction, la fiction de « la rétention du donné », tout donné reçu dans la première période est censé être retenu dans la mémoire ; le sujet A pourrait ainsi opérer le traitement cognitif sur un ensemble suffisamment riche de données dans la deuxième période de sa vie. Carnap souligne que le système de constitution lui-même n'a rien à faire avec ces fictions, qui n'ont en effet que la fonction didactique d'illustration (sec.99). Mais le fait même que la transcription en ce langage fictif serve d'illustration des constitutions n'indique-t-il pas que les formes de la constitution sont par nature indifférentes à certaines conditions de base s'agissant de nos capacités réelles ? N'a-t-on pas ici un système où, notamment, la limite de notre mémoire n'est pas pertinente pour le déroulement du processus cognitif ? Ce problème semblerait peu important en présence d'une reconstruction rationnelle de la connaissance, mais, en réalité, il peut signifier une certaine faiblesse concernant la question de savoir si les formes de processus cognitif qu'on y introduit sont bien fondées. On peut le voir plus visiblement en mettant en contraste la « relation » (forme de la constitution) de Carnap et le « schème » de Kant par rapport à un cas concret et simple. La constitution des concepts structurés des qualités sensibles servira de cas de ce type.

Dans l'*Aufbau*, la constitution des qualités sensibles (telles que les couleurs) est la première constitution qui précède toutes les autres constitutions et qui est de la nature synthétique, de même que ces dernières, en dépit de son apparence analytique indiquée dans le nom de la « quasi-analyse ». Comme nous l'avons vu, elle s'effectue sur les vécus élémentaires selon la relation fondamentale nommée « le rappel de ressemblance ». On a une relation du rappel de ressemblance lorsqu'on reconnaît une ressemblance partielle entre deux vécus élémentaires dont l'un s'est produit dans un temps passé et l'autre a lieu dans le temps présent. Par exemple, si un vécu contient l'apparition d'une couleur à un endroit et qu'on se rappelle un autre vécu qui contenait l'apparition d'une couleur similaire, alors on dit que les deux vécus se ressemblent partiellement et sont en relation de rappel de ressemblance (il n'est pas nécessaire que les endroits où ces couleurs apparaissent dans les vécus soient identiques). La tâche de la quasi-analyse consiste à classer les vécus selon les groupes qu'ils forment en fonction des ressemblances partielles et à définir par là les divers constituants qu'ils comportent. D'abord, les vécus ayant certaines qualités similaires pourront constituer un groupe dans lequel ils s'ordonnent selon le degré de ressemblance (« les cercles de ressemblance », sec.80). Sur la base de pareils groupes, il sera ensuite possible de spécifier des

classes dont chacune inclue les vécus comportant en commun une certaine qualité déterminée (« les classes de qualité », sec.81), ce qui signifiera qu'on a des concepts déterminés sur diverses qualités sensibles. Or, l'ensemble de ces procédés reconstruits peuvent certainement servir de modèle, dans une certaine mesure, pour la description du processus effectif de l'abstraction. Pourtant, il est aussi certain qu'il dépend des suppositions irréelles sur notre capacité mentale. Pour que les procédés de la quasi-analyse s'achèvent, il faudra que notre mémoire ait une capacité bien considérable et une exactitude admirable. Mais cela n'est pas le cas habituellement. Il nous est très souvent difficile de dire combien une couleur dans un vécu passé et une autre dans le vécu présent se ressemblent. On pourrait former les concepts des couleurs typiques tout en étant dépourvu d'une exactitude spécifique de la mémoire. Mais pour pouvoir se donner un réseau conceptuel où les couleurs (ou les vécus comportant l'impression des couleurs) se rapportent les unes aux autres selon le degré de ressemblance, c'est-à-dire pour avoir une représentation structurée de couleurs comparable au « corps des couleurs », des performances merveilleuses de la mémoire seraient requises. La quasi-analyse est indifférente à cette limite de la capacité mentale ; d'où la possibilité de la transcrire par le langage de la construction fictive, celle-ci annulant la différence du vécu présent et du vécu passé et mettant tout dans le "stock" énorme des souvenirs. La relation fondamentale (le rappel de ressemblance) et les relations qui lui succèdent (pour constituer les classes d'équivalence et les ensembles ordonnés) sont convoquées chez Carnap dans l'indifférence essentielle à l'égard de la limite de notre mémoire.

Par contre, une théorie qui veut être plus fidèle au processus réel de la cognition devra prendre au sérieux la limite ci-indiquée. Il faudra que d'autres règles, outre les formes de la description, y soient introduites pour réconcilier la faiblesse de la mémoire et la description logique. Par exemple, quand l'enfant apprend les types et les relations des couleurs, il transpose des objets colorés pour les regarder sur la table dans divers arrangements. Quand il veut regarder les couleurs selon le degré de ressemblance, il les met en ordre sur la table dans la forme d'une ligne. Les adultes emploieront en principe la même stratégie quand ils désirent mieux étudier les relations des couleurs. À de tels moments, on ne puise pas dans le stock de souvenirs, mais on cherche ou on crée intentionnellement de nouveaux vécus, dans lesquels les composantes se trouvent de diverses façons artificielles. On voit que ce qui compense la limite de la mémoire dans le processus cognitif réel, c'est la liberté de la composition artificielle. On manipule stratégiquement les composantes des vécus pour bien en reconnaître la différence et la ressemblance. Si certaines relations peuvent être dites « les formes de la synthèse », n'est-ce pas dans la mesure où elles sont appropriées, non seulement à la description structurelle, mais aussi à l'incarnation dans cette manipulation stratégique ? N'est-ce pas parce qu'elles concernent à la fois les descriptions et les opérations concrètes qu'elles sont « fondées » comme formes de la synthèse ? À notre avis, ce que la théorie kantienne des schèmes transcendants fait valoir n'est autre chose que cette leçon. Le

schème kantien de la qualité (la réalité), par exemple, nous indique à produire continuellement un réel pour le percevoir à différents degrés (A143/B183). Il semble que la manipulation des objets colorés, le cas que nous venons d'alléguer, soit une application de ce schème. Du moins, elle correspond à une idée essentielle qu'implique ce dernier : la création artificielle d'un divers en vue d'une uniformité. Il est aussi à remarquer que l'uniformité envisagée ici est censée s'assurer avec l'aide de l'image d'une ligne. La mise en ordre des objets colorés sur la table se déroule explicitement le long d'une ligne. Le schème kantien de la qualité, lui aussi, prévoit implicitement la création de l'image d'une ligne, comme nous le montrerons (Chapitre 5, section 3-2, Chapitre 6, section 4). Ce n'est pas par hasard que Kant allègue souvent, pour exemple typique de la synthèse, l'acte de tracer une ligne (A102, B132-138, B156). Le recours fréquent à cette figure géométrique simple indique que la structuration des composantes vécues ne peut se dérouler, pour un intellect fini comme le nôtre et dans ses phases les plus concrètes, qu'à travers le *déplacement* intentionnel dans l'espace.

La comparaison de Carnap et de Kant en fonction des formes de la « synthèse » nous a amené ainsi à une différence fondamentale s'agissant de leurs idées de base au sujet de ce concept. Si la « synthèse » carnapienne, dont les formes concernent par nature la description structurelle des objets, peut mettre de côté certaines limites importantes de nos capacités cognitives, la synthèse kantienne, préoccupée de la médiation de sensible et de conceptuel moyennant les schèmes, doit commencer par prendre en considération précisément ces limites. La synthèse kantienne reconnaît la capacité limitée et la fragilité de notre mémoire et recherche des règles qui permettraient la comparaison de divers vécus *en dépit de* ces faiblesses. Nous verrons dans le Chapitre 6 que les schèmes transcendants sont les stratégies qui indiquent en général comment découvrir dans les vécus, soumis à la temporalité, des homogènes ou des répétables dont on pourrait profiter pour la construction d'un système logique et intemporel de concepts. Ce niveau proprement intermédiaire de la cognition est inéliminable, pour Kant, du fait de la finitude de notre intellect. En somme, la différence la plus fondamentale entre les deux théories de la « synthèse » consiste dans celle des idées relatives au problème de la finitude. Tandis que la théorie kantienne le considère comme prioritaire et met le point de départ sur lui, la théorie carnapienne le sacrifie souvent au profit de la description (la reconstruction) logique des connaissances. La différence que nous avons constatée relativement au problème de la médiation est liée en dernier ressort à cette différence fondamentale. Si nous jugeons que la « synthèse » carnapienne n'est pas une synthèse authentique, c'est entre autres en raison de son indifférence (non pas totale, bien entendu) à l'égard de la finitude de l'entendement humain. Dès lors, il nous est nécessaire et possible de poursuivre la possibilité du synthétique *a priori* en termes de véritable synthéticité, la synthéticité qui a échappé à l'*Aufbau* et qui traduit correctement la finitude de nos capacités cognitives réelles.

Dans l'optique de la finitude, il nous est sans doute possible de rendre justice à la notion de « sujet transcendantal » qui était aussi écartée dans l'*Aufbau*. Pour finir ce chapitre, essayons de plaider pour cette notion en nous basant sur la discussion précédente ; cela nous servira en retour à exposer la direction dans laquelle le concept de synthèse ci-esquissé est à développer.

Notre discussion sur la synthèse authentique a fait valoir qu'il importe d'avoir une structure non seulement dans la description conceptuelle d'objets mais aussi dans les opérations concrètes faisant l'intermédiaire du sensible et du conceptuel. Un sujet rationnel, capable d'effectuer l'enquête des connaissances, doit en effet avoir une stratégie (qui est une sorte de structure) dans ses propres actes. Il nous semble que l'idée kantienne du sujet transcendantal veut indiquer le rapport intime entre ces actes structurés et l'unité de la conscience de soi, la dernière étant essentielle à la rationalité du sujet lui-même. La stratégie la plus simple des actes d'enquête est celle envisageant l'image d'une ligne, comme nous l'avons suggéré. Elle nous servira à illustrer intuitivement le point de vue en question. Rappelons-nous l'anecdote d'un voyageur évoquée par Descartes¹²⁵. Le voyageur ayant perdu son chemin dans une forêt doit décider de marcher en ligne droite. De cette façon, il pourra arriver au final à un bord de la forêt. Nul doute que ce soit un bel exemple de la synthèse incarnant la stratégie de la ligne. La stratégie permet au voyageur de se dégager d'une incertitude et de progresser dans la connaissance de ses environnements. Ce qui est le plus remarquable, c'est qu'en introduisant une structure dans l'acte d'enquête, cette stratégie donne l'unité à la conscience de soi du voyageur lui-même. En effet, si le voyageur marchait de-ci de-là sans aucun principe, *il ne saurait plus ce qu'il fait*. Peut-on dire qu'un sujet qui ne sait pas ce qu'il fait ait un « je » qui pense ? Considérons un cas plus radical. Si le sujet est dépourvu de toute stratégie dans ses actes et agit toujours au hasard, peut-on lui attribuer le *je pense* (l'unité de la conscience de soi) ? Il faudra dire qu'un tel « sujet » est un faisceau de perceptions, frottant passivement ou aveuglément sur ses impressions et désirs, plutôt qu'un sujet pensant. À notre avis, « le sujet transcendantal » désigne le « je pense » (l'unité de la conscience de soi) conçues en ce sens. Il n'est pas quelque chose comme une conscience supra-individuelle mais plutôt l'unité d'une conscience individuelle dont les actes ont un principe ou une structure. La leçon la plus significative de cette idée est, comme l'illustration par l'anecdote l'indique, que l'unité de la conscience de soi est intimement liée à la structuration des actes d'enquête, ou qu'elle dépend de celle-ci d'une façon importante. Le sujet humain ne peut avoir l'unité pour sa conscience de soi que par l'intermédiaire de la structuration de ses actes et de celle des informations apportées par ceux-ci¹²⁶. Ce fait semble appartenir à la finitude de l'être humain, de même que la capacité limitée de la mémoire.

L'être humain en tant que sujet pensant ressemble au voyageur de Descartes. Il doit être stratégique dans son expérience pour progresser épistémiquement ; il perdra son unité s'il

¹²⁵ Voir Introduction, section 4-2.

¹²⁶ Voir Chapitre 6, section 7-2-2.

abandonne cette attitude. La théorie kantienne de la synthèse se base sur la reconnaissance de ce type de faits liés à la finitude de l'être humain. La fidélité aux conditions réelles ne signifie pas forcément que la théorie en question soit impure et faible comme théorie des connaissances rationnelles. Au contraire, c'est une théorie s'enracinant dans des faits de la finitude qui a la possibilité d'analyser la rationalité humaine dans sa véritable profondeur. Une telle théorie sait que, s'il y a des connaissances ayant une rationalité intrinsèque, celles-ci peuvent être analysées non seulement du point de vue de la rationalité logique mais aussi du point de vue de leur conformité à des faits fondamentaux de nos capacités cognitives. Elle sait que ce dernier point de vue est indispensable pour rendre justice à des connaissances rationnelles fonctionnant comme normes de nos activités épistémiques. La théorie de la constitution a fait une contribution importante au problème de la rationalité par sa tentative d'exploiter la notion de structure. Mais une théorie de la véritable synthèse devra encore approfondir cette notion dans son rapport à la finitude humaine. Comme la réflexion sur le « je pense » le suggère, il est nécessaire d'étudier les formes de la synthèse non seulement en termes de structure mais aussi en termes de structuration, la structuration des vécus, ainsi que la structuration des actes d'enquête qui en est indissociable.

Partie II *L'a priori* et le synthétique – essais à partir de Kant

Chapitre 4

La limite de l'innéisme

1 La nature de l'*a priori*

L'examen des théories empiristes du XX^e siècle et la comparaison du kantisme avec ces théories nous ont appris dans quelle direction il faut interpréter et développer la notion kantienne du synthétique *a priori*. Dans la Partie II, nous allons discuter du kantisme en tant que tel (en principe) en envisageant d'élaborer l'interprétation esquissée. Nous tenterons d'éclaircir le système kantien du synthétique *a priori*, mais, évidemment, le travail exégétique sur une philosophie classique a toujours sa limite, notamment lorsqu'il s'agit d'en extraire des idées claires et plausibles dans le contexte d'aujourd'hui. De ce fait, nous recourons dans cette partie aussi, de temps en temps, à l'approche comparative. Souvent, nous n'hésiterons pas à développer les idées kantienne conformément à notre propre réflexion. Tout cela permettra de rechercher dans le kantisme des points de vue qui pourraient être intéressants même aujourd'hui. Ce qui est à discuter en premier, c'est naturellement la notion d'*a priori*. Mais, comme nous nous intéressons au synthétique *a priori* chez Kant, notre étude de l'*a priori* concernera le synthétique *a priori* dans la plupart des cas ; l'analytique *a priori* sera examiné à la fin de l'étude, dans la limite de la nécessité de le comparer avec le synthétique *a priori*.

L'objectif du chapitre 4 consiste à décrire les traits caractéristiques de la conception kantienne de l'*a priori*. Nous analyserons la conception kantienne à la lumière de son opposition avec les conceptions rivales : l'innéisme théologique et, à notre avis, l'innéisme biologique également.

Selon la définition minimale et nominale de l'*a priori*, la connaissance *a priori* est la connaissance indépendante de l'expérience. Dans quel sens est-elle alors *indépendante* de l'expérience ? Les théoriciens contemporains tendent à penser qu'il s'agit du fait d'*être justifiable* indépendamment de l'expérience. Le même point de vue se rencontre chez Kant évidemment. Mais la conception kantienne de l'*a priori* fait valoir entre autres le fait d'*avoir une source* indépendante de l'expérience. Elle préfère définir l'*a priori* en termes de source plutôt qu'en termes de justification. Dans l'*Introduction* de la *Critique de la raison pure*, Kant présente sa problématique sur l'*a priori* en le définissant de la manière suivante.

« C'est donc pour le moins une question qui a encore besoin d'une recherche plus poussée, et que l'on ne peut régler sur la première apparence, que celle de savoir s'il y a une telle connaissance indépendante de l'expérience et même de toutes les impressions des sens. On nomme *a priori* de telles connaissances, et on les distingue des connaissances *empiriques*, qui ont leur source *a posteriori*, c'est-à-dire dans l'expérience. » (B2)

Ici, la postériorité des connaissances empiriques est reliée au fait qu'elles aient leur « source » dans l'expérience. Les connaissances *a priori*, opposées à celles *a posteriori*, doivent donc se définir par le fait d'avoir une autre source ; les connaissances *a priori* sont par définition les connaissances ayant une *source non empirique*. Concrètement parlant, elles ne sont pas issues des « impressions des sens ». Cette définition recourant à la source doit être retenue au commencement de l'étude. La priorité d'une source implique essentiellement celle d'une justification ; assurément, Kant indique parfois cette dernière en discutant de l'*a priori*. Mais la mise en valeur de la question de source est très remarquable chez Kant et cette question peut nous amener effectivement à des clefs importantes quand il s'agit d'approfondir la notion d'*a priori* de ce philosophe.

La question qui s'impose ensuite est celle de savoir quelle est exactement la source non empirique. Sur cette question aussi, la *Critique* présente son avis officiel dans l'*Introduction*. Si la source des connaissances *a priori* ne réside pas dans l'expérience (dans les impressions des sens), elle devra se trouver dans notre pouvoir de connaître lui-même. L'*a priori* dans nos connaissances est, d'après Kant, « ce que notre propre pouvoir de connaître se procure ... de lui-même (*was unser eigenes Erkenntnisvermögen ... aus sich selbst hergibt*) » (B1). La formulation est peu claire et presque mystique, mais on a ici certainement la définition la plus kantienne de l'*a priori*. Elle constitue l'axe autour duquel toutes nos recherches ultérieures se dérouleront. Ce chapitre n'a cependant pas pour objectif de s'affronter directement à l'élucidation de cette définition (nous reporterons cette tâche bien compliquée au chapitre 6). Dans ce qui suit, nous nous engagerons dans un travail préparatoire consistant à mettre en évidence la différence de la conception kantienne, exprimée dans la définition en question, et de la conception innéiste qui peut être facilement confondue avec la première.

La formulation kantienne fait penser probablement à la fameuse doctrine des « idées innées », soutenue par les rationalistes des XVII^e et XVIII^e siècles. De fait, une connaissance « que notre propre pouvoir de connaître se procure ... de lui-même » n'est-elle pas quelque chose qui existerait dans l'esprit humain dès la naissance ? Cependant, Kant distingue nettement l'*a priori* de l'inné. Il semble même croire que la confusion des deux notions serait mortelle pour sa philosophie ; de l'aube de la philosophie critique jusqu'à son approfondissement final, ce philosophe continue à s'opposer à l'interprétation innéiste de l'*a priori*. Les connaissances *a priori* ne sont pas innées mais acquises, précise Kant. Elles ne sont pas pour autant issues des « impressions des sens », car elles ont leur origine dans « notre pouvoir de connaître lui-même ». Les connaissances *a priori* nous parviennent, pour ainsi dire, dans l'« acquisition originaire » ; Kant remarque ainsi dans un contexte polémique (Ak, VIII, p.221). Ce terme étrange ne sert pas beaucoup à éclairer la formulation initiale. Mais le fait que ce philosophe n'hésite pas à introduire de nouveaux termes indique combien il est en garde contre la confusion de l'*a priori* et de l'inné. Il faudra savoir pourquoi il insiste tellement sur la non pertinence de l'inné. En quoi consiste la limite de l'innéisme pour Kant ?

L'étude de cette question nous permettra de découvrir des caractéristiques fondamentales et significatives de l'*a priori* kantien.

2 La thèse de l'*a priori* acquis

Kant soutient qu'une connaissance *a priori* est quelque chose d'acquis. Appelons cette thèse la thèse de l'*a priori* acquis. Cette dernière est présentée dans deux ouvrages kantien le plus explicitement : la *Dissertation* (1770) et la *Réponse à Eberhard* (1790). Le premier marque l'aube de la philosophie critique et le dernier son approfondissement final (la *Réponse à Eberhard* apparaît la même année que la *Critique de la faculté de juger*). L'intervalle entre les deux ouvrages est long, mais ils écartent tous les deux l'interprétation innéiste catégoriquement et affirme l'acquisition de l'*a priori* clairement. On peut dire que Kant maintient constamment la thèse de l'*a priori* acquis durant la période de sa philosophie critique¹²⁷. Voyons comment il formule cette thèse dans ces ouvrages.

2-1 *Dissertation* de 1770

On trouve déjà dans la *Dissertation* de 1770 certaines idées centrales de la philosophie critique. L'objectif de l'ouvrage consiste à distinguer les connaissances de types différents selon leurs origines ; il semble en effet que la métaphysique soit victime des erreurs qui proviennent de la confusion des connaissances ayant des origines différentes. Dans le but de s'assurer une classification adéquate, Kant avance d'abord la dichotomie des deux pouvoirs de connaître, la sensibilité et l'entendement ; ces deux constituent respectivement des origines différentes de la connaissance. Une autre dichotomie s'introduit ensuite : les représentations (les connaissances) empiriques et les représentations (les connaissances) pures. Les représentations empiriques sont issues de l'expérience (c'est-à-dire, des sensations, en fin de compte) et les représentations pures sont issues des pouvoirs de connaître eux-mêmes. Les deux dichotomies se croisent pour engendrer quatre types de représentations : (1) les représentations empiriques de la sensibilité, (2) les représentations pures de la sensibilité, (3)

¹²⁷ Les célèbres commentateurs de la vieille génération, comme Vaihinger (1922, Bd. 2, p. 95) et Kemp-Smith (1918, pp. 90-93), trouvent dans la doctrine de l'acquisition originnaire une pensée étrangère à la *Critique de la raison pure* ; la thèse officielle de celle-ci fait valoir que les éléments *a priori* dans la connaissance sont les conditions préexistantes de l'expérience. Exigeant que la thèse officielle constitue le standard de la lecture, ces commentateurs déclarent que la pensée de l'acquisition originnaire n'est qu'une doctrine marginale et accidentelle. Cependant, les chercheurs plus récents affirment l'attitude constante de Kant à l'égard de la thèse de l'*a priori* acquis, ainsi que la compatibilité de cette thèse avec la thèse officielle. Allison (1973, p. 83) et Oberhausen (1997, p. 156) représentent cette position. Oberhausen fait référence à des lectures et des réflexions inédites de Kant et montre, de manière convaincante, que la pensée de l'acquisition originnaire continue à coexister avec la théorie officielle de l'*a priori* durant la période critique. Nous partageons cet avis. Mais, naturellement, le problème essentiel est (comme Oberhausen lui-même le fait remarquer) celui de la compatibilité des deux thèses apparemment contradictoires. Nous discuterons ce problème plus tard (voir Section 7 de ce chapitre).

les représentations empiriques de l'entendement et (4) les représentations pures de l'entendement. Ainsi, la sensibilité et l'entendement ont respectivement les représentations pures qui leur sont propres ; celles-ci leur servent de principes. Quels contenus les représentations pures ont-elles concrètement ? À ce sujet, la théorie de la *Dissertation* anticipe celle de la *Critique* sur le fond. Les représentations pures de la sensibilité sont celles de l'espace et du temps. Puisque la sensibilité est la capacité de connaître intuitivement, les représentations de l'espace et du temps s'obtiennent dans l'intuition ; ce processus se nomme « l'intuition pure » tout comme dans la *Critique*. Quant aux représentations pures de l'entendement, elles incluent des concepts comme *possibilité, existence, nécessité, substance, cause, etc.*, ainsi que leurs corrélats éventuellement. Kant nomme ces concepts les « idées pures ». On voit que les idées pures ne sont autre chose que ce que la *Critique* énumère sous le nom de catégories (les concepts purs de l'entendement). Ayant spécifié les deux types de représentations pures, la *Dissertation* entreprend d'analyser les principes en métaphysique sous l'aspect de leurs origines différentes. Nous n'entrons pas ici dans le détail de cette analyse.

D'un autre côté, il y a une différence importante entre la *Dissertation* et la *Critique*. Comme on le sait bien, la *Critique* soutient que nous ne pouvons aucunement connaître les choses « telles qu'elles sont en elles-mêmes ». Tout ce que nous pouvons connaître appartient aux choses « telles qu'elles nous apparaissent » selon la doctrine de 1781. Même les représentations pures ne peuvent nous amener au-delà de ce domaine immanent. La *Dissertation* de 1770, elle aussi, délimite notre connaissance à des choses « telles qu'elles nous apparaissent » tant qu'il s'agit des connaissances par la sensibilité. Mais, s'agissant des connaissances par l'entendement, elle considère que celles-ci peuvent nous enseigner sur les choses « telles qu'elles sont en elles-mêmes ». Les idées pures (c'est-à-dire, les concepts purs de l'entendement) nous permettent cette transcendance. Du fait de cet optimisme sur la portée de notre connaissance, la *Dissertation* peut avancer une problématique qui est apparemment opposée à celle de la *Critique* : elle désire défendre la pureté des principes métaphysiques contre la contamination par des représentations sensibles.

En dépit de la naïveté pré-critique à l'égard des principes métaphysiques, la *Dissertation* s'empêche de convoquer l'innéisme quand il est question d'approfondir les origines des représentations pures. Dans le passage suivant, Kant affirme clairement le caractère acquis à propos de ses idées pures.

« Puisqu'on ne trouve pas de principes empiriques en métaphysique, il ne faut pas chercher les concepts qu'on y rencontre dans les sens mais dans la nature même de l'entendement pur, et cela non comme des concepts *innés* mais comme des concepts abstraits des lois se trouvant dans l'esprit (en faisant attention à ses actes à l'occasion de l'expérience), et donc comme des concepts *acquis*. » (*Dissertation*, sec.8, Ak.II, p. 395,

soulignés par Kant)

Kant déclare que les idées pures sont des concepts acquis. Mais ces concepts ne sont pas abstraits des impressions des sens ; ils sont abstraits des « lois se trouvant dans l'esprit ». Cette dernière remarque semble nous renvoyer à la doctrine des idées innées, mais il ne faudra pas juger si rapidement. D'après Kant, l'esprit réalise ce processus d'abstraction quand il fait « attention à ses actes » à l'occasion de l'expérience. Il faudra donc dire que les idées pures sont abstraites des « actes » mentaux se déroulant conformément à certaines lois. C'est une idée difficile à saisir, mais elle constitue sans doute la clef pour réconcilier le caractère acquis et le caractère non empirique des idées pures.

Une idée analogue se rencontre dans la remarque kantienne sur l'espace et le temps.

« Enfin une question se pose presque d'elle-même à tout un chacun : ces deux *concepts* [les représentations de l'espace et du temps] sont-ils *innés ou acquis*? Le deuxième cas semble bien être déjà réfuté par ce qui a été démontré, mais il ne faut pour autant pas admettre le premier inconsidérément parce qu'il ouvre la voie à une philosophie paresseuse qui, brandissant une cause première, proclame que toute recherche ultérieure est inutile. *Les deux concepts* sont sans aucun doute *acquis*, non qu'ils soient abstraits de la sensation des objets (car la sensation donne la matière et non la forme de la connaissance humaine), mais de l'acte même de l'esprit qui coordonne ce qui est senti selon des lois invariables ; ils sont comme des images immuables du sensible et doivent donc être connus intuitivement. » (*Dissertation*, sec.15, Colloraire, Ak.II, p. 406, soulignés par Kant.)

Tout comme dans le cas des idées pures, les représentations pures de la sensibilité (ici, Kant les appelle les « concepts » de l'espace et du temps) sont reliées à un acte de l'esprit. Cette fois, l'« acte » mental (l'acte qui « coordonne ce qui est senti ») est considéré comme une origine depuis laquelle les représentations pures sont abstraites. C'est une précision raisonnable, étant donné l'opposition kantienne à la doctrine de l'inné. Or l'idée de *l'abstraction depuis les actes de l'esprit* est intéressante et fort significative. Mais nous n'entreprenons pas de l'étudier dans ce chapitre (nous l'essaierons dans le chapitre 6). Ce qui importe pour l'instant, c'est la raison pour laquelle Kant rejette la conception innéiste des concepts purs. Le passage cité contient une remarque importante sur ce sujet. Selon cette remarque, l'affirmation de l'innéiste ouvre la voie à une « philosophie paresseuse » s'agissant de ces concepts. La « philosophie paresseuse » fait appel à une cause première (une cause supranaturelle telle que Dieu) et celle-ci rendra inutile toute recherche ultérieure. La remarque est très courte, mais elle indique certainement une motivation importante conduisant Kant à élaborer sa propre théorie de *l'a priori*. De fait, nous verrons que la condamnation de la philosophie paresseuse

se répète sous diverses formes durant la période critique de la philosophie kantienne (Lettre à Herz 1772 ; B167-168 ; *Prol.*, sec.36). Avant de poursuivre le développement de cette problématique, voyons l'autre texte manifestant la thèse de l'*a priori* acquis.

2-2 Réponse à Eberhard

La notion de pureté, qui servait à décrire la nature des concepts purs en 1770 (la *Dissertation*), est remplacée par la notion d'*a priori* en 1781 (*Critique de la raison pure*, la première édition). Dès lors, on assistera l'omniprésence du terme d'« *a priori* » dans les écrits kantien. De même que les concepts purs de la *Dissertation*, les connaissances *a priori* ne sont pas innées. Mais il paraît que les contemporains de Kant avaient du mal à distinguer l'*a priori* d'avec l'inné. Par exemple, Jachmann, un ami de Kant, se plaint dans une lettre combien il est difficile de convaincre ses amis d'Édimbourg de la différence de ces deux notions. Il rapporte que les savants anglophones sont enclins à rejeter, dans les discussions en métaphysique, les prétendus concepts *a priori* du fait de leur antipathie pour l'innéisme¹²⁸. Cela indique que l'*a priori* et l'inné leur paraissaient semblables¹²⁹. L'interprétation innéiste de l'*a priori* se rencontre au camp de la métaphysique rationaliste aussi. Eberhard, représentant de l'École leibnizo-wolffienne de l'époque de Kant, s'attache à cette interprétation. Ce professeur de Halle prétend que la plupart des idées importantes de la philosophie critique existaient déjà dans la philosophie de Leibniz. Son attaque du kantisme a suscité une polémique entre son école et celle de Kant ; la *Réponse à Eberhard* (1790) se publie comme réponse officielle de la part de Kant dans cette situation. Parmi d'autres problèmes essentiels, le problème de l'*a priori* et de l'inné figure également dans cette polémique. Voyons le point de vue d'Eberhard sur ce problème et la réaction de Kant contre la critique.

Eberhard soutient que la théorie kantienne de l'*a priori* n'est qu'une théorie déguisée de l'inné. Certes, Kant ne mentionne jamais des idées innées dans son système, mais la raison pour cela ne consiste que dans la flatterie à l'autorité de la philosophie de Locke ; ce dernier est en effet connu par sa critique de la notion d'idée innée. « Quelle délicatesse spéciale ! ». Quant à Leibniz, il savait se comporter assez honnêtement pour ne pas hésiter à employer cette notion démodée en y reconnaissant une signification incontestable, commente le professeur de Halle (Eberhard, 1789/1998, p.388). Par ailleurs, tout en attaquant la notion

¹²⁸ Lettre de Jachmann à Kant, 9 octobre 1789, *Correspondances*, Ak.XI, p. 93, fr. p. 384. Bien sûr, l'antipathie pour l'inné n'entraîne pas forcément le rejet de toute sorte d'*a priori*. Les « savants anglophones » ont jugé que les propositions mathématiques sont *a priori*. Seulement, ils croyaient que le caractère non empirique de ces propositions s'explique par le fait qu'elles soient propositions identiques (ibid.).

¹²⁹ Dans la même année, Kant écrit à Kosmann pour alerter contre la confusion de l'*a priori* avec l'inné. « On n'a pas le droit de supposer le concept d'espace, et on ne le peut pas, car les concepts ne sont pas innés mais acquis. Les représentations extérieures, et cela est vrai également du corps de l'embryon, ne sont en tant que telle produites que lorsque les sensations affectent la faculté de représentation selon cette forme » (Lettre à Kosmann, septembre 1789, Ak.XI, p. 82, fr. pp. 380-381)

kantienne d'*a priori*, ce leibnizien ne conteste pas l'idée qu'il y a des principes épistémiques *a priori* et que l'origine de ceux-ci se trouve dans la nature de l'entendement. Seulement, il croit que ces principes ont été placés dans notre entendement par une substance infinie, à savoir, Dieu¹³⁰. Étant donné que la philosophie kantienne renonce à prouver l'existence de Dieu, la véritable nature des principes *a priori* lui demeurera inaccessible. Tel est le point de vue qu'adresse Eberhard à Kant concernant le concept d'*a priori*.

Il y a aussi un désaccord au niveau d'une question particulière sur l'*a priori*. Eberhard accepte l'idée qu'il y a des principes *a priori* de l'entendement. Mais le concept d'intuition *a priori*, un des concepts les plus kantien, lui paraît inacceptable. En général, les wolffiens croient que la différence entre la connaissance sensible et la connaissance intellectuelle (la connaissance par l'entendement) revient à une différence de degré au sujet de l'exactitude (*Deutlichkeit*). En tant que wolffien, Eberhard ne peut jamais admettre pour la sensibilité un élément *a priori*, en vertu duquel cette faculté pourrait jouir d'une exactitude *sui generis*. Certes, il parle des facteurs « innés » résidant dans la sensibilité. Mais le rôle de ces facteurs n'est pas analogue à celui des facteurs *a priori* (à savoir, innés) dans l'entendement ; ils constituent des fondements ou des limites, plutôt que des principes, du fonctionnement de la sensibilité. De tels « fondements » déterminent par exemple la manière dont on se représente dans la sensibilité la succession des idées, la permanence ou le changement des choses, etc. Pour exemple des « limites » innées à la sensibilité, Eberhard évoque une limite concernant la représentation imagée : notre sensibilité ne nous permet pas d'avoir une image claire d'un polygone de mille angles et de la distinguer d'avec celle d'un polygone de neuf cent quatre-vingt-dix-neuf angles.

À l'encontre de ces remarques mises en avant de la part du leibnizo-wolffien, Kant réaffirme la nouveauté de sa doctrine. Il souligne qu'il y a deux sortes de représentations *a priori*, les sensibles et les intellectuelles, et qu'aucune d'elles n'est innée. Le passage suivant résume ces idées de base de la position kantienne et ajoute quelques remarques supplémentaires nécessitées par la situation polémique.

« La *Critique* ne permet absolument aucune *représentation* placée dans le sujet par création (*anerschaffen*) ou innée (*angeboren*) ; elle les tient toutes ensemble, qu'elles appartiennent à l'intuition ou aux concepts de l'entendement, pour acquises. Mais il y a aussi une acquisition originaire (pour parler comme les théoriciens du droit naturel), donc aussi de ce qui auparavant n'a encore existé, par conséquent n'a appartenu à aucune chose (*Sache*) avant cette action. De ce genre, selon les affirmations de la *Critique*, *premièrement* la forme des choses dans l'espace et le temps, *deuxièmement* l'unité synthétique du divers dans les concepts ; car notre pouvoir de connaître ne prend ni l'un

¹³⁰ « Les principes pour les concepts de l'entendement ne viennent pas à travers l'expérience dans l'âme, mais lui sont innés » (op.cit., p.22).

ni l'autre des objets (*Objecten*), en tant que ceux-ci seraient donnés en eux-mêmes, mais les produit *a priori* de son propre fond (*bringt sie a priori aus sich selbst zu Stande*)¹³¹. Il faut pourtant bien qu'il y ait un fondement dans le sujet, qui rende possible que les représentations pensées naissent ainsi et pas autrement et par-dessus le marché puissent être rapportées à des objets qui ne sont pas encore donnés, et ce fondement est au moins inné. » (*Réponse à Eberhard*, Ak.VIII, pp. 221-222, fr. p. 122, soulignés par Kant.)

On trouve ici une manifestation catégorique de la thèse de l'*a priori* acquis. Quelques idées qui nous sont déjà familières se reconnaissent facilement. Premièrement, les représentations *a priori* doivent être considérées comme acquises (plus précisément, toute représentation est acquise d'après la formulation dans le passage). Deuxièmement, les représentations *a priori* proviennent du pouvoir de connaître lui-même. Cependant, la description détaillée du processus d'acquisition (« l'attention à l'acte de l'esprit ») ne se rencontre pas ici. Au lieu de la reprendre, Kant introduit un nouveau terme qui est censé désigner le processus à titre de métaphore : l'« acquisition originaire ».

Le nouveau terme nous permet-il de mieux saisir la thèse de l'*a priori* acquis ? Comme Kant le fait remarquer, l'idée de l'acquisition originaire appartient originairement à la théorie du droit naturel. La *Doctrine du droit*, publiée en 1797) par ce philosophe, en donne une explication un peu détaillée. D'ordinaire, l'acquisition consiste à s'approprier le bien d'un autre ; ce procédé se nomme l'acquisition dérivée. Mais il y a aussi des cas où on s'approprie quelque chose qui n'appartenait à personne ; on procède alors d'une acquisition originaire (*Doctrine du droit*, sec.10). Dans le cas de l'acquisition originaire, on ne commence pas à posséder le bien en vertu du déplacement du droit de possession. On commence à le posséder à titre du premier à qui le droit de possession appartient ; la possession a lieu, pour ainsi dire, en vertu de l'action d'acquisition elle-même. Un tel processus se produit quand on occupe physiquement une terre qui n'est à personne. Or si l'« acquisition originaire » dans le contexte juridique se formule ainsi, que peut-elle signifier dans le contexte de la théorie de la connaissance ? Probablement, Kant veut faire valoir par ce terme que la genèse de certaines connaissances ne consiste pas dans la simple transposition d'informations se déroulant de l'extérieur à l'esprit ; l'esprit se procurerait ses connaissances plutôt depuis lui-même en effectuant quelques actes. Mais, apparemment, cette formulation n'est que le retour à l'idée initiale qu'on voulait éclaircir. Il semble que l'introduction du nouveau terme n'avance pas la recherche.

La métaphore de l'acquisition originaire n'est cependant pas insignifiante. À notre avis, elle contient une leçon intéressante sur la différence du factuel et du normatif. Dans une acquisition originaire au sens juridique, on commence le procédé par l'occupation physique

¹³¹ Nous avons modifié légèrement la traduction par J.Benoist.

d'une terre et on finit par s'assurer d'un droit de possession. Chose importante, le fait d'occuper physiquement ne signifie pas immédiatement le fait d'avoir un droit sur la terre. Le droit n'aura de sens que si les autres le reconnaissent. La reconnaissance du droit, à son tour, ne revient pas à une simple constatation du fait de l'occupation. Si la première concerne quelque chose de normatif régulant nos conduites ultérieures, la dernière, en tant que telle, n'a aucune implication pareille. Certes, le droit s'établit au cours d'une série de faits empiriques. Mais il implique la présence d'une attitude (chez les autres, ainsi que chez le possesseur lui-même) qui serait différente d'une simple observation des faits ou du simple fait d'être motivé par les faits. Il exige qu'il y ait une attitude ressortissant d'un nouveau contexte, où les expressions comme : « il est permis de ... » ou « on doit ... » comptent typiquement. L'« acquisition originaire » est liée ainsi à l'idée d'un croisement paradoxal du factuel et du normatif ; elle marque l'apparition d'une norme au sein de la création (et la perception) des faits empiriques. Ne peut-on pas dire la même chose sur l'acquisition originaire d'une connaissance ? La genèse d'une représentation *a priori* ne marque-t-elle pas l'apparition d'un normatif au sein de la rencontre avec des faits empiriques ? Évidemment, il n'est pas question d'évoquer une norme des actions sociales ici. Si une représentation *a priori* peut avoir affaire avec un normatif, celui-ci devra concerner nos attitudes épistémiques, telles que l'acte de juger. Ce n'est pas une analogie très étrange. Nous savons en effet que Kant, dans la *Dissertation*, décrit la genèse des représentations pures comme processus lié à « l'attention à l'acte de l'esprit ». Ne suggère-t-il pas par cela que les représentations pures ont affaire, à l'origine et depuis, avec nos actes épistémiques (qu'on peut effectuer sans doute intentionnellement) ? La *Dissertation* et la *Réponse à Eberhard* semblent offrir une même leçon malgré l'intervalle de vingt ans qui les sépare : les ouvrages indiquent tous les deux le caractère normatif de l'*a priori* et un rôle paradoxal que jouent des empiriques pour la genèse de l'*a priori* ainsi caractérisé. Cette leçon doit constituer l'idée directrice de notre interprétation s'agissant de l'*a priori* (synthétique) kantien.

Il y a quand même une remarque embarrassante dans le passage cité ; c'est la concession à l'innéisme. Kant admet qu'il doit exister dans le sujet un « fondement » inné des représentations *a priori*. Il n'identifie pas l'*a priori* de ces représentations à l'innéité de leur fondement, mais il semble qu'il accorde des rôles trop importants à ce dernier. Le fondement inné est convoqué ici pour fournir les réponses à deux questions épistémologiques qui sont toutes les deux assez lourdes : premièrement, la question de savoir pourquoi les représentations *a priori* sont ainsi et pas autrement et, deuxièmement, celle de savoir pourquoi elles peuvent être rapportées à des objets qui ne sont pas encore donnés. La première question demande la raison du fait que certaines formes particulières de la sensibilité (comme la géométrie euclidienne) et certains concepts particuliers de l'entendement (à savoir, ceux qui sont énumérés dans la table des catégories) constituent les contenus de nos représentations *a priori*. Bien qu'étant intéressante, cette question n'est pas

cruciale pour l'épistémologie kantienne ; la *Critique de la raison pure* abandonne la discussion sur elle (B145-146). Quant à la deuxième question, elle semble être essentielle pour Kant. Elle concerne le fondement qui garantirait l'harmonie se trouvant entre les représentations *a priori* et les objets possibles de l'expérience. Apparemment, cette question n'est rien d'autre que la question centrale de la déduction transcendantale. En introduisant un fondement « inné » dans une discussion aussi lourde, Kant ne fait-il pas une concession mortelle à l'innéisme des leibniziens ? Ne rejoint-il pas ici la « philosophie paresseuse » qu'il voulait éviter ?

La concession est vraiment généreuse à première vue. Mais elle n'est pas fatale pour autant. Comme nous l'argumenterons dans ce qui suit, la question sur le fondement de l'harmonie ne constitue pas la véritable question de l'apriorisme kantien ni celle de la déduction transcendantale. Il est vrai que la *Critique de la raison pure* semble discuter de cette question. Il se peut que Kant lui-même le croie souvent. Mais la problématique de la *Critique* est compréhensible sans mêler cette question dans la discussion. La remarque embarrassante dans la *Réponse à Eberhard* ne consiste qu'à reconnaître ce fait explicitement.

À travers l'examen de la *Réponse à Eberhard*, il s'est avéré qu'il est nécessaire de savoir correctement, avant tout, la problématique à laquelle Kant a affaire dans sa réflexion épistémologique. La précision de la problématique rendra possible de dire pourquoi il rejette l'interprétation innéiste de l'*a priori*. Dans cette perspective, revenons au reproche kantien de la « philosophie paresseuse » et voyons comment le philosophe oppose sa propre problématique à l'innéisme traditionnel.

3 Comment éviter le *deus ex machina* ? – précision de la problématique kantienne

Dans la *Dissertation* de 1770, Kant écarte la conception innéiste pour la raison qu'elle empêche « toutes les recherches ultérieures » s'agissant des concepts purs. Mais il ne dit pas précisément dans quelle question il faut s'engager sans abandonner les recherches. Sur ce point, Kant ne devient clair que dans une lettre écrite deux ans après la *Dissertation*. Dans la lettre à Herz en 1772, il formule la question qu'il lui faut approfondir en faveur de la métaphysique ; la question préoccupera le philosophe au cours des années qui suivront et l'obligera à élaborer la philosophie critique. Nous allons analyser la signification de cette question et voir le développement de celle-ci dans la *Critique de la raison pure*.

Dans la lettre à Herz, Kant se déclare conscient d'une question essentielle qu'il avait négligée dans ses recherches métaphysiques et qui va désormais lui servir de clef pour s'approcher du mystère de cette science. Elle consiste à savoir « sur quel fondement repose le rapport de ce qu'on nomme en nous représentation à l'objet » (*Correspondance*, Ak.X, p.130, fr. p. 94). Cette question, tout en envisageant de reconstruire la métaphysique, incarne indubitablement une problématique épistémologique à proprement parler.

La question ne concerne cependant pas toute sorte de représentations de manière

indifférente. Kant s'intéresse à la poser principalement à l'égard d'un type de représentations qu'il nomme les concepts purs de l'entendement (c'est-à-dire les catégories). Pourquoi ceux-ci doivent être au premier plan ? C'est en raison d'un caractère particulier qu'ils possèdent et de la difficulté spécifique liée à ce caractère. Considérons le cas des représentations sensibles dans un but de comparaison. Ce type de représentations ne suscite pas de problème difficile à propos de son rapport à l'objet, car il est évident que ces représentations sont les effets que les objets produisent dans le sujet à travers l'affection. Puis, on peut penser au cas d'un autre type de représentations : celles qu'un entendement divin se donnerait. Dans ce cas-ci non plus, aucune difficulté n'est rencontrée. Un tel entendement produirait de lui-même les objets de ses représentations, si bien que celles-ci auraient nécessairement le rapport à l'objet. Or, à la différence de ces deux cas, le cas des concepts purs de l'entendement (l'entendement humain) entraîne une difficulté spécifique. Le rapport de ces concepts à des objets ne s'explique ni en termes d'affection, ni en termes de production ; ils ne sont en effet ni réceptifs ni créateurs à l'égard des choses.

« Les concepts purs de l'entendement ne doivent donc ni être *abstrait*s des impressions des sens, ni exprimer la réceptivité des représentations par les sens, mais à la vérité avoir leur source dans la nature de l'âme sans pour autant être causés par l'*objet* ni produire eux-mêmes l'*objet*. » (*Correspondance*, Ak.X, p.130, fr. p. 95, souligné par Kant)

Le problème du rapport à l'objet est ici difficile d'autant plus que l'entendement ne se représente pas les choses « telles qu'elles nous apparaissent » mais, d'après la doctrine kantienne de cette époque, les choses « telles qu'elles sont en elles-mêmes ». D'un autre côté, Kant ne doute pas de la validité de ces concepts à l'égard des choses. C'est ainsi qu'il est obligé de se demander : « comment mon entendement va-t-il construire de lui-même, entièrement *a priori*, des concepts de choses avec lesquels les choses doivent nécessairement s'accorder » (ibid.). Cette question n'est plus identique à la question initiale, laquelle concernait la représentation et l'objet de manière générale. C'est une question dont le sujet est restreint par rapport à la question initiale et qui contient un problème supplémentaire très délicat : il faut expliquer la possibilité de *l'accord nécessaire* qui semble se trouver entre les concepts et l'objet.

Il y a ainsi deux versions de la question essentielle : la version générale et la version restreinte. La version générale (appelons-la « la question-clef générale ») est celle de savoir sur quel fondement repose en général le rapport de la représentation à l'objet. La version restreinte (appelons-la « la question-clef restreinte ») s'interroge sur comment il est possible que les concepts purs de l'entendement (les catégories) s'accordent nécessairement avec l'objet. Kant va s'engager intensivement dans cette dernière question. Effectivement, la question sur l'accord nécessaire figurera à maintes reprises dans la *Critique de la raison pure*. Elle

constitue un des problèmes les plus importants de l'épistémologie kantienne.

Malheureusement, toute cette problématique s'accompagne d'une obscurité considérable. Par exemple, comment la question-clef restreinte se rapporte-t-elle à la question-clef générale ? La question-clef générale, à son tour, ne suscite-t-elle aucune difficulté qui lui serait propre ? Kant n'est pas assez explicite sur ces points, ce qui rend peu convaincante la mise en valeur de la question-clef restreinte. Pour être libéré de l'obscurité, il aurait dû approfondir la question-clef générale en premier et la question-clef restreinte ensuite en montrant la pertinence de cette dernière pour la solution de la problématique tout entière. Il serait alors surtout important d'examiner le présupposé dont dépend la pertinence de la question-clef restreinte. Kant est persuadé que les concepts purs de l'entendement ont leur source dans la nature de l'entendement lui-même et que ces concepts concordent nécessairement avec l'objet, ce qui constitue le présupposé non contesté de la question-clef restreinte. Nul doute que l'éclaircissement de ce présupposé est indispensable pour que la problématique kantienne devienne claire. Nous essaierons d'analyser ce problème de l'obscurité plus tard en détail. Pour l'instant, délimitons la problématique à la question-clef restreinte (selon la présentation kantienne de la problématique) et voyons le rapport de l'anti-innéisme kantien à cette question.

Ayant présenté la question de « l'accord nécessaire » comme question cruciale, Kant déclare vaine toute tentative de solution recourant à l'origine divine des concepts purs. Deux types d'innéisme sont mentionnés pour illustrer cette prétendue solution. Le premier type évoque la possibilité du contact avec les essences éternelles et supranaturelles des choses. Platon et Malebranche ont avancé cette position. Ces philosophes croient qu'il nous est possible de voir les essences des choses par une sorte d'intuition spirituelle ou par le souvenir de celle-ci. L'autre type d'innéisme est le système de l'harmonie préétablie ; le système de Crusius peut représenter cette approche¹³². Crusius soutient que Dieu a implanté certaines règles de jugement et certains concepts dans l'âme humaine et que cela « sous la forme qu'ils doivent avoir pour se trouver en harmonie avec les choses ». Or toutes ces théories exotiques ne consistent qu'à introduire ce qu'on appelle le *deus ex machina*.

« Pourtant, *le deus ex machina* est, dans la détermination de l'origine et de la validité de nos connaissances, ce qu'on peut choisir de plus extravagant, et il comporte, outre le cercle vicieux dans la série logique de nos connaissances, l'inconvénient de favoriser tout caprice, toute pieuse ou creuse chimère. » (*Correspondance*, Ak.II, p.131, fr. p.96)

La solution en matière d'innéité nous amène à un cercle vicieux et, pire encore, à diverses fantaisies chimériques. Dans tous les cas, elle ne nous renvoie jamais à des notions qui

¹³² Cf. Crusius, *Weg zur Gewissheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Vernunft*, 2.Aufl., 1762, sec.431.432.

pourraient être plus évidentes que celle qui est à expliquer. Si Kant écarte la conception innéiste de l'*a priori*, c'est en raison des faiblesses qu'elle introduit inévitablement. Lorsqu'il est question d'expliquer le rapport des concepts purs à l'objet (du point de vue de l'origine et de la validité de nos connaissances), la conception innéiste ne fait aucunement avancer la discussion. Cependant, Kant n'est pas encore prêt à donner sa propre solution en 1772. Ce n'est qu'en 1781, dans la *Critique de la raison pure*, qu'il la présente.

Comment est-il possible que les concepts purs (de l'entendement) s'accordent nécessairement avec l'objet ? Cette question motive constamment la réflexion épistémologique de la *Critique de la raison pure*. Selon la réflexion dans la *Critique*, la question revient au choix entre deux possibilités : ou bien les concepts se règlent sur les objets, ou bien les objets se règlent sur les concepts (A92/B124, cf. aussi BXVII). Dans le premier cas, c'est l'expérience (où on rencontre les objets) qui rend possibles les concepts. On aura alors une doctrine empiriste faisant valoir l'origine empirique de tous les concepts. Dans une discussion très connue dans la *Critique* à la deuxième édition, Kant compare cette doctrine à la théorie biologique de la *generatio aequivoca* (B167). Comme on le sait bien, la doctrine empiriste n'est pas la voie que Kant choisit. Elle est en effet incapable d'expliquer l'accord nécessaire et rend problématique l'*a priori* des concepts purs. En rejetant la voie empiriste, Kant prend parti pour la deuxième voie, qu'il considère comme unique choix raisonnable. La solution kantienne de la question consiste donc à dire que les objets de l'expérience doivent se régler sur les concepts purs de l'entendement. Cette solution, apparemment très paradoxale, doit se baser sur la « révolution copernicienne » de la méthode de penser. Plus précisément, elle implique une transformation radicale de la conception de l'objet. À la différence de la *Dissertation*, la *Critique* ne prétend plus que l'entendement humain se représente les choses « telles qu'elles sont en elles-mêmes ». Toute notre capacité cognitive, y compris l'entendement, a maintenant affaire avec les choses « telles qu'elles nous apparaissent » ; ce sont toujours les « phénomènes », et non pas les « noumènes », qui constituent les objets de nos connaissances selon la *Critique*. Si, comme la nouvelle conception le fait valoir, les objets sont les choses « telles qu'elles nous apparaissent », ne peut-on pas supposer sans se contredire que l'entendement humain est législatif à leur égard ? N'est-il pas légitime de dire que l'entendement peut construire ses objets de telle manière que les lois de ceux-ci se conforment nécessairement aux concepts purs ? Kant est effectivement dans cette considération, ce qui lui permet de « résoudre » la question-clef restreinte. La doctrine présentant la nouvelle conception de l'objet se nomme « l'idéalisme transcendantal » et l'argument expliquant la validité des concepts purs (sur la base de cette conception) se nomme « la déduction transcendantale ». C'est notamment dans le chapitre de la *Déduction transcendantale* que la « solution » kantienne s'expose ; l'analogie avec la genèse biologique s'y rencontre également. Tout comme l'empirisme est comparé à la théorie de la *generatio aequivoca*, la position kantienne pourra être comparée à une théorie biologique. Le kantisme sur l'*a priori* est, pour

ainsi dire, le système de « *l'épigenèse* de la raison pure » (B167). Cette analogie n'est cependant pas très utile pour mettre en contraste le kantisme avec l'empirisme. Elle semble servir plutôt à faire valoir la différence du kantisme et de l'innéisme.

Comment la conception innéiste doit-elle être jugée selon la réflexion dans la *Critique* ? La remarque kantienne sur ce sujet se donne juste après l'examen des deux voies déjà indiquées. Elle examine la possibilité d'une troisième voie (« une voie intermédiaire »), qui fait appel à l'innéité des concepts purs et à l'harmonie préétablie. Il est clair que Kant pense ici au système de Crusius, de même que dans la lettre à Herz. Par analogie avec la biologie, l'approche recourant à l'inné est maintenant comparée au « système de préformation ».

« Si quelqu'un voulait encore proposer une voie intermédiaire entre les deux seules qui ont été indiquées, en disant que les catégories ne sont ni des premiers principes *a priori* de notre connaissance, *spontanément pensés*, ni des principes tirés de l'expérience, mais des dispositions subjectives à penser, mises en nous en même temps que notre existence, qui ont été arrangées de telle sorte par notre créateur que leur usage concorde exactement avec les lois de la nature, selon lesquelles se déroule l'expérience (une sorte de *système de préformation* de la raison pure) ; ... » (B167, souligné par Kant)

Comme précédemment, Kant rejette le « *système de préformation* » immédiatement. D'après lui, ce système présente l'inconvénient de ne pas pouvoir expliquer la « *nécessité* » affirmée dans les catégories. Dans l'hypothèse de la bonne volonté du créateur, on aurait bien une disposition qui nous contraindrait à regarder les choses selon quelques règles, mais cette contrainte n'est qu'une nécessité subjective ; elle n'est pas la nécessité des liaisons résidant dans l'objet¹³³. La disposition innée autorise de dire tout au plus : « je suis seulement ainsi constitué que je ne puis penser cette relation autrement que liée ainsi » (B168). Du fait de cette limite importante, l'innéisme a pour effet de favoriser le scepticisme, tout comme l'empirisme le peut. Comme on le sait, l'empirisme de Hume réduit le principe de la causalité à une nécessité subjective, laquelle résulterait de l'association d'idées due à l'expérience répétée et serait donc basée sur l'habitude (A95/B127). Le système de préformation ne peut nous amener à une validité plus sûre, en faveur des catégories, que ne le fait cette fameuse doctrine empiriste. Ni Hume ni Crusius ne peuvent nous autoriser à affirmer l'objectivité des liaisons nécessaires. C'est ainsi que Kant a dû trouver une autre voie pour lui-même. Comme on le voit, ce philosophe veut écarter toute position considérant l'*a priori* comme simple « disposition » mentale (que celle-ci soit innée ou acquise). Selon sa propre conception, l'*a*

¹³³ Kant expose ce diagnostic comme suit : « ... ce qui serait décisif contre le chemin intermédiaire en question (outre que, dans une telle hypothèse, on ne voit pas de terme à la supposition de dispositions prédéterminées pour des jugements futurs), c'est qu'en pareil cas il manquerait aux catégories la *nécessité*, qui appartient essentiellement à leur concept » (B168).

priori doit résider plutôt dans des représentations¹³⁴. Ce point de vue kantien contient sans doute une leçon très importante concernant la nature de l'*a priori*.

Pourtant, la leçon n'est pas très visible à cause du caractère excentrique de la position de Kant lui-même. De fait, il n'est pas facile de dire comment la révolution copernicienne et l'idéalisme transcendantal peuvent expliquer la validité des catégories mieux que la doctrine des idées innées. Si la « révolution » consiste à accorder à l'entendement humain une puissance législative à l'égard des objets, ne revient-elle pas à ériger l'entendement humain au rang d'un entendement divin ? N'introduit-elle pas ainsi de nouveau un *deus ex machina*, dans lequel le rôle d'un mécanisme divin serait simplement transposé dans l'entendement humain ?

Le problème réside cependant dans la formulation de la question plutôt que dans la solution apparemment excentrique. Comme nous l'avons fait remarquer, la problématique kantienne sur le fondement de la connaissance est victime d'une obscurité dès sa première présentation. Surtout, il n'était pas clair pourquoi la question-clef restreinte (envisageant la raison de « l'accord nécessaire ») doit venir au premier plan. Sans expliciter l'arrière-plan de cette question, la « solution » avancée par Kant semblera, en effet, un simple rejet des positions rivales qui peuvent menacer sa propre conviction. En d'autres termes, il nous paraît raisonnable de regarder l'arrière-plan de la question avant de nous plaindre de l'étrangeté de la solution. Au moins, cela vaut la peine de tenter de savoir s'il y a une philosophie significative dans l'attachement kantien à la question-clef restreinte. À cette fin, il est nécessaire de remonter à la question-clef générale et de voir comment elle se rapporte à la question-clef restreinte.

4 La nouvelle conception de l'objet

Dans la lettre à Herz, Kant indique d'abord qu'il est question de savoir « sur quel fondement repose le rapport de la représentation à l'objet » ; nous avons nommé cette question la question-clef générale. Il ne discute pas cependant de cette question générale et passe tout de suite à une autre question, nommée par nous la question-clef restreinte : celle consistant à savoir comment les concepts purs de l'entendement peuvent s'accorder nécessairement avec l'objet. Ce changement de question nous embarrasse pour deux raisons.

D'abord, il est imprudent de quitter la question-clef générale si rapidement ; elle est une question bien importante. Par exemple, Kant dit que les représentations sensibles ne suscitent pas de difficulté à l'égard du rapport à l'objet ; il est évident, d'après lui, que les représentations de ce type sont causées par les objets auxquels elles doivent correspondre. Mais la situation est-elle aussi facile ? Il arrive souvent qu'une représentation sensible s'avère

¹³⁴ Un passage (déjà cité) de la *Réponse à Eberhard* nous apprend que tel est le point de vue kantien. « La *Critique* ne permet absolument aucune *représentation* placée dans le sujet par création (*anerschaffen*) ou innée (*angeboren*) » (Ak.VIII, pp. 221-222, souligné par Kant). Manifestement, Kant présuppose ici que l'*a priori* réside dans certaines représentations.

illusoire. Il se peut qu'elle ne soit pas causée par l'objet mais fabriquée par l'esprit lui-même. Il se peut également qu'elle soit causée par un objet mais ne nous enseigne pas correctement la vérité. Bref, on sait qu'il y a des représentations sensibles correspondant correctement à l'objet et d'autres qui ne le sont pas. Quelle est la différence de ces deux cas ? Par quel moyen distingue-t-on le correct et l'incorrect ? Ces problèmes nous invitent inévitablement à nous interroger, de manière générale, sur le fondement permettant de rattacher une représentation à l'objet.

Le deuxième souci concerne le présupposé dont dépend la question-clef restreinte. Comme nous l'avons fait remarquer, Kant tient pour acquis que les catégories ont leur origine dans la nature de l'entendement lui-même et qu'ils doivent s'accorder nécessairement avec l'objet. Il faudra que ce présupposé soit plus éclairé si la question-clef restreinte doit se montrer signifiante. Du moins, il faudra que la solution de la question se déroule parallèlement à la mise en évidence de ce présupposé lui-même ; autrement, la solution (la révolution copernicienne) reviendra à un cercle vicieux nommé le *deus ex machina*. Cette exigence n'est nullement inabordable. En effet, Kant ne croit pas que sa conviction initiale soit une conviction aveugle ; au contraire, il la considère comme rationnelle et digne de développement. Dans une lettre, il suggère qu'il a des raisons de présupposer l'origine spécifique des catégories.

« Nous pouvons tenter une déduction psychologique de nos représentations, quand nous les considérons comme des effets qui ont leur cause dans l'esprit en liaison à d'autres objets, ou bien également une déduction transcendantale, quand, *ayant des raisons d'admettre qu'elles n'ont pas une origine empirique*, nous recherchons simplement les raisons de la possibilité qu'elles aient cependant *a priori* une réalité objective. » (Lettre à Kosmann, septembre 1789, *Correspondance*, Ak.XI, pp. 81-82, fr. p.380, souligné par Takahashi)

On a d'abord « des raisons » d'admettre que certaines représentations n'ont pas une origine empirique. La déduction transcendantale s'impose ensuite afin de démontrer la validité de ces représentations. Quelles sont alors ces « raisons » ? De quelle façon la déduction transcendantale les développe-t-elle ? Ces questions constituent ensemble une problématique vraiment inévitable.

Nous avons rencontré deux difficultés liées à l'obscurité de la problématique kantienne. Mais si l'on saisit correctement le rapport intime des deux questions-clefs, le premier problème se résoudra et seul le deuxième restera embarrassant. Le rapport intime des deux questions deviendra visible si on les analyse à la lumière de la notion critique d'objet figurant dans la *Critique de la raison pure*. En 1781, Kant ne maintient plus la notion naïve d'objet qu'il avait au début des années 1770. Comme nous le savons déjà, tous les objets possibles de

notre connaissance appartiennent aux choses « telles qu'elles nous apparaissent » selon la *Critique*. L'idéalisme transcendantal fait valoir cette idée en disant que les objets de connaissance ne sont que des *représentations* en nous en fin de compte. Cette nouvelle conception de l'objet est importante non seulement parce qu'elle prépare la « solution » de la question-clef restreinte mais aussi, et entre autres, parce qu'elle permet de reformuler la question-clef générale ; la pertinence de la question-clef restreinte devient compréhensible grâce à cette reformulation du point de départ. Il serait donc juste de dire que l'itinéraire vers la philosophie critique n'est pas seulement le processus vers la solution de la problématique mais aussi celui de l'élaboration de la problématique elle-même.

La nouvelle conception de l'objet exige d'analyser le « rapport à l'objet » selon une approche essentiellement critique. On ne doit plus concevoir le « rapport à objet » comme rapport à quelque chose d'extérieur à la représentation, car outre les représentations elles-mêmes, il n'y a aucun moyen d'accéder à l'objet. « En dehors de notre connaissance nous n'avons rien que nous puissions opposer à cette connaissance comme y correspondant » (A104). « L'objet » de la représentation (ou « l'objet » de la connaissance) n'est concevable que dans la perspective de l'immanence. Le « rapport à l'objet » ne peut donc signifier que certains rapports se trouvant à l'intérieur de notre connaissance. Il n'est qu'une relation mutuelle de représentations, déterminée pourtant conformément à des règles nécessaires et non pas au hasard¹³⁵. Par exemple, on pense d'habitude que le changement physique d'un corps ne se produit que selon quelques règles constantes (cf.A91/B124). L'idée d'un objet peut se réduire à l'idée que cette sorte de règles a la nécessité ou la rigidité. Les catégories, comme celle de la causalité, ne sont rien d'autre que les concepts permettant de penser ces règles nécessaires. Du fait de cette contribution à la pensée des nécessaires, les catégories peuvent être dites constitutives du concept d'objet¹³⁶. Naturellement, ce dernier n'est valide qu'à l'intérieur du domaine des représentations. Ce que le concept d'objet désigne ici, c'est quelque chose qui est posé par le sujet connaissant en corrélation avec sa pensée ; Kant nomme ce quelque chose « quelque chose en général = X (A104) ou « l'objet transcendantal = X » (A109).

La reformulation de la question-clef générale a dû se donner selon la perspective de l'immanence. Du point de vue de l'immanence, il s'est avéré que ce qui sert de fondement du « rapport à l'objet » pour les représentations est un certain type spécifique de représentations nommées les catégories. S'il nous est possible de relier « correctement » les représentations sensibles à leurs objets, c'est en vertu de ces concepts ayant un statut privilégié et

¹³⁵ « Mais nous trouvons que notre pensée sur le rapport de toute connaissance à son objet comporte quelque chose de nécessaire, puisque cet objet est considéré comme ce à quoi on fait face ; nos connaissances ne sont pas déterminées au hasard ou arbitrairement, mais *a priori* d'une certaine manière, puisque, en même temps qu'elle doivent se rapporter à un objet, elles ont aussi nécessairement à s'accorder entre elles relativement à cet objet, c'est-à-dire avoir cette unité qui constitue le concept d'un objet » (A104-105)

¹³⁶ La *Critique* répète que les catégories sont les concepts par lesquels, en général, un objet est pensé (A96-97, B146).

fondamental. Ainsi, notre premier problème de l'obscurité s'est réglé. On voit que répondre à la question-clef générale revient à affirmer le statut fondamental des catégories ; ce qui n'est autre chose que d'affirmer le présupposé de la question-clef restreinte.

Il reste le deuxième problème. Clairement, l'obscurité de la problématique kantienne est liée essentiellement à ce deuxième problème : l'obscurité du présupposé dont dépend la question-clef restreinte. La question-clef restreinte (la question officielle de Kant) ne sera signifiante que si l'on est prêt à analyser et éclaircir ce présupposé peu évident ; il faudra donc mettre en évidence, concrètement, le fait que les catégories semblent être constitutives du concept d'objet et tenter de savoir si c'est effectivement le cas. C'est cette question qui est véritablement cruciale quand il s'agit d'approfondir la problématique kantienne de la connaissance. Kant lui-même fait-il face à cette question ? La *Critique* n'en témoigne pas clairement. Mais cela ne signifie pas que le philosophe ignorait l'implication cruciale de sa question officielle. Comme nous le verrons, le système dans la *Critique* diffère indubitablement d'un cercle vicieux répétant simplement son présupposé (voir chapitre 5). Nous devons tenter de trouver et développer, dans notre étude, des idées kantienne relatives à cette véritable question.

Sous certaines conditions, la « véritable » question cruciale rejoint naturellement la question-clef restreinte ; le résultat affirmatif de la première doit impliquer la réponse à la dernière. Mais il est toujours important de distinguer les deux questions et de commencer par la « véritable » question. Si nous soulignons sa priorité, c'est pour faire valoir la philosophie sous-jacente au présupposé kantien motivant la question-clef restreinte. La philosophie qui fait que Kant continue à s'attacher à son présupposé, ainsi qu'à sa question officielle, c'est sans aucun doute le respect pour la perspective de l'immanence. Du moins, le présupposé se fortifie au fur et à mesure que la perspective de l'immanence est reconnue comme cruciale ; la nouvelle notion d'objet dans la *Critique* indique adéquatement le rapport de ces deux choses. Ainsi, on peut bien s'interroger avec Kant : « comment est-il possible que les catégories s'accordent nécessairement avec l'objet ? » Mais il faut être conscient que cette question n'est significative qu'à la lumière de la philosophie de l'immanence œuvrant dans son présupposé et que Kant lui-même en est conscient, du moins dans certains contextes importants.

5 De la véracité divine à la rationalité internaliste

Ayant décrit la philosophie de base qui constitue le point de départ de la problématique kantienne et la véritable question cruciale impliquée dans cette philosophie, nous sommes en état de faire un nouveau pas en avant dans le problème de la « philosophie paresseuse ». Plus précisément, il nous est possible de donner la réponse à la question de savoir pourquoi la « troisième voie » doit être rejetée.

La véritable question cruciale exige d'analyser le statut fondamental des catégories selon la perspective de l'immanence. Du point de vue de l'immanence, une note dans les *Prolégomènes*

(1783) est très importante. Kant y présente un argument analogue à celui qui va figurer plus tard dans la *Critique* à la deuxième édition (1787). En formulant sa question cruciale comme celle sur la concordance nécessaire entre les principes de l'expérience possible et les lois de la nature, Kant compare ici aussi deux réponses concevables et il en rejette une au profit de l'autre. Et ici aussi encore, il mentionne la voie intermédiaire qu'on pourrait chercher dans le système de préformation. Mais l'argument contre la préformation n'est pas le même que celui dans la *Critique*.

« Crusius seul a connu un moyen terme : à savoir qu'un esprit qui ne peut ni se tromper ni tromper aurait implanté originairement ces lois de la nature en nous. Mais, puisque des principes trompeurs s'y immiscent pourtant souvent, ce dont le système de cet homme lui-même ne donne pas peu d'exemples, l'usage d'un tel principe, en l'absence de critère sûr pour distinguer l'origine authentique de la fausse, se révèle bien délicat dans la mesure où l'on ne peut jamais savoir avec certitude ce qu'a pu nous inspirer l'esprit de vérité ou le père du mensonge. » (*Prolégomènes*, sec.36 note, Ak, IV, p. 320)

La difficulté avancée ici à propos de la préformation ne concerne pas directement le problème de la concordance nécessaire ; Kant fait valoir plutôt l'impossibilité pour ce système de dire si un supposé principe inné vient vraiment d'un esprit de bonne volonté ou du « père du mensonge ». Évoquant l'origine transcendante des principes, le système de préformation est incapable de donner le « critère sûr » pour distinguer l'origine authentique de l'origine fausse. Il aurait beau prétendre la véracité de l'être divin, cela ne servirait à rien ; car on ne peut pas être sûr d'être vraiment en contact avec ce divin. Ce diagnostic kantien nous paraît plus convaincant que l'argument figurant dans la *Critique*. Il ne développe pas la position de Kant lui-même mais indique avec justesse, et s'appuyant explicitement sur la perspective de l'immanence, une limite essentielle de l'innéisme. Relativement aux principes *a priori* de la connaissance, l'innéisme ne peut pas donner un critère d'authenticité qui nous serait accessible. Cette inaccessibilité du critère est sans aucun doute le problème décisif en raison duquel Kant refuse l'innéisme sur l'*a priori* et juge cette position « paresseuse ».

En précisant la limite essentielle de l'innéisme, la note dans les *Prolégomènes* a pour effet d'indiquer, indirectement, un caractère essentiel de la notion kantienne d'*a priori*. Si l'on suit la terminologie d'une discussion contemporaine en épistémologie, on peut dire que l'apriorisme kantien se caractérise par son internalisme à l'égard de la justification. En général, l'internalisme à l'égard de la justification soutient que la justification épistémique doit se trouver dans quelque chose qui est accessible à celui qui a la croyance, qu'il est question de justifier¹³⁷. Le passage cité suggère que Kant soutient cette position s'agissant des connaissances *a priori*. En effet, si la faiblesse mortelle de la conception innéiste consiste dans

¹³⁷ Dutant & Engel, 2005, pp. 181-182.

l'inaccessibilité du critère, l'*a priori* kantien doit pouvoir jouir, au contraire, de l'accessibilité du critère. Nous disons ainsi que, chez Kant, les connaissances *a priori* doivent avoir ceci d'essentiel qu'elles s'accompagnent des critères, auxquels on pourrait reconnaître l'authenticité de leurs contenus et qui seraient accessibles au sujet connaissant. Bien sûr, les critères ne se rencontrent pas toujours de façon explicite et indiscutable. En revanche, il semble qu'on ne puisse pas les formuler (s'il y en a jamais) dans des cas ordinaires. Mais cela n'empêche pas de poursuivre le développement de cette conception. Si un critère est au moins susceptible d'être mis au jour par nos réflexions philosophiques et cela de manière compréhensible pour chaque individu, n'est-ce pas qu'il était accessible dès le début au sujet connaissant ? Quoi qu'il en soit, toute défense kantienne de l'*a priori* (notamment, la déduction transcendantale) ne peut être une tentative signifiante que comme mise en évidence des critères immanents qui peuvent exister éventuellement.

La leçon tirée des *Prolegomènes* nous aide à lire l'argument dans la *Critique* (1787) en le reliant également à la perspective de l'immanence. Nous avons vu que Kant y reproche au système de préformation d'avoir réduit la nécessité objective des catégories à une « disposition subjective ». On voit maintenant que ce reproche implique le refus d'une explication non internaliste. Un sujet qui est conduit par une « disposition subjective » à accepter un principe ne se comporte qu'aveuglément par rapport à ce dernier ; il n'est pas conscient, ni peut être conscient, des raisons pour lesquelles il se soumet au principe. C'est exactement ce que Kant veut distinguer d'avec le fait de connaître *a priori*. Dans ce dernier cas, le sujet a des raisons d'accepter un concept ou un principe et ces raisons contiennent quelques critères reconnaissables pour le sujet. En d'autres termes, la conception kantienne de l'*a priori* exige que le sujet trouve ou puisse trouver dans ce qu'il connaît *a priori* une certaine rationalité. Cette rationalité reste tacite (c'est-à-dire dépourvue des formulations verbales) le plus souvent ; la philosophie critique désire la mettre au jour et examiner le contenu qui s'y exprime en vue de la justification. L'ambition de cette philosophie consiste donc à défendre et développer l'internalisme sur la rationalité de l'*a priori* sans la dissoudre dans une notion beaucoup moins évidente qu'est la véracité divine. Un passage dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs* exprime cette ambition d'un ton décidé.

« Or nous voyons ici la philosophie placée dans une situation critique : il faut qu'elle trouve une position ferme sans avoir, ni dans le ciel ni sur la terre, un point où se suspendre et un point où s'appuyer. Il faut que la philosophie manifeste ici sa pureté, en se faisant la gardienne de ses propres lois, au lieu d'être héraut de celles que lui suggère un sens inné ou je ne sais quelle nature tutélaire. » (*Fondements*, Ak.IV, p. 425, fr. p.290)

Kant désire toujours être fidèle à l'immanence et à l'internalisme. Eu égard à cette philosophie de base, il faudra discuter de la question de « l'accord nécessaire » selon les

mêmes perspectives. Si Kant est convaincu que les catégories concernent des nécessités objectives, ce doit être qu'il trouve en elles une apodicticité qui lui paraît susceptible d'une explication rationnelle. La *Critique de la raison pure* exprime ce point de vue par l'idée que les catégories sont constitutives du concept d'objet. Selon la terminologie que nous avons proposée dans la Partie I, les catégories ont une rationalité intrinsèque ; si la nécessité favorisée par les catégories est mise en évidence, le procédé devra se dérouler comme approfondissement de cette dernière. Ainsi, la perspective de l'immanence nous renvoie à l'étude de la rationalité internaliste et intrinsèque que la conception kantienne de l'*a priori* affirme dans le fond.

Le recours à une source divine de la connaissance avait été déjà reproché par John Locke pour la même raison. Dans son *Essay*, Locke souligne que la certitude épistémique liée à une source divine ne peut jamais l'emporter sur celle issue de l'usage naturel de nos facultés cognitives : la raison et la perception. Imaginons par exemple que Dieu nous révèle la vérité géométrique : « les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits ». Cette révélation ne nous amènerait jamais à « un si haut degré de certitude » que celle à laquelle nous parvenons en comparant et en mesurant les idées des angles en question (Book IV, ch.18, sec.4. Locke, 1789, vol. 3, p. 140, fr. p. 997). La révélation peut être une source de notre forte croyance, mais elle ne peut pas être le guide de nos recherches ; car « si la force de la persuasion est la lumière qui nous doit servir de guide, je demande comment on pourra distinguer entre les illusions de Satan et les inspirations du Saint-Esprit ? » (ch.19, sec.13. pp.155-156, fr.p.1015) Cet argument ne concerne pas le problème des idées innées, mais nul doute qu'il s'applique à ce problème aussi. La perspective de l'immanence et l'approche internaliste étaient déjà remarquables chez Locke, dont la crainte pour les « illusions de Satan » retentit probablement dans la mise en garde kantienne contre « le père de mensonge ». Seulement, si Locke se contente de reconnaître la certitude issue de nos facultés ordinaires, Kant envisage de trouver dans les mêmes ressources des critères fondamentaux de notre connaissance. De ce fait, il doit assumer une tâche lourde dont Locke ne s'embarassait pas ; il lui faut expliquer la nature de nos connaissances apodictiques de telle manière que la rationalité intrinsèque qu'elles incarnent devienne visible pour le sujet connaissant.

La nature de l'*a priori* kantien ne peut être éclairée qu'à travers la mise en évidence, entreprise concrètement, de la rationalité qu'il incarne. Nous ne poursuivons pas cette question cruciale dans ce chapitre, mais il convient d'indiquer ici la direction dans laquelle l'étude doit être orientée. Comme nous l'avions fait remarquer, on sait distinguer le vrai et l'apparent à l'intérieur du domaine de représentations. Par exemple, on sait juger que certaines représentations sensibles ne sont qu'illusions ; pour effectuer ce jugement, on se base uniquement sur la comparaison et la synthèse des représentations, sans transcender alors vers le supranaturel. Les scientifiques corrigent les observations naïves sur la nature en les déclarant simplement subjectives et relatives ; ils ne dénoncent pas les limites de la

naïveté en prenant contact avec le Saint-Esprit. Il est donc certain qu'il y a des critères immanents qu'on suit implicitement afin d'effectuer ces distinctions significatives. L'étude des catégories doit consister à mettre au jour ces critères et à dire comment les catégories les incarnent. Brièvement parlant, la rationalité intrinsèque des catégories consiste dans le fait qu'elles soient, en vertu de quelques critères qu'elles incarnent, constitutives de la distinction du subjectif et de l'objectif (ou de celle du sujet et de l'objet).

Résumons le résultat que nous avons eu à travers l'examen de l'anti-innisme kantien. Pour autant qu'il s'agisse du synthétique *a priori* kantien, *connaître quelque chose a priori, c'est connaître un principe ou une règle de connaissance ayant rationalité (c'est-à-dire, la propriété d'être constitutive de la distinction du subjectif et de l'objectif), cette rationalité étant accessible ou reconnaissable pour le sujet connaissant*. Il pourrait sembler que cette conclusion envisage exclusivement la nature des catégories (et celle des principes qui en découlent) sans prendre en considération le problème de l'intuition pure. Mais la conclusion est censée couvrir la nature de l'intuition pure également. Nous argumenterons sur ce sujet plus tard (voir section 7).

La limite des « idées innées » est devenue claire. La philosophie critique la relève avec justesse et, du même coup, peut penser légitimement à s'approcher de l'*a priori* d'une autre manière. Mais peut-elle jouir de cet avantage sur toute sorte d'innisme ? La critique kantienne est convaincante lorsqu'il s'agit d'examiner l'innisme classique dont la base est la théologie. Mais cette théorie classique n'est pas la seule version possible de l'innisme. On en connaît une nouvelle version qui est aujourd'hui bien influente en épistémologie. Le nouvel innisme se base sur la biologie contemporaine et s'arme de la théorie de l'évolution. Il accepte une notion d'*a priori*, mais, comme il est d'usage dans l'épistémologie naturaliste, son approche sur la justification épistémique (en général et relativement à l'*a priori* en particulier) est externaliste. À la différence du cas de l'innisme théologique, la justification externaliste disponible pour l'innisme biologique a un fondement scientifique et est, de ce fait, assez raisonnable. La conception kantienne de l'*a priori* peut-elle survivre à l'entrée en scène de ce nouveau rival, ou doit-elle lui céder la place ? Réfléchissons à ce problème afin de mieux saisir la signification philosophique de l'anti-innisme kantien.

6 La conception évolutionniste peut-elle remplacer la conception kantienne de l'*a priori* ?

L'innisme basé sur la biologie est devenu intéressant pour l'épistémologie grâce au développement de la théorie de l'évolution. Depuis que le darwinisme est apparu comme théorie plausible de la genèse de l'espèce humaine, nombre de théoriciens ont tenté d'appliquer cette théorie à des questions de la connaissance. L'épistémologie évolutionniste, née dans cette tradition, occupe aujourd'hui une place importante dans la théorie de la connaissance. Elle applique le point de vue évolutionniste à la question de l'*a priori* aussi ; les supposées connaissances *a priori* sont considérées comme éléments innés à notre système

cognitif, lequel est le produit du long processus de la sélection naturelle. Cette nouvelle conception de l'*a priori* peut-elle remplacer la conception kantienne ?

Le darwinisme explique notre système cognitif comme produit de la sélection naturelle à laquelle l'espèce humaine et ses ancêtres ont dû s'exposer. La faculté de percevoir et la faculté de penser, ces sortes de facultés humaines sont des moyens de survie élaborés à l'épreuve d'une très longue interaction que nos ancêtres ont eue (au niveau des espèces) avec les environnements. De ce point de vue, le fait que l'espèce humaine existe actuellement est déjà la preuve que son système cognitif est fiable, autrement dit, bien adapté à ses environnements. S'appuyant sur cette logique, les épistémologues évolutionnistes font valoir que nos croyances de base sur la réalité empirique, ainsi que sur divers principes « *a priori* », sont en principe justifiées parce qu'elles sont engendrées par ces facultés cognitives fiables.

On peut remonter la lignée de cet argument jusqu'à Ludwig Boltzmann. Voyons ce qu'il remarque sur l'*a priori*. Il argumente que ce qu'on appelle en logique les « lois de la pensée » (*Denkgesetze*) ne sont « rien d'autre que des habitudes de pensée héritées » de nos ancêtres à travers l'évolution¹³⁸. Les vérités mathématiques et le principe de la causalité s'expliquent de la même manière. Toutes ces « lois » sont acquises au cours du développement de l'espèce, si bien qu'elles sont dites *a posteriori* à l'égard de nos ancêtres. Mais pour nous, les êtres humains d'aujourd'hui, elles sont « inné[es] donc *a priori* »¹³⁹. Comme on le voit, Boltzmann identifie ici l'acquis à l'*a posteriori* et l'inné à l'*a priori*. Mais sa conception évolutionniste envisage l'*a priori* (l'inné) selon une perspective dédoublée, ce qui lui permet de libérer la notion d'inné de la mystification dogmatiste ; la nouvelle idée se résumerait en disant que les lois traditionnellement conçues comme *a priori* sont phylogénétiquement *a posteriori* et seulement ontogénétiquement *a priori* (ce qui signifie qu'elles sont innées)¹⁴⁰.

Certains auteurs indiquent avec justesse que l'épistémologie évolutionniste ne poursuit rien d'autre qu'une nouvelle version de la « troisième voie » suggérée par Kant¹⁴¹. Elle considère en effet les (connaissances des) lois *a priori* comme des dispositions à penser qui sont, en un sens, préformées et qui se trouvent en harmonie avec la nature en vertu de cette préformation. La nouvelle version de la « troisième voie » ne repose cependant aucunement sur un *deus ex machina*. Car il ne s'agit plus d'une harmonie qui serait établie une fois pour toutes par un être supranaturel mais d'une harmonie progressivement établie par l'interaction entre l'esprit et la nature. L'épistémologie évolutionniste échappe ainsi au dogmatisme infondé que le système classique de préformation a rejoint. Par ailleurs, elle permet d'écarter le scepticisme que l'empirisme du XVIII^e siècle a encouragé. Elle fait valoir

¹³⁸ Boltzmann, 1905, p. 397, cité dans Bouveresse, 2006, p. 129.

¹³⁹ Boltzmann, 1905, p. 356 ; cité dans Bouveresse, 2007, p. 129.

¹⁴⁰ Un passage dans les carnets de Robert Musil (Musil, 1976, vol.1, p. 119, fr. tom.1, p. 160), cité dans Bouveresse, 2007, p. 130. Cf. aussi Campbell, 1959, p. 160 ; Vollmer, 1994, p. 133.

¹⁴¹ Tiercelin, 1993, p. 336 ; Engel, 1996, p. 394 ; Bouveresse, 2006, p. 117. Cf. Peirce, "Principle of Philosophy", in Peirce, 1965, vol.1, p. 33, sec.81.

l'interaction d'esprit et de nature ayant lieu dans la genèse des espèces et non pas dans celle d'un individu ; notre système cognitif a sa garantie dans la très longue histoire de cette interaction. Or la justification qu'on a ici à propos des lois « *a priori* » n'est pas internaliste, car elle ne fournit pas un critère qui serait directement accessible au sujet individuel ayant les croyances. Elle consiste plutôt à montrer la fiabilité de nos facultés cognitives d'un point de vue général, distancié des sujets individuels. Ce point de vue n'est pas celui d'un être transcendant, tel le Saint-Esprit, mais celui de la science naturelle considérant l'être humain dans le contexte phylogénétique. Tout en renonçant à l'approche internaliste, le nouvel innéisme à l'égard de l'*a priori* semble se débarrasser des difficultés que Kant voyait dans l'innéisme théologique.

Il est aussi à noter que la conception évolutionniste doit être aussi modeste que la conception kantienne en ce qui concerne la validité de l'*a priori*. Cela est évident parce que l'harmonie qu'établit la sélection naturelle entre les survivants et leurs environnements ne peut pas être parfaite. Comme Jacques Bouveresse le fait remarquer, l'idée de l'harmonisation progressive se distingue de l'harmonie préétablie de deux façons importantes (Bouveresse, 2007, p. 120) : 1) l'harmonie réalisée en vertu de la sélection naturelle n'est pas totale mais, selon toute probabilité, seulement partielle et relative ; 2) rien n'autorise à la considérer comme achevée, elle est probablement toujours en cours de réalisation. Du fait de ces faiblesses, l'harmonisation par l'évolution ne donne toujours qu'une validité limitée à des lois *a priori*. Le fait qu'une disposition innée nous ait fait réagir correctement jusqu'à maintenant n'assure nullement qu'elle le fasse ainsi dans tous les cas que nous rencontrerons. Boltzmann souligne ce point et condamne l'exigence kantienne de validité universelle.

« On peut qualifier ces lois de la pensée d'*a priori*, parce qu'elles sont innées aux individus grâce à l'expérience que l'espèce avait vécue durant plusieurs milliers d'années. Mais c'était probablement imprudent, au niveau purement logique, de la part de Kant qu'il en ait conclu qu'elles soient même infaillibles dans tous les cas. » (Boltzmann, 1905, p. 38, notre traduction.)

Le bébé suce le sein de la mère par instinct de survie. Cet instinct lui permet de vivre en le faisant réagir adéquatement à ses environnements. Mais il le pousse même là où l'environnement n'est pas exactement comme il l'envisage. Par exemple, le bébé suce la sucette alors qu'elle ne contient pas de lait. Comment peut-on s'assurer que les lois de la pensée ne sont pas des habitudes de la même sorte ? (p. 398) On était convaincu pendant longtemps que la géométrie euclidienne est la seule possible ; on croyait que la somme des angles d'un triangle est nécessairement 180°. Mais, aujourd'hui, on sait que cette croyance n'est qu'une représentation de pensée (*Denkvorstellungen*) liée à une habitude bien ancrée, dit Boltzmann (p. 402).

En résumé, la conception évolutionniste de l'*a priori* menace la conception kantienne par ses deux nouveautés. Premièrement, elle explique la concordance des connaissances « *a priori* » avec la nature par l'idée de l'harmonisation progressive, qui se formule en termes d'externalisme et est susceptible de la discussion scientifique. Du point de vue de cette idée, il n'y a rien d'étonnant dans la concordance parce que l'esprit, en tant que système cognitif, est lui-même un produit de la nature dans un sens large. Deuxièmement, la concordance en question n'est plus censée être nécessaire, c'est-à-dire, valide pour toujours. Cette modération d'exigence vient de la reconnaissance des limites propres à l'harmonisation progressive et de celles des possibles révolutions dans le domaine des sciences exactes. Toutes ces nouvelles idées semblent bien raisonnables. Dès lors, la conception kantienne de l'*a priori* est-elle devenue inutile en face de l'innéisme biologique ?

Notre réponse est négative. Commençons par la première nouveauté. Il est vrai que la théorie de l'évolution peut nous assurer de la fiabilité de nos capacités cognitives, au moins au niveau général. Mais cette justification externaliste ne nous dispense pas d'étudier des critères qui semblent être présumés lorsqu'on examine nos capacités cognitives dans des cas particuliers. Comme les épistémologues évolutionnistes l'admettent et le soulignent eux-mêmes, l'harmonie basée sur la sélection naturelle est partielle et inachevée. Il peut donc arriver qu'un jugement ou un raisonnement motivé par une disposition innée se révèle faux, cette dernière étant pourtant fiable au niveau général. Il se peut même qu'une disposition innée nous incite presque toujours à une erreur en raison d'une désharmonie subsistant à côté de l'harmonie. On ne manque pas d'exemples de tels cas dans des rapports de la psychologie cognitive. Chose importante, le fait qu'on ait cette sorte de rapports semble indiquer qu'on a des critères de jugement qui se distingueraient des notions naturalistes. Les scientifiques peuvent conclure que certains jugements naïfs, bien qu'étant ancrés dans notre mentalité, sont faux. Comment parviennent-ils à leurs conclusions ? N'y a-t-il pas quelques critères qui permettraient la réflexion d'un point de vue plus haut et dont la rationalité devrait s'expliquer par une autre notion que la disposition innée ?

Prenons pour exemple une illusion d'optique très connue, l'illusion de Müller-Lyer. On y trouve deux flèches dessinées qui semblent être d'une même longueur mais qui ne le sont pas en réalité. Cette illusion est bien ancrée dans notre capacité de perception et liée sans doute à quelques éléments innés. La question est de savoir comment on sait que cette apparence persistante est illusoire. D'habitude, on arrive à cette conclusion en mesurant les deux flèches par une règle. Mais comment peut-on dire que cette méthode nous apprend la « réalité » ? Ne présume-t-on pas ici quelques critères de réalité (ou d'objectivité) qui se distinguent d'une simple disposition irrésistible ? Plus concrètement, le concept scientifique de grandeur, comme celui formulé dans la catégorie kantienne de la quantité, n'entre-t-il pas en jeu pour fournir un point de vue rationnel et réflexif ?

La même question surgit quand il s'agit d'examiner les raisonnements logiques ou

mathématiques qu'effectuent les gens ordinaires. Les études sur « les tâches de sélections » de Wason (Wason, 1968) rapportent que les raisonnements naïfs sur certaines questions logiques sont très souvent victimes de fautes. Il est aussi connu que les gens raisonnent relativement bien quand la tâche concerne des sujets spécifiques qui avaient été sans doute importants dans le contexte de la survie (Cosmides & Tooby, 1992). Cela peut signifier que les fautes systématiques rencontrées relativement à d'autres sujets sont liées à la limite de l'harmonisation par sélection naturelle. Il y a des fautes également populaires et systématiques s'agissant des questions de la probabilité mathématique (Tversky & Kahneman, 1982). Ces exemples, eux aussi, semblent témoigner de la limite de l'argument recourant au darwinisme¹⁴². Or, nul doute que ces études en psychologie présupposent les lois de la logique et des mathématiques lorsqu'elles mettent en valeur les « fautes » des raisonnements naïfs. En quoi consiste alors l'autorité de ces sciences « exactes », l'autorité selon laquelle ceux qui violent les lois de ces sciences sont en faute ?

Même l'usage des « catégories » s'accompagne du problème de la naïveté. L'être humain pense depuis longtemps en usant du concept de causalité. Il a fait beaucoup de fautes et il en fait toujours relativement à l'usage de ce concept. Aussi les logiciens s'intéressent-ils aux raisonnements fallacieux qui pénètrent fréquemment dans la pensée de la causalité. Le raisonnement : « *post hoc, ergo propter hoc* » est typiquement de ce genre. Les anthropologues rapportent que le raisonnement *post hoc* est caractéristique de la pensée des primitifs ; cela n'empêche pas, évidemment, que les gens modernes risquent de le faire également. Ce raisonnement fallacieux est très naturel à l'humain ; on pourrait présumer qu'il est lié à nos dispositions innées de quelque façon significative. Mais alors, qu'est-ce qui nous permet de dire que le raisonnement *post hoc* est fallacieux ? Quel est le critère, en général, selon lequel on détermine l'usage adéquat du concept de causalité ? Ces questions envisagent indubitablement un critère qui serait plus spécifié que la notion de survie et serait susceptible de l'approfondissement réflexif. Certes, un tel critère ne pourrait jamais être indépendant de la constitution psycho-biologique de notre être. Il n'en est pas moins légitime d'exiger qu'il ait une rationalité qui nous serait reconnaissable comme telle, car ce n'est pas aveuglément qu'on l'accepte.

Personne ne peut exclure la possibilité que notre système cognitif, qui est en général fiable en vertu de son enracinement dans l'instinct de survie, se comporte parfois comme « père de mensonge ». La notion biologique d'inné ne peut donc pas expliquer, à elle seule, la nature de la rationalité régulant nos activités intellectuelles, lesquelles savent en effet s'apercevoir des erreurs issues de l'origine psycho-biologique. L'exigence de rationalité internaliste concernant

¹⁴² L'optimisme de l'épistémologie basée sur le darwinisme est critiqué par les auteurs comme Stich (Stich, 1985, Stich, 1990. Cf. aussi, Engel, 1989). Mais Stich ne retourne pas au rationalisme classique (y compris le kantisme) auquel la rationalité intrinsèque est essentielle. Il soutient au contraire le pragmatisme et le relativisme à propos du concept de rationalité.

L'*a priori* nous semble toujours juste et raisonnable.

Passons au problème de la deuxième nouveauté. Boltzmann a raison lorsqu'il rattache la géométrie euclidienne à une « habitude ancrée » de l'espèce humaine et fait valoir le caractère imparfait de cette science à l'égard de la description du monde physique. Effectivement, ce serait extraordinaire de dire que les connaissances (des lois) « *a priori* » sont totalement indépendantes de la constitution psycho-biologique du système cognitif. Étant donné l'harmonisation limitée de ce dernier avec la nature, l'exigence de validité universelle touchant l'*a priori* devra certainement être modérée. Mais la modération nécessitée ici est compatible avec l'idée de la rationalité intrinsèque et internaliste. Nous le croyons pour plusieurs raisons.

En premier lieu, comme nous l'avons argumenté lors de la confrontation avec les empiristes, il se peut que certaines structures générales des lois « *a priori* » restent inchangées à travers les révolutions en sciences exactes. En deuxième lieu, comme nous l'avons également argumenté, la connaissance *a priori* réside entre autres dans le savoir méthodologique. Cela signifie que la révision d'une doctrine scientifique n'entraîne pas forcément la révision des principes méthodologiques, basiques pour la recherche scientifique. Les structures générales qui peuvent éventuellement subsister à travers différentes théories de la nature sont sans doute liées à ces principes méthodologiques. En troisième lieu, même si les lois *a priori* changent, la distinction d'un jugement naïf (ou naturel) et d'un jugement scientifique restera significative à chaque moment. Certes, la frontière entre le naïf et le scientifique est relative à des états historiques de notre connaissance, mais elle ne se dissoudra jamais tant qu'on s'intéresse à des normes permettant la distinction du vrai et de l'apparent. Si l'idée de l'*a priori* ayant un critère rationnel internaliste est requise, c'est pour expliquer la nature normative du jugement scientifique œuvrant à chaque moment de l'histoire. Par exemple, la géométrie euclidienne, enseignant les lois qui se manifestent dans l'usage de la règle et du compas, servait de norme importante selon laquelle on surmonte l'incertitude des jugements de perception sur l'espace. Au niveau de la pratique quotidienne, cette géométrie, ainsi que les instruments qu'elle présuppose, fonctionnent toujours bien dans le même objectif. Elle ne concerne le « vrai » que dans un sens limité, étant donné les études contemporaines plus avancées de l'espace. Mais, dans une certaine limite, on considère toujours qu'on « doit » suivre la géométrie afin de corriger des jugements naïfs. Ainsi, la relativisation historique d'une science exacte ne nécessite pas d'annuler l'opposition du normatif et du naturel elle-même. On peut même dire que le dynamisme historique confirme la pertinence de cette opposition plutôt qu'il ne la neutralise. L'être humain n'avait autrefois qu'un concept primitif de causalité qui admettait facilement le raisonnement *post hoc*. Le développement des sciences (y compris la logique) a sophistiqué le concept de telle manière que le fameux paralogisme soit reconnu comme paralogisme. Les travaux des philosophes modernes, notamment ceux de Mill, ont donné des formulations explicites pour les règles d'usage de ce

concept scientifique. La méthode statistique y a ajouté encore plus de sophistication et en a élargi la possibilité d'application. De cette manière, les scientifiques et les philosophes s'intéressent sans cesse à surmonter nos naïvetés par une attitude méthodologique et à élaborer des normes qui la concrétisent. Le développement dynamique des sciences n'aurait pas été possible s'il n'y avait pas eu cette conscience continue de l'opposition entre le normatif et le naturel. Nous nous accordons en ce sens avec la remarque de Gary Hatfield ; il souligne qu'il est peu probable que le mécanisme biologique destiné à la survie suffit à lui seul pour expliquer et déterminer les travaux scientifiques réalisés par l'être humain au cours de cinq mille années de l'histoire de la civilisation (Hatfield, 1990, p. 265).

La conception évolutionniste de l'*a priori* ne peut pas remplacer la conception kantienne, bien qu'elle offre quelques points de vue importants inconnus à cette dernière. Notre réflexion soutient cette conclusion en raison de l'indispensabilité de l'approche internaliste, en premier lieu, et de l'opposition irréductible entre le normatif et le naturel, en second lieu. Cette dernière raison n'est pas moins importante que la première. En effet, le caractère normatif constitue un élément essentiel de la nature de l'*a priori* kantien. L'approfondissement de ce point de vue nous aidera à rendre compréhensible la thèse paradoxale de l'*a priori* acquis. Retournons à cette thèse et voyons comment elle peut constituer une idée cohérente.

7 Le caractère normatif de l'*a priori* – sur la cohérence de « l'*a priori* acquis »

Nous avons présenté en haut une thèse sur le synthétique *a priori* kantien : *connaître quelque chose a priori, c'est connaître un principe ou une règle de connaissance ayant rationalité (c'est-à-dire, la propriété d'être constitutive de la distinction du subjectif et de l'objectif), cette rationalité étant accessible ou reconnaissable pour le sujet connaissant*. Eu égard au résultat de la réflexion dans la section précédente, nous faisons remarquer que les principes et les règles mentionnées ici sont censés avoir un caractère normatif. Les connaissances (synthétiques) *a priori* concernent, à notre avis, une sorte de *normes* épistémiques. Par la « norme » nous entendons une règle présentant un standard ou un critère d'une distinction fondamentale. La distinction du subjectif et de l'objectif est typiquement une telle distinction. Or une implication de cette définition est à noter au profit de la discussion ultérieure. En définissant la norme en tant que standard ou critère, nous suggérons l'idée qu'on peut décider de suivre ou de ne pas suivre une norme consciemment. En d'autres termes, les normes épistémiques dont nous discutons ne sont pas des facteurs quelconques qui détermineraient *immédiatement* les activités ou les contenus de notre connaissance. Elles sont plutôt les règles indiquant d'examiner les effets des facteurs immédiats à la lumière d'un ordre rationnellement structuré. On suit cette sorte d'indication souvent inconsciemment, mais il est possible de la reconnaître comme rationnelle et de la développer consciemment. La géométrie euclidienne est certainement le produit d'un tel développement. Naturellement, les axiomes et les théorèmes d'une géométrie ne sont pas nos

inventions (totalement) arbitraires. Mais ces lois géométriques ne se manifestent que parallèlement à la décision désirant structurer la représentation de l'espace ; cette décision peut être consciente et réfléchie. Les normes épistémiques que concernent les connaissances *a priori* favorisent ainsi la pensée scientifique dans un sens très large. Du même coup, l'*a priori* comme norme épistémique se distingue d'une simple disposition ancrée. Le contenu qu'il nous présente est plutôt quelque chose d'artificiel. On peut le dire en deux sens : en premier lieu, ce contenu peut être une indication générale de structuration, ouverte à l'acceptation réfléchie, et, en second lieu, il peut être une loi figurant dans la structure construite selon cette indication. Comme on le voit, l'idée de la structuration constitue l'idée centrale déterminant notre interprétation sur l'*a priori* kantien. Nous développerons ce point de vue dans le chapitre 5 et chapitre 6.

Ayant remarqué le caractère normatif de l'*a priori*, nous sommes en état de lire la thèse de « l'*a priori* acquis » de manière cohérente. Une lecture cohérente de cette thèse à la lumière de la notion de norme permet d'éclairer, en retour, la nature normative de l'*a priori* encore plus. Considérons dans ce qui suit le problème que suscite la thèse de l'*a priori* acquis au niveau de sa cohérence.

Le problème consiste dans l'apparente contradiction entre cette thèse et une autre thèse rencontrée dans la *Critique*. Dans l'*Esthétique transcendantale*, Kant soutient que l'espace et le temps, en tant que représentations *a priori*, précèdent toute expérience. L'a priorité y est reliée à l'idée des conditions préexistantes de l'expérience. Appelons cette thèse la thèse de la préexistence. L'argument kantien en faveur de cette thèse repose principalement sur une expérience de pensée mettant en valeur l'opposition de la forme et de la matière. On ne peut jamais se représenter le fait qu'il n'y ait point d'espace, mais on peut bien penser qu'il n'y a aucun objet dans l'espace ; il en est de même pour le temps (A23-24/B38-39, A30-31/B46). Toute expérience présuppose ainsi les représentations de l'espace et du temps, ce qui indique l'a priorité de ces dernières. Plus précisément, ces deux représentations sont les formes pures de l'intuition sensible et constituent à ce titre des conditions de possibilité de l'expérience. Telle est l'idée de base avancée dans la thèse de l'*a priori* acquis. Notre question est celle de savoir si la thèse de l'*a priori* acquis est cohérente avec la thèse de la préexistence. Les deux thèses ne se contredisent-elles pas ? Certes, la préexistence dont il est question ici n'est pas la préexistence dans l'ordre du temps ; Kant précise que l'a priorité ne consiste pas dans le fait de précéder l'expérience selon le temps¹⁴³. L'« acquisition » de l'*a priori* n'est donc pas exclue officiellement. Mais cette précision ne dissipe pas encore l'apparence de contradiction résidant dans l'idée que les conditions de possibilité de l'expérience sont quelque chose d'acquis. Si les conditions de possibilité de l'expérience sont acquises, comment appeler l'état qui précède l'acquisition ? Ne faudra-t-il pas dire que c'est également une expérience (car toute notre

¹⁴³ « Que toute notre connaissance commence avec l'expérience, il n'y a là aucun doute... *Selon le temps*, aucune connaissance ne précède donc en nous l'expérience et toutes commencent avec elle » (B1, souligné par Kant).

connaissance doit commencer *avec* l'expérience d'après Kant) ? Alors, la conclusion sera paradoxale : les conditions de possibilité de l'expérience s'acquièrent au cours de l'expérience (ou à l'occasion de l'expérience). Pour que la thèse de l'*a priori* acquis devienne plausible, il faut montrer comment cette dernière idée peut être cohérente¹⁴⁴.

Le problème est sévère, d'autant plus qu'il s'agit ici de l'a priorité de l'intuition pure. Comme l'*Esthétique transcendantale* le prétend, l'espace et le temps (en tant que représentations *a priori*) doivent précéder toute expérience pour la rendre possible et, en plus, ils doivent fonctionner ainsi à titre de formes de l'intuition. À la différence des catégories qui n'œuvrent que dans la réflexion conceptuelle sur des , les formes de l'intuition sont requises pour que les donnés se rencontrent comme telles. Cela semble signifier que l'a priorité de ces formes consiste dans le fait de conditionner l'expérience de manière immédiate. À cette fin, il faudra qu'elles soient présentes dès le véritable commencement de l'expérience, sans attendre aucune réflexion. Mais si l'intuition pure n'est autre chose que la forme de l'intuition et doit donc être présente dès le véritable commencement de l'expérience, comment peut-on affirmer sur elle l'acquisition *à l'occasion de* l'expérience ?

Pour trouver la compatibilité des deux thèses, il nous faut d'abord prendre en considération la polysémie de « l'expérience » chez Kant. Ce terme est employé au moins en deux sens : il désigne tantôt un ensemble bien structuré de connaissances (où la pensée conceptuelle de l'entendement se joue essentiellement), tantôt une simple perception, c'est-à-dire, la réception des donnés sensibles. L'idée des conditions de possibilité de l'expérience concerne sans aucun doute l'expérience dans le premier sens. Car ce en quoi la possibilité intéresse Kant est un état cognitif ayant l'opposition conceptuelle du sujet et de l'objet. Par contre, quand il dit que toute notre connaissance commence avec l'expérience, il pense sans doute à l'expérience dans le deuxième sens. Si « l'expérience » à l'occasion de laquelle l'*a priori* s'acquiert est également l'expérience dans le deuxième sens (à savoir, la simple perception), alors il deviendra possible que l'apparente contradiction entre la préexistence et l'acquisition se dissipe. Dans ce cas-là, évidemment, la préexistence devra être conçue comme relative à « l'expérience » structurée. Une fois qu'une représentation *a priori* est acquise, elle se comporte comme condition de possibilité de « l'expérience » ultérieure, laquelle est une expérience structurée ; mais elle n'était pas présumée dans l'expérience qui précédait l'acquisition, cette dernière « expérience » n'étant qu'une perception non structurée¹⁴⁵. On aura la possibilité de régler la contradiction en précisant ainsi.

Cependant, la précision terminologique à elle seule ne dissipe pas la difficulté propre à l'intuition pure. Le facteur *a priori* dans l'intuition pure est censé conditionner l'expérience au

¹⁴⁴ Le problème s'impose déjà lorsque Kant donne sa première remarque sur la connaissance *a priori*. « Mais bien que toute notre connaissance commence *avec* l'expérience, elle ne résulte pas pour autant toute *de* l'expérience » (B1, souligné par Kant).

¹⁴⁵ Nous nous accordons avec Oberhausen sur la nécessité de cette relativisation (Oberhausen, 1996).

niveau non conceptuel. Cela ne signifie-t-il pas que « l'expérience » dont les conditions de possibilité se donnent dans ce facteur soit l'expérience en tant que simple perception ? Si c'est le cas, la relativisation de la préexistence ne sera plus concevable parce qu'il s'agira d'un seul type d'expérience tant après qu'avant l'acquisition. Il semble qu'on se trouve ici devant une véritable contradiction entre la préexistence et l'acquisition. Effectivement, il nous faut maintenant choisir entre deux possibilités si la cohérence est à poursuivre. Mais ce n'est pas le choix entre la thèse de la préexistence et la thèse de l'*a priori* acquis qui doit être effectué. À notre avis, c'est plutôt entre deux conceptions sur la nature de l'*a priori* qu'il faut choisir : la conception normative et la conception naturelle. Si l'on adopte la conception adéquate, on aura la possibilité de réconcilier les deux thèses. Or la tension entre les deux conceptions se trouve déjà dans l'*Esthétique transcendantale*. Voyons comment elle s'y manifeste et quelle est la solution qu'il faut choisir.

La tension a été relevée par divers théoriciens éminents. Ils ont trouvé que « l'intuition *a priori* » kantienne contient deux choses différentes : les formes de la cognition réceptive et immédiate, d'une part, et les représentations plus ou moins scientifiques de l'espace et du temps, d'autre part. L'*Esthétique transcendantale* confond imprudemment ces deux choses. En d'autres termes, c'était trop optimiste de la part de Kant d'avoir soutenu que des sciences aussi riches comme la géométrie euclidienne découlent de nos représentations perceptuelles et immédiates sur l'espace et le temps. Ernst Mach met en avant cette remarque d'une façon claire. Mach fait remarquer que l'espace se manifestant dans notre perception ne montre pas encore le caractère homogène ni le caractère métrique que doit posséder l'espace euclidien essentiellement. L'espace perceptuel (que Mach identifie à l'espace intuitif) n'est pas homogène parce que la différence du haut et du bas, ainsi que celle de la droite et de la gauche, s'y trouve parmi les différences importantes. L'espace perceptuel n'est pas métrique à proprement parler, car il ne présente pas encore un moyen rigide de comparaison qui permettrait la notion rigoureuse de la distance. Pour que l'homogénéité et la métrique viennent à la représentation de l'espace, il nous faut, avant tout, faire collaborer la perception avec le mouvement libre de notre corps. Cela n'est pas encore suffisant. Il nous faut apprendre à comparer les objets les uns avec les autres en les déplaçant et, en plus, à effectuer l'idéalisation de divers points de vue engendrés par cette opération. L'espace euclidien ne s'établit qu'après toutes ces procédures complexes (constituées de l'expérience physique et de l'idéalisation conceptuelle)¹⁴⁶. Le décalage entre l'espace géométrique et l'espace perceptuel est ainsi très grand ; il est si grand que les deux niveaux qu'il sépare résistent à être rattachés à une même notion de l'intuition *a priori* (cf. aussi Ferraris, 2004, fr. p. 104). La même

¹⁴⁶ Mach, 1885, pp. 148-149, pp. 155-159. L'espace perceptuel manque également du concept d'infinité, un concept important qu'affirme l'espace euclidien. L'espace que nous vivons au niveau visuel n'est pas ouvert à l'infini mais est fermée ; il ressemble à l'espace riemannien plutôt qu'à l'espace euclidien. De plus, le ciel couvrant l'espace visuel n'est pas strictement sphérique mais est un peu plat.

conclusion est mise en avant par Schlick. Schlick souligne que l'espace euclidien n'est pas l'espace intuitif ; il serait plutôt « une structure conceptuelle que nous construisons de manière à pouvoir, grâce à elle, formuler les lois de la nature de la manière la plus simple possible » (Schlick, 1918/1925, p. 395, fr. p. 474).

Dans le cas de la représentation du temps, la tension entre le perceptuel et le scientifique semble être plus grave. Kant soutient que le temps (en tant que représentation pure et intuitive) n'est autre chose que la forme du sens interne, la forme dans laquelle on perçoit ses propres états mentaux se succédant l'un après l'autre (B49). Il soutient en même temps que les concepts scientifiques du temps, à savoir ceux de « la théorie générale du mouvement », découlent de cette même représentation (ibid.). Est-il possible de comprendre des niveaux aussi différents de représentation dans une même notion de l'intuition *a priori* ?

Nul doute que la notion kantienne d'intuition *a priori* est ambiguë : elle suggère à la fois le caractère immédiat (ou naturel) et le caractère scientifique (ou artificiel) au sujet de l'*a priori*. Le décalage entre les deux suggestions est très grand, si bien qu'il nous est nécessaire d'en suivre une seule au détriment de l'autre. Or le choix qu'il nous faut faire est évident. Étant donné que la théorie dans l'*Esthétique transcendantale* doit rejoindre celle dans l'*Analytique transcendantale*, l'intuition *a priori* doit être conçue comme apte à la collaboration avec les catégories. Cela veut dire qu'elle doit servir de base intuitive pour la distinction du subjectif et de l'objectif (ou celle du sujet et de l'objet). À cet effet, l'intuition *a priori* devra contenir une structure ayant un minimum de scientificité. C'est donc le caractère scientifique, plutôt que l'immédiat, qu'il faut lui attribuer. Autrement dit, l'*a priori* dans l'intuition pure est normatif dans le sens défini par nous. Cette lecture s'avèrera raisonnable si l'on remarque une note kantienne mentionnant deux niveaux différents de l'intuition d'espace. Kant y distingue « la simple forme de l'intuition » et « l'intuition formelle ».

« L'espace représenté comme *objet* (ainsi qu'il en est réellement besoin dans la géométrie), contient plus que la simple forme de l'intuition ; ... la *forme de l'intuition* donne simplement du divers, tandis que l'*intuition formelle* donne l'unité de la représentation. 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. » (B160-161, n.)

L'« *intuition formelle* » évoquée ici peut être jugée identique à l'intuition *a priori* (et à l'intuition pure). À la différence de « la simple forme » qui conditionne la réceptivité du sens, « l'intuition formelle » consiste dans la mise en ordre du divers en vue de l'unité des représentations, cette dernière ne pouvant se réaliser que dans la synthèse. L'intuition *a priori* en tant qu'intuition formelle se trouve ainsi nécessairement en collaboration avec

l'entendement. Elle n'appartient pas à la simple réceptivité mais, en nos termes, à l'acte de structuration adressé à des données sensibles ; elle connaît donc déjà le concept d'objet et sert de matrice des sciences « *a priori* » telle que la géométrie.

Voyons un peu comment l'intuition *a priori*, comme matrice de la géométrie euclidienne, contribue à la distinction du subjectif et de l'objectif et se comporte en ce sens de façon normative. Comme Mach le fait remarquer, la genèse de la géométrie euclidienne se base sur le déplacement libre des corps et sur l'idéalisation de divers points de vue engendrés par cette opération¹⁴⁷. Si l'intuition *a priori* accompagne ces procédures et en dépend de quelque façon, alors ne peut-on pas dire qu'elle a affaire avec la représentation d'une relativité, à laquelle différents points de vue se soumettent ? Il nous semble légitime de dire que l'intuition *a priori* aide à la distinction subjectif/objectif par sa contribution essentielle à la relativisation de points de vue. Il est aussi notable que la mobilité libre qu'elle se représente est cruciale pour la possibilité de mesurer la longueur ; elle rend ainsi possible l'application de la catégorie de quantité à des objets spatiaux. Outre cela, on peut dire que l'intuition *a priori*, favorisant les représentations géométriques, promeut non seulement la structuration des objets mais aussi celle du sujet lui-même. Elle permet de se représenter le temps moyennant l'image d'une ligne et de penser ainsi l'histoire des expériences subjectives (cf.B154). De cette manière, on se rendra compte du caractère normatif de l'intuition *a priori* en voyant correctement les possibles collaborations de celle-ci avec la pensée de l'entendement. Étant donné la plausibilité de cette conception normative, il nous est possible d'affirmer « l'acquisition » de l'intuition *a priori* en faisant valoir ici aussi la relativité de la préexistence. De même que les catégories, l'intuition *a priori* précède seulement « l'expérience » au sens d'expérience structurée ; elle ne précède pas l'expérience dans tous les sens car elle ne se trouve pas encore lors d'une simple réception des données.

Les contenus de l'intuition *a priori* concernent des normes épistémiques et sont par nature artificiels. Mais cela n'empêche pas forcément qu'ils aient une sorte d'immédiateté. Certes, l'intuition *a priori* n'est pas une forme ou une propriété quelconque résidant dans la simple perception. Elle manque d'immédiateté en ce sens. Mais il est toujours possible de dire que la représentation qu'elle donne est immédiate par rapport à ce qui est représenté. Il faut le dire, car elle nous fait rencontrer quelque chose par une voie non conceptuelle, c'est-à-dire, sans convoquer l'idée consciente de la généralité. Si l'intuition *a priori* peut jouir de l'immédiateté,

¹⁴⁷ La géométrie euclidienne a ceci de caractéristique qu'elle accepte la mobilité libre des corps rigides. Cette propriété a été mise en valeur au XIX^e siècle par des théoriciens comme Helmholtz et Lee (plus précisément, ce n'est pas seulement la géométrie euclidienne mais aussi les deux fameuses géométries non euclidiennes – la géométrie hyperbolique et la géométrie elliptique – qui acceptent la mobilité libre). Mais, sans attendre la nouvelle approche de l'axiomatisation, on peut reconnaître la propriété en question déjà dans les postulats et les premières propositions d'Euclide. Notamment, la Proposition II du Livre I montre qu'on peut reproduire le segment de droite d'une certaine longueur n'importe où (même en allant infiniment loin) ; elle affirme ainsi la mobilité libre des segments de droite.

c'est au niveau du mode de représentation et non pas au niveau de la genèse, à notre avis. Que représente-t-elle alors dans son immédiateté ? La courte réflexion que nous venons de donner suggère qu'elle représente les *opérations possibles* sur les donnés sensibles, plutôt que la *simple présence* de ces donnés. Dans le cas de la géométrie, ce sont notamment les opérations possibles de déplacement qu'on se représente intuitivement. Cette notion d'intuition sera développée plus tard dans notre étude (voir Chapitre 6). Si, en tout cas, l'intuition *a priori* a des contenus normatifs tout en jouissant ainsi de l'immédiateté au niveau de la représentation, il n'y aura rien d'étrange dans l'idée que « l'intuition » *a priori* s'acquiert à l'occasion de l'expérience.

D'un autre côté, notre discussion en faveur de la conception normative de l'*a priori* nécessite quelques modifications importantes relativement à la thèse de la préexistence. Une modification consiste à admettre que l'*a priori* dans l'intuition pure peut se transformer, ou s'enrichir, au cours du développement de la connaissance, cela tant au niveau individuel qu'au niveau collectif. Nous avons indiqué que la préexistence des conditions *a priori* doit être considérée comme relative à l'expérience structurée (et n'est donc pas valable par rapport à l'expérience comme simple perception). Cette précision peut apparemment neutraliser la contradiction entre l'acquisition et la préexistence, notamment en ce qui concerne la géométrie euclidienne. Mais, étant donné la distance considérable entre la géométrie euclidienne et les représentations plus élémentaires de l'espace, il serait étrange de dire que la représentation euclidienne de l'espace (en tant que norme *a priori*) précède toute expérience structurée. N'y a-t-il aucune condition normative dans les cognitions pré-euclidiennes de l'espace ? Est-il juste de considérer toutes ces cognitions comme simples perceptions, dépourvues de l'élément rationnel et *a priori* ? Ce serait injuste. Comme l'analyse de Mach le suggère, il faudra plutôt penser qu'il peut y avoir différents stades dans la structuration de l'expérience et en conséquence différents niveaux de « l'expérience structurée ». Avant d'obtenir la géométrie euclidienne, on a des représentations élémentaires de l'espace. Celles-ci ne connaissent pas encore l'homogénéité parfaite, ni le moyen rigide de comparaison. Mais elles connaissent au moins certaines distinctions importantes permettant la mise en ordre des sensations : le vertical et l'horizontal, l'intérieur et l'extérieur, etc. Elles peuvent bien être dites structurées en ce sens. La psychologie développementale et l'ethnologie rapportent des structures pré-euclidiennes de cognition liées à ce type de distinction¹⁴⁸. Indubitablement, de telles structures servent de conditions de possibilité relativement aux expériences structurées qu'elles président respectivement. Elles sont normatives à l'égard d'un concept d'objet (propre à chaque stade développemental) et peuvent être qualifiées d'*a priori*. Pour faire court, l'*a*

¹⁴⁸ Piaget rapporte que le petit enfant (dans le stade le plus élémentaire selon sa classification) n'a pas encore le concept euclidien d'espace mais il suit néanmoins une structure géométrique, une structure simple qu'on peut comparer à la géométrie topologique. La distinction du clos et de l'ouvert, celle de l'intérieur et de l'extérieur, etc. y figurent indubitablement.

priori peut se développer ; il faut l'admettre en respectant la leçon des sciences positives de la connaissance. Parallèlement à cette modification, la relativité de la préexistence devra être radicalisée. Elle devra être considérée comme relative à divers niveaux développementaux reconnus dans l'expérience structurée. Il se peut donc qu'une norme *a priori* précède une sorte d'expérience structurée mais soit postérieure à une autre, la dernière étant plus élémentaire dans le contexte du développement¹⁴⁹.

Il y a une autre modification importante que nous devons exiger en rapport à la thèse de la préexistence. En renonçant à l'immédiateté de la genèse, nous sommes obligé de contester l'optimisme kantien sur la validité objective de l'intuition *a priori*. Si celle-ci ne faisait qu'un avec d'autres formes d'intuition conditionnant directement la réception des sensations, alors le problème de sa validité ne susciterait aucune difficulté. Elle concorderait nécessairement avec les objets perçus et aurait une « évidence immédiate » comme Kant le soutient (A89/B129, cf. A92-93/B125). Elle constituerait en effet la condition sans laquelle les sensations ne seraient même pas données dans l'intuition. Cependant, comme Kant le soutient par ailleurs, l'intuition *a priori* n'est pas la forme de l'intuition. De plus, nous avons vu que la première est médiatisée par une réflexion sur des opérations possibles et peut avoir divers niveaux de complexité. Elle pourrait jouir sans doute d'une évidence immédiate dans ses stades élémentaires¹⁵⁰, mais, dans les stades plus complexes comme celui de la géométrie euclidienne,

¹⁴⁹ L'introduction de la perspective développementale nous amène devant une question qui est sans doute inévitable : existe-il une expérience qui serait la plus élémentaire et qui précéderait l'acquisition de toute norme *a priori*? Nous avons distingué deux sens de « l'expérience » chez Kant : l'expérience structurée et l'expérience comme simple perception. L'expérience dans le deuxième sens est censée précéder l'acquisition de l'*a priori*. Mais, en fait, il semble difficile de se figurer une « expérience comme simple perception » précédant l'acquisition de toute norme *a priori*, y compris les plus élémentaires et les plus simples. Peut-il exister une « expérience » n'ayant aucune structure rationnelle ? Peut-on avoir, disons, une perception qui ne serait qu'un agrégat des sensations ? Une telle supposition serait en réalité trop dogmatique. Comme la psychologie de la forme le rapporte, une simple perception présente déjà une structure permettant la pensée d'un objet (dans une forme très simple, bien sûr). Il n'est pas impossible de dire que ce type de structure aussi a une rationalité et un caractère « *a priori* ». Une expérience totalement dépourvue de norme *a priori* se trouverait (s'il en existe) sans doute dans l'obscurité de l'inconscience, dans la plupart des cas. Cependant, dire qu'il y a quelque chose d'*a priori* même dans une perception simple n'est pas identifier l'*a priori* à une forme naturelle et non réfléchie s'obtenant totalement dans l'inconscience. Si la structure liée à une forme perceptuelle peut être dite normative et *a priori*, ce n'est que dans la mesure où elle représente des opérations possibles, ainsi que des lois de ces opérations, concernant l'objet qui s'y présente. Une norme *a priori* s'acquiert toujours avec la représentation des opérations possibles ; le processus de sa genèse n'est donc pas immédiat mais lié à une réflexion, aussi implicite qu'elle soit.

¹⁵⁰ Par exemple, la représentation de l'extériorité appartient sans doute à un tel stade. Dans une lettre, Kant allègue cet exemple pour mettre en contraste l'évidence de l'intuition *a priori* avec celle des catégories : « Je peux percevoir la chute des corps, même si je ne pense pas à sa cause, mais je ne peux absolument pas percevoir que des choses sont extérieures les unes aux autres et juxtaposées, sans m'appuyer sur la représentation de l'espace comme forme sensible, dans laquelle seule le rapport d'extériorité peut être pensé et sans considérer par là même dans un rapport mutuel certaines représentations données » (Lettre à Kosmann, septembre

elle ne le pourra pas forcément. De fait, on sait aujourd'hui que la validité objective d'une géométrie doit être jugée à la lumière de l'expérience. La géométrie euclidienne a une sorte d'immédiateté intuitive (comme nous l'avons argumenté), mais l'évidence découlant de cette immédiateté ne lui donne pas à elle seule la justification finale. Ainsi, l'« évidence » accompagnant une intuition *a priori* n'est qu'une évidence *prima facie* ; on a besoin de justifications supplémentaires, empiriques et transcendantales¹⁵¹.

8 Le problème de l'harmonie – sur la compatibilité de l'*a priori* et de l'inné

Nous avons spécifié quelques traits de base déterminant la conception kantienne de l'*a priori* : celui-ci se caractérise chez lui par la rationalité internaliste qu'il favorise et le caractère normatif qu'il montre à l'égard de la connaissance. L'*a priori* se distingue de l'inné par ses caractéristiques ayant des significations essentielles dans l'épistémologie kantienne. Quel est alors le rôle de l'inné dans la problématique de la connaissance ? Nous savons que Kant fait une concession importante à l'innéisme lors de sa polémique avec Eberhard. L'idée d'un fondement inné n'est pas forcément exclue du système kantien. En plus, l'inné (biologique) dans notre système cognitif constitue aujourd'hui un facteur non négligeable pour la théorie de la connaissance. Bien que la notion d'inné ne puisse pas remplacer la notion d'*a priori*, elle doit certainement avoir une signification importante. Essayons de dire, du point de vue du kantisme, quel est le rôle que l'inné peut jouer en épistémologie et quelle est la différence entre ce rôle et celui de l'*a priori*. En mettant en valeur cette différence, nous pourrions récapituler et compléter la mise en contraste de l'*a priori* et de l'inné.

La différence recherchée se reconnaît à la différence des questions auxquelles les deux notions se rattachent principalement. Retournons à notre discussion sur la problématique cruciale de l'épistémologie kantienne. Kant déclare que sa question cruciale est celle sur l'accord nécessaire des catégories avec l'objet (la question-clef restreinte). Nous avons relié cette question à la « véritable » question se trouvant au niveau profond. Celle-ci consiste à approfondir le statut fondamental des catégories. Plus précisément, il s'agit de mettre en évidence le fait que les catégories semblent être constitutives du concept d'objet et de savoir si c'est effectivement le cas. La fameuse question de l'accord nécessaire n'est significative que comme expression de cette question véritablement cruciale. Appelons le statut des catégories ainsi formulé *la rationalité des catégories*. La question véritablement cruciale revient donc à

1789, *Correspondance*, Ak.XI, p.82, fr. pp. 380-381).

¹⁵¹ Maurizio Ferraris a raison lorsqu'il indique que, si l'on ne peut plus postuler une parfaite coïncidence entre la géométrie et la perception, la géométrie perdra son évidence qui semblait assurer immédiatement sa validité objective (Ferraris, fr. p. 104). Il souligne, en même temps, que la question de savoir si une géométrie a la validité objective est une question empirique. Nous croyons, nous aussi, que la perspective empirique importe essentiellement dans cette question. Mais, sans nier le rôle décisif de l'expérience, nous argumenterons qu'une sorte d'argument transcendantal peut toujours être significatif pour la justification d'une géométrie (voir Chapitre 6).

approfondir la rationalité des catégories¹⁵². Pourtant, l'argument kantien dans la déduction transcendantale ne poursuit pas cette tâche de manière très visible, ce qui entraîne sans aucun doute l'obscurité dans sa distinction de l'*a priori* et l'inné. À première vue, l'apriorisme kantien et l'innéisme ont affaire avec une même question, la question-clef restreinte (à l'égard de laquelle le premier constitue la deuxième voie et le dernier constitue la troisième voie). Mais, en réalité, la question est ouverte au moins à deux lectures différentes et la solution kantienne implique la précision de la question elle-même ; en défendant sa notion d'*a priori*, Kant délimite la question implicitement en faveur d'une lecture au détriment de l'autre. Comme nous le verrons, c'est cette lecture rejetée (mais toujours significative en elle-même) qui doit être reliée à la notion d'inné. Il faut donc distinguer les deux lectures de la question-clef restreinte afin de mieux distinguer l'*a priori* et l'inné.

Selon la première lecture, la question de « l'accord nécessaire avec l'objet » exige de mettre en évidence *la rationalité des catégories*. Elle cherche des critères internalistes en vertu desquels les catégories peuvent être dites constitutives du concept d'objet. Selon la deuxième lecture, la question exige de montrer *le fondement de l'harmonie* se trouvant entre les catégories et l'objet. Elle veut savoir, sans se préoccuper de l'accessibilité pour le sujet connaissant, ce qui assure la concordance au niveau ontologique. Elle cherche un être ou un mécanisme servant d'intermédiaire des deux côtés ; une idée qui serait analogue à l'harmonie préétablie mais en quelque sorte moins problématique à formuler. Comme nous venons de le suggérer, ce qui concerne la nature et la justification de l'*a priori*, c'est la question mise en avant dans la première lecture. La question de la deuxième lecture n'est pas discutée par Kant dans la *Critique de la raison pure*.

Il semblerait que Kant se préoccupe de la deuxième question dans sa *Déduction transcendantale*. On en a l'impression surtout quand on lit un passage où le philosophe mentionne une difficulté accompagnant la déduction des catégories. Cette difficulté ne se rencontre pas dans le cas de l'intuition pure ; celle-ci présente en effet des conditions sans lesquelles les objets ne seraient pas donnés à notre pouvoir de connaître¹⁵³. Quant aux catégories, elles ne sont pas des conditions aussi évidentes de l'expérience, si bien que la preuve de leur validité objective doit faire face à un souci spécifique. Il est concevable, d'après Kant, que les phénomènes donnés à notre sensibilité se comportent de manière trop confuse (trop irrégulière) pour être pensés conformément aux catégories. Kant évoque cette crainte dans la section 13 de la *Déduction transcendantale*.

¹⁵² Comme nous l'avons également fait remarquer, la rationalité évoquée ici est une sorte de rationalité intrinsèque. Cf. Section 5 de ce chapitre. Il est aussi à noter que la rationalité en question peut être attribuée non seulement aux catégories mais aussi à l'intuition pure. Cette dernière se comporte en effet de façon normative (d'après notre interprétation) à l'égard de la distinction du subjectif et de l'objectif.

¹⁵³ Nous avons indiqué que cet optimisme kantien à propos de l'intuition pure n'est pas sans difficulté, mais ce problème n'importe pas ici.

« Car les phénomènes pourraient bien à la rigueur être de telle nature que l'entendement ne les trouvât point du tout conformes aux conditions de son unité, et que tout fût dans une telle confusion que, par exemple, dans la série des phénomènes, rien ne s'offrît, qui fournît une règle de la synthèse et correspondît ainsi au concept de la cause et de l'effet, si bien que ce concept serait tout à fait vide, nul et sans signification. » (A90/B123)

Lorsqu'on veut légitimer l'usage des catégories, la concevabilité de la discordance radicale avec des phénomènes nous ennuie. Effectivement, c'est cette crainte qui rend à la fois nécessaire et difficile la déduction transcendantale des catégories. Or, apparemment, on a affaire ici au problème du fondement de l'harmonie. Si c'est le cas, la solution qu'on peut attendre de la déduction transcendantale consisterait à considérer l'entendement humain comme organisateur de l'harmonie ; l'entendement pourrait alors ordonner les phénomènes à se comporter conformément à ses propres concepts. Mais une telle théorie n'est-elle pas trop grossière pour se distinguer de l'harmonie préétablie ?

En réalité, la déduction transcendantale ne se préoccupe pas du fondement de l'harmonie. Kant ne le précise pas clairement dans la *Critique*, mais il se sent obligé de le faire du moins vers l'année 1790. Dans les ouvrages de 1790, il relie la question de l'harmonie à la problématique de la téléologie, où, d'après lui, on ne peut donner aucun principe constitutif de la connaissance. Il s'avère en même temps que l'idée de l'inné doit être rattachée à la question de l'harmonie et être étudiée du point de vue de la téléologie.

La précision de la question relative à l'inné se donne dans la *Réponse à Eberhard* le plus explicitement. Comme nous l'avons vu, Kant admet dans cet ouvrage qu'il existe probablement un fondement inné dans notre pouvoir de connaître. Ce fondement est relié par lui à deux questions sur la connaissance : pourquoi les représentations *a priori* « naissent ainsi et pas autrement », et comment se fait-il que ces représentations « puissent être rapportées à des objets qui ne sont pas encore donnés » ? (Ak.VIII, pp. 221-222, fr. p. 122). La première question était déjà mentionnée dans la *Première Critique* et était déclarée non pertinente (B145-146). L'entendement humain acquiert et maîtrise ses concepts purs mais il n'est pas l'auteur de ceux-ci ; il serait vain de rechercher l'origine de l'*a priori* à ce niveau de particularités. Quant à la deuxième question, elle n'est rien d'autre que la question du fondement de l'harmonie. En effet, Kant compare cette question à la question leibnizienne de l'« l'harmonie préétablie ». Il témoigne même une sympathie pour Leibniz relativement à cette fameuse hypothèse (Ak.VIII, p.250). Seulement, l'harmonie doit être supposée non pas entre le corps et l'esprit mais entre deux facultés cognitives : la sensibilité et l'entendement. Kant souligne l'harmonie mystique se trouvant entre ces deux facultés.

« Nous n'avons pu cependant donner aucune raison du fait que nous ayons précisément une telle espèce de sensibilité, et une telle nature d'entendement, par la liaison desquels

l'expérience devient possible ; et encore moins du fait que, alors que ce sont du reste des sources de connaissance complètement hétérogènes, elles s'accordent pourtant toujours si bien pour la possibilité d'une connaissance d'expérience en général, mais principalement (comme la *Critique de la faculté de juger* y rendra attentif) pour la possibilité d'une expérience de la nature sous ses diverses lois *particulières* et simplement empiriques, dont l'entendement ne nous apprend rien *a priori*, cela comme si la nature était intentionnellement agencée pour notre faculté de compréhension (*Fassungskraft*) ; cela nous n'avons pu l'expliquer plus avant, (et aussi personne ne le peut).» (*Réponse à Eberhard*, Ak.VIII, p. 249-250)

La sensibilité et l'entendement, tout en étant sources hétérogènes de connaissances, doivent s'accorder pour que l'expérience soit possible. Les deux facultés se comportent effectivement ainsi, mais on ne peut donner aucune raison de ce fait de l'harmonie. Tout se déroule comme si la nature (nous apparaissant à travers notre sensibilité) était « intentionnellement agencée » pour notre faculté de compréhension (à savoir, l'entendement). Bien sûr, Kant n'oublie pas d'ajouter que ce n'est que l'histoire d'un « comme si ». Quoiqu'il en soit, il est clair que la question de l'harmonie n'est pas une question à laquelle l'approfondissement de l'*a priori* est censé contribuer ; elle nous renvoie plutôt à un fondement inné, sur lequel on pourrait donner quelques hypothèses mais rien de décisif.

La question du fondement de l'harmonie, ainsi que la notion d'inné qu'elle convoque, ressort de la problématique de la téléologie chez Kant. On peut le dire parce que Kant mentionne la « *Critique de la faculté de juger* » lorsqu'il met en valeur le mystère de l'harmonie ; il décrit le sentiment sur ce mystère en termes de finalité. Certes, la finalité discutée dans la *Troisième Critique* concerne, en principe, l'expérience de la nature « sous ses diverses lois *particulières* » et non pas l'expérience « en général ». Mais il est indubitable que l'harmonie évoquée dans le passage cité (« elles s'accordent ») est indifférente à cette délimitation. Dans un certain contexte, le problème sur l'expérience « en général » se rapporte bien à la question du jugement téléologique, de même que le problème des lois particulières de la nature. De fait, Kant mentionne dans la *Critique de la faculté de juger* une notion de finalité qui semble concerner un problème fondamental de la connaissance. Cette notion, nommée la « finalité formelle », désigne le fait que les phénomènes se présentent conformes à la conceptualisation (selon les genres et les espèces) par l'entendement. Malgré la diversité et la « contingence » qui leur accompagnent, les phénomènes favorisent de manière étonnante la pensée des lois de la nature (*Faculté de juger*, p. XXIII, cf. p. 285, p. 331). On peut dire que la finalité formelle concerne l'uniformité générale de la nature, grâce à laquelle la pensée par l'entendement peut jouir de son efficacité. Kant ne postule-t-il pas ici un fondement qui donnerait la solution à sa crainte pour la discordance radicale ? Aucun doute, certaines questions impliquées dans la discussion de l'*Analytique transcendantale* ne peuvent être correctement formulées qu'en

termes de question de la finalité ; la question de l'harmonie est sûrement de cette sorte. Mais elle doit être soigneusement distinguée d'avec la véritable question de la déduction transcendantale, car si cette dernière question exige de défendre les principes constitutifs de la connaissance, la première peut exiger tout au plus un principe régulateur de la recherche.

Ayant relié la question de l'harmonie à la problématique du jugement téléologique, nous sommes obligés de faire face à quelques problèmes concernant la cohérence de la déduction transcendantale. D'abord, il faut savoir si Kant a changé d'avis sur la portée de sa déduction transcendantale après la publication de la *Première Critique*. A-t-il trouvé que la déduction dans la *Première Critique* a une insuffisance essentielle, si essentielle qu'elle ne pourrait s'achever sans attendre la discussion de la téléologie ? Certains commentateurs soutiennent qu'il y a eu un changement pareil. Par exemple, Horkheimer croit que Kant était d'abord convaincu de la perfection de la déduction transcendantale mais l'insuffisance s'est avérée ensuite ; d'où l'entrée en scène de la notion de finalité formelle dans la *Troisième Critique*¹⁵⁴. Il fait valoir que la déduction transcendantale n'a pas atteint son objectif central et a eu besoin d'être complétée par un argument pour la finalité. Cette lecture, très pessimiste sur l'apport de la *Critique de la raison pure*, ne semble pas juste. Certes, l'avis kantien sur la déduction de la *Première Critique* est devenu modeste en 1780. Mais, s'il faut parler d'un changement, ce devra être d'un changement au niveau de la précision de la question plutôt que de sa solution. La déduction transcendantale n'a pas affaire avec une notion de finalité, du moins directement. Autrement, la distinction du principe constitutif et du principe régulateur aurait été annulée ou dévaluée explicitement en 1780.

Du fait que la question propre à la déduction transcendantale est distinguée de la question de l'harmonie, un autre problème se manifeste. Si la déduction transcendantale ne répond pas à la question de l'harmonie, à quoi sert-elle ? Si l'on ne peut pas se débarrasser de la concevabilité de la discordance, ne faudrait-il pas dire qu'on ne gagne presque rien à travers la déduction, quel que soit le véritable objectif de celle-ci ? C'est un souci très naturel, mais trop pessimiste. Il est vrai que la déduction transcendantale conçue dans le sens modeste ne peut pas enlever le souci initial qui l'avait motivée. Mais il ne s'ensuit pas qu'elle soit essentiellement impuissante au sujet du fondement de la connaissance. En général, une tentative philosophique motivée par la concevabilité d'un cas défavorable ne doit pas nécessairement consister à montrer l'impossibilité du cas en question. La tentative peut consister plutôt à trouver, tout en renonçant à l'assurance absolue, une raison suffisante de suivre la voie qu'on suit actuellement. Ce à quoi elle s'intéresse, ce sont les critères des normes authentiques, ainsi que la nécessité de suivre la voie actuelle sous condition de conformité à ces critères. Si l'on parle du problème de la connaissance, le fait que les phénomènes dans ce monde soient conformes à l'entendement est indéniablement un fait

¹⁵⁴ Cf. Horkheimer, 1925, pp. 104-105. Horkheimer va plus loin pour dire que l'idée de la finalité formelle de la nature fonctionne en réalité comme principe constitutif pour l'épistémologie kantienne. Cette lecture nous est inacceptable.

contingent ; la déduction transcendantale ne rêve pas de transformer cette heureuse contingence en une nécessité ni en une certitude absolue. Seulement, elle veut savoir ce qui permet la distinction du vrai et de l'apparent, ou de l'objectif et du subjectif, qui serait significative dans la limite de l'incertitude liée à cette contingence. Et si la distinction en question et les critères qui l'assurent sont, dans une certaine mesure, essentiels à l'humain, dont les activités épistémiques doivent se dérouler dans l'irréductible incertitude, alors on pourra justement dire que les catégories (pour autant qu'elles incarnent ces critères) ont une validité objective et comportent une sorte de nécessité. C'est à cette exigence que la déduction transcendantale est censée rendre justice.

L'*a priori* et l'inné concernent des questions différentes s'agissant du fondement de la connaissance. Ils sont ainsi bien compatibles chez Kant malgré l'opposition de la *Critique* aux idées innées. Du même coup, l'*a priori* kantien et l'inné biologique de l'épistémologie évolutionniste sont également compatibles. Les questions différentes étant distinguées, nous pouvons dire dans quel sens exactement l'épistémologie évolutionniste a l'avantage sur le kantisme. L'épistémologie évolutionniste explique la concordance de l'entendement avec la nature par l'idée de l'harmonisation progressive ayant lieu à travers la sélection naturelle. Cette idée ne rend pas inutile la problématique kantienne sur la rationalité (intrinsèque et internaliste) des normes *a priori*. Mais, par contre, l'idée de l'harmonisation progressive est une bonne solution quand il s'agit de la question laissée de côté dans la *Critique de la raison pure* : la question du fondement de l'harmonie. Elle allège certainement la crainte pour la discordance radicale et montre la fiabilité de l'entendement humain dans une mesure satisfaisante. D'ailleurs, la garantie qu'elle fournit à ce propos est bien meilleure que celle fournie par la *Troisième Critique*. Pour s'assurer de la fiabilité de l'entendement humain, on n'a plus besoin de la téléologie, dont les concepts de base ne peuvent être valides qu'à titre régulateur. L'épistémologie évolutionniste devient importante là où Kant a dû se contenter de ces concepts problématiques. Elle jouit de son avantage dans la mesure où elle offre une conception scientifique de l'inné, lequel ne pouvait signifier chez Kant que le fondement hypothétique et (disons) fictif de la connaissance.

Chapitre 5

La nature de la rationalité

1 Sortir du cercle vicieux

La mise en contraste de l'*a priori* et de l'inné nous a appris la nécessité d'étudier l'*a priori* kantien selon les perspectives de l'immanence et de l'internalisme. Il est surtout important de trouver des critères en vertu desquels les contenus des connaissances *a priori* (notamment ceux des catégories) pourraient être jugés rationnels conformément à ces perspectives. En d'autres termes, il faut discuter de ce que nous avons nommé la « véritable » question cruciale. Nous allons maintenant essayer d'approfondir la question. L'objectif de ce chapitre consiste à mettre au jour des critères de rationalité qui semblent déterminer implicitement la notion kantienne d'*a priori*.

Cependant, Kant ne semble pas éclaircir en détail la rationalité propre à l'*a priori*. Il évoque les deux marques auxquelles l'*a priori* d'une connaissance se reconnaît : *la nécessité* et *l'universalité rigoureuse* (B3)¹⁵⁵. Mais cette critériologie officielle n'avance pas la discussion au niveau concret. Elle a même un risque non négligeable. Sans être complétées par une théorie plus concrète, les deux marques alléguées, notamment la nécessité, nous inviteront à conclure trop vite que toute théorie kantienne n'est qu'une doctrine circulaire. L'épistémologie kantienne consisterait alors à faire remarquer que certains concepts semblent s'appliquer nécessairement aux objets (les objets semblent suivre les lois nécessaires indiquées dans ces concepts) et à prétendre ensuite, pour justifier ce sentiment initial, que la connaissance des objets serait impossible sans ces concepts. Clairement, un tel argument n'est qu'une pétition de principe ; il déclare simplement : « on ne peut pas se passer de ces concepts ».

Comme Kant lui-même le mentionne dans ses *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature*, il y avait déjà des contemporains kantien qui se plaignaient de la présence d'un « cercle vicieux » dans la déduction transcendantale (Ak.IV, p. 474, fr. p.16). Pourtant, la réponse kantienne à cette plainte est loin d'être satisfaisante. Selon cette réponse, il suffit seulement de « prouver *que* » les catégories rendent possible l'expérience des objets ; « la question de savoir *comment* » elles la rendent possible n'est nullement nécessaire (ibid.). Le philosophe semble se contenter de l'argument soulignant simplement l'indispensabilité, l'argument jugé circulaire par nous en haut. Mais, contrairement à l'explication kantienne, la question de savoir « comment » n'est-elle pas très importante si la déduction transcendantale doit échapper à la suspicion de cercle vicieux ? Sans répondre à cette question, peut-on vraiment montrer que les catégories sont indispensables ? On pourrait exprimer la situation en nous appuyant sur la métaphore des lunettes. Selon cette métaphore, l'argument de

¹⁵⁵ Par exemple, la catégorie de la causalité exige que « quelque chose A soit de telle sorte qu'une autre chose B s'ensuive *nécessairement* et suivant *une règle absolument universelle* » (A91/B124, souligné par Kant).

l'indispensabilité consisterait à dire que les catégories sont comme des lunettes dont on ne pourrait se passer. Comme on le voit, ce qu'il faut montrer, c'est la raison de cette indispensabilité. Quel avantage propre à ces lunettes nous amène à la conclusion de leur indispensabilité ? Puisqu'il s'agit ici de lunettes pour voir des vérités en les distinguant d'avec de simples apparences, il faudra montrer concrètement que les lunettes ne sont pas déformées de manière inappropriée à la distinction. Plus précisément, il faudra dire ce qu'est le fait de ne pas être déformé à l'égard de la vérité. C'est cette question qu'on a besoin de discuter. Sans préciser les propriétés que les catégories doivent incarner eu égard à cette question, l'argument de leur validité ne s'achèvera pas. Mais il n'est pas facile de trouver des réponses kantiennees correspondant explicitement à cette exigence.

Il est vain d'examiner le procédé kantien nommé la « déduction métaphysique » (B159). Ce procédé envisage de mettre en évidence l'origine *a priori* des catégories et d'énumérer celles-ci effectivement. Kant croit qu'il accomplit ces tâches en affirmant le parallélisme entre les catégories et les formes du jugement. Il s'avère qu'il y a douze catégories qui correspondent, une à une, aux douze formes de jugement étudiées traditionnellement dans la logique. L'origine *a priori* des catégories devient ainsi visible à travers « leur plein accord avec les fonctions logiques universelles de la pensée », dit Kant. Mais on ne trouve chez lui qu'un commentaire très maigre à propos du détail et de la signification de ce parallélisme. D'ailleurs, il ne cherche pas la raison de la classification traditionnelle relative aux formes du jugement ; il la tient simplement pour acquise, bien qu'il y ajoute quelques modifications originales. La question de savoir pourquoi les formes logiques du jugement sont ainsi et pas autrement est laissée tombée. Du même coup, la raison déterminant les contenus particuliers des catégories, ainsi que ceux des « formes de l'intuition », doit rester dans l'obscurité. Kant admet qu'il n'est pas possible de donner des explications convaincantes sur ces sujets.

« Mais quant à cette propriété de notre entendement, de n'arriver à l'unité de l'apperception qu'au moyen des catégories, et de catégories justement de cette espèce et de ce nombre, on n'en peut pas plus donner de raison que l'on n'en peut donner du fait que nous ayons précisément telles fonctions du jugement et pas d'autres, ou du fait que le temps et l'espace sont les seules formes de notre intuition possible. » (B145-146)

Malheureusement, cet agnosticisme trop modeste n'a pour effet que de renforcer la suspicion du cercle vicieux et donne une apparence de dogmatisme à la doctrine kantienne.

Kant n'a-t-il aucune conception concrète sur les critères de rationalité, essentiels à ses connaissances *a priori* ? Il n'en a pas donné sous formulation explicite, c'est vrai. Mais nous croyons qu'il nous a laissé quelques points de vue importants qui concernent indubitablement les critères de rationalité et qui témoignent pour lui contre la suspicion de circularité.

Il est un point de vue qu'il faut remarquer, celui mettant en valeur les règles d'usage des

catégories. Comme on le sait, la philosophie critique désire distinguer l'usage adéquat et l'usage inadéquat des catégories pour se libérer des spéculations vides issues de ce dernier. Ce que cette philosophie doit étudier, ce sont les règles d'usage des catégories, indiquant l'usage adéquat, plutôt que les catégories elles-mêmes. Chose importante, ces règles doivent servir non seulement à distinguer la connaissance et la spéculation mais aussi à distinguer la vérité et l'apparence dans le contexte immanent pour rendre possible la connaissance. En effet, l'objectif de l'analytique transcendantale consiste à donner des critères de « la vérité matérielle (objective) de la connaissance » (A60/B84) et à élaborer par là une « logique de la vérité » (A62/B87). La question sur la rationalité des catégories revient ainsi à celle sur la rationalité des règles d'usage des catégories. Autrement dit, on peut chercher la clef pour la question dans la théorie kantienne des « schèmes purs ». Évidemment, il est aussi essentiel d'étudier « les principes de l'entendement pur », les principes synthétiques que donnent les schèmes purs des catégories. Il faut donc passer de l'*Analytique des concepts* à l'*Analytique des principes*, où les schèmes purs et les principes de l'entendement pur s'exposent de manière systématique. Il faut se rendre compte que la déduction transcendantale ne s'achève qu'avec la mise en activité de l'analytique des principes, bien qu'elle donne déjà, prise isolément, l'idée de base sur la question de la rationalité. Ce point de vue étant fixé, l'agnosticisme kantien relatif aux particularités des catégories ne constitue plus un problème sévère, car ce n'est pas dans le choix des douze catégories que l'originalité kantienne réside ; celle-ci se trouve plutôt dans la façon dont ce philosophe interprète les catégories dans le contexte de l'application. De cette manière, la problématique de la rationalité rejoint la problématique du méthodologique *a priori* que nous avons mise en valeur dans la Partie I. En reprenant l'analyse esquissée dans la partie I et en la développant de nouveau, nous devons spécifier les traits généraux déterminant les contenus des schèmes purs et des principes de l'entendement pur.

Un autre point de vue important concerne la notion de la raison (la raison en tant que faculté de penser). La philosophie critique envisage de mettre en évidence la possibilité et la limite de « la connaissance rationnelle (*die Vernunftkenntnis*) » (BXVI) ou de « la connaissance de la raison (*die Erkenntnis der Vernunft*) » (BIX-X) résidant au fond de nos connaissances scientifiques et déterminant la possibilité de la connaissance en général. Si les connaissances *a priori* intéressent la philosophie critique, c'est dans la mesure où elles appartiennent à la connaissance rationnelle¹⁵⁶. La question sur la rationalité de l'*a priori* est donc indissociable de celle sur la nature de la raison. Sur ce sujet, Kant n'est pas avare de

¹⁵⁶ Dans la *Critique de la raison pratique*, Kant précise : « ... connaissance rationnelle et connaissance *a priori* sont choses identiques » (*Pratique*, Ak.V, p. 12, fr. p. 619). On relèverait que les connaissances *a priori* peuvent provenir non seulement de la raison (et de l'entendement) mais aussi de la faculté de l'intuition sensible chez Kant. Ce dualisme sur l'origine de l'*a priori* n'annule cependant pas le rapport essentiel du concept d'*a priori* au concept de raison. Nous verrons combien l'*a priori* au niveau du sensible est déterminé par la notion de la raison chez Kant.

commentaires ; on peut trouver des remarques significatives relatives à sa conception sur la raison. Des remarques intéressantes ne se rencontrent pas seulement dans les œuvres de la philosophie théorique au sens propre, mais aussi dans d'autres écrits, y compris naturellement ceux de la philosophie pratique. Si l'on compare attentivement ces remarques (qui ne se donnent souvent qu'en passant), on trouvera une conception déterminant constamment la pensée kantienne sur la raison. Nous tenterons une comparaison et résumerons la conception découverte sous la forme d'une maxime générale de la rationalité. Cette maxime se révélera plausible par son accord avec la conception ordinaire de la raison. Effectivement, elle n'est qu'un approfondissement réflexif et critique de la conception ordinaire. Nous verrons également que la maxime générale de la rationalité détermine la pensée méthodologique de Kant et œuvre en conséquence dans son système des schèmes et des principes. Nul doute que la concrétisation de cette maxime dans le contexte du méthodologique *a priori* constitue l'apport le plus original de Kant à la philosophie de l'*a priori*.

Nous allons nous approcher de la rationalité kantienne en remarquant ces deux points de vue. L'examen détaillé des théories (comme la théorie du schématisme et la déduction transcendantale) sera cependant reporté au chapitre suivant. Dans ce chapitre, il nous suffit seulement de spécifier des critères que Kant semble présupposer à l'égard de la rationalité de l'*a priori*. Cela nous permettra, au moins, de sauver l'apriorisme kantien de la suspicion d'un simple cercle vicieux.

2 La limite de la sensibilité

Commençons par le problème des règles d'usage des catégories. En quoi consiste la rationalité que ces règles doivent incarner ? Pour aborder cette question, il est nécessaire de remarquer ce à quoi les catégories sont censées servir. Comme nous l'avions répété, les catégories doivent permettre la distinction de l'objectif et du subjectif. Mais de quelle façon Kant présente-t-il cette problématique exactement ? Il faudra le savoir pour que nous ayons un point de départ stable.

Le titre de l'ouvrage kantien : *Critique de la raison pure* fait penser qu'il s'agit d'invalider la raison pure. De fait, la dernière moitié de l'ouvrage, la *Dialectique transcendantale*, a pour but de montrer les conséquences embarrassantes auxquelles l'usage pur de la raison nous amène au niveau de la philosophie théorique. Cet usage inadéquat de la raison consiste à ratiociner sur des problèmes dépassant totalement la portée de l'expérience. La raison nous invite alors à des spéculations emmêlées et nous amène inévitablement à des idées illusives nommées les « apparences transcendantales [illusions transcendantales] ». L'objectif de la *Dialectique transcendantale* n'est rien d'autre que la critique de ces illusions. On peut donc légitimement dire qu'un résultat central de la *Critique de la raison pure* est la mise en évidence de la limite de la raison. Pourtant, il ne faut pas oublier que la première moitié de

l'ouvrage, l'*Analytique transcendantale*, n'envisage pas ce résultat directement. Ce qu'affirme constamment la réflexion dans l'*Analytique transcendantale*, c'est plutôt la limite de la sensibilité. La raison y est convoquée comme moyen pour surmonter la limite de la sensibilité plutôt que comme objet de critique. Naturellement, il ne s'agit pas de transcender le monde sensible en totalité afin de spéculer sur l'immortalité ou sur Dieu. Si l'on utilise la raison dans le contexte en discussion, c'est pour valider les « vérités » qu'on peut supposer au sein du monde sensible et auxquels la sensibilité ne peut accéder à elle seule. Effectivement, ce que nous enseigne la sensibilité (à travers les perceptions) n'a toujours qu'une validité restreinte et problématique, tandis que les connaissances rationnelles (qu'offrent typiquement les sciences) comportent des vérités universelles touchant les mêmes sujets. Il arrive même que les connaissances rationnelles contredisent les jugements naïfs liés à nos perceptions et corrigent ces derniers. À cet égard, un des exemples les plus frappants pour Kant était sans aucun doute l'héliocentrisme de Copernic.

« C'est ainsi que les lois centrales du mouvement des corps célestes procurèrent, à ce que Copernic n'admettait au début qu'à titre d'hypothèse, une certitude achevée et démontrèrent en même temps la force invisible qui lie la structure de l'univers (l'attraction newtonienne), force qui serait demeurée à jamais cachée, si Copernic ne s'était pas risqué, *d'une manière contraire au sens, mais pourtant vraie*, à chercher les mouvements observés non dans les objets du ciel, mais dans leur observateur. » (BXVII, n., souligné par Takahashi)

Ce passage est important non seulement parce qu'il explique métaphoriquement la position de Kant s'agissant de la méthode de penser (« la révolution copernicienne »), mais aussi parce qu'il témoigne combien le philosophe était impressionné par l'audace de l'hypothèse copernicienne elle-même. Celle-ci consistait à regarder la nature « d'une manière contraire au sens, mais pourtant vraie ». La victoire de cette hypothèse paradoxale a stimulé sans aucun doute la pensée kantienne faisant valoir l'importance de la connaissance rationnelle. La raison, utilisée adéquatement, peut dépasser la limite des sensations et cela non seulement pour les compléter mais aussi pour les critiquer comme l'ont fait les célèbres physiciens du temps moderne. L'*Analytique transcendantale* envisage de rendre justice à ce dépassement, en vertu duquel la distinction du vrai et de l'apparent se met en jeu dans le contexte de l'immanence ; elle concerne ainsi la possibilité de ce que nous nommons la distinction de l'objectif et du subjectif.

La terminologie kantienne est très souvent compliquée et ambiguë, mais la distinction du vrai et de l'apparent (faite dans le contexte de l'immanence) constitue indubitablement un problème central dans les ouvrages kantien et y reçoit diverses formulations. L'idée de cette distinction se rencontre, d'abord, dans la distinction empirique du phénomène et de la chose

en soi. Par exemple, on dit que l'arc-en-ciel n'est qu'un phénomène et qu'il se constitue, *en réalité*, de petites gouttes de pluie réfractant les rayons du soleil. Cette distinction du phénomène et de la réalité (la vérité) doit être considérée comme empirique et non pas comme transcendantale. Pour autant qu'on retienne correctement ce contexte, on peut légitimement dire que les gouttes de pluie, mises en opposition à l'arc-en-ciel, sont les « choses en soi » (A45/B63). Évidemment, ces « choses en soi » doivent être considérées comme phénomènes quand on les met en contraste avec les noumènes ; on discute alors de la distinction dans le sens transcendantal¹⁵⁷. Il faut donc faire attention à ne pas confondre les deux sens de la distinction « phénomène » / « chose en soi ». Dans le sens *empirique*, « les phénomènes (*die Erscheinungen*) » désignent les objets des jugements qui sont plutôt naïfs, liés aux perceptions de tous les jours. Ceux-ci attendent l'interprétation conceptuelle recourant à des concepts physiques et plus scientifiques d'objet¹⁵⁸ ; on appelle les objets ainsi interprétés les « choses en soi » au sens empirique. Dans le sens *transcendantal*, « les phénomènes (*die Erscheinungen, phaenomena*) » incluent ces deux types d'objets figurant dans le contexte empirique ; les phénomènes dans ce sens compréhensif s'opposent ensemble aux « choses en soi » dans le sens transcendantal (c'est-à-dire, les noumènes). La *Critique* fait valoir constamment la distinction transcendantale du phénomène et de la chose en soi, mais la distinction empirique n'est pas moins importante pour sa problématique. Malheureusement, cette dernière n'a pas une formulation univoque et constante à laquelle on pourrait reconnaître suffisamment son importance. Pourtant, le fait que Kant essaie inlassablement la reformulation de cette distinction indique combien il la trouve importante en fait.

Dans les *Prolegomènes*, Kant souligne la différence de l'apparent et du vrai (la distinction empirique du phénomène et de la chose en soi) en mettant en contraste les « jugements de perception (*Wahrnehmungsurteile*) » et les « jugements d'expérience (*Erfahrungsurteile*) ». Les jugements de perception sont les jugements empiriques qui ne sont valables que subjectivement ; ils ont « l'enchaînement logique des perceptions dans un sujet pensant » mais ne contiennent pas encore de la détermination en termes de catégories. Les jugements

¹⁵⁷ « Mais, si nous prenons ce quelque chose d'empirique en général, et que ... nous demandions s'il représente aussi un objet en soi (non les gouttes de pluie, car elles sont déjà, comme phénomènes, des objets empiriques), la question de la relation de la représentation à l'objet est alors transcendantale, et non seulement ces gouttes de pluie sont de simples phénomènes, mais même leur forme ronde et jusqu'à l'espace où elles tombent ne sont rien en soi, mais de simples modifications ou éléments de notre intuition sensible ; quant à l'objet transcendantal, il nous demeure inconnu. » (A45-46/B63) Ici, Kant entend par le terme : « l'objet transcendantal » la chose en soi comme noumène. Mais le sens de ce terme n'est pas très clair effectivement. Dans un autre endroit, Kant soutient que les catégories permettent de rapporter les représentations à « l'objet transcendantal = X » (A109). « L'objet transcendantal » dans ce dernier cas ne semble pas désigner le noumène. Il exprime en effet un concept général d'objet qui détermine notre conception ordinaire sur les objets physiques. Il y a une ambiguïté indéniable dans la terminologie kantienne à ce sujet.

¹⁵⁸ « L'objet indéterminé d'une intuition empirique s'appelle *phénomène (Erscheinung)* » (A20/B34, souligné par Kant).

d'expérience, au contraire, contiennent toujours des catégories outre les représentations de l'intuition sensible et ont, de ce fait, une valeur objective (*Prol.*, sec.18, Ak.IV). Que la chambre soit chaude, le sucre doux, l'absinthe désagréable, ce sont des jugements de perceptions. Ils expriment un rapport des deux impressions vécues dans un sujet (à savoir, moi-même) et dans le moment actuel. Par contre, dans le cas d'un jugement d'expérience, je compte « qu'en tout temps, moi-même, et tout le monde aussi, relie nécessairement les mêmes perceptions dans les mêmes circonstances ». Le jugement : « l'air est élastique » peut être un jugement d'expérience s'il a une telle implication (sec.19, Ak.IV, p.299).

La même idée se rencontre dans la *Critique* à la deuxième édition, encore sous une formulation différente. Kant oppose maintenant « l'unité subjective de représentations » et « l'unité objective de représentations ». La première consiste en une simple association d'idées et n'a qu'une valeur subjective. La dernière, en revanche, consiste à affirmer le rapport nécessaire des représentations et revendique une valeur objective ; elle présuppose l'unité objective de la conscience (« l'unité objective de l'aperception ») pour se réaliser. En se basant sur cette distinction, Kant souligne qu'un jugement authentique, un jugement incarnant la copule : « est » au sens propre, doit impliquer l'unité objective des représentations données.

« Mais, si je recherche plus exactement la relation des connaissances données dans chaque jugement, et si je la distingue, comme appartenant à l'entendement, du rapport établi d'après les lois de l'imagination reproductrice (rapport qui n'a qu'une valeur subjective), je trouve qu'un jugement n'est rien d'autre que la manière d'amener des connaissances données à l'unité objective de l'aperception. C'est ce but que vise la copule : « est » dans ces jugements, afin de distinguer l'unité objective de représentations données de l'unité subjective. En effet, elle désigne la relation de ces représentations à l'aperception originaire et leur unité nécessaire, bien que le jugement soit lui-même empirique, et par conséquent contingent, par exemple : Les corps sont pesants. » (B141-142)

Le jugement : « les corps sont pesants » exprime une unité objective de représentations ; il comporte en effet la copule : « est ». S'il n'y a qu'une unité subjective de représentations, on ne saura une telle affirmation. On pourra dire tout au plus : « quand je porte un corps, je sens une pression de la pesanteur » (B142) ; la copule ne figure pas dans ce dernier jugement. Ici aussi, Kant considère comme essentielle la différence entre une simple apparence et une vérité, la différence se manifestant au sein du monde sensible. On voit qu'il ne se préoccupe pas moins profondément de la distinction du subjectif et de l'objectif que de la distinction du phénomène et du noumène.

La problématique kantienne n'est cependant pas facile à étudier. Une des raisons consiste sans doute dans la difficulté de diviser les jugements en deux types, subjectifs et objectifs, de

manière univoque et exhaustive. Les exemples donnés par Kant ne servent pas beaucoup à effectuer la classification. Mais cette difficulté n'est pas très grave, car il n'y a pas d'inconvénient essentiel à ce que la distinction varie selon les contextes. Il se peut qu'un jugement considéré comme objectivement valable par rapport à d'autres jugements s'avère subjectif à la lumière d'un nouveau jugement basé sur des connaissances approfondies. Il se peut également qu'un jugement « objectif » d'un certain point de vue soit jugé subjectif d'un autre point de vue¹⁵⁹. D'ailleurs, il serait absurde de chercher une objectivité qui serait libérée de tout point de vue. Néanmoins, la distinction du subjectif et de l'objectif est indéniablement une distinction signifiante et importante pour nos activités épistémiques. L'essentiel est de savoir, de manière générale, ce qui caractérise la notion d'« objectivité » opposée à chaque moment à la « subjectivité » des jugements naïfs. Comme nous venons de le voir, Kant allègue la nécessité et l'universalité pour décrire cette notion. Il n'a pas tort sur ce point, car on pense d'habitude que les lois de la nature ont une dignité spécifique à laquelle la simple accumulation de perceptions ne nous permet pas d'accéder. Seulement, il ne faudra pas oublier que les vérités « universelles » et « nécessaires » sur la nature sont toujours ouvertes à la possibilité de la révision. On ne peut les affirmer qu'à titre approximatif ou *prima facie*.

La véritable difficulté concerne la question de savoir ce qui permet de passer à la nécessité ou à l'universalité (bien que de façon *prima facie*) à partir des données empiriques, lesquelles nous retiennent à des jugements naïfs s'il n'y a aucun moyen supplémentaire. Comment est-il possible de dépasser vers le nécessaire (l'universel) tout en restant dans le domaine des jugements empiriques ? Si l'usage des catégories doit se montrer rationnel, il faudra qu'il incarne quelques critères légitimant ce dépassement paradoxal. Mais Kant ne mentionne pas de tels critères dans la présentation officielle de sa problématique. Apparemment, il aggrave la difficulté de sa problématique, plutôt qu'il ne l'allège, en décrivant l'objectivité en termes de nécessité et d'universalité.

La discussion kantienne recèle quand même un point de vue fructueux qui peut rendre moins difficile la problématique du subjectif et de l'objectif. Ce point de vue ne deviendra pas assez visible tant qu'on regarde la présentation générale de la problématique ; ce sont plutôt les discussions sur des problèmes particuliers qui le comportent clairement. Il consiste à remarquer des cas où un jugement objectif (un jugement d'expérience) et un jugement subjectif (un jugement de perception) s'opposent d'une façon frappante. Comme l'exemple de l'héliocentrisme copernicien l'indique, Kant s'intéresse fortement à la possibilité de penser « d'une manière contraire au sens, mais pourtant vraie ». Dans un cas pareil, la question ne consiste pas à savoir comment la raison *érige* un jugement empirique en une nécessité (ou en une universalité). La question est plutôt celle de savoir comment la raison *corrige* les

¹⁵⁹ Le jugement : « la chambre est chaude » est un jugement de perception d'après Kant, mais ce serait étrange de dire que ce jugement est subjectif en tout sens. Il présuppose par exemple la connaissance sur la chambre conçue comme objet permanent ; la catégorie de la substance entre en jeu déjà d'une certaine manière.

jugements de perception en élaborant adéquatement la notion de vérité (réalité). À l'égard de cette dernière question, le philosophe de Königsberg a laissé des réflexions relativement riches et concrètes, où il emploie effectivement les méthodes et les critères propres à sa conception de la rationalité. Il nous est raisonnable d'étudier les réflexions de cette sorte et d'analyser les critères de rationalité présumés en elles. Il se peut que cette approche ait pour effet de rendre claires les notions de nécessité et d'universalité reliées officiellement à la notion d'*a priori*.

La distinction de l'apparent et du vrai constitue naturellement un enjeu philosophique de l'*Analytique des principes* ; celle-ci met en valeur, par exemple, la différence entre l'ordre subjectif et l'ordre objectif du temps. Mais ce n'est pas seulement dans la *Critique* que Kant réfléchit sur la distinction en question. Il y a des écrits qui la concernent également et où le philosophe s'intéresse plus directement au contraste des deux niveaux. Les travaux sur la physique en sont représentatifs. Depuis sa première époque, Kant aime discuter de l'estimation adéquate sur les quantités physiques des corps. L'attribution du mouvement et du repos à des corps est notamment un problème favori de sa réflexion. Ce problème implique en effet la possibilité d'un désaccord radical entre l'apparence et la vérité. Chose intéressante, la réflexion sur la différence du mouvement apparent et le mouvement vrai est nommée par Kant la « phénoménologie » ; ce terme constitue le titre du dernier chapitre dans *Les premiers principes métaphysiques de la science de la nature* (1786). La « phénoménologie » dans les *Premiers principes* envisage de mettre en évidence ce qui permet de transformer « du phénomène en expérience » (Ak.IV, p. 555, fr. p.147). La différence supposée ici entre le « phénomène » et l'« expérience » appartient clairement à celle supposée dans la *Critique* entre le phénomène et la chose en soi au sens *empirique*. Or le terme de « phénoménologie » n'est pas nouveau. Déjà en 1770, Kant faisait appel à ce terme pour exprimer une science dénonçant l'intrusion illégale des lois de la sensibilité en métaphysique : il concevait cette science sous le nom de « *phenomenologia generalis* »¹⁶⁰. On voit que la « phénoménologie » chez Kant concerne toujours une réflexion critique liée à la limite de la sensibilité et indique la possibilité de la dépasser vers les « vérités ». Bien sûr, la nature des « vérités » a changé entre 1770 et 1786. En 1786, la notion de vérité doit se formuler selon l'idée du dépassement immanent. Néanmoins, la réapparition du même terme indique que la problématique de la limite de sensibilité s'enracine profondément dans la pensée philosophique de Kant. Pour mettre en valeur la continuité et l'importance de cette problématique, on pourrait dire que l'*Analytique des principes* est la réflexion développant la « *phenomenologia generalis* », la

¹⁶⁰ Lettre à Lambert, 2 septembre 1770, *Correspondances*, Ak, X, p. 98, fr. p. 70. Durant l'année suivante, Kant s'aperçoit qu'il faut examiner non seulement les lois de la sensibilité mais aussi les lois de la raison. Il déclare ainsi qu'« un ouvrage intitulé *Les limites de la sensibilité et de la raison* » est nécessaire (Lettre à Herz, 7 juin 1771, AK, X, p. 122, fr. p.89). Huit mois plus tard, il présentera le nouveau titre : *Critique de la raison pure* (Herz, 21 février 1772, Ak.X, p. 132, fr. p. 96), le titre sous lequel l'ouvrage va paraître en 1781.

phenomenologia generalis du point de vue proprement critique.

Ce n'est pas seulement dans les questions de la physique que Kant se préoccupe de distinguer l'apparent du vrai. *L'Anthropologie du point de vue pragmatique* (1793), la lecture traitant des thèmes populaires, évoque divers types d'illusions dont on doit se garder dans la vie de tous les jours. Les observations présentées sur ces illusions peuvent bien servir d'illustrations de l'épistémologie kantienne s'agissant de la rationalité, car elles incluent maintes observations portant sur les effets pathologiques de nos facultés sensibles, notamment ceux de l'imagination. Ces effets non désirables devront être surmontés ou prévenus au moyen de l'entendement sachant les principes de la connaissance. Par ailleurs, *L'Anthropologie* rapporte des cas où de mauvais usages de l'entendement nous amènent à des erreurs ridicules. Toutes ces observations nous invitent inévitablement à nous demander qu'est-ce qu'un bon usage de l'entendement. Kant n'éclaircit pas cette question dans la lecture, mais des leçons qu'il suggère de temps en temps nous aident à l'approfondir nous-mêmes et à relier les thèmes populaires de *L'Anthropologie* à la réflexion théorique de *L'Analytique des principes*.

La possibilité du décalage entre l'apparent et le vrai préoccupe sans cesse la pensée kantienne. Des exemples donnés par lui sur ce sujet nous permettront de spécifier les critères de rationalité présupposés constamment dans son épistémologie. Dans cette perspective, nous allons examiner quelques problèmes « phénoménologiques » discutés dans les écrits kantien et analyser les solutions que donne (ou peut donner) Kant conformément à son système officiel. Nous essaierons de développer ces solutions en sorte qu'elles illustrent adéquatement les règles d'usage des catégories exposées dans *L'Analytique des principes*. Dans la mesure où le développement esquissé est cohérent, nous pourrons dire avec justesse que les traits généraux se trouvant dans ces solutions représentent correctement les critères de rationalité propres à l'épistémologie kantienne.

3 Comment dépasser la limite de la sensibilité ?

– problèmes de la « phénoménologie » kantienne

Comment dépasser la limite de la sensibilité sans transcender le monde sensible ? En désirant répondre à cette question générale, nous allons visiter quelques problèmes concrets caractéristiques de la « phénoménologie » kantienne. À vrai dire, nous avons déjà vu un problème typiquement phénoménologique au sens kantien : celui sur la mesure du temps (voir Chapitre 2). Nous ne répétons pas les discussions sur ce problème, mais quelques points de vue importants que nous avons eus devront être rappelés lors de nos analyses dans cette section.

3-1 Les règles d'usage des catégories

Avant de discuter des problèmes particuliers, il convient de voir brièvement les règles

d'usage des catégories exposées dans l'*Analytique des principes*. On a d'abord les schèmes purs des catégories (les schèmes transcendants), les schèmes indiquant comment appliquer les catégories à la connaissance des réalités empiriques. Ensuite, il y a les principes de l'entendement pur ; ceux-ci sont les principes synthétiques *a priori* sur la nature, issus des catégories et des schèmes purs. Les deux sortes de règles expriment toutes les normes touchant la synthèse des données sensibles. Nous les appelons parfois les règles pures de la synthèse sans nous soucier de la différence des schèmes et des principes.

3-1-1 Les schèmes purs des catégories (les schèmes transcendants)

Citons les formulations kantienne des schèmes transcendants. Ceux-ci se divisent en quatre classes, mais seules les trois premières importent pour l'instant. Les schèmes (et les principes) des catégories de la modalité ne seront pas convoqués dans notre analyse phénoménologique ; ils seront étudiés plus tard dans un autre contexte (voir le chapitre 6).

Une autre remarque est à faire à propos des citations. Kant ne donne pas officiellement un schème général correspondant indifféremment aux trois catégories de la relation. Mais nous croyons qu'il en a un en réalité, nous le citons sous le nom du *schème pur général de la relation*. Ce « schème » figure dans la discussion de « l'analogie de l'expérience » ; il consiste à mettre en valeur « l'égalité de deux rapports qualitatifs ». À notre avis, c'est un « schème » très important, non seulement comme éclaircissement général des trois catégories mais aussi comme expression exemplaire de la notion kantienne de rationalité.

Grandeur : « ... le schème pur de la grandeur est le nombre, qui est une représentation embrassant l'addition successive de l'unité à l'unité (de l'homogène) » (A142/B182, souligné par Kant).

Réalité (Realität) : « Il y a donc un rapport et un enchaînement ou plutôt un passage de la réalité à la négation, qui rend toute réalité représentable à titre de quantum, et le schème d'une réalité, comme quantité de quelque chose en tant que ce quelque chose remplit le temps, est précisément cette continuelle et uniforme production de la réalité dans le temps, où l'on descend, dans le temps, de la sensation qui a un certain degré, jusqu'à sa disparition, ou bien l'on monte peu à peu de la négation de la sensation à sa grandeur » (A143/B183).

Relation (schème pur général de la relation) : « Dans la philosophie, ..., l'analogie est l'égalité de deux rapports non quantitatifs, mais qualitatifs, dans lesquels à partir de trois membres je ne puis connaître et donner *a priori* que le rapport à un quatrième, mais non ce quatrième lui-même ... » (A179-180/B222, souligné par Kant)

Substance : « Le schème de la substance est la permanence du réel dans le temps, c'est-à-dire, la représentation de ce réel, comme d'un substrat de la détermination empirique du temps général, substrat qui demeure donc, pendant que tout le reste

change » (A144/B183)

Causalité : « Le schème de la cause et de la causalité d'une chose en général est le réel, auquel, une fois qu'il est posé arbitrairement, succède toujours quelque chose d'autre ». (A144/B183)

Communauté : « Le schème de la communauté (réciprocité), ou de la causalité réciproque des substances par rapport à leurs accidents, est la simultanéité des déterminations de l'une avec celles de l'autre suivant une règle générale » (A144/B183-184).

Modalité

Possibilité : « Le schème de la possibilité est l'accord de la synthèse de représentations diverses avec les conditions du temps en général (par exemple que les contraires ne peuvent exister dans une chose en même temps, mais seulement l'un après l'autre) ; c'est donc la détermination de la représentation d'une chose par rapport à un temps quelconque » (A144/B184).

Réalité (Wirklichkeit) : « Le schème de la réalité est l'existence dans un temps déterminé » (A145/B184).

Nécessité : « Le schème de la nécessité est l'existence d'un objet en tout temps » (A145/B184).

3-1-2 Les principes de l'entendement pur

Citons ensuite les principes de l'entendement pur.

Grandeur : « Axiomes de l'intuition : *Toutes les intuitions sont des grandeurs extensives* » (B202). « Tous les phénomènes sont, quant à leur intuition, une grandeur extensive » (A162).

Réalité (Realität) : « Anticipations de la perception : *Dans tous les phénomènes, le réel, qui est un objet de la sensation, a une grandeur intensive, c'est-à-dire un degré* » (B207). « Le principe qui anticipe toutes les perceptions comme telles est celui-ci : Dans tous les phénomènes, la sensation et le *réel* qui leur correspond dans l'objet (*realitas phaenomenon*) ont une *grandeur intensive*, c'est-à-dire un degré » (A166).

Relation : « Analogie de l'expérience ... *L'expérience n'est possible que par la représentation d'une liaison nécessaire des perceptions* » (B218). « ... tous les phénomènes sont soumis *a priori*, quant à leur existence, à des règles qui déterminent leurs rapports entre eux dans un temps » (A176-177).

Substance : « Première analogie Principe de la permanence de la substance : *Dans tout changement des phénomènes, la substance persiste, et son quantum n'augmente ni ne diminue dans la nature* » (B224). « Principe de la permanence. Tous les phénomènes contiennent quelque chose de permanent (substance) qui est l'objet

même, et quelque chose de changeant, qui est la simple détermination de cet objet, c'est-à-dire un mode de son existence » (A182).

Causalité : « Deuxième analogie Principe de la succession dans le temps suivant la loi de la causalité : *Tous les changements arrivent suivant la loi de la liaison de la cause et de l'effet* » (B232) « Principe de la production : Tout ce qui arrive (commence d'être) suppose quelque chose à quoi il succède *d'après une règle* » (A189).

Communauté : « Principe de la simultanéité, suivant la loi de l'action réciproque ou de la communauté : *Toutes les substances, en tant qu'elles peuvent être perçues comme simultanées dans l'espace, sont dans une action réciproque universelle* » (B256). « Principe de la communauté : Toutes les substances, en tant qu'elles sont *simultanées*, sont dans une communauté universelle (c'est-à-dire dans une action réciproque) » (A211).

Modalité : « Les postulats de la pensée empirique en général »

Possibilité : « Ce qui s'accorde avec les conditions formelles de l'expérience (quant à l'intuition et aux concepts) est *possible* » (A218/B265).

Réalité (Wirklichkeit) : « Ce qui est en cohésion avec les conditions matérielles de l'expérience (la sensation) est *réel* » (A218/B266).

Nécessité : « Ce dont la cohésion avec le réel est déterminée suivant les conditions générales de l'expérience est *nécessaire* (existe *nécessairement*) » (A218/B266).

Nous n'entendons pas éclaircir les schèmes et les principes un à un selon l'ordre du système kantien. Ces règles seront convoquées chaque fois qu'elles semblent être pertinentes pour les problèmes discutés.

3-2 Les illusions de la sensibilité

Le désaccord entre l'apparent et le vrai s'observe d'abord dans les illusions des sens. Celles-ci sont appelées chez Kant les « illusions de la sensibilité » (*Anthropologie*, Ak.VII, p.137, p.146), ou les « apparences empiriques [illusions empiriques] (*empirische Scheine*) » en contraste avec les « apparences transcendantales [illusions transcendantales] » (A295/B351-352). Kant fait remarquer que les illusions de la sensibilité ne sont pas des erreurs de la sensibilité elle-même. La sensibilité ne juge pas, si bien qu'elle ne peut pas faire des erreurs (A295/B351). Pourtant, elle peut donner des « principes subjectifs (*subjektive Gründe*) » influençant nos jugements et par là égarer ceux-ci de manière inaperçue. Ce sont les effets de telles influences qu'on appelle d'habitude les illusions des sens.

« ... l'apparence empirique [*empirische Scheine*] (par exemple des illusions optiques [*z.B. dem optischen*]) que présente l'usage empirique des règles d'ailleurs justes de l'entendement, et où le jugement est égaré par l'influence de

l'imagination. » (A295/B351-352).

Pour exemple de l'illusion optique, Kant évoque le fait que la lune nous paraisse plus grande à son lever qu'au-dessus de la tête (A297/B354). Les autres sens peuvent également causer des illusions. Un fragment inédit de l'*Anthropologie* met en avant une illusion liée à la sensation de la température. On se sent plus frais en été qu'en hiver dans la cave alors que la température y demeure presque la même (*Réflexion* 242, Ak.XIV, p. 93). Ce sont en réalité les conditions subjectives du sens qui diffèrent selon les saisons, mais les effets de ces conditions sont attribués subrepticement à l'objet. Kant y trouve une « faute de la subreption (*vitium subreptionis*) ». Cet exemple nous apprend que si Kant considère les illusions de la sensibilité comme fautes du jugement, c'est qu'il veut souligner qu'il y a là une confusion (bien qu'étant inconsciente) consistant à prendre quelque chose de subjectif pour objectif ; on projette ses conditions subjectives dans la représentation de l'objet.

Comment sait-on alors que les illusions de cette sorte ne sont que des illusions ? On sait bien que la sensibilité peut nous donner des sensations *déformées* de la réalité. Mais par quel critère juge-t-on que la réalité est autrement ? Assurément, c'est une question phénoménologique au sens kantien. La question est cependant fort délicate. Car les catégories et leurs règles d'usage, qui doivent contenir les critères du vrai, sont également nos conditions subjectives de la connaissance d'après Kant. Comme l'idée de la révolution copernicienne l'indique, on projette les catégories dans la représentation de l'objet : « ... nous ne connaissons *a priori* des choses que ce que nous y mettons nous-mêmes (BXVIII). Si les concepts *a priori* sont constitutifs du vrai et s'ils ne sont que des conditions subjectives mises par nous dans des choses, qu'est-ce qui distingue le vrai et l'illusoire essentiellement ? La question sur les critères devient ainsi sévère lorsque l'on se rend compte de la subjectivité irréductible conditionnant la connaissance. Mais cette situation est avantageuse pour nous en un sens ; elle nous oblige de poser la question d'une manière plus spécifiée. Nous nous demandons maintenant : qu'est-ce que c'est que d'avoir une perspective *non déformée* et comment on peut en avoir ? Le fait que les concepts *a priori* soient des conditions *subjectives* de la connaissance n'annule pas forcément leur rationalité. Ce qui importe, c'est que les concepts *a priori* doivent rendre possible que la comparaison des phénomènes ait un standard, où on pourrait légitimement parler de la différence du déformé et du non déformé.

Les règles d'usage des catégories impliquent indubitablement des idées correspondant à cette dernière exigence. Comme les exemples kantien concernent les illusions sur des grandeurs, voyons comment les règles kantien peuvent contribuer à l'établissement d'un standard de grandeur. Ce dernier doit être donné dans un concept de mesure. La question est donc celle de savoir comment établir le concept d'une mesure et quelles leçons le système kantien suggère à ce sujet.

Nous avons déjà vu (avec l'aide de Carnap) les règles qui sont nécessaires pour la mesure

d'une grandeur extensive (chapitre 2). Il s'est avéré en même temps que les règles kantiennees sur la grandeur et la substance peuvent fournir ces règles si elles sont paraphrasées adéquatement. Effectivement, les règles kantiennees contiennent quelques leçons importantes relativement à l'exigence de standard. On a d'abord la mise en valeur de la notion de permanence (le schème pur de la substance). Nul doute que l'existence d'un permanent est une condition de base pour la comparaison ayant un standard. Mais à quoi reconnaît-on la permanence ? Sur cette question concrète, Kant suggère la solution dans l'*Analogie de l'expérience* en enseignant à profiter de « l'égalité de deux rapports » (ce que nous appelons le schème pur général de la relation). Cette solution consiste à rechercher la permanence dans la relation entre plusieurs choses et non pas dans le comportement d'une chose isolée ; elle permet ainsi d'établir un standard au sein de la relativité sans faire appel à l'absolu. La *relativité* est pour Kant le présupposé de toute notion d'objectivité et l'*égalité* constitue le point de départ de la comparaison en vue de cette objectivité relative. Ensuite, les règles kantiennees (notamment celles sur la grandeur) ont ceci de caractéristique qu'elles enseignent à profiter des homogènes afin d'introduire une *structure mathématique* dans la représentation de l'objet. Cette leçon, mettant en valeur des propriétés formelles de relation avantageuses pour la structuration (la transitivité, l'additivité, etc.), permet d'effectuer la comparaison de façon généralisable. De cette manière, les leçons kantiennees liées à la notion de grandeur extensive semblent contenir quelques concepts essentiels à la rationalité : *relativité, égalité et structure*.

Peut-on trouver des leçons similaires dans les règles kantiennees liées à la grandeur intensive ? Voyons les discussions kantiennees sur ces règles à la lumière de la question de la mesure. Par exemple, on peut dénoncer l'illusion sur la température en vertu d'un thermomètre. Les règles kantiennees peuvent-elles fonder des moyens de mesure de cette sorte ?

La règle qui concerne directement ce problème est naturellement le schème de la réalité (qualité). Kant formule ce schème comme « continue et uniforme production de la réalité dans le temps » (A143/B182-183) ¹⁶¹. Ici aussi, il avance l'idée de mettre en ordre des homogènes dans une structure mathématique simple. En effet, l'indication à la « production ... dans le temps » suggère la possibilité de se représenter divers degrés dans l'image d'une ligne droite. Elle suggère la méthode analogue à celle dont on profite pour penser le temps : se représenter figurément moyennant une image spatiale. Effectivement, le thermomètre à mercure comporte une ligne droite, sur laquelle on peut lire des gradations. Des homogènes (différents seulement en intensité) sont arrangés ici dans une structure sérielle, laquelle est sans aucun doute une structure avantageuse pour l'expression d'un standard. C'est une

¹⁶¹ Il ne faut pas identifier « le réel » ou « la réalité » dont il s'agit ici à « la réalité » mise en opposition par nous avec « le phénomène ». « La réalité » discutée ici s'oppose plutôt à « la négation », laquelle signifie l'absence du contenu dans la perception.

structure simple représentant un point de vue bien déterminé¹⁶².

Cependant, pour que la mesure d'un degré devienne concrètement possible, le schème de la réalité doit s'opérer en collaboration avec une autre catégorie. Ce schème, prescrivant la « continue production » d'une réalité, nous renvoie essentiellement à la catégorie de la causalité. Comme Kant le fait remarquer, une réalité ayant grandeur intensive peut fonctionner comme *cause* de quelque chose, que ce soit d'une sensation ou d'une autre réalité¹⁶³. Cela veut dire naturellement qu'une réalité peut être l'*effet* d'une autre réalité. Du fait que les réalités se trouvent ainsi dans des rapports causaux, il est possible de les étudier selon l'approche expérimentale. La mesure d'une grandeur intensive ne peut être établie que lorsqu'on profite de cette possibilité. De fait, on doit procéder ainsi quand on crée le thermomètre ; ce moyen de mesure se base sur le rapport causal et régulier entre la température et une autre chose telle que le volume du mercure. La régularité de ce rapport a été constatée grâce à la stratégie prescrite par le schème de la causalité : « le réel, auquel, une fois qu'il est posé arbitrairement, succède toujours quelque chose d'autre » (A144/B183). Si la mesure d'une grandeur extensive présuppose quelque chose de permanent, la mesure d'une grandeur intensive présuppose quelque chose de reproductible. La reproduction, ou la *reproductibilité*, est un concept important mis en valeur comme leçon dans les règles kantiennees liées à la réalité.

L'idée de la production continue d'une réalité nous renvoie au concept d'*égalité* aussi, le concept ayant l'importance méthodologique pour les catégories de la relation en général. Dans l'*Analogie de l'expérience*, Kant reprend la « continue production » et la relie au problème de la relation entre deux variables continues. Il suggère la possibilité de décrire le fonctionnement d'une cause en termes de relation constante entre deux rapports, le rapport du temps et le rapport de l'accroissement d'une réalité. L'étude d'une réalité peut se dérouler ainsi conformément au schème de « l'égalité de deux rapports ».

« Or, tout changement a une cause, qui prouve sa causalité pendant tout le temps où il s'opère. Cette cause ne produit donc pas son changement tout d'un coup (en une fois ou en un instant), mais dans un temps, de telle sorte que, comme le temps croît de l'instant

¹⁶² Un usage plus simple du schème de la réalité se rencontre dans des tables des couleurs auxquelles se réfèrent l'artiste et l'ingénieur travaillant avec les couleurs. On y arrange diverses couleurs par des gradations successives en sorte que les passages et les contrastes entre elles soient visibles. Une telle table permet de mieux comprendre les relations des couleurs. Dans le même but, le peintre mélange lui-même plusieurs couleurs continuellement pour voir le changement de degré qui en résulte. Comme dans le cas de la mesure de température, toutes ces méthodes servent à établir un standard selon lequel on peut juger sur les perceptions qu'on a dans des circonstances particulières. Chose remarquable, les degrés en tant que grandeurs intensives sont transposés ici aussi sur un objet visible ayant une grandeur extensive.

¹⁶³ « Si l'on considère cette réalité comme cause (que ce soit de la sensation ou d'une autre réalité dans le phénomène, par exemple, d'un changement), on appelle le degré de la réalité un moment, par exemple, le moment de la pesanteur ... » (A168-169/B210).

initial a jusqu'à son accomplissement en b , la grandeur de la réalité ($b - a$) est aussi produite par tous les degrés inférieurs contenus entre le premier et le dernier.»
(A208/B253-254)

Kant décrit le processus en utilisant deux symboles (a et b), mais il est clair qu'il y a en réalité quatre termes qui doivent entrer en jeu : le moment initial (a), un certain moment ultérieur (b), la grandeur initiale de la réalité (désignons-la par A) et la grandeur accrue (B). Le fonctionnement de la cause se reconnaîtra, selon ce symbolisme, à une relation constante qu'il y a entre le rapport de a à b et le rapport de A à B , comme c'est le cas quand on rattache l'idée d'une force à l'accroissement continu et uniforme de la vitesse dans le temps. Nul doute qu'il s'agit ici d'un exemple important de l'analogie de l'expérience. Vraiment, l'analogie de l'expérience est une idée représentative de la notion de rationalité. En envisageant un rapport constant entre deux rapports, elle réaffirme un des sens traditionnels et importants de la raison : la proportion. C'est en ce sens qu'on dit que, sous l'influence d'une force, le changement de la vitesse est *en raison directe* du temps.

La raison sait surmonter la limite de la sensibilité en vue des connaissances objectives. Mais, décidément, elle ne quitte pas le monde sensible vers le monde suprasensible. Si elle peut connaître quelque chose que la sensibilité ne nous enseigne pas, c'est en comparant des données sensibles d'une manière appropriée. La réflexion que nous venons d'esquisser a montré que la comparaison doit être effectuée de manière structurante. De ce point de vue, il importe d'observer un rapport des rapports et cela de telle manière qu'il puisse entrer dans une connexion systématique (sérielle, par exemple) avec d'autres rapports de la même sorte. Par ailleurs, cette comparaison systématique doit s'appuyer sur quelque chose de constant (permanent ou reproductible). Il se peut que la constance ne soit pas très sûre au début, mais la comparaison systématique, une fois bien élargie, permettra d'examiner ce « constant » en retour et pourra confirmer la base elle-même d'où elle prend son départ. La raison peut s'assurer (et renouveler) un standard de ses comparaisons en vertu de toutes ces stratégies. Ce qui permet de dénoncer les illusions de la sensibilité, c'est également ces comparaisons stratégiques se déroulant de manière appropriée à la structuration.

3-3 Les jugements naïfs sur la nature

Il y a des jugements, portant sur les lois ou les structures de la nature, qui se basent sur des perceptions normales mais qui se sont révélés faux à la lumière des sciences modernes. Que le Soleil tourne autour de la Terre, qu'un corps lourd tombe plus vite qu'un corps léger, ou que l'air ne soit pas pesant, tous ces jugements appartiennent typiquement à ce genre. Le désaccord de l'apparence (perceptuelle) et de la vérité se rencontre sans doute le plus dramatiquement quand les sciences dénoncent la naïveté de ces jugements. Comment la raison nous permet-elle de surmonter cette naïveté et quelles leçons le système kantien

offre-t-il sur ce sujet ?

Dans la *Préface pour la deuxième édition* de la *Critique*, Kant fait l'éloge de Galilée, Torricelli et Stahl, dont les méthodes illustrent parfaitement la rationalité méthodologique et dont les conclusions sont en contradiction impressionnante avec nos jugements naïfs.

« Lorsque *Galilée* fit descendre sur un plan incliné des boules avec une pesanteur choisie par lui-même, ou que *Torricelli* fit porter à l'air un poids qu'il avait d'avance pensé égal à celui d'une colonne d'eau à lui connu, ou que, plus tard, *Stahl* transforma des métaux en chaud et celle-ci à son tour en métal, en y retranchant ou en y ajoutant certains éléments, alors ce fut une lumière pour tous les physiciens. » (BXIII, souligné par Kant)

Par une expérimentation conçue attentivement (d'après Kant), Galilée a montré que la vitesse de la chute ne diffère pas selon les poids des corps. Il a également montré que l'air est pesant. L'expérimentation de Torricelli consiste à développer ce dernier résultat ; il s'agit de mesurer le poids de l'atmosphère. Stahl, quant à lui, a effectué les opérations qu'on connaît aujourd'hui sous le nom de l'oxydation et de la réduction. Toutes les expérimentations évoquées ici concernent plus ou moins la réfutation scientifique de nos croyances naïves sur la nature. On voit combien Kant était impressionné par la victoire de la méthode expérimentale et par la limite de la sensibilité mise au jour par cette méthode.

Parmi les leçons que Kant désire mettre en avant par ces exemples, il y a l'importance du fait de *contrôler* les circonstances *à volonté*. Il fait remarquer que Galilée a fait descendre des boules « avec une pesanteur choisie par lui-même », que Torricelli a utilisé un poids qui avait été examiné « d'avance » et que Stahl a manipulé des substances « en y retranchant ou en y ajoutant certains éléments ». Il est clair que Kant considère comme décisive l'intervention volontaire dans la nature. À condition que l'intervention se fasse d'après un « projet » et non pas au hasard (BXIII), cette manière active de la recherche a la possibilité d'obtenir des conclusions avec des expériences peu nombreuses et (s'il s'agit d'étudier des lois de la nature) d'avancer les conclusions à titre de lois nécessaires. Cette leçon s'exprime visiblement dans la formulation du schème de la causalité.

« Le schème de la cause et de la causalité d'une chose en général est le réel, auquel, une fois qu'il est *posé arbitrairement*, succède toujours quelque chose d'autre. » (A144/B183, souligné par Takahashi)

Il s'agit de poser « arbitrairement » une circonstance et d'observer le résultat qui en découle. Kant n'oublie pas de dire que le résultat doit succéder « toujours » à cette circonstance. Il formule ainsi une stratégie visant à découvrir, au niveau des réels, la dépendance nécessaire d'un conséquent à l'égard d'un antécédent.

L'éloge kantien des scientifiques modernes implique une autre leçon qui est inséparable de l'intervention volontaire et qui constitue sans doute une stratégie de base commune aux règles kantienne. C'est l'idée de *diviser et combiner* des phénomènes. La méthode de Galilée commence par dissocier des circonstances pour les manipuler une à une isolément. La tentative de Stahl consiste à « ajouter » ou « retrancher » quelque chose à des substances. L'avantage de la méthode expérimentale est lié sans aucun doute à la stratégie de la division et de la combinaison. En divisant des facteurs dans des phénomènes et en essayant de les combiner de diverses façons à volonté, les chercheurs ont la possibilité de pénétrer dans les constitutions internes des choses et, en même temps, de mettre en ordre ces choses dans une représentation mathématiquement structurée. Kant avance cette idée clairement dans la *Préface* de ses *Premiers principes*. Il y soutient que les théories de la nature peuvent être dites sciences (au sens propre) dans la mesure où elles contiennent des mathématiques¹⁶⁴. La possibilité de la mathématisation, à son tour, tient au fait que les phénomènes qu'on étudie soient susceptibles de la division et de la combinaison. Par exemple, la psychologie n'est pas une science à proprement parler parce que le mathématique lui est étranger. Ce qui empêche la mathématisation de la psychologie, c'est le fait que les phénomènes psychologiques refusent la division expérimentale.

« Elle [psychologie] ne pourra jamais même se rapprocher de la chimie comme art systématique d'analyse ou théorie expérimentale, parce que le divers de l'observation interne n'est séparable que par une simple division en idée, mais ne peut se conserver à l'état séparé, ni ne se combiner de nouveau à volonté... » (*Premiers principes*, Ak.IV, p. 471, fr. p. 13)

Cette petite remarque résume l'essentiel de la conception kantienne s'agissant de la nature de la scientificité. Nous discuterons plus tard sur l'importance de cette leçon relativement au problème de la connaissance modale.

Il faut analyser le problème de l'héliocentrisme aussi. Quelles leçons le système kantien offre-t-il à l'égard de la vérité de cette théorie ? Kant ne donne pas un argument détaillé en faveur de Copernic. Mais il n'est pas difficile de dire quel facteur dans la nouvelle cosmologie lui était important et décisif.

Comme un passage déjà cité le suggère, la théorie de Copernic elle-même n'est qu'une hypothèse pour Kant. Ce n'est que lorsque Newton a élaboré les lois du mouvement, ainsi que la théorie de l'attraction, que le système copernicien a obtenu « une certitude achevée »¹⁶⁵.

¹⁶⁴ « ... dans toute théorie particulière de la nature, il n'y a de science proprement dite qu'autant qu'il s'y trouve de mathématique » (Ak. IV, p. 470, fr. p.11).

¹⁶⁵ C'est un passage que nous avons déjà cité. « C'est ainsi que les lois centrales du mouvement des corps célestes procurèrent, à ce que Copernic n'admettait au début qu'à titre d'hypothèse, une certitude achevée et démontrèrent en même temps la force invisible qui lie

C'est donc la physique de Newton qui était décisive pour Kant en ce qui concerne la vérité de l'héliocentrisme. Effectivement, Kant aime discuter du problème du mouvement et du repos en se basant sur la mécanique newtonienne et en mettant en valeur ce qui lui paraît essentiel en elle. Comme nous l'avons déjà vu, l'idée de base consiste à prendre en considération les masses des corps et à soutenir que leur centre de gravité commun est en repos. Pour autant qu'il n'y ait aucune influence extérieure sur le système des corps, le centre de gravité commun peut constituer un standard raisonnable de la notion du repos. Cette idée est liée, d'un côté, à la conservation de la quantité de mouvement telle qu'elle est formulée par Newton (ainsi qu'à la loi de l'action et de la réaction qui en est indissociable). Mais elle incarne, d'un autre côté, la philosophie proprement kantienne cherchant l'objectivité sans faire appel à l'espace absolu ; il n'en est pas moins vrai, naturellement, que cette mise en valeur du « relatif objectif » (Vuillemin, 1955, p. 312) chez Kant n'aurait pas été possible si la mécanique newtonienne n'avait pas enseigné à relier correctement la masse au mouvement. Ainsi, c'est certainement la discussion recourant au centre de gravité que Kant aurait avancée pour rendre justice à l'héliocentrisme. Considérons seulement les deux corps célestes : le Soleil et la Terre. Ce qui est en repos au sens « objectif » doit être leur centre de gravité commun. Or la masse du Soleil est beaucoup plus importante que celle de la Terre, si bien que le centre de gravité commun se trouve à l'intérieur du Soleil¹⁶⁶. On peut conclure de cela la justesse des propos de Copernic. Pourtant, il ne faut pas oublier que le Soleil n'est pas en repos strictement parlant. La vérité, c'est que le Soleil et la Terre tournent tous les deux autour de leur centre de gravité. Telle serait l'explication que Kant présenterait sur le problème de l'héliocentrisme.

Déjà en 1758, Kant propose d'écrire les mouvements de deux corps en termes de centre de gravité (*Nouvelle conception du mouvement et du repos* [*Neuer Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe*]). Il suppose un cas où il y a deux corps A (ayant le poids : m_1) et B (ayant le poids m_2) et que le corps A se dirige vers le corps B, le dernier étant en repos. Il se peut cependant que cette description ne concerne qu'une simple apparence, car la description d'un mouvement est relative à des points de vue. Y a-t-il alors un point de vue qui permettrait de décrire les corps dans leur véritable rapport ? Dans l'hypothèse où il n'y a rien d'autre que ces deux corps dans le monde, il serait raisonnable de choisir le centre de gravité commun pour l'origine du référentiel. Ce choix entraîne en effet qu'on distribue la quantité de mouvement de manière égale sur les deux corps. De ce point de vue, Kant soutient que A et B doivent être considérés tous les deux comme mobiles et que la proportion de leurs vitesses (à directions opposées) est inverse de la proportion : ($m_1 : m_2$). Cela veut dire que les deux corps se dirigent

la structure de l'univers (l'attraction newtonienne), force qui serait demeurée à jamais cachée, si Copernic ne s'était pas risqué, d'une manière contraire au sens, mais pourtant vraie, à chercher les mouvements observés non dans les objets du ciel, mais dans leur observateur » (BXVII, n.) Cf. aussi, *Logique Jäsche*, Ak.IX, 85 ; Vuillemin, 1981, p. 156.

¹⁶⁶ Newton a calculé les masses de tous les astres du système solaire et a conclu que leur centre de gravité se trouve en dehors du Soleil mais très proche de sa surface.

l'un vers l'autre pour entrer en collision (comme nous l'avons vu, presque la même discussion figure encore une fois dans les *Premiers principes*¹⁶⁷). Chose remarquable, il est impossible, selon cette discussion, qu'un corps soit absolument immobile par rapport à un autre qui est mobile.

« Un corps quelconque, par rapport auquel un autre corps est mobile, est lui-même également mobile par rapport à ce dernier ; il est donc impossible qu'un corps se dirige vers un autre qui serait absolument immobile. » (Ak.II, p. 18, notre traduction)

Le rôle paradoxal de la *relativité* est sans aucun doute une leçon importante impliquée dans la réflexion kantienne sur le mouvement. Comme sa discussion favorite l'indique, la relativité est le point de départ qui détermine toute recherche d'objectivité respectant la perspective de l'immanence ; elle constitue en ce sens la limite de notre connaissance rationnelle. Mais, à condition que certains points de vue positifs la complètent, la relativité peut constituer la matrice d'une pensée scientifique. Grâce à cette matrice, le problème du mouvement objectif a pu être formulé comme celui de la distribution raisonnable.

La discussion kantienne contient une autre leçon importante : penser selon le concept d'action réciproque ou de *communauté*, la troisième catégorie de la relation. L'usage du concept de communauté vise à trouver la distribution raisonnable des prédicats aux objets en s'appuyant sur l'action réciproque des réels. Dans quel sens la distribution qu'il indique est raisonnable et rationnelle ? Clairement, la rationalité en question consiste dans l'*égalité*. Kant propose en effet la distribution égale du mouvement à des corps. Mais pourquoi ? Il recommande de la faire « puisqu'aucune raison n'existe pour en attribuer à l'un plus qu'à l'autre » (Ak.IV, p.545, fr., p.133). C'est une remarque fort significative. Elle nous apprend que si l'égalité est censée incarner la rationalité, c'est parce qu'elle exprime l'absence (ou l'ignorance) d'une raison spécifique favorisant un membre d'une communauté au détriment de l'autre. Naturellement, il faut préciser, de manière concrète, ce qu'on doit distribuer également. La réponse kantienne dans le problème actuel est la quantité de mouvement, ce qui signifie qu'il faut se référer au centre de gravité pour effectuer la répartition. Or la notion de « centre de gravité » nous renvoie au concept d'*équilibre*. Ce dernier semble illustrer la notion kantienne de rationalité de manière éminente. L'équilibre est en effet ce qu'il faut respecter entre autres lorsqu'il s'agit de penser la stabilité d'un complexe dynamique sans se référer à un fondement extérieur. Il rend possible l'idée d'un point d'appui immanent, dont l'effectivité repose sur une théorie positive de l'action réciproque. Comme nous l'avons vu dans la Partie I, Kant souligne : « toute infraction de cette loi [la loi de l'égalité de l'action et la réaction] déplacerait le centre de gravité commun de toute la matière et par suite tout l'édifice de l'univers » (Ak, IV, p.563, fr.p.161). L'égalité de l'action et de la réaction sert de modèle dans

¹⁶⁷ Ak.IV, p. 558, fr. p. 152 ; pp. 545-546, fr. pp. 133-134.

la pensée kantienne de la liberté (au niveau du droit) aussi. Il serait juste de dire que le concept d'équilibre exprime une véritable règle d'usage relative à la catégorie de la communauté. Il nous semble que le schème kantien de la communauté (« la simultanéité des déterminations de l'une [substance] avec celles de l'autre suivant une règle générale ») suggère également l'importance de ce concept. Du moins, il est certain que Kant veut mettre en valeur par ce schème une certaine stabilité, réalisée spontanément en vertu du dynamisme interne d'un complexe.

3-4 Les illusions causées par l'imagination

L'imagination peut causer des illusions. Certaines d'entre elles sont difficiles à distinguer d'avec les illusions des sens (cf. A295/B351-352), mais il y en a certaines dont le mécanisme semble être lié à la fonction d'imagination à proprement parler. *L'Anthropologie du point de vue pragmatique* consacre nombre de pages pour décrire ce dernier type d'illusions. Quelles leçons peut-on tirer de la discussion kantienne à ce sujet s'agissant des critères de la rationalité ?

L'imagination se représente dans la tête, et de manière sensible, ce qui n'est pas présent effectivement. Si elle est trop forte, elle risquera d'égarer nos jugements dans des représentations vides. Ainsi, « l'illusion que crée la *force* de l'imagination » fait croire que l'on voit ce qu'on a simplement en tête en dehors de soi-même (sec.32, Ak.VII, p. 177, souligné par Kant). Le vertige qu'on sent en regardant un abîme est un exemple familier. Outre les illusions de ce type simple, les individus peuvent avoir différentes illusions liées à leurs façons de penser personnelles. Par exemple, lorsqu'une dame a observé la lune au télescope, elle a cru voir sur la lune les ombres de deux amants, mais le prêtre qui a observé après elle y a trouvé deux cloches d'une cathédrale (Ak.VII, p. 179). D'habitude, de telles illusions ne sont pas nuisibles, mais il ne faut pas oublier que le mécanisme œuvrant en elles n'est autre chose que celui qui soutient et renforce nos préjugés. De plus, une illusion de l'imagination peut devenir si forte qu'elle entraîne une rêverie malade ; celle-ci peut perturber la psychologie et la physiologie d'un individu (sec.33, Ak.VII, p. 180).

L'imagination influence notre pensée par sa fonction associative aussi. L'association des idées elle-même n'est pas un processus anomal. Elle se passe sans cesse dans nos activités cognitives pour contribuer à la génération des connaissances. Mais elle peut engendrer des pensées irrationnelles au cas où elle ne se soumet pas à l'examen réflexif adéquat. Sir James Frazer a expliqué les pensées magiques des hommes primitifs par ce fonctionnement brut de l'association. Très souvent, les hommes civilisés sont victimes de l'irrationalité de la même sorte. *L'Anthropologie* kantienne n'oublie pas de l'évoquer. Par exemple, il y a ceux qui croient qu'une table de treize convives soit un mauvais augure ; ils craignent que l'un d'entre eux meure dès lors dans l'année. Ce jugement est motivé par la similarité entre la situation actuelle et une situation passée qui est connue par sa mauvaise conséquence (sec.39. Ak.VII, p.

195, fr. p. 142). C'est évidemment l'effet d'une association d'idées.

Y a-t-il des moyens de se libérer des mauvaises influences de l'imagination ? Dans l'*Anthropologie*, Kant n'entreprend pas l'examen logique de ses exemples, puisque l'objectif de la lecture est de décrire les comportements des facultés mentales du point de vue « pragmatique ». Il se contente de faire remarquer des risques par les exemples et de proposer, de temps en temps, des mesures préventives sur le plan de la vie quotidienne. Les leçons « pragmatiques » suggérées dans ces tentatives ne sont cependant pas insignifiantes du point de vue épistémologique. Comme les effets de l'imagination trop forte concernent plus ou moins la confusion du subjectif et de l'objectif, les leçons pragmatiques sur eux ne peuvent pas être indifférentes à la distinction de ces deux niveaux. De fait, une mesure préventive recommandée par Kant semble avoir un rapport important à sa discussion dans l'*Analytique de principe*. Voyons la leçon que Kant y avance.

Il s'agit d'une règle pragmatique envisageant de prévenir des rêveries malades nuisibles. Pour éviter les jeux dangereux de l'imagination, Kant recommande d'avoir l'habitude de se coucher de bonne heure.

« L'imagination s'échauffe chez celui qui, dans le calme de la nuit, se livre à des élucubrations, se querelle avec un adversaire imaginaire ou bâtit des châteaux en Espagne et tourne en rond dans sa chambre. Mais tout ce qui lui semble alors être important perd, le matin qui suit le sommeil de la nuit, tout son intérêt ; cependant, sans doute ressent-il avec le temps, sous l'effet de cette regrettable habitude, un relâchement des forces de son esprit. Raison pour laquelle c'est une règle très utile, relevant de l'hygiène psychologique, que d'imposer un frein à son imagination en se couchant de bonne heure pour pouvoir de se lever également très tôt ; mais les femmes et les hypocondriaques (lesquels, en général, trouvent là précisément ce dont il souffre) préfèrent le comportement opposé. » (*Anthropologie*, sec.33, Ak.VII, p. 180-181, fr. p. 122)

Il vaut mieux se coucher tôt et se lever tôt (comme Kant lui-même continuait à le faire). La règle kantienne nous recommande de vivre suivant le rythme du Soleil de sorte que nous voyions les choses à la lumière du jour. Cela permettra, dit-il, d'imposer un frein à l'imagination et de maintenir la santé mentale. La Leçon importante impliquée dans cette règle est la suivante : la santé de ma vie mentale présuppose l'expérience régulière des choses se trouvant hors de moi. Cette leçon a ceci d'intéressant qu'elle ressemble à la proposition kantienne figurant dans « la réfutation de l'idéalisme », l'argument présenté vers la fin de l'*Analytique des principes*. La réfutation de l'idéalisme a pour but de prouver l'existence des objets physiques (objets se trouvant dans l'espace hors de moi) à l'encontre de l'idéalisme empirique. La proposition centrale de la « preuve » consiste à dire que l'expérience interne n'est possible que s'il n'y a pas l'expérience externe. Si « j'ai conscience de mon existence

comme déterminée dans le temps », c'est en vertu du fait que je perçoive « quelque chose de *permanent* », ce permanent ne pouvant se rencontrer qu'en dehors de moi (B275). L'expérience externe s'avère ainsi indubitable (du moins en général) pour autant que l'expérience interne soit indubitable. Il faut faire attention à ne pas confondre cette « expérience interne » avec un jeu arbitraire de l'imagination. Elle est la conscience de mon existence « déterminée dans le temps », c'est-à-dire l'expérience bien structurée de ma vie mentale. Or, pour exemple du « permanent » que l'expérience interne présuppose, Kant évoque « le mouvement du Soleil par rapport aux objets de la Terre » (B277-278). L'argument se rapproche ainsi de la règle pragmatique dans l'*Anthropologie*. Si la « réfutation » mentionne le Soleil et la Terre pour illustrer la condition de possibilité de l'expérience interne, l'*Anthropologie* fait allusion aux mêmes choses pour faire valoir une condition de « l'hygiène psychologique ». On pourrait dire que la règle pragmatique dans l'*Anthropologie* n'est autre chose que l'application de la « réfutation », où l'importance du schème de la substance s'affirme, au niveau de la sagesse de la vie quotidienne. Mais la leçon de la règle pragmatique est sans doute plus essentielle. L'argument dans la « réfutation » tient pour acquis que l'expérience *interne* est indubitable ; il plaide ensuite pour l'expérience externe en alléguant la dépendance de la première à l'égard de la dernière¹⁶⁸. Pourtant, l'*Anthropologie* s'intéresse sans cesse à la fragilité de l'expérience *interne*. Elle nous avertit du risque du débordement des imaginaires et nous apprend à travers cela que la prémisse de la « réfutation » n'est elle-même qu'un état psychologique qu'on peut perdre éventuellement. Le rapprochement de l'*Anthropologie* et de l'*Analytique des principes* nous renvoie ainsi au problème de la nature et de la plausibilité de l'argument transcendantal chez Kant. Nous discuterons de ce problème dans le Chapitre 6. Ici, il nous suffit de faire remarquer le rôle essentiel du *permanent* dans la pensée rationnelle.

En ce qui concerne les pensées magiques et divers préjugés, l'*Anthropologie* n'en donne pas des réfutations, mais, sûrement, l'*Analytique des principes* offre des points de vue utiles pour les examiner. La dernière concerne en effet les normes de la pensée scientifique. Des points de vue utiles sont impliqués notamment dans le schème pur de la causalité. D'abord, ce schème enseigne à examiner l'hypothèse sur un rapport causal en termes de reproductibilité. Ce dernier concept servira à éliminer certaines idées futiles des causes magiques. Ensuite, en indiquant de poser l'antécédent « arbitrairement », le schème de la causalité suggère l'importance de mettre en contraste les deux circonstances opposées : la présence et l'absence d'un antécédent. Ce point de vue est efficace même quand on ne peut créer l'antécédent artificiellement ; il sera applicable si seulement il est possible d'observer beaucoup de cas comportant les circonstances en question. L'essentiel de ce point de vue consiste à étudier, en général, toutes les circonstances concevables *de manière égale*. La superstition de treize

¹⁶⁸ « ... notre expérience *interne* elle-même, indubitable pour Descartes, n'est possible que sous la supposition de l'expérience externe » (B275, souligné par Kant).

convives a ainsi la possibilité d'être réfutée par l'étude comparative de différents cas : le cas de douze convives, celui de quatorze, etc. On voit que le concept d'*égalité* est impliqué dans le schème de la causalité aussi et y assure la rationalité de la pensée.

4 La logique de l'interrogation et la théorie des réponses

– sur la rationalité de la méthode kantienne

Nous avons vu quelques problèmes liés à la limite de la sensibilité et les solutions que le système kantien donne, ou peut donner, sur ces problèmes. Au cours de la visite de ces problèmes « phénoménologiques », il s'est avéré que les solutions kantienne impliquent quelques leçons importantes touchant la méthode de connaissance et que celles-ci peuvent se reformuler par certains concepts-clefs soulignés par nous. Nous avons suggéré que ces concepts sont ceux caractérisant la rationalité des règles d'usage des catégories (les schèmes purs et les principes de l'entendement pur). Il nous faut maintenant décrire la nature de cette rationalité en résumant et développant les concepts-clefs ainsi mis au jour.

D'abord, essayons d'approfondir la nature méthodologique de la rationalité dont il est question ici. Comme nous l'avions fait remarquer, la raison ne quitte pas le monde sensible lorsqu'elle jouit des connaissances objectives de la nature. Ce qu'elle effectue, c'est synthétiser (comparer et combiner) des données sensibles *d'une façon appropriée*. La rationalité des règles pures kantienne n'est autre chose que ce qui rend « appropriée » la façon de synthétiser. Or l'éloge kantien de la méthode de Galilée indique qu'une synthèse appropriée présuppose une attitude stratégique devant les choses.

« Ils [Galilée, Torricelli et Stahl] comprirent que la raison n'aperçoit que ce qu'elle produit elle-même d'après son projet, qu'elle doit prendre les devants avec les principes qui déterminent ses jugements suivant des lois constantes, et forcer la nature à répondre à ses questions, au lieu de se laisser conduire par elle comme à la laisse ; car autrement, des observations faites au hasard et sans aucun plan tracé d'avance ne se rassemblent pas en une loi nécessaire, ce que cherche pourtant la raison et dont elle a besoin. » (BXIII)

Si la raison peut découvrir les lois de la nature, c'est parce qu'elle opère la recherche non pas au hasard mais d'après un plan tracé d'avance ; de la sorte, elle peut « forcer la nature à répondre à ses questions » au lieu de se laisser conduire comme un enfant. La rationalité des règles pures doit être celle de la technique œuvrant dans cette attitude active et stratégique de la recherche scientifique.

Les exigences auxquelles cette technique doit satisfaire sont plutôt simples. En premier lieu, il faut que l'entretien avec la nature soit planifié en sorte que les questions soient claires. Quand on interroge quelqu'un, il faut préciser la question ; sinon, on n'aura jamais une réponse claire. Il en est de même pour l'entretien avec la nature. Cette exigence (qu'on

pourrait nommer l'exigence d'efficacité) semble expliquer la pertinence de certains concepts-clef mis en valeur par nous. Par exemple, la stratégie de la division et de la combinaison (caractéristique de la méthode expérimentale) signifie indubitablement la précision et la sophistication des questions adressées à la nature. L'importance de la structure sérielle s'explique du même point de vue ; une structure sérielle se produit par l'application répétée d'une seule et même opération motivée par une question bien définie. En second lieu, dans l'entretien avec la nature, les questions doivent être formulées de telle manière que les réponses puissent être reliées les unes aux autres dans un système structuré (l'exigence de systématisation). En effet, si l'on peut s'apercevoir de la subjectivité d'un jugement et tenter de la surmonter, c'est que l'on sait élargir la perspective en considérant différentes informations et en les intégrant dans une totalité équilibrée. Une totalité équilibrée, c'est-à-dire une « structure » au sens éminent, rend possible la perspective globale où l'on peut regarder les informations localement impartialement. Le fait que Kant favorise constamment le concept d'égalité ou celui de réciprocité indique sans aucun doute l'importance de cette exigence chez lui. Le système kantien des règles pures de la synthèse exprime ainsi l'idée d'une technique permettant d'interroger la nature de manière efficace et systématique. Le rationnel dans cette technique pourrait être étudié sous le nom de *la logique de l'interrogation* (appliquée à l'entretien scientifique avec la nature). Naturellement, on ne pose pas des questions à la nature verbalement. Les questions doivent se traduire par des opérations concrètes liées à l'observation de la nature. Chez Kant, ce sont les schèmes des catégories qui indiquent de telles opérations. C'est donc notamment le système des schèmes transcendants qui sert de logique de l'interrogation chez Kant.

Par ailleurs, il y a en général une corrélation intime entre la forme d'une question et celle de la réponse. Devant la question de « oui » ou de « non », la réponse ne peut être que l'affirmation ou la négation. Pour la question de « combien », seule la mention d'une quantité ou d'un degré peut constituer la réponse. Il en est de même pour les « questions » adressées à la nature. Le schème de la causalité, par exemple, consiste à *essayer de causer* quelque chose artificiellement. La réponse correspondant à cette « question » ne peut être autre chose qu'un rapport de *cause* à *effet*. De cette manière, un schème transcendantal implique par nature l'idée sur la forme qu'il attend à propos de la réponse. La logique de l'interrogation est indissociable d'une théorie des réponses. Ce rapport de corrélation, ou de dualité, s'exprime chez Kant dans le parallélisme des schèmes et des principes¹⁶⁹. Si les schèmes des catégories esquissent les formes des questions en indiquant des opérations stratégiques de la recherche, les principes de l'entendement pur formulent les formes des réponses correspondantes ; c'est-à-dire que les derniers expriment les lois de l'objet conformément aux lois de l'opération.

¹⁶⁹ En un sens, un schème contient déjà cette dualité (un caractère dédoublé) en lui-même. Outre le schème de la causalité, le schème de la quantité (le nombre) l'illustre très bien. Nous avons vu avec Carnap que le schème de la quantité consiste à profiter de l'isomorphisme se trouvant entre l'acte de compter et les objets comptés.

On voit ainsi que la rationalité des catégories (le fait qu'elles soient constitutives du concept d'objet) se constitue, pour une partie importante, de la dualité de l'opération et de l'objet qui s'affirme sans cesse dans nos activités de la recherche¹⁷⁰. Or la dualité de l'opération et de l'objet (la dualité de la question et de la réponse) peut être sans doute une paraphrase plausible de la « révolution copernicienne ». Nous avancerons cette idée plus tard dans cette section. Pour l'instant, il nous faut continuer la description de la rationalité kantienne. Nous avons vu que celle-ci ne devient compréhensible que dans la perspective de la méthodologie de la recherche. Récapitulons les concepts-clef de la rationalité et les analysons à la lumière de la logique de l'interrogation, ainsi que de la théorie de réponses qui en est indissociable.

Les concepts-clefs que nous avons obtenus sont ceux servant de principes généraux qui assureraient la rationalité des règles pures de la synthèse. Puisque ces règles constituent les principes méthodologiques kantien de la connaissance, les concepts-clefs qui les caractérisent sont, pour ainsi dire, les *méta-principes* méthodologiques kantien. Nous n'entendons pas formuler ces méta-principes en détail mais nous tenterons de montrer au moins quelques implications importantes que les concepts-clefs peuvent avoir à ce niveau général et approfondi.

4-1 La division et la combinaison

Les opérations de division et de combinaison constituent sans aucun doute un concept-clef qui mérite une analyse spécifique. Elles sont remarquables d'abord parce qu'elles sont liées directement à l'exigence d'efficacité imposée à la logique de l'interrogation. Diviser et combiner signifient en effet préciser et sophistiquer les questions qu'on adresse à la nature. Mais ces opérations sont remarquables surtout par la façon dont elles jouissent de la dualité de l'opération et de l'objet : la corrélation qu'elles ont avec les lois de l'objet nous permet d'affirmer l'*universalité* et la *nécessité* des lois de la nature. Comme nous l'avons vu, des observations faites au hasard et sans aucun plan « ne se rassemblent pas en une loi nécessaire » (BXIII). Cela signifie que des observations faites stratégiquement et d'après un plan peuvent se rassembler en une loi nécessaire sur la nature. Mais pourquoi peut-on arriver à une proposition nécessaire (et universelle) par cette méthode ? L'idée de la division et de la combinaison, rattachée à la notion de dualité de l'opération et de l'objet, nous permettra de répondre à cette question.

Si la raison peut passer de l'universalité probable à l'universalité rigoureuse au sujet d'une loi de la nature¹⁷¹, c'est sûrement parce qu'elle sait préciser les conditions sous lesquelles la loi fonctionne dans sa forme idéale. La raison présuppose et développe la généralisation qu'apporte l'imagination (à travers l'association des idées). Mais l'imagination élargit simplement l'extension des cas relatifs à la loi. La raison, par contre, divise des cas selon les

¹⁷⁰ Nous devons le terme : « la dualité de l'opération et de l'objet » à G.-G.Granger, 1994.

¹⁷¹ Cf. A91/B124.

facteurs qu'ils comportent et spécifie les cas (qu'ils soient réels ou imaginaires) où la loi se manifeste visiblement. Cette procédure de précision, pour autant qu'elle puisse être continuée à l'infini, entraînera et renforcera sans cesse la croyance en des lois universelles et nécessaires. Si l'imagination affirme la généralité à travers l'association, la raison affirme l'universalité en vertu de la division (et de la combinaison). Telle est la solution que la leçon kantienne suggère pour le problème de la « loi nécessaire ». Considérons par exemple l'universalité de la loi de l'inertie. Cette loi n'aurait pas pu être soutenue si l'on n'avait pas essayé d'*isoler* des facteurs ayant la possibilité d'influencer le mouvement d'un corps : comme le facteur du frottement. Il n'était pas possible de neutraliser ces facteurs totalement, mais il était au moins possible de les diminuer. Le résultat était la durée plus longue du mouvement, ce qui signifiait la confirmation de la loi. Le résultat obtenu n'a qu'une validité probable, mais on peut continuer à le raffiner en répétant des procédures similaires, chaque fois en se basant sur des connaissances acquises. Il devient ainsi possible de considérer la loi dans des situations approximativement idéales et de lui accorder (relativement à la situation idéale) le statut de loi universelle et nécessaire.

Il peut bien arriver qu'une loi *déterminée* s'avère fort inadéquate pour expliquer les phénomènes ; à ce moment-là, on sera obligé de mettre à l'étude une révision radicale. Mais il n'en résulte pas qu'il faut abandonner la croyance qu'il existe *en général* des lois universelles et nécessaires. Au contraire, cette dernière croyance se maintient et se fortifie par l'idée de l'amélioration ultérieure (qu'elle soit une précision ou une révision). L'essentiel est qu'on puisse *continuer* la recherche en vue de l'amélioration, au moyen de la division et de la combinaison, quand on rencontre l'échec d'une loi. À condition qu'il soit légitime de supposer ainsi, on peut dire que l'idée des lois universelles et nécessaires peut être soutenue dans la mesure où il est possible de diviser et de combiner des phénomènes. Cette dernière thèse n'est autre chose que ce que Kant avance dans un passage déjà cité des *Premiers principes* : il y fait valoir la corrélation essentielle entre la possibilité d'étudier la nature mathématiquement et le fait que les phénomènes se comportent comme étant susceptibles de la division et de la combinaison (Ak.IV, p.471). On voit maintenant qu'il affirme par là une implication importante de la dualité de l'opération et de l'objet.

À vrai dire, nous devons notre argument non seulement à Kant mais aussi à J. S. Mill. Nous devons à Mill l'exemple de la loi de l'inertie aussi¹⁷². Le rapprochement de Kant et de Mill n'est cependant pas très étrange. Les philosophes désirent tous les deux reprendre et développer la maxime de Bacon : « *interroger* la nature ». Le retentissement de cette maxime sur Kant se reconnaît clairement dans la deuxième *Préface* de la *Critique*. Quant à Mill, il cite Bacon pour souligner la nécessité d'« un instrument plus puissant et plus sûr » que la simple énumération (Mill, chap.III, sec.2, fr.pp.352-353). L'énumération, la méthode naïve et instinctive de l'induction, constitue le point de départ pour toute étude de la nature. Mais

¹⁷² Cf. Mill, fr. 1, p. 446.

l'étude exacte de la nature a besoin d'un instrument plus puissant de la recherche. La logique inductive de Mill envisage de donner des méthodes correspondant à cette exigence. Elle a donc affaire avec une logique de l'interrogation, de même que la logique transcendantale de Kant. De fait, le système millien des méthodes d'induction avance souvent les mêmes idées que celles impliquées dans le schème kantien de la causalité, ainsi que dans le concept d'analogie de l'expérience. Évidemment, Mill les étudie beaucoup plus scrupuleusement que Kant. Ce serait intéressant de comparer les deux systèmes à ce niveau concret et d'essayer d'améliorer le système kantien avec l'aide de Mill. Mais il nous suffit ici d'en faire remarquer seulement la possibilité. Déjà, la logique inductive de Mill nous intéresse par son idée de base en méthodologie, qui ressemble indubitablement à la logique kantienne. Jetons un coup d'œil sur l'idée en question. Cela nous permettra de mieux décrire l'importance de la division et de la combinaison.

L'idée de base chez Mill se résume en une thèse concernant l'uniformité du cours de la nature. Elle fait valoir que l'uniformité générale qu'on trouve dans l'univers résulte des uniformités partielles. « Le cours de la nature en général est constant, parce que le cours de ses divers phénomènes l'est » (ch.IV, sec.1, p.356). Sur la base de cette thèse, Mill soutient que l'étude exacte de la nature consiste à isoler des régularités partielles œuvrant dans des régularités complexes.

« La régularité existant dans la nature est un tissu composé de fils distincts, qui ne peut être étudié qu'en suivant chaque fil séparément...Les règles de l'expérimentation sont les moyens inventés pour effiler le tissu. » (Mill, chap.IV, sec.1, fr. pp.359-360)

Il faut effiler le tissu de régularités en sorte que celles qui sont simples et élémentaires se manifestent. Ce qu'on appelle les lois de la nature ne sont autre chose que les régularités (les uniformités) élémentaires découvertes à travers cette opération de division.

Une fois que des uniformités (relativement) simples sont découvertes par la division, on peut approfondir la recherche en effectuant l'opération inverse : la combinaison. Celle-ci consiste à déduire une nouvelle uniformité à partir de plusieurs uniformités déjà connues. Par exemple, si A est toujours accompagné de D et B est accompagné de E, on pourra en présumer que AB est toujours accompagné de DE (la conclusion doit être confrontée avec l'expérience pour être vérifiée). Cette méthode marche très bien en physique, notamment en mécanique (dynamique). Dans le domaine des phénomènes mécaniques, une loi reliant une cause à un effet se maintient parfaitement quand la cause agit avec une autre cause et produit conjointement un nouvel effet. Cela signifie qu'on peut prédire le résultat de la combinaison des causes en opérant une composition mathématique. Le meilleur exemple est la composition des forces. L'effet des fonctionnements conjoints de plusieurs forces peut être déduit *a priori* selon une simple algèbre. La mécanique constitue ainsi le cas typique où ce que Mill appelle le

principe de la « Composition des Causes » s'applique. La composition des causes est possible là où l'effet total de plusieurs causes réunies est identique à la somme de leurs effets séparés (Book III, chap.VI, sec.1, fr.p.406). Étant favorable à ce principe, le domaine des phénomènes mécaniques est susceptible de l'étude visant une science déductive. Ce n'est pas dans tous les domaines de recherche, il est vrai, que le principe de la « Composition » s'applique convenablement. En chimie et notamment en biologie, les produits de la combinaison des causes se soumettent à des lois beaucoup plus compliquées que leur simple somme. Néanmoins, Mill soutient que le principe de la Composition des Causes est généralement valide. Car, en premier lieu, il n'y a pas d'objet qui échappe à la domination des lois physiques et, en second lieu, des lois non physiques (des lois chimiques, par exemple) peuvent souvent être déduites des lois plus simples à l'intérieur de leur propre dimension (fr.pp.410-412). Cela vaut la peine d'essayer la composition et la déduction dans tous les domaines de recherche, remarque Mill. De fait, une des méthodes expérimentales qu'il met en avant (la Méthode des Résidus) profite explicitement de la méthode de la déduction.

Toutes ces observations de Mill montrent clairement combien la division et la combinaison sont essentielles dans la méthode expérimentale. L'idée de la « composition des causes » est surtout remarquable. Elle met en valeur la corrélation intime entre une stratégie de la recherche (la division et la combinaison) et une propriété des lois sur les objets (la nature déductive des lois en question). Elle confirme l'idée de la dualité de l'opération et de l'objet et plaide ainsi, en dépit de l'empirisme présidant le système de Mill, l'idée kantienne des lois nécessaires de la nature¹⁷³.

4-2 La révolution copernicienne

L'analyse de la division et de la combinaison nous a appris que la dualité de l'opération et de l'objet constitue un facteur important quand il s'agit de fonder la connaissance rationnelle sur la nature. En effet, cette « dualité » désigne en un sens la concordance nécessaire des activités épistémiques (dans sa partie rationnelle) et les lois de l'objet ; elle correspond à la problématique de la « révolution copernicienne ». Avant de passer à l'analyse des autres concepts-clefs, tentons une courte réflexion sur cette notion kantienne qui est apparemment exotique.

En vue d'expliquer la possibilité du synthétique *a priori*, Kant avance l'idée que les objets se règlent sur les concepts *a priori* et non pas le contraire (la « révolution copernicienne »). Il exprime la même idée parfois par la thèse selon laquelle « les conditions de *la possibilité de l'expérience* en général sont en même temps conditions de *la possibilité des objets de l'expérience* » (A158/B197, souligné par Kant). Du point de vue de la logique de l'interrogation,

¹⁷³ La ressemblance des deux philosophes à ce niveau concret n'annule pas la différence radicale de leurs positions générale en épistémologie. Peut-on justifier le rapprochement de Kant et de Mill au niveau général aussi en réconciliant de quelque façon le rationalisme du premier et l'empirisme du dernier ? Nous ferons face à cette question dans Chapitre 6.

cette idée n'a rien d'exotique. Elle concerne en effet la corrélation essentielle entre les formes des questions et les formes des réponses. On ne peut recevoir des réponses que conformément aux questions. La révolution copernicienne consiste à affirmer cette vérité familière dans le contexte de l'entretien avec la nature (ce qui revient à affirmer la dualité de l'opération et de l'objet en notre sens). Elle ne dit rien d'autre que ce que nous appelons la dualité de l'opération et de l'objet. Or pour que cette paraphrase devienne plus cohérente, il faudra que quelques remarques soient ajoutées.

D'abord, la révolution copernicienne n'envisage pas de soutenir que l'entendement humain soit le créateur de la nature ; le fait que cette dernière soit susceptible de l'étude rationnelle (basée sur la logique de l'interrogation) lui est indéniablement contingent. Nous avons souligné ce point à la fin du chapitre précédent. Ensuite, la révolution copernicienne n'implique pas que la logique de l'interrogation (telle qu'elle est esquissée chez Kant et chez Mill) soit elle-même une création arbitraire de l'entendement humain. Elle fait valoir que ce qui conditionne les activités du sujet connaissant détermine les contenus de ses connaissances (à savoir, les lois de l'objet), mais il n'en résulte pas que la condition en question soit considérée comme création arbitraire du sujet. Une analogie servira de clarification. Quand le sujet dit que le Soleil tourne autour de la Terre, il projette une condition déterminant sa perception (le mouvement de la Terre) vers le contenu perçu. Mais il est évident que le sujet n'est pas le créateur de cette condition. De même, l'entendement n'invente pas ses conditions subjectives à son gré. Au contraire, il découvre la logique de l'interrogation en y trouvant quelque chose d'apodictique. Ce qui importe pour la défense du synthétique *a priori*, c'est de mettre en évidence cet élément apodictique plutôt que d'ériger l'entendement en un auteur libre de la connaissance. Finalement, une fois que la logique de l'interrogation se révèle (intrinsèquement) rationnelle dans cette analyse, la dualité de l'opération et de l'objet nous permettra de conclure que la théorie des réponses (la théorie sur les lois de l'objet) qu'elle implique est également (intrinsèquement) rationnelle. La révolution copernicienne, faisant valoir la dualité de l'opération et de l'objet, sert ainsi à expliquer la possibilité du synthétique *a priori* d'une manière importante. Seulement, elle ne le fait que dans un sens limité : elle n'atteint son objectif que dans la mesure où la logique de l'interrogation s'avère (intrinsèquement) rationnelle. La tâche consistant à montrer la rationalité en question et à donner une justification à la logique de l'interrogation est celle avec laquelle nous avons affaire actuellement. Mais elle ne s'achèvera que dans le chapitre qui suit (voir, Chapitre 6, sec,6).

4-3 La comparaison structurante

Revenons à l'analyse des concepts-clefs relevant de la rationalité kantienne. Nous avons vu que, dans l'entretien avec la nature, les questions doivent être formulées de telle manière que les réponses puissent être reliées les unes aux autres dans un système structuré. Certains

concepts-clefs, exprimant l'idée de remarquer des homogènes et d'introduire une *structure mathématique* dans la représentation de l'objet, semblent correspondre à cette exigence. Les concepts comme l'égalité (à l'égard d'un rapport de grandeur), la constance et la (re)production sont de cette sorte ; ils servent de points de vue pour la comparaison structurante et se confirment à leur tour à travers cette comparaison.

Nous n'entreprenons pas l'analyse détaillée de ces concepts ici. La question importante sur la structuration et la rationalité revient en effet à celle de savoir quelles sont les structures qu'envisage la structuration.

4-4 La structure

La notion de structure nous permet d'éclairer la conception kantienne de la rationalité dans son aspect le plus essentiel. Elle implique la possibilité d'expliquer comment on peut s'assurer un point de vue objectif tout en restant dans la perspective de l'immanence. Kant ne mentionne pas la notion de structure explicitement, mais ses solutions des problèmes « phénoménologiques » consistent très souvent à affirmer le statut privilégié de certaines relations formelles qui peuvent être considérées comme structures au sens éminent. Il nous faut essayer de décrire la rationalité kantienne en matière de structure.

La structure la plus remarquable est la symétrie. Celle-ci est impliquée dans presque tous les concepts qu'évoque Kant lorsqu'il s'agit d'avoir un standard d'objectivité. Les concepts d'égalité (dans le sens d'impartialité), de réciprocité et de communauté en sont représentatifs. Nous avons déjà observé l'amour kantien pour la symétrie, exprimé dans ces concepts, dans le cas du problème du mouvement. La solution du problème consistait à exprimer la distribution *impartiale* du mouvement par l'idée de deux quantités de mouvement ayant une même valeur absolue et des directions diamétralement opposées.

Un autre exemple confirmera que Kant aime constamment à éprouver la pensée de symétrie afin de s'approcher de l'impartialité. Dans les *Rêves d'un visionnaire* (1766), il examine la représentation populaire selon laquelle les âmes bienheureuses des défunts habitent dans un monde *au-dessus* de nous. Il objecte cette représentation en alléguant la structure symétrique de l'espace cosmique.

« Quand on parle du ciel au sens de résidence des bienheureux défunts, la représentation commune se plaît à le situer au-dessus d'elle, haut dans l'immensité de l'espace cosmique. Mais on ne prend pas garde à ceci que notre terre, vue de ces régions-là apparaît elle aussi comme une des étoiles du ciel, et que les habitants d'autres mondes pourraient avec le même droit nous désigner au loin et dire : voilà le séjour des éternelles joies, voilà la demeure céleste prête à nous recevoir un jour. » (*Visionnaire*, Ak. II, p. 332, Anm., fr. p. 65, n.)

De même que les étoiles se trouvent en haut par rapport à la Terre, la Terre se trouve en haut par rapport aux étoiles. Ni les étoiles ni la Terre n'occupent un endroit privilégié. L'homogénéité de l'espace cosmique (qui est strictement euclidien pour Kant) se décrit ainsi en termes de symétrie. La structure symétrique mise en valeur ici est une paraphrase de l'égalité supposée pour différentes perspectives spatiales. Les habitants d'autres mondes pourraient en effet nous désigner au-dessus d'eux « avec le même droit »¹⁷⁴.

La spéculation kantienne sur les « autres mondes » nous apprend que l'homogénéité de l'espace constitue une bonne illustration de la notion de rationalité. Le caractère homogène de l'espace (euclidien) implique qu'aucun endroit ne doit être considéré comme privilégié sans raison suffisante. Cette dernière idée se reformule chez Kant comme égalité de différentes perspectives et se rattache à l'interchangeabilité. Si l'on interchange deux perspectives opposées et si cela laisse intacte la structure de la totalité, alors la structure en question peut être considérée (du fait de sa stabilité) comme appropriée à un standard d'objectivité. Interchanger les perspectives est vraiment une opération caractéristique de la pensée rationnelle ; l'espace homogène n'est autre chose qu'une représentation correspondant à cette opération. Les phénoménologues du XX^e siècle soulignent avec justesse que l'espace homogène est le milieu où « on peut *se mettre à la place d'un autre* au sens littéral »¹⁷⁵. Or l'acte de se mettre à la place d'un autre ne s'effectue pas seulement dans l'imagination mais aussi dans

¹⁷⁴ La spéculation kantienne dans les *Rêves d'un visionnaire* rappelle l'argument de Giordano Bruno défendant l'idée de l'univers infini. Selon la cosmologie de l'antiquité et du moyen âge, le monde est clos de la sphère céleste et contient en lui la hiérarchie du haut et du bas ; l'espace physique n'était ni infini ni homogène (Cf. Koyré, 1957). Bruno a contesté ce vieux système en soutenant que l'espace est infini et sans hiérarchie. Il affirme la pluralité des mondes (c'est-à-dire des sphères célestes) et souligne la symétrie que doivent constituer les perspectives liées à eux. « [Elpino] ... parce qu'en allant de toutes les parties de cette Terre vers la circonférence ou surface ultime, et vers l'horizon hémisphérique de l'éther, on procède comme vers le haut ; de même considère-t-on que, de toute partie de la surface de ces autres terres vers celle-ci, il y a ascension : attendu que cette Terre-ci est circonférentielle à celles-là, comme celles-là sont à celle-ci » (Bruno, 1584/2006, pp. 261-263).

¹⁷⁵ Becker, 1923, p. 75. On pourrait hésiter d'attribuer la pensée de l'interchangeabilité à la théorie kantienne de l'espace. En effet, Kant aime discuter d'une différence irréductible entre la droite et la gauche. Il la relie parfois au « sentiment d'une différence » qui nous permet de nous orienter dans l'espace géographique (*S'orienter*, Ak.VIII, p. 134, fr. p. 531). Faut-il mettre en doute la fidélité kantienne à l'espace euclidien ? Il ne faut pas conclure aussi hâtivement. Comme nous l'avons souligné, Kant distingue la forme de l'intuition et l'intuition formelle ; nous avons argumenté que seule la dernière fournit la représentation euclidienne de l'espace au sens propre. Il n'y a donc pas d'incohérence à ce qu'on affirme l'homogénéité et le « sentiment » d'une différence en même temps, la dernière appartenant sans doute à la forme de l'intuition plutôt qu'à l'intuition formelle. Évidemment, on ne peut pas régler de la même façon le fameux problème des contreparties non congruentes. Ce n'est pas un problème du « sentiment » subjectif ; c'est un problème concernant un fait objectif lié à la limite du déplacement. Mais il semble que ce problème présuppose, pour se manifester, l'égalité de la droite et de la gauche dans un sens suffisamment riche. De plus, l'égalité en question se conservera si l'on introduit l'idée d'une dimension supérieure (bien que de façon hypothétique). Quoi qu'il en soit, il n'y a aucun doute à ce que la symétrie est une idée de base selon laquelle Kant aime s'approcher des questions sur l'espace.

l'espace réel, c'est-à-dire « au sens littéral ». Car l'idée de l'interchangeabilité, permettant de penser l'homogénéité de l'espace, doit en retour son effectivité à la liberté du déplacement, lequel s'effectue comme opération concrète. Ici aussi, la dualité de l'opération et de l'objet joue un rôle essentiel dans la formation d'une représentation rationnelle de l'objet¹⁷⁶.

Le concept de symétrie nous renvoie à un autre concept qui en est très proche et qui sert de critère de rationalité typiquement dans la pensée mécanique : l'équilibre. Nous savons déjà que le concept d'équilibre joue un rôle décisif dans l'usage des catégories de la substance et de la communauté. Il indique de trouver une relation constante ou stable au sein de la réciprocité des actions¹⁷⁷. Il permet ainsi d'établir un standard d'objectivité tout en restant strictement fidèle à la perspective de l'immanence. Puisque ce concept représente de manière éminente la réalisation du dépassement immanent (ou celle du « relatif objectif »), son importance pour le kantisme est incomparable. On peut même dire que le concept d'*équilibre* constitue l'essence de la conception kantienne de la rationalité. Par l'intermédiaire de l'image symétrique qui en est l'indice visible, il engendre divers concepts-clefs servant de critères de la rationalité : l'égalité, la réciprocité, la permanence, etc. La rationalité consiste entre autres dans l'équilibre, disons-nous. La pensée rationnelle commence par considérer un état équilibré comme *normal*. Cette décision permettra de déterminer un standard, ouvert à la possibilité de la révision ultérieure. Par ailleurs, s'il y a une déviation depuis l'équilibre, on la considèrera comme *anormale* et on pensera qu'il doit y avoir une *raison* qui l'explique. Telle est aussi la façon rationnelle de penser. La « raison » peut être alors recherchée dans différents sens. On peut tenter de trouver, par exemple, une « cause » qui fonctionnerait selon une loi. S'il s'agit de l'inégalité de deux choses à l'égard d'une grandeur, on comparera les différences rencontrées et on cherchera à les mettre en ordre selon une « proportion ». Si l'on arrive à trouver une proportion entre deux séries de différences, alors on aura une « équation ». Toutes ces manières d'étude sont rationnelles dans la mesure où elles contribuent au rétablissement de l'équilibre, renouvelé éventuellement à la lumière des connaissances obtenues. Il s'avère ainsi que l'équilibre, désignant originellement une structure mécanique, est la matrice de tous les concepts-clefs caractérisant la connaissance rationnelle. Il n'est nullement exagéré de dire que l'équilibre est le concept le plus fondamental et le plus représentatif de la rationalité kantienne.

La symétrie et l'équilibre sont des structures très avantageuses pour la connaissance. Que

¹⁷⁶ Il a fallu attendre l'entrée en scène de la théorie du groupe pour que l'homogénéité de l'espace soit analysée pleinement en termes d'opération de déplacement. Mais il ne serait pas très injuste de lire la théorie kantienne de l'espace à la lumière de la théorie du groupe rétrospectivement. Vuillemin (1962, p. 432) suggère la possibilité d'une telle comparaison.

¹⁷⁷ Sur la pertinence des concepts d'équilibre et de réciprocité pour la catégorie de la substance, voir notre discussion dans le chapitre 2. Ayant besoin de la paraphrase en ce qui concerne ces concepts, la catégorie de la substance anticipe par nature celle de la communauté. Cela n'est pas étonnant parce que la permanence (le schème de la substance) ne peut être concevable que dans la pluralité des substances.

représente alors, de façon générale, une structure épistémologiquement avantageuse ? Carnap définit les structures comme des propriétés formelles des relations : les termes comme *transitif*, *non transitif*, *symétrique* et *asymétrique* désignent de telles propriétés. La description des relations concernant ces propriétés a déjà ceci d'avantageux qu'elle introduit dans notre langage l'intersubjectivité indestructible. Mais, pour qu'une structure soit épistémologiquement avantageuse, il faudra qu'elle soit un complexe de relations incarnant l'idée d'une totalité systématique. Car c'est seulement ainsi qu'elle peut conserver un ordre constant au sein de la relativisation que favorisent les descriptions relationnelles. Une structure en tant que totalité permet la distinction du total (du global) et du local, en conséquence celle de l'objectif et du subjectif. Ce que nous envisageons lorsque nous relions la rationalité kantienne à la notion de structure, c'est la structure comme totalité systématique ayant cet avantage. Si donc on parle en termes de la théorie de la relation, ce sont seulement des propriétés comme la transitivité et la symétrie qui sont essentielles à la « structure ». Le concept de structure que nous considérons comme épistémologiquement avantageuse est donc plus étroit que celui discuté par Carnap dans l'*Aufbau*. Le nôtre est proche de la « structure » mise en valeur par les structuralistes comme Lévi-Strauss et Piaget¹⁷⁸.

Du point de vue que nous venons de préciser, la structure sérielle peut également être considérée comme avantageuse. Elle consiste dans l'enchaînement des relations qui se relient les unes aux autres de façon transitive. En vertu de la transitivité qu'elle exploite, une structure sérielle réconcilie la relativité et la systémativité dans un complexe stable. Elle ne constitue pas une totalité close, c'est-à-dire achevée, mais elle implique quand même l'idée d'une totalité en ce sens qu'elle permet la classification selon un point de vue univoque. L'importance de cette structure est suggérée dans les schèmes kantien, notamment dans ceux concernant la mathématisation des phénomènes. La structure sérielle, elle aussi, est une structure essentielle pour la conception kantienne de la rationalité. Seulement, la structure de symétrie (ou d'équilibre) est sans doute plus importante quand il s'agit de justifier la notion de l'objectivité immanente ; elle exprime en effet le concept de totalité concrètement, en rendant possible l'unification cohérente des perspectives opposées.

5 La raison comme balance

Nous avons vu et analysé quelques concepts-clefs caractérisant la conception kantienne de la rationalité dans le contexte de l'épistémologie. La tâche qui s'impose ensuite est la confirmation de ces analyses d'un point de vue plus général. C'est-à-dire qu'il nous faut tenter de savoir si la description que nous avons donnée sur la rationalité épistémologique concorde avec la conception kantienne sur la raison (en tant que faculté de penser) en général. Qu'est-ce que la raison ? En quoi consiste l'essentiel de ses activités ? Il faut mettre en

¹⁷⁸ Piaget résume les traits caractéristiques de la structure en trois : « la totalité », « les transformations » et « l'autorégulation » (Piaget, 1968, pp. 8-16). Les deux premiers traits sont sans aucun doute caractéristiques de la structure que nous remarquons.

évidence l'idée kantienne sur ces questions et la comparer avec ce que nous venons de voir à propos des règles pures de la connaissance. Ce ne sont pas seulement les œuvres sur la philosophie théorique qui sont à considérer maintenant. Des remarques kantiennees données dans divers contextes, notamment celui de la philosophie pratique, sont également importantes. Effectivement, il semble que Kant ait une conception plutôt claire sur ce qu'est la raison et continue à l'élaborer à travers tous les contextes philosophiques. Dans cette section, nous allons essayer de décrire cette conception et de la résumer sous une formulation simple. La rationalité kantienne dans le contexte épistémologique doit certainement concorder avec cette conception générale relative à la raison.

La raison est avant tout la faculté de raisonner. Elle met en relation les jugements les uns et les autres pour obtenir de nouveaux jugements. D'un autre côté, la raison est la faculté qui pense le fondement ou la cause de quelque chose. Sur la base de ces notions élémentaires, on obtient une notion plus profonde de la raison : la raison désire remonter la chaîne de jugements (et en conséquence la chaîne de raisonnements) vers un fondement général, qui permettrait d'intégrer les jugements particuliers dans l'unité systématique. C'est cette notion profonde que Kant présuppose dans la logique transcendantale ; il y précise que la raison est « le pouvoir des *principes* » (A299/B356, souligné par Kant). La raison en ce sens se distingue de l'entendement, lequel se définit comme « le principe des *règles* » (mais il ne faut pas oublier que l'entendement appartient à la raison quand celle-ci est conçue au sens large). Or ce qui motive la critique kantienne de la raison théorique, c'est la difficulté que rencontre « le pouvoir des principes » inévitablement. Dans le mouvement régressif vers les principes généraux, la raison ne peut pas s'empêcher de s'interroger sur l'existence et la nature des principes inconditionnés ; elle est amenée par là à divers types de *regressus ad infinitum* difficiles à résoudre. Selon le diagnostic kantien, la raison désirant connaître les principes inconditionnés doit finir par rejoindre le dogmatisme refusant toute recherche ultérieure, ou bien tomber dans l'antinomie entre deux positions opposées. De cette manière, la critique de la raison théorique nous impressionne par l'analyse (assez claire) sur l'échec du « pouvoir des principes » plutôt que par la défense (pas très claire) de son rôle fondationnel relatif à certains contextes. Par contre, la critique de la raison pratique met au premier plan le rôle fondationnel de la raison et cela à l'égard d'un problème du fondement ultime. Elle donne la loi fondamentale de la morale sans se soucier du risque du *regressus ad infinitum*. Comment Kant a-t-il pu croire que la raison peut répondre à l'exigence de fondation dans le contexte de la morale ? Cette question est importante non seulement pour comprendre sa philosophie pratique mais aussi pour éclaircir sa philosophie rationaliste de la connaissance.

La réponse est que Kant conçoit l'universalité du principe, dans le contexte de la morale, en termes de *communauté* (ou de *réciprocité*) plutôt que de simple *généralité*¹⁷⁹. Rappelons-nous

¹⁷⁹ Kant distingue « l'universalité (*universalitas*) » de « la généralité (*generalitas*) » ; tandis que la dernière admet des exceptions, la première n'en admet pas (*Fondements*, Ak.IV, p. 424,

la fameuse formulation du principe kantien de la morale : « *Agis uniquement d'après la maxime qui fait que tu puisses vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle* » (*Fondements*, Ak.IV, p. 421, fr. p. 285). L'universalité de la loi évoquée ici ne consiste pas simplement dans le fait d'être une proposition universelle (« Personne ne doit mentir », par exemple). Elle consiste entre autres dans le fait que les actions des humains, qui peuvent s'influencer les uns les autres, puissent toutes être conformes à la loi sans y produire une contradiction. Par exemple, le principe kantien jugera injuste une maxime permettant qu'on fasse une fausse promesse. Car si tout le monde adoptait une telle maxime, personne ne prendrait au sérieux les déclarations des autres sur leurs actions futures ; l'idée d'une promesse ne pourrait plus être signifiante. Ce qui motive ce jugement moral, c'est la question de savoir s'il est possible d'universaliser une règle locale (c'est-à-dire une maxime personnelle) dans un milieu où plusieurs volontés libres s'engagent dans l'interaction. La communauté (ou la réciprocité) des actions humaines constitue la base essentielle pour la pensée de l'universalité éthique. Comme on le voit, la raison ne remonte pas ici la chaîne des raisonnements s'étendant de façon linéaire ; elle cherche plutôt une sorte d'équilibre (l'équilibre des actions humaines concevables) où la totalité est représentée par une structure symétrique, c'est-à-dire la considération égale des perspectives opposées (la mienne et celles des autres). Si la raison pure pratique est libérée de la menace du *regressus ad infinitum*, du moins en apparence, c'est que l'universalité qu'elle envisage est conçue selon la structure de symétrie ou d'équilibre, avantageuse pour la représentation de la totalité. Ne peut-on pas dire la même chose sur le rôle fondationnel de la raison théorique œuvrant dans le contexte empirique ? Du moins, il y a une analogie importante entre la représentation kantienne de l'universalité éthique et celle de l'universalité mécanique, la dernière mettant en valeur l'équilibre des actions des corps afin de se procurer un standard immanent de l'objectivité¹⁸⁰.

L'équilibre et la symétrie (en tant que représentations structurelles de la communauté et de la réciprocité) constituent ensemble le schème de la loi morale universelle. Cette conception de la moralité n'est cependant pas exclusivement kantienne. La « raison commune des hommes » a déjà une conception analogue (*Fondements*, Ak.IV, p. 402, fr. p.261 ; cf. aussi *Pratique*, Ak.V, p. 70, fr., p.693). Effectivement, la mise en valeur de la réciprocité et de l'équilibre se rencontre dans diverses leçons traditionnelles sur la morale. Combien souvent souligne-t-on l'importance de se mettre à la place des autres, ou le fait que l'influence de nos

fr. p. 289). Comme nous allons l'argumenter, cette distinction ne concerne pas la différence entre l'énumération incomplète et complète. La distinction est liée plutôt à la question de savoir si l'on se représente la totalité du point de vue structurel ou simplement du point de vue du nombre.

¹⁸⁰ Ce n'est pas par coïncidence que Kant convoque le concept de loi de la nature pour s'en servir comme modèle ou « type » de la loi morale (*Pratique*, Ak.V, p. 70, fr. p. 693). L'analogie est plus explicite lorsqu'il s'agit de définir la notion de « légalité » dans le cadre de la théorie du droit. Kant y applique la loi de l'action et de la réaction presque littéralement à l'interaction entre les agents libres.

propres actes sur les autres puisse revenir à nous-même ! Mais l'idée de la réciprocité fonctionne sans doute le plus visiblement dans la pensée éthique des Lumières, où elle rejoint le schème de la symétrie presque systématiquement. Nathan le sage, décrit par Lessing, a suggéré l'idée d'échanger les positions lorsqu'il a dû donner son avis sur l'islam à la demande du sultan.

« Comment croirais-je te demander d'accuser tes ancêtres de mensonge pour ne pas contredire les miens ? *Ou l'inverse* ? C'est également vrai pour les chrétiens. Ne trouves-tu pas ? » (Lessing, 1779/1997, p. 231, Acte III, Scène VII, souligné par Takahashi).

Quant à Rousseau, il relève la possibilité de penser inversement le rapport du roi à ses peuples. Les peuples sont les sujets du roi, mais le roi, à son tour, est le sujet de ses ministres et ceux-ci les sujets de leurs maîtresses, etc.¹⁸¹ Le schème de la symétrie détermine constamment la réflexion éthique des intellectuels des Lumières ; il sert tantôt à relativiser des préjugés à la lumière de l'idée de la pluralité, tantôt à observer la communauté des humains au regard de son dynamisme interne. Kant appartient à ce courant d'idées dont il est bien conscient de la philosophie¹⁸². La conception kantienne de la raison pratique, favorisant le schème de la symétrie (l'équilibre), s'enracine dans la tradition des Lumières et, en fin de compte, dans le sens commun. Elle n'est aucunement excentrique.

Il est aussi remarquable que les idées de la symétrie et de l'équilibre constituent la norme générale dans la conception kantienne de la méthode de penser. Ce philosophe aime très bien affronter des situations où il doit s'orienter entre deux positions opposées ; à un tel moment, il compare attentivement les deux positions, leurs « preuves » et leurs défauts éventuels, comme s'il s'agissait de les peser sur une balance ordinaire. Il y a des métaphores juridiques favorisées par Kant quand il a à décrire la nature de la raison : *tribunal, juge*, etc. Mais la métaphore la plus essentielle est assurément celle de la *balance* ; elle représente la notion de justesse, la notion centrale de la problématique juridique.

Cette métaphore figure de manière impressionnante dans les *Rêves d'un visionnaire*. Dans cet ouvrage, Kant examine la fameuse expérience mystique rapportée par Swedenborg

¹⁸¹ « Mes peuples sont mes sujets, dis-tu fièrement. Soit ; mais qu'es-tu ? Le sujet de tes ministres, et tes ministres à leur tour que sont-ils ? Les sujets de leurs commis, de leurs maîtresses, les valets de leurs valets » (Rousseau, 1762/1969, Liv. II, p. 309).

¹⁸² Dans la *Troisième Critique*, il donne une formulation de la maxime des Lumières, dont l'idée de base est déjà familière, d'après lui, à « l'entendement commun » ou au « sens commun (*sensus communis*) » (*Faculté de juger*, Para.40, Ak.V, p. 293, fr. p. 278). La maxime s'énonce : « 1. Penser par soi-même ; 2. Penser en se mettant à la place de tout autre ; 3. Toujours penser en accord avec soi-même » (*Faculté de juger*, Para.40, Ak.V, p. 294, fr. p.279). Toutes les trois maximes partielles sont en quelque sorte des maximes de la raison et, si l'on explique en détail, Elles appartiennent respectivement à l'entendement, au pouvoir de juger et à la raison (ibid.).

touchant le monde des âmes. Le philosophe développe à l'essai deux interprétations opposées sur ces rapports : une hypothèse métaphysique favorable à ce genre d'« expérience », d'une part, et une réflexion psycho-physiologique sceptique sur le contact avec le supranaturel, d'autre part. Il tente ensuite de trouver la conclusion en comparant les deux interprétations. L'instrument dont il doit se servir à cette fin, c'est « la balance de l'entendement ». L'usage d'une balance n'est cependant pas un procédé très simple, car il se peut que l'instrument à notre disposition soit lui-même injuste ou partial. Ainsi, Kant commence la comparaison par l'examen de la balance elle-même. Il dit qu'il le peut moyennant une opération de transformation visant à vérifier la symétrie de la balance.

« Quand une balance est vouée à régler le négoce dans le cadre des lois civiles, si elle est fautive on le découvre en changeant de plateaux la marchandise et les poids, et pour *la balance de l'entendement* c'est juste le même procédé qui en dévoile la partialité, car sans lui, même en fait de jugements philosophiques, ce n'est pas la comparaison des manières d'évaluer qui ne donnera jamais de résultats concordants. » (*Visionnaire*, Ak.II, pp. 348-349, fr. p. 87, souligné par nous.)

La méthode que Kant recommande, c'est d'échanger les plateaux portant les objets ; cela dénoncera l'impartialité éventuelle de la balance. Cette méthode est efficace pour les jugements philosophiques aussi. Dans le cas des jugements philosophiques, ce qui peut rendre plus lourd un plateau par rapport à l'autre, c'est l'amour-propre. À travers l'examen de « la balance de l'entendement », Kant découvre qu'il existe effectivement une telle partialité. À première vue, l'hypothèse métaphysique l'emporte sur le scepticisme empirique, mais elle ne l'est en réalité que lorsqu'elle se met sur le plateau chargé d'un poids sentimental, nommé l'espérance dans l'avenir. Devant cette « injustice » de la balance, Kant avoue qu'il ne peut pas la supprimer, bien qu'il admette par ailleurs l'ignorance totale au niveau de la conclusion théorique¹⁸³. Or, malgré la reconnaissance d'une partialité irréductible, la réflexion kantienne présuppose toujours la dignité normative de la symétrie et de l'équilibre. Ces derniers concepts constituent chez lui le schème indispensable de la délibération rationnelle.

Dans tous les contextes où la raison est censée servir de fondement ou de norme ultime, les concepts d'équilibre et de symétrie déterminent la pensée kantienne de manière décisive. La raison est une balance, ou plutôt, la raison est *la balance* pour Kant. Elle exige la considération égale de deux côtés et l'explication de la différence irréductible, observée éventuellement, en termes de cause ou d'autres notions concernant l'établissement d'un équilibre en quelques sens. Évidemment, cette conception de la raison n'est pas proprement

¹⁸³ Une attitude similaire se rencontre chez Kant dans la réflexion sur les problèmes cosmologiques. Tout en soulignant la situation antinomique de ces problèmes, il fait remarquer que « l'intérêt pratique » peut favoriser une position au détriment de la position opposée et nous amener à une conclusion qui ne ressort plus de la philosophie théorique.

kantienne. Elle se trouve déjà dans le sens commun et détermine notamment son jugement relatif aux questions de la justesse éthique. Mais la banalité en question témoigne en faveur de la plausibilité de la conception kantienne au lieu de la dévaloriser. Ce qui est caractéristique de la pensée de Kant, c'est qu'elle profite au maximum du concept d'équilibre, l'introduisant à la limite dans l'étude des rapports appropriés de nos facultés mentales (y compris la raison elle-même). Ainsi, nous pouvons conclure avec justesse que notre description sur la rationalité kantienne en épistémologie concorde avec la conception kantienne de la raison en général. Eu égard à la fidélité constante (mais pas toujours explicitée) de ce philosophe à la métaphore de la balance, nous disons que le concept d'équilibre, plus précisément l'usage maximum du concept d'équilibre, constitue chez lui la maxime générale de la rationalité. Dans le domaine de la philosophie de la connaissance, ce concept engendre ou rejoint, par l'intermédiaire du concept de symétrie qui en est une paraphrase, divers concepts-clefs servant de critères de rationalité pour la raison théorique. Ce développement de la maxime générale dans le contexte de la connaissance n'est cependant possible que si le concept d'équilibre se rattache à l'idée de diviser et de combiner, ainsi que celle de mettre en ordre selon une structure. Ce qui est original dans le rationalisme kantien en épistémologie, c'est la façon dont ces stratégies incarnent et approfondissent la maxime générale ; le système des règles pures de la synthèse se caractérise entre autres par l'exploitation de la « balance » de la raison relativement à la structuration des connaissances.

Chapitre 6

L'épistémologie du synthétique *a priori*

1 Du point de vue de la rationalité humaine

Nous avons décrit et analysé la notion de rationalité présupposée dans le système kantien du synthétique *a priori*. Quelques concepts-clefs favorisant l'idée de la structuration des phénomènes se sont révélés essentiels à travers cette analyse. Il s'est avéré également que ces concepts-clefs, qu'on pourrait considérer comme critères de la rationalité, sont conformes à la conception kantienne de la raison, dont la maxime générale consiste à relier le concept d'équilibre à celui de norme. Revenons maintenant à la question de l'*a priori* et essayons d'analyser la nature de ce dernier à la lumière du résultat obtenu. Comment la notion de rationalité ainsi décrite nous aide-t-elle à nous approcher de la notion d'*a priori*? Qu'enseigne-t-elle relativement à l'idée de la « source non empirique » de la connaissance? D'après Kant, les connaissances *a priori* sont celles que le pouvoir de connaître acquiert de lui-même. Ce qu'il nous faut faire dans l'analyse de l'*a priori*, c'est donc la mise en évidence de ce procédé d'acquisition, nommé « l'acquisition originaire », dans l'optique des critères de la rationalité. L'objectif central de ce chapitre est d'accomplir cette tâche¹⁸⁴. Puisque ces « critères » sont liés en dernière analyse à l'idée de la structuration des phénomènes et que cette dernière correspond chez Kant à la notion de la synthèse, notre tâche centrale revient à rendre claire la théorie kantienne de la synthèse (conçue comme théorie de la structuration) de sorte qu'elle offre une explication plausible sur la genèse de l'*a priori*. Ayant précisé la nature de l'*a priori* du point de vue de sa genèse, nous tenterons ensuite quelques réflexions visant à justifier le synthétique *a priori* kantien. Un argument défendant la déduction transcendantale, mais délimitant en même temps largement sa validité, sera esquissé au bout de ces réflexions. De cette manière, nous présenterons au cours de ce chapitre l'idée d'une épistémologie renouvelée du synthétique *a priori*, tant à l'égard de sa genèse qu'à l'égard de sa justification.

Pour aborder la tâche centrale, il faut commencer par approfondir la question sur l'originalité du kantisme. En effet, la mise en valeur des concepts d'équilibre et de symétrie a sans doute pour effet de faire ressortir l'affinité du kantisme avec le rationalisme leibnizien. Sommes-nous revenus au « dogmatisme » sur la nature de la connaissance rationnelle, la position dont la philosophie critique voulait se distancier? D'un autre côté, le rapprochement de Mill et de Kant à l'égard de leurs méthodologies rend problématique la différence de l'empirisme et de l'apriorisme. Il est même possible que l'empirisme se révèle meilleur, car nous croyons qu'il est possible de se servir du système de Mill pour paraphraser le système

¹⁸⁴ Ici aussi, notre discussion sur l'*a priori* concerne toujours le synthétique *a priori*; le problème de l'analytique *a priori* sera mis de côté.

kantien. Nous faut-il affirmer l'avantage de l'empirisme sur la philosophie du synthétique *a priori*, ou pouvons-nous soutenir malgré tout qu'il y a dans cette philosophie quelques éléments irremplaçables par les concepts empiristes ? Il nous est nécessaire d'approfondir la rationalité kantienne à l'épreuve de ces questions pour qu'elle nous amène à une conception originale sur la « source *a priori* ». La rationalité kantienne elle-même ne peut être ni une conception théologique ni une conception naturaliste. La question sur l'originalité du kantisme revient ainsi à celle de savoir comment ce philosophe a désiré exprimer dans son système l'idée de la rationalité humaine et cela d'une manière particulière. Peut-être serons-nous en état de nous approcher du problème de l'*a priori* après l'étude de cette dernière question.

2 La « métaphysique dogmatique » et la connaissance rationnelle

En favorisant constamment les concepts d'équilibre et de symétrie, Kant trahit-il sa complicité avec le dogmatisme concernant la connaissance de la nature ?

Comme van Fraassen le fait remarquer, la symétrie continue à être le modèle favori des métaphysiciens dans la spéculation sur la nature. Surtout chez Leibniz, l'idée de la symétrie préside presque toujours aux principes et jugements philosophiques et leur donne l'empreinte d'un rationalisme persuadé. Le principe de la raison suffisante résume la conception leibnizienne de la rationalité très visiblement. Il exige qu'il y ait une raison suffisante là où il y a quelque chose (soit *A*) plutôt que son rival (*non A*). Ce qu'exprime ce principe, ce n'est autre chose que « la conviction générale que *toute asymétrie vient toujours d'une asymétrie* » (van Fraassen, 1989, p. 362, souligné par van Fraassen), où la symétrie est considérée comme état normal n'ayant besoin d'aucune justification ultérieure. L'attachement leibnizien à la symétrie s'observe dans les jugements sur des questions particulières également. Voyons un de ses arguments contre « l'espace absolu »¹⁸⁵. Dans la troisième lettre à Clarke, Leibniz tente de montrer l'absurdité de cette idée en soulignant l'inégalité (c'est-à-dire l'asymétrie) inexplicable qui en résulterait. Il argumente que, si l'espace n'était pas simplement l'ordre des corps mais quelque chose de réel, alors il serait impossible de dire pourquoi Dieu a placé les corps dans l'espace ainsi et non pas autrement ; on ne pourrait pas expliquer « pourquoi tout n'a pas été mis à rebours (par exemple) par un échange de l'orient et de l'occident » (Leibniz, 1715-1716, p. 364). De cette manière, Leibniz exige toujours que là où il y a une préférence (une inégalité) il y ait une raison spécifique pour cela, ce qui signifie que c'est la symétrie (l'absence de la préférence) qui constitue pour lui l'idée d'un normal et, par conséquent, la norme de la rationalité.

Les arguments recourant à la symétrie sont attractifs, mais il faut être prudent pour éviter d'avoir une confiance aveugle en eux. Van Fraassen nous met en garde contre le risque du

¹⁸⁵ Cet exemple est convoqué par nous dans le but de consolider l'observation de van Fraassen.

dogmatisme lié à ce type d'arguments. Il reconnaît bien l'utilité et l'efficacité dont on jouit dans les arguments de symétrie depuis longtemps (de plus, il propose d'expliquer la notion de lois de la nature par le concept de symétrie au lieu de la paraphraser par ceux d'universalité ou de nécessité) ; ces arguments nous amènent très souvent à des solutions élégantes et à une certitude incontestable. Mais aussi agréables qu'ils nous paraissent, il ne faut pas juger rapidement que la nature en elle-même soit faite pour leur correspondre, souligne-t-il. Les symétries n'appartiennent pas à la structure de la nature mais à celle des modèles que notre pensée construit sur elle (Van Fraassen, p. 417). Relevant de la pensée plutôt que de la nature, les arguments de symétrie ne peuvent pas revendiquer la validité absolue. De fait, l'idée que toute asymétrie vient toujours d'une asymétrie a dû être mise en question dans la mécanique quantique. Il est donc important de garder à l'esprit la leçon empiriste : « La joie d'entretenir des certitudes *a priori* n'empêche pas ces certitudes de n'être au mieux que conditionnelles » (p. 487). Van Fraassen observe que l'amour leibnizien de la symétrie ne connaissait pas cette prudence. Or, de même que Leibniz, Kant accorde un statut fondamental au concept de symétrie (ou d'équilibre) et s'en sert comme norme ultime de la rationalité. Faut-il dire qu'il cède trop vite, lui aussi, à « l'instinct de symétrie » (p. 362) ? Le kantisme est-il moins critique qu'il ne le déclare et plus proche de ce qu'il nomme « la métaphysique dogmatique » (ou de ce que van Fraassen nomme « la métaphysique pré-kantienne »¹⁸⁶) ? Il faudra examiner ce problème en tâchant de savoir quelle différence il peut y avoir entre l'amour leibnizien et l'amour kantien pour la symétrie.

S'il y a une différence importante entre le leibnizianisme et le kantisme, elle devra être cherchée entre autres dans leurs rapports à Dieu. Leibniz présuppose que Dieu ne préfère pas *A* à *non A* sans raison. Tous ses arguments faisant appel à la notion de rationalité (représentée par le concept de symétrie) se basent en fin de compte sur cette supposition théologique. La rationalité est la rationalité de Dieu pour Leibniz. Au contraire, Kant s'empêche de recourir à des idées théologiques quand il s'agit d'expliquer la possibilité des connaissances rationnelles ; il renonce en effet à prouver l'existence de Dieu. En détachant la notion de rationalité de son arrière-plan théologique, il la renvoie au ressort de la raison humaine. En ce sens, l'épistémologie kantienne anticipe l'idée de van Fraassen, selon laquelle les symétries figurant dans la pensée rationnelle appartiennent à la structure des modèles. Néanmoins, l'amour kantien de la symétrie n'est-il pas trop fort ? Pourquoi Kant peut-il être aussi convaincu de la légitimité de ce « modèle » ?

À notre avis, l'amour kantien de la symétrie recèle malgré tout une certaine prudence digne d'un philosophe critique. Le passage de la rationalité divine à la rationalité humaine signifie chez lui l'acquisition de deux nouveaux points de vue, au moins, sur l'usage de la symétrie. En premier lieu, cette belle structure n'est plus censée représenter directement la structure de la nature ; elle est considérée avant tout comme norme rationnelle de la méthode. Comme la

¹⁸⁶ Van Fraassen, 1989, p. 79, pp. 83-84.

métaphore de la balance (*Rêves d'un visionnaire*) le suggère, l'image d'une symétrie n'est pas une conclusion imposée catégoriquement aux choses en discussion, mais le point de départ sur la base duquel il devient possible de découvrir des relations plus profondes de choses, y compris naturellement des dissymétries. On a besoin d'une norme, ou plus précisément la distinction du normal et de l'anomal, pour commencer à penser. En tant qu'une structure simple et en même temps englobante, la symétrie satisfait très bien cette exigence. Kant était probablement bien conscient de cet avantage méthodologique de la symétrie¹⁸⁷. Si Kant aime cette structure, c'est qu'il la trouve appropriée à la représentation du point de départ dont on a besoin pour commencer à marcher au sein de la multiplicité des données. En second lieu, en détachant les critères de rationalité de l'arrière-plan théologique, Kant apprend à respecter ces critères pour des raisons qui leur sont immanentes. Autrement dit, la philosophie critique exige que le problème de la rationalité soit discuté comme celui de certaines structures elles-mêmes plutôt que comme celui de l'autorité se trouvant éventuellement derrière elles. En quoi consiste alors la rationalité de la structure symétrique ? Évidemment, la rationalité en question doit être analysée à l'égard de l'avantage qu'a la symétrie au niveau de la méthodologie de la connaissance. Ce qui est caractéristique de l'approche kantienne envers cette problématique, c'est qu'elle relie la nature de la rationalité méthodologique à l'idée de la finitude de l'entendement humain. La théorie de l'imagination productrice en témoigne visiblement. Kant souligne dans cette théorie sur la nécessité d'une représentation figurée (parfois imagée) pour la synthèse de l'entendement humain. Dans le but d'illustrer ce processus nommé le schématisme ou la « synthèse figurée », il allègue souvent l'exemple de la ligne droite : l'acte de tracer une ligne droite est d'après lui un des actes les plus basiques de la synthèse. Or cette figure géométrique simple ne constitue-t-elle pas un élément de base permettant la construction d'une symétrie ? On voit que, chez Kant, la rationalité de la symétrie est liée au fait que celle-ci est susceptible de la présentation intuitive, facile à construire. Elle ne peut être significative que pour l'entendement humain qui ne peut jamais se libérer des conditions de la sensibilité. Ainsi, l'approfondissement du concept de synthèse figurée (de schématisme) est crucial quand on a à décrire la rationalité kantienne comme rationalité humaine. Nous essaierons de développer ce point de vue en détail plus bas.

3 Mill et la connaissance rationnelle

Il y a certainement des similarités importantes entre les méthodes de l'induction chez Mill et les règles pures concernant de la causalité chez Kant¹⁸⁸. En considérant le raisonnement sur les causes et effets comme problème d'un rapport entre plusieurs rapports et en

¹⁸⁷ La tentative étrange d'« introduire en philosophie le concept de grandeurs négatives », où Kant s'amuse plutôt librement avec le schème symétrique du positif (+) et du négatif (-), semble s'expliquer par son attitude méthodologique à l'égard de ce type de schème (cf. *Grandeurs négatives*, 1763).

¹⁸⁸ Sur une comparaison détaillée à ce sujet, voir l'appendice de ce chapitre.

exprimant cette analyse au moyen d'un symbolisme à l'allure mathématique ($A—a$ et $B—b$), Mill a développé à ce sujet adroitement l'idée de l'« analogie de l'expérience ». Cependant, la position officielle de ce philosophe anglais en épistémologie est radicalement empiriste. À l'encontre de l'apriorisme de la philosophie allemande, il souligne que son système de logique explique la genèse de toute connaissance par l'expérience et l'association d'idées. Il reconnaît bien l'importance de la méthode déductive en science¹⁸⁹ mais soutient en même temps que toutes les connaissances scientifiques, y compris celles qui sont susceptibles du traitement déductif, se basent en dernier ressort sur l'induction. La différence entre les deux philosophes semble ainsi très sévère. Est-il juste de paraphraser la logique transcendantale à la lumière de la logique inductive en rapprochant Kant et Mill ? Si jamais le rapprochement est juste, est-il toujours possible de parler du synthétique *a priori*, ainsi que de l'originalité kantienne qui devrait y être reliée ?

À la recherche des réponses positives à ces questions, nous essaierons d'abord d'alléger l'opposition entre les deux systèmes. En dépit de la déclaration officielle de Mill, les connaissances qu'il décrit semblent comporter des éléments rationnels, irréductibles de la conception associationniste. Il nous faudra montrer qu'il est raisonnable d'expliquer ces éléments en termes d'*a priori*, bien que la notion d'*a priori*, à son tour, soit sans doute obligée d'être affaiblie en face de la leçon empiriste de Mill. Il sera ensuite question de montrer que cette notion (affaiblie) d'*a priori* doit néanmoins incarner une idée proprement kantienne pour qu'elle s'accorde avec les éléments rationnels en question. Paradoxalement, la pensée méthodologique de Mill nous aidera de façon importante dans cette discussion.

L'empirisme de Mill est effectivement radical. Selon cette position, toute connaissance repose au final sur des procédés inductifs et ceux-ci se réduisent à des inductions par énumération. Les inductions par énumération, à leur tour, sont considérées comme liées à notre tendance naturelle à l'association des idées (ch.3, sec.2, fr. p. 352). Nos inférences primitives sur le comportement de la nature appartiennent toutes à ce processus énumératif et associatif. Il est vrai que les connaissances scientifiques proprement dites semblent être liées à un autre type de processus ; en effet, une expérimentation soigneusement planifiée peut nous amener à une conclusion à partir d'un très petit nombre d'observations. Mais un tel procédé présuppose en réalité une immense accumulation des connaissances empiriques dans son arrière-plan. Cela veut dire que les connaissances scientifiques, aussi distantes qu'elles soient de la naïveté, ne sont que des complexes des inductions simples basées sur l'énumération. C'est ainsi que l'approche associationniste à l'égard de l'origine des connaissances se révèle plausible. Or cette observation générale que Mill présente reflète-t-elle correctement les points de vue que ses discussions particulières impliquent ? En élaborant une logique de l'interrogation au lieu de voir passivement la nature, Mill

¹⁸⁹ Au cours du développement des sciences, les connaissances deviennent de plus en plus conformes à la représentation déductive, remarque Mill. Liv. III, chap.XIII, sec.7, fr. pp. 543-545.

n'introduit-il pas dans son système quelques éléments issus de la raison, c'est-à-dire ayant une origine *a priori* ? Examinons dans cette optique les présupposés sur lesquels repose la méthodologie millienne de l'induction scientifique.

Comme nous l'avons déjà vu, la base de toutes les prescriptions méthodologiques propres à la logique inductive est la loi de causalité (la loi universelle de causalité)¹⁹⁰. Quel est alors le statut de cette loi selon le système de Mill ?

En tout accord avec sa position déclarée, Mill considère la loi de causalité comme produit d'une induction, et même comme celui d'une induction par énumération. Elle n'est autre chose, d'après lui, qu'une généralisation à partir des uniformités particulières observées empiriquement. En tant que loi empirique, cette loi se confirme au fur et à mesure qu'on accumule des cas correspondants, c'est-à-dire des lois causales particulières. Pourtant, d'un autre côté, la loi universelle de causalité est censée être le présupposé général de toute recherche inductive dans le système millien. N'y a-t-il pas ici un cercle vicieux, un cercle où on se meut en vain entre l'universel et le particulier ? Mill pense que non. Il y a bien entendu une circularité entre ces deux niveaux, mais cette circularité n'est pas de nature vicieuse. « Elle [la loi universelle de causalité] leur [les lois particulières de causalité] communique autant d'évidence qu'elle reçoit », remarque-t-il (Liv.III, chap.XXI, fr. 2, p. 101). La clef pour comprendre la cohérence de cette idée est, comme Skorupski le fait remarquer, le naturalisme millien libéré de l'obsession de la fondation ultime (Skorupski, 1989, p. 195). Un naturaliste peut commencer par tenir pour acquises les inductions primitives liées à l'instinct de survie. On sait que la viande nourrit, que l'eau étanche la soif ou que le soleil donne de la lumière et de la chaleur. Il n'y a pas de raison de mettre en doute sérieusement ce genre d'inductions. Celles-ci peuvent ainsi servir de points de départ pour les recherches ultérieures sur la nature (Mill, ch.IV, sec.2, fr. p. 360). Au cours des recherches approfondies, les inductions seront confirmées par leur concordance mutuelle. Certaines seront révisées ou abandonnées à travers la confrontation avec les autres, mais, en totalité, les inductions deviennent de plus en plus sûres dans ce processus de développement. La supposition de la loi de causalité est apparue (à titre d'une induction à partir des inductions) sans doute très tôt dans le processus et continue à réguler dès lors la confrontation mutuelle des inductions, dont la sélection et l'accumulation lui donnent en retour la certitude croissante. La loi de causalité est le présupposé le plus général de l'induction, mais rien n'empêche qu'elle soit elle-même empirique et ouverte à l'épreuve de l'expérience. Ce qui importe, c'est le fait qu'elle rende possible la continuation de la recherche plutôt que la question de savoir si elle possède une certitude inconditionnée¹⁹¹.

¹⁹⁰ Cette loi s'exprime comme supposition « que tout événement, que le commencement de tout phénomène doit avoir une cause, un antécédent dont il est invariablement et inconditionnellement le conséquent ». (Mill, Liv.III, chap.XXI, fr. 2, p. 92)

¹⁹¹ Mill n'évoque pas sérieusement la révisabilité de la loi de causalité, mais il souligne sur son caractère contingent en faisant appel à la concevabilité du chaos radical, où on ne pourrait

La description millienne de la loi de causalité est bien cohérente. Il faut admettre que cette loi dépend de l'expérience dans un sens important. Cependant, il nous semble également juste de voir dans sa description un élément qui peut se rattacher à un rationalisme. En effet, si la loi de causalité est censée réguler la confrontation mutuelle des inductions, dont certaines peuvent être en contradiction avec d'autres, ne doit-elle pas être normative à l'égard de ces inductions au lieu d'en être simplement une représentation générale ? Pour qu'elle dirige la comparaison de différentes inductions et qu'elle se confirme elle-même par la réussite de cette direction, la loi de causalité ne doit-elle pas avoir une logique grâce à laquelle elle s'assurerait une nature normative ?

Mill expose effectivement une telle logique ; on la connaît sous la forme des quatre méthodes expérimentales. L'idée de base motivant cette logique est, comme nous l'avons vu, celle que l'uniformité générale qu'on trouve dans l'univers résulte des uniformités partielles. Elle nous indique d'« effiler le tissu » des uniformités en opérant répétitivement la division et la combinaison. Chose remarquable, cette idée promeut non seulement l'étude inductive des uniformités particulières mais aussi le maintien de la loi universelle de causalité. Supposons qu'on rencontre un cas où une loi causale très familière (comme : « la viande nourrit ») ne fonctionne pas. Faut-il en conclure que la loi de causalité (« tout événement a une cause dont il est invariablement et inconditionnellement le conséquent ») elle-même soit dévalorisée ou réfutée ? Sûrement non. Il faudra plutôt penser qu'il y a dans ce cas certains facteurs cachés qui empêchent le fonctionnement normal de la loi en question. Comme Mill le recommande, il faut « rapporter les anomalies à l'action de causes neutralisantes ». Il est prudent d'« attribuer la différence du résultat, soit à l'absence d'une cause ordinairement présente, soit à la présence d'une cause ordinairement absente » (Liv.III, chap.XXI, fr. 2. p. 102). Ainsi, l'anomalie sera conciliée avec la loi qu'elle semblait infirmer et, en conséquence, la loi de causalité demeurera intacte (et se confirmera même). On voit que l'universalité de la loi de causalité ne fait qu'un avec le caractère normatif des méthodes indiquant la division et la combinaison des uniformités. Si cette loi résiste à la révision, ce n'est pas simplement qu'on a une habitude ancrée qui la soutient, mais qu'on trouve rationnel de maintenir son implication méthodologique (« effiler le tissu ») quand on rencontre des anomalies. Peut-on expliquer cette dernière attitude exclusivement par l'association d'idées ? Ce serait très audacieux de le croire. En présentant le système des méthodes (non seulement à titre d'une description mais aussi à titre d'une logique normative à l'égard de la recherche), Mill introduit sans aucun doute un élément rationaliste dans sa théorie des connaissances inductives.

plus soutenir la validité de cette loi. « Supposons (ce qu'on peut parfaitement imaginer) que l'ordre présent de l'univers soit détruit et remplacé par un chaos où les événements se succèdent sans règles et où le passé ne soit plus une garantie de l'avenir. Si, par miracle, un être humain échappait à la destruction pour être témoin de ce changement, il est certain qu'il ne croirait bientôt plus à aucune uniformité, l'uniformité ayant elle-même cessé » (Liv.III, chap.21, fr. 2, p. 96).

On peut trouver le même élément chez Hume. Hume expose dans sa *Traité* une remarque méthodologique (touchant les « règles par lesquelles juger des causes et des effets ») qui anticipe la problématique des quatre méthodes milliennes. La règle 6 donnée dans la remarque concerne le problème de l'anomalie.

« La différence des effets de deux objets ressemblants doit procéder de la particularité par laquelle ils diffèrent. Car puisque des causes semblables produisent toujours des effets semblables, quand nous trouvons notre attente déçue dans un cas, nous devons en conclure que cette irrégularité procède d'une différence entre les causes. » (Hume, 1739, Liv.I, partie III, sec.XV, fr. p. 251)

Tout comme chez Mill, la loi de causalité chez Hume ne se maintient que dans la mesure où elle se marie avec une logique permettant la continuation de la recherche. Cette méthode appartient à une « logique » que Hume « juge bon d'employer » dans son raisonnement¹⁹². Bien que ce philosophe empiriste¹⁹³ considère sa logique comme remplaçable par le sens commun, il l'accepte (au moins pour lui-même) à titre d'une norme réfléchie et raisonnable. De plus, la règle 6 citée plus haut n'est rien d'autre qu'une version de l'argument de symétrie : « toute asymétrie vient toujours d'une asymétrie ». Il est remarquable qu'un empiriste convaincu comme Hume semble trouver une certaine rationalité dans une des règles favorites des rationalistes. Ce fait indique qu'il y a une sorte de rationalité (rationalité dans un sens modéré) que le rationaliste et l'empiriste reconnaissent en commun dans certaines règles méthodologiques. Ce ne serait pas une tentative insensée que de concevoir de nouveau la possibilité d'un apriorisme à partir de cet élément rationnel, reconnu par les deux camps opposés.

Évidemment, la leçon de la part de l'empirisme doit être respectée ; une modération de la notion d'*a priori* est nécessaire. Notre position est donc proche de celle de Skorupski, qui essaie de montrer, en proposant une notion affaiblie d'*a priori*, que le système de Mill est compatible avec un rationalisme modéré. Jetons un coup d'œil sur son argument. Skorupski compare l'épistémologie de Mill à celle de Quine et fait remarquer que la première anticipe l'empirisme radical et le naturalisme de la dernière. Par ailleurs, afin de réconcilier cette position radicale avec son propre rationalisme, il distingue deux questions qui étaient traditionnellement confondues : celle de la non faillibilité (la non révisabilité) et celle de l'a

¹⁹² « Voilà toute la LOGIQUE que je juge bon d'employer dans mon raisonnement, et peut-être même n'était-elle pas bien nécessaire, et les principes naturels de notre entendement auraient pu en tenir lieu » (Hume, Liv.I, partie III, sec.XV, fr. p. 252).

¹⁹³ Il n'oublie pas de dire que le principe sous-jacent de ses règles est tiré de l'expérience. Sur la règle 4, il commente comme suit : « La même cause produit toujours le même effet, et le même effet ne naît jamais que de la même cause. Ce principe, nous le tirons de l'expérience et il est la source de la plupart de nos raisonnements philosophiques » (Hume, Liv.I, partie III, sec.XV, fr. p. 251).

priorité (Skorupski, 1989, pp. 161-162, cf. pp. 40-41, p. 196, p. 218). Le naturalisme (et l'empirisme radical) soutient avec justesse que toute proposition ayant trait à la réalité¹⁹⁴ est en principe révisable à la lumière de l'expérience, mais il ne s'en suit pas qu'aucune proposition ne concerne l'exigence rationnelle précédant l'expérience (*prior to experience*), argumente Skorupski (p. 161). Il y a des propositions qui servent de principes pour nos raisonnements dans les premières phases de l'expérience et qui seront révisées ultérieurement à la lumière de nouvelles expériences. Les principes de ce type peuvent être qualifiés d'*a priori* en dépit de leur faillibilité ou révisabilité. En effet, ils précèdent l'expérience durant une période déterminée et assurent, au moins relativement à cette période, la possibilité de la connaissance elle-même. S'il n'y avait en général aucun principe de ce type, nous ne pourrions plus maintenir l'idée que nous soyons sujets rationnels du raisonnement et nous tomberions alors dans le scepticisme. Parmi ce type de principes « *a priori* », on peut compter les règles liées à l'induction, diverses propositions de la logique et des mathématiques, ainsi que des directives générales de la recherche scientifique telles que les principes de la continuité, de la conservation et de la raison suffisante (p. 162, p. 218). Tel est l'argument de Skorupski tâchant de garder l'*a priori* sans trahir essentiellement l'esprit naturaliste de Mill. Ce qui est abandonné dans cette position, ce n'est pas l'empirisme radical consistant à soutenir la révisabilité de toute proposition, mais « l'ultra-empirisme » dans lequel on refuse toute notion d'*a priori*, même affaiblie (p. 220).

Bien qu'étant affaiblie, la notion d'*a priori* chez Skorupski rejoint la notion kantienne sur deux points. Premièrement, elle concerne le synthétique *a priori* ; il s'agit là en effet de propositions *a priori* et « réelles » (pp. 161-162). Deuxièmement, elle défend les principes *a priori* pour la raison que ceux-ci sont essentiels à l'idée de l'agent rationnel de raisonnement, cette idée étant à son tour indispensable pour notre herméneutique sur nous-mêmes et les autres. C'est-à-dire que, selon cette notion, les principes *a priori* sont requis pour que nous puissions considérer nos raisonnements comme guidés de façon objective (p. 162). D'un autre côté, le rationalisme de Skorupski refuse l'idéalisme transcendantal (pp. 280-281). Au lieu de fonder la vérité des principes *a priori* sur la fonction constituante du sujet transcendantal, cet auteur se contente de faire remarquer que notre capacité à l'égard de l'utilisation de ces principes est en principe fiable ; la fiabilité en question est liée au fait qu'on n'apprend pas, en général, les significations des phrases et les règles de preuves s'agissant des vérités de ces phrases (pp. 217-218). Outre ce fait important lié à l'apprentissage du langage, l'équilibre réflexif qu'on effectue au cours de l'utilisation favorise et renforce la fiabilité de notre capacité langagière. De cette manière, Skorupski introduit un élément de rationalisme dans le naturalisme millien (afin de sauver ce dernier du danger du scepticisme) tout en évitant soigneusement la théorie des fonctions transcendantales des facultés mentales (pour rester

¹⁹⁴ Selon l'empirisme de Mill, les propositions de la logique et des mathématiques sont aussi incluses dans ce genre de proposition.

malgré tout dans le naturalisme).

Cette position nous paraît attirante. Au moins, nous sommes d'accord avec deux points de vue qu'elle comporte. Le premier est l'idée que la non révisabilité n'est pas un réquisit absolu de l'*a priori*. Le deuxième consiste à soutenir qu'il doit exister des principes *a priori*, servant de normes de raisonnements, pour que notre herméneutique sur l'agent rationnel puisse avoir lieu. Pourtant, il y a quelques différences non négligeables entre la notion d'*a priori* chez Skorupski et celle que nous devons élaborer dans un esprit plus kantien. D'abord, l'extension du synthétique *a priori* chez Skorupski est trop large. Il compte dans cette notion non seulement les mathématiques et les principes de l'induction mais aussi les propositions de la logique. Cette inflation du synthétique *a priori* rend invisible ce que Kant voulait mettre en valeur par cette notion en contraste avec l'analytique *a priori*. Ensuite, nous n'abandonnons pas totalement la non révisabilité. Comme nous l'avons dit, nous pensons qu'il existe probablement des structures générales qui sont essentielles aux normes rationnelles et qui subsistent à travers les révisions particulières de ces dernières. Cela ne nous empêche pas de dire, bien entendu, que les normes rationnelles révisables sont néanmoins *a priori*; ce qui constitue la nature de l'*a priori* kantien concerne en effet l'idée de la source non empirique. Finalement, Skorupski (sympathique pour le naturalisme) ne s'intéresse pas à approfondir cette question de source. Nous ne contestons pas la pertinence des conceptions qu'il met en avant relativement à la genèse et la justification de l'*a priori* (l'apprentissage du langage et l'équilibre réflexive). Mais ces conceptions nous paraissent encore trop générales pour formuler les notions centrales de la rationalité et de la raison. En évitant de discuter de la question de la source, Skorupski laisse peu claire la différence entre une exigence rationnelle et une disposition ineffable (Cf. notre Introduction).

L'opposition de Mill et de Kant n'est pas aussi radicale qu'elle ne le semble. Mais il ne suffit pas de formuler cette réconciliation (partielle) par la notion affaiblie d'*a priori*. Il faut mettre en évidence l'idée du « non empirique » que cette notion doit impliquer en dépit de l'affaiblissement. De fait, la rationalité qu'incarne la méthodologie millienne de l'induction comporte un aspect intéressant qui nous permet d'approfondir la question de la source. Pouvons-nous la comparaison par rapport à cet aspect significatif en sorte que la différence des deux philosophes à l'égard de la rationalité méthodologique soit mise en relief.

Nous avons fait remarquer plus haut que la loi de causalité chez Mill (ainsi que chez Hume) a un caractère normatif du fait qu'elle se marie avec une logique de la recherche. Chez Mill, ce sont ses fameuses quatre méthodes d'induction qui constituent le contenu de cette logique. Ce qui nous intéresse ici, c'est le statut épistémologique de la connaissance de ces méthodes. Par quelle voie on arrive à les connaître ? Est-ce l'association seule qui fait naître cette connaissance bien sophistiquée ? Nous ne pouvons pas nous empêcher de poser cette question d'autant plus qu'une remarque millienne, où il résume l'exposition de ses méthodes, semble présupposer un procédé épistémique dépassant la conception associationniste.

« Les quatre méthodes qui viennent d'être exposées sont les seules modes possibles de la recherche expérimentale, de l'induction directe a posteriori, en tant que distinguée de la déduction ; du moins je n'en connais pas et n'en peux pas imaginer d'autres. » (Mill, Liv.III, chap.VIII, sec.7, fr. 1, p. 449)

Mill précise que les quatre méthodes sont celles des inductions *a posteriori*. Cela est normal, car une induction est (ou apporte) en général une connaissance *a posteriori*. Mais les méthodes dirigeant les inductions nous viennent-elles, elles aussi, par la voie *a posteriori*? Acquiert-on la connaissance des quatre méthodes par l'expérience (et l'association) seule? Sur ce sujet, la citation contient une idée qui mérite un examen. Les quatre méthodes sont « *les seules modes possibles de la recherche expérimentale* » et « *je n'en connais pas et n'en peux pas imaginer d'autres* », dit Mill (souligné par Takahashi). On est censé avoir appris, ici, la totalité des possibles s'agissant des méthodes d'induction. On est censé pouvoir jouir d'une connaissance modale où l'idée d'une nécessité est impliquée essentiellement. Dans sa réflexion méthodologique mobilisant ainsi un discours de la modalité, Mill ne se confronte-t-il pas à une sorte de connaissance dont la source ne serait réductible ni à l'expérience ni à l'association d'idées?

Naturellement, la position de Mill sur cette question doit consister à soutenir que tout se base sur l'expérience et l'association. On sait que Mill refuse l'interprétation aprioriste des connaissances modales. Pour lui, la nécessité n'est rien d'autre que la certitude, laquelle à son tour ne peut dépasser la limite de l'induction. De fait, il est discutable que les quatre méthodes milliennes soient vraiment les seules modes possibles de la recherche expérimentale ; la connaissance méthodologique que ce philosophe nous a fournie est sans doute révisable dans une certaine mesure. Cependant, la révisabilité de la connaissance en question ne nous empêche pas de nous interroger sur l'origine de la modalité qui y figure. Autrement dit, il nous semble injuste de réduire la nécessité à la certitude ; le fait qu'on puisse discuter de *la totalité des possibles* de manière significative (même si la conclusion n'est pas absolument certaine) a toujours besoin d'une explication. Les notions empiristes comme l'expérience et l'association semblent trop maigres pour répondre à cette exigence.

Si la logique inductive peut évoquer la totalité des méthodes possibles, c'est, à notre avis, qu'elle trouve dans celles-ci une structure systématique et qu'elle sait l'engendrer elle-même par un procédé de structuration. La présentation millienne des quatre méthodes (la Méthode de Concordance, la Méthode de Différence, la Méthode de Variation Concomitante et la Méthode de Résidu) recèle effectivement une telle conception. Les situations correspondant aux quatre méthodes concernent toutes certaines situations typiques, formulables comme des combinaisons d'un petit nombre de notions : l'antécédent, le conséquent, la présence, l'absence, le rapport constant et la pluralité de tels rapports. L'énumération de ces situations est

systématique. Du moins, elle présuppose un schème simple et symétrique représentant les modèles essentiels de situations. Désignons un antécédent déterminé par « a », un conséquent déterminé par « A » et l'absence de quelque chose par le préfixe « - ». Si l'on désire savoir s'il y a un rapport causal entre a et A , il faudra savoir s'il existe des cas correspondant aux quatre situations concevables : $A\&a$, $\neg A\&a$, $A\&\neg a$ et $\neg A\&\neg a$. Ce schème, constitué d'une matrice ayant quatre membres, œuvre le plus visiblement dans l'emploi simultané de la Méthode de Concordance et de la Méthode de Différence (la Co-Méthode de Concordance et de Différence). Ce qui lui accorde un caractère rationnel, c'est le fait qu'il a une structure symétrique, favorable à la représentation d'une totalité de concevables et susceptible de la construction à partir d'une simple procédure mathématique (c'est-à-dire le croisement de deux paires de notions : a et A , d'un côté, et la présence et l'absence, de l'autre côté). Il y a un autre schème qui est aussi sous-jacent au système millien et qui lui donne une unité structurale. Ce schème représente l'univers comme composition de différentes uniformités, à l'égard desquelles on peut organiser les opérations de recherche de manière analogue à l'algèbre¹⁹⁵. Il encourage l'idée de considérer l'anomalie comme effet conjoint de plusieurs causes (la Méthode de Résidu repose directement sur cette idée) et rend par là possible le cycle de recherche opérant répétitivement la division et la combinaison. Bien qu'il ne soit pas facile de visualiser ce schème par une image simple, il est certain qu'il a une structure symétrique, étant donné qu'il se rattache au concept d'algèbre et à celui de cycle. Les deux schèmes mis au jour ont une caractéristique remarquable : ils expriment respectivement une coordination mathématique des opérations liée à la recherche. C'est cette attitude stratégique, s'appuyant sur une mathématique simple, qui nous permet de nous représenter systématiquement les méthodes possibles. Pour faire court, la structuration est cruciale pour l'énumération des méthodes. Le fait que Mill ait tenté de schématiser ses méthodes au moyen d'un symbolisme simple ($A—a$, $B—b$, etc.) indique la pertinence de cette perspective. Sans aucun doute, il y a dans sa réflexion méthodologique un procédé de structuration. Mill ne sort-il pas alors en dehors de son associationnisme ? Ne faut-il pas supposer, pour expliquer la possibilité de la logique inductive, une faculté mentale qui serait plus active et serait constituante à l'égard des représentations modales ?

Nous sommes ainsi en état de parler de la différence cruciale se trouvant entre l'épistémologie millienne et l'épistémologie kantienne. Les deux philosophes effectuent un même type de procédé lorsqu'ils construisent leurs logiques de recherche, mais l'un ne connaît que l'expérience et l'association pour expliquer la nature de ce procédé tandis que l'autre suppose à cette fin une faculté constituante ou productrice travaillant à proximité de la sensibilité. En contraste avec l'imagination reproductrice œuvrant dans l'association d'idées, cette faculté active se nomme l'imagination productrice.

¹⁹⁵ Cf. Mill, chap.VI, sec.1, fr. 1, p. 409.

« Or, en tant que l'imagination est spontanéité, je la nomme parfois aussi l'imagination *productrice*, et je la distingue ainsi de l'imagination *reproductrice*, dont la synthèse est soumise uniquement à des lois empiriques, celles de l'association, et qui par conséquent ne concourt rien à l'explication de la connaissance *a priori*, et n'appartient pas, pour cette raison, à la philosophie transcendantale, mais à la psychologie. » (B152)

On voit maintenant que l'originalité du kantisme s'agissant de la rationalité des règles méthodologiques réside dans l'idée de l'imagination productrice. Ce résultat s'accorde avec ce que nous avons fait valoir à travers la mise en contraste du kantisme avec la métaphysique dogmatique. L'imagination productrice et le schématisme, conditionnant tous les deux le procédé de structuration chez l'humain, constituent ensemble l'élément le plus kantien de la rationalité décrite dans la logique transcendantale. Il est temps de réfléchir sérieusement sur le rôle que joue cet élément dans le système kantien.

4 La philosophie kantienne de la rationalité humaine

Dans cette section, nous tenterons d'approfondir la notion kantienne de rationalité dans son rapport essentiel à la théorie de l'imagination productrice et à celle du schématisme. Il est surtout important de voir comment ce rapport crucial relie la notion de rationalité à la finitude de l'être humain et comment cette dernière idée renforce la plausibilité de la première au lieu de l'affaiblir.

4-1 L'imagination productrice et la présentation graphique

Commençons par analyser le rôle de l'imagination productrice à l'égard de sa présence indispensable pour l'utilisation des catégories.

L'imagination productrice produit des schèmes¹⁹⁶. Un schème est la « représentation d'un procédé général de l'imagination pour procurer à un concept son image » (A141/B179-180). Il est « la représentation d'une méthode pour représenter » quelque chose dans une image « conformément à un certain concept » (A141/B180). Or il y a différents types de concepts, si bien qu'il y a différents types de schèmes parallèlement. *L'Analytique transcendantale* évoque trois : les schèmes des concepts empiriques (comme *chien*), ceux des concepts mathématiques (comme *triangle* ou *mille*) et ceux des concepts de l'entendement pur (les catégories). Les deux derniers types peuvent être appelés les « schèmes purs », car ils concernent des concepts purs. Cependant, il y a une différence importante entre ces deux

¹⁹⁶ À un endroit, Kant dit que l'imagination productrice produit des images aussi. « Tout ce que nous pouvons dire, c'est que l'*image* est un produit de la faculté empirique de l'imagination productive [*der produktiven Einbildungskraft*] ... » (A141/B181). Vaihinger propose de corriger ce mot « productiven » en le substituant par le mot « reproductiven ». Mais on n'a sans doute pas besoin de la correction, car un schème, produit de l'imagination productrice, doit permettre de produire une image au final.

types de schèmes purs. En général, un concept mathématique a des images qui permettent de le visualiser directement. Par contre, une catégorie en tant que concept pur de l'entendement n'a aucune semblable image. En conséquence, le schème d'une catégorie ne procure aucune image, même si sa fonction consiste à exposer le concept d'une façon intuitive. Kant souligne fortement cette particularité liée aux schèmes des catégories et la paraphrase comme suit :

« ... le schème d'un concept pur de l'entendement est quelque chose qui ne peut être ramené à aucune image, il n'est que la synthèse pure, conformément à une règle de l'unité d'après des concepts en général, qui exprime la catégorie, et il est un produit transcendantal de l'imagination, qui concerne 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)

Le schème d'une catégorie est un produit transcendantal de l'imagination. On peut l'appeler un « schème transcendantal » en raison de cette origine spécifique ; ce terme est utile pour le distinguer d'avec les schèmes de concepts mathématiques qui lui sont par ailleurs semblables dans leur pureté. Qu'est-ce qu'alors un schème transcendantal, dont le concept correspondant n'a essentiellement aucune image ? Kant explique qu'il n'est que la synthèse pure exprimant la catégorie en question. Mais cela n'entraîne pas que ce schème soit isolé de toute représentation intuitive. Il concerne d'une certaine manière la détermination du sens interne selon sa forme (le temps). Il est une « détermination transcendantale du temps » (A139/B178), explique Kant. C'est une explication vraiment très énigmatique. Il faut tenter d'élucider ce que toutes ces notions originales sont censées faire valoir. Du moins, il importe de savoir de quelle façon les schèmes transcendantsaux rendent les concepts intuitifs.

L'essentiel est sans doute de ne pas prendre à la lettre le renoncement kantien aux images. Kant dit qu'un schème transcendantal ne peut être ramené à aucune image¹⁹⁷. Mais si un schème n'a aucun rapport aux images, comment peut-on dire qu'il est un produit de l'imagination ? D'ailleurs, le schème, en général, se définit comme représentation d'une méthode pour représenter quelque chose dans une *image*. Les schèmes transcendantsaux n'ont-ils pas, en fin de compte, des rapports à des images, étant donné qu'ils sont schèmes ? De fait, Kant semble modérer son idée d'exclure les images dans la version B de l'*Analytique transcendantale*. Il fait remarquer en 1787 que le travail de l'imagination productrice consiste à effectuer « la synthèse figurée (*synthesis speciosa*) » et que ce procédé doit avoir lieu lors de

¹⁹⁷ Cf. aussi une note donnée dans la *Théorie transcendantale de la méthode*. « Au moyen du concept de la cause je sors réellement du concept empirique d'un événement (où quelque chose arrive) mais sans parvenir à l'intuition qui présente *in concreto* le concept de la cause ; je vais au contraire aux conditions de temps en général qui pourraient être trouvées dans l'expérience conformément au concept de la cause » (A722/B750, n.).

la synthèse selon les catégories aussi¹⁹⁸. En plus, il souligne maintenant à plusieurs reprises qu'on a besoin d'une image pour penser intuitivement le temps, lequel n'a originellement aucune image correspondante ; l'image d'une ligne droite, procurée par l'imagination productrice, sert de moyen pour cette présentation figurée.

« ... nous ne pouvons nous représenter le temps, qui n'est cependant pas un objet de l'intuition externe, autrement que sous l'image d'une ligne, en tant que nous la tirerons ... » (B156, cf. aussi, B154, B292.)

Cette mise en valeur de « l'image » du temps est très significative pour notre discussion. Elle nous apprend que l'imagination productrice peut procurer une image, ou du moins quelque chose d'analogue à une image, même s'il s'agit d'un concept n'ayant aucune image propre. L'image est alors convoquée à titre d'une représentation indirecte ou, disons, métaphorique (et en ce sens « figurée »). Kant rattache au temps l'image d'une ligne droite, mais nous tenons à dire que le temps a besoin non seulement de l'image d'une ligne mais aussi de celle d'un cercle afin de s'unir avec le concept de mesure. L'image d'un cercle y représentera métaphoriquement le concept de périodicité, essentielle à la mesure du temps. On peut observer le produit concret de cette synthèse typiquement sur la surface d'une horloge. Or si l'imagination productrice sait ainsi convoquer des images pour le concept de temps dépourvu d'image propre, ne peut-elle pas en procurer de la même manière pour les catégories ? Les catégories, ayant besoin de la « synthèse figurée » pour devenir conformes à l'usage empirique, ne doivent-elles pas se rattacher à des images ou du moins à des analogues de celles-ci¹⁹⁹ ? À notre avis, les schèmes transcendants doivent être les représentations de telles techniques. C'est-à-dire qu'ils enseignent à donner des images (ou des analogues des

¹⁹⁸ « Cette synthèse du divers de l'intuition sensible, qui est possible et nécessaire *a priori*, peut être appelée *figurée* (*synthesis speciosa*), pour la distinguer de celle qui serait pensée par rapport au divers d'une intuition en général et qui s'appelle liaison intellectuelle (*synthesis intellectualis*) ... » (B151). Kant semble réserver le terme de *synthèse figurée* uniquement pour la synthèse (de l'imagination) selon les catégories, mais cela n'est pas le cas en réalité. Les exemples de la synthèse figurée enseignent que le terme couvre au moins la synthèse selon les concepts mathématiques (comme *ligne*) aussi.

¹⁹⁹ Le passage suivant semble encourager notre vue : « Nous ne pouvons penser une ligne, sans la *tirer* dans la pensée, un cercle sans le *décrire*, nous représenter les trois dimensions de l'espace sans *poser*, à partir du même point, trois lignes perpendiculaires entre elles, nous ne pouvons nous représenter le temps lui-même sans porter attention, en *tirant* une ligne droite (qui doit être la représentation figurée extérieurement du temps), seulement à l'acte de la synthèse du divers, par lequel nous déterminons successivement le sens interne, et par là à la succession de cette détermination qui a lieu en lui » (B154). Apparemment, Kant parle ici des actes d'imagination nécessaires pour les représentations de l'espace et du temps. Mais ce passage est censé concerner « l'acte transcendantal de l'imagination » (B154) ou la « synthèse transcendantale de l'imagination » (B153). Cela veut dire que Kant considère ces actes, consistant à tracer des figures dans la pensée, probablement comme pertinents pour le schématisme des catégories, bien qu'il n'explique pas exactement en quel sens ils le sont.

images) aux catégories d'une manière indirecte. Il nous faut vérifier ce point de vue à la lumière de quelques exemples.

Certains schèmes transcendants profitent indubitablement, mais implicitement, des images géométriques pour décrire les procédures qu'ils concernent. Voyons le schème de la réalité (la qualité). Ce schème indique la production continue d'un réel. Il s'agit d'un procédé qu'on effectue lors de la création d'un thermomètre ou d'une gradation de couleurs. Chose intéressante, ces produits concrets incarnent des images de lignes droites : on peut en observer dans la colonne de mercure du thermomètre ou dans le long rectangle comportant le passage d'une couleur à une autre selon les degrés. Il faut noter outre cela que les lignes convoquées ici ne sont pas censées être significatives en tant que parties de l'espace réel mais en tant qu'expressions de certaines relations idéales. Ce qui importe dans une ligne de cette sorte, c'est que ses points désignent les *concepts* de différents degrés plutôt que des positions dans l'espace sensible. Comme la colonne du thermomètre l'illustre clairement, la variation possible ou concevable d'un réel est projetée sur la ligne. La ligne représente un *espace des possibles* ou d'un *espace conceptuel*; la présentation intuitive se réalise ainsi de façon métaphorique comme dans le cas de l'image du temps.

Le schème de la causalité peut également servir d'exemple. Nous avons trouvé dans le fond de ce schème, ainsi que dans la méthodologie millienne qui en est très proche, l'idée d'une matrice ayant quatre membres. La matrice, en général, se compose de « colonnes » et de « lignes ». La présence de ces lignes imaginaires deviendra explicite lorsque le schème de la causalité se combine avec le principe de la continuité et engendre un graphe fonctionnel (la Méthode de Variation Concomitante). Dans un graphe fonctionnel, il y a deux axes se croisant perpendiculairement ; ils représentent respectivement les variations concevables d'un facteur quelconque. Ici aussi, l'image concerne un espace conceptuel plutôt que l'espace sensible. On peut observer une ligne imaginaire dans le schème de la grandeur (la quantité) aussi. Ce schème indique d'opérer l'addition successive des homogènes ; l'accroissement de grandeur causé par cette opération a une structure linéaire, de même que le flux du temps conçu figurément.

Les schèmes transcendants mentionnés ci-dessus recèlent des images géométriques simples afin de se représenter intuitivement les espaces conceptuels des catégories. Par un *espace conceptuel*, nous entendons le milieu imaginaire dans lequel les concepts relatifs à un thème déterminé s'arrangent ou varient selon un ordre structuré. Comme on le voit, l'image géométrique qui s'y rattache à titre métaphorique sert à assurer la présence d'une structure, simple et facilement reconnaissable. Aussi disons-nous qu'en général, la fonction transcendantale de l'imagination consiste à rendre possible la présentation visuelle (mais sans doute métaphorique) des espaces conceptuels des catégories, la présentation visuelle servant alors de preuve d'une structure raisonnable. Il n'est pas certain que l'imagination doive toujours recourir à des figures géométriques pour remplir cette fonction. Mais il semble

au moins certain que quelques modes de présentation analogues à ceux des mathématiques (comme la matrice) sont toujours requis. La synthèse figurée emprunte les modes de présentation aux mathématiques quand il est question de schématiser les catégories.

Nous avons eu un point de vue important sur la nature des schèmes transcendants. Il n'est cependant qu'une esquisse ayant besoin d'un développement à certains égards.

Considérons d'abord le rapport du schème à la métaphore. Pour autant qu'on discute d'après les exemples analysés, on peut dire que les schèmes transcendants concernent la présentation métaphorique de certains concepts. Mais les schèmes eux-mêmes ne sont pas des métaphores. Le schème transcendantal n'est que « la représentation d'une méthode » de la présentation intuitive. Autrement dit, il est le savoir sur un modèle lié à ce dernier ; seulement, à la différence des schèmes d'autres types, le schème transcendantal ne se sert pas de modèle pour décrire l'image d'un objet sensible, mais pour transposer l'image quelconque du niveau sensible à un niveau conceptuel. L'image d'une ligne droite change de signification lors de ce processus de transposition ; elle devient la métaphore d'une relation conceptuelle. Ici, le schème fonctionne comme intermédiaire reliant le sensible et le conceptuel, ces deux choses se révélant alors analogues l'une à l'autre à l'égard du modèle mis en jeu. Dans la *Troisième Critique*, Kant parlera de la possibilité pour un schème d'engendrer une métaphore se rapportant à un concept abstrait. Notre point de vue n'est autre chose qu'un développement de cette observation qui est originairement kantienne²⁰⁰. D'autre part, l'idée qu'une figure géométrique peut devenir une métaphore de quelque chose n'est pas du tout excentrique. Par exemple, on aime comparer la vie d'une personne à un chemin et dire qu'elle est droite ou courbée. Cette métaphore familière consiste à employer l'image d'une ligne (impliquée dans celle d'un chemin) pour se représenter figurément la vie, laquelle n'a aucune image propre strictement parlant. Le processus se déroulant dans les schèmes transcendants est en

²⁰⁰ Cf. section 59, intitulée : « De la beauté comme symbole de la moralité », où il s'agit de présenter intuitivement un concept abstrait moyennant un symbole, à savoir moyennant une métaphore en nos termes. Le symbole (la métaphore) n'est pas un schème, mais il présuppose un procédé de « schématisation » pour se produire. « Toute *hypotypose* (présentation, *subjectio sub adspectum*), comme opération consistant à rendre sensible quelque chose, se dédouble : ou bien elle est *schématique*, là où, à un concept que saisit l'entendement, est donnée a priori l'intuition qui lui correspond ; ou bien elle est *symbolique*, là où, à un concept que seule la raison peut penser et auquel nulle intuition sensible ne peut être adéquate, se trouve soumise une intuition telle que la manière dont procède avec elle la faculté de juger est simplement analogue au procédé qu'elle observe dans la schématisation, c'est-à-dire qu'elle s'accorde avec lui uniquement selon la règle de ce procédé, et non pas selon l'intuition elle-même, par conséquent simplement selon la forme de la réflexion, et non pas selon le contenu » (*Faculté de juger*, p. 351, fr. p.340). Kant rattache la possibilité de présentation symbolique uniquement aux concepts de la raison (aux concepts moraux). Quant aux concepts de l'entendement pur, ils ne reçoivent aucun symbole à travers la schématisation ; ils reçoivent plutôt des « monogrammes », d'après lui (A142/B181). Notre argument consiste à soutenir que ces « monogrammes » propres aux catégories ont, eux aussi, un caractère métaphorique du fait qu'ils reposent sur une relation de ressemblance (une analogie). Autrement dit, la présentation intuitive liée aux schèmes transcendants est essentiellement différente de la création d'un signe qui est purement conventionnel (cf. *Faculté de juger*, p. 352, fr. p. 340).

principe de la même nature. Il utilise une image mathématique sans la revêtir d'un concept concret comme *chemin*, mais il s'agit toujours d'une image, libérée de son sens originaire (c'est-à-dire géométrique). Il n'est donc pas injuste de la qualifier de métaphorique. Cette qualification a ceci d'avantageux qu'elle fait valoir le procédé de transposition œuvrant dans les schèmes transcendants.

Il faut ensuite réfléchir sur le rôle des présentations mathématiques pour les schèmes transcendants. Pourquoi ces schèmes empruntent leur mode de présentation aux mathématiques ? Est-ce une coïncidence que des images de droites entrent en jeu fréquemment dans la présentation figurée des catégories ? Sûrement non. Pour autant qu'on discute de cette figure géométrique simple, son avantage à l'égard de la connaissance en général est assez clair. Essayons de le mettre en évidence dans le but d'approfondir la question générale des présentations mathématiques. L'avantage de l'image d'une droite consiste dans le fait qu'elle soit un bon moyen de structuration. Cet avantage peut être analysé en trois aspects. Premièrement, la ligne droite constitue typiquement l'image d'un ordre (dans le sens de contraire du désordre) crucial pour nos activités épistémiques. Elle divise une surface en deux, elle donne une relation univoque aux points qu'elle connecte ; tous ces éléments mis en ordre servent de coordonnées qui nous aident à retrouver les objets rencontrés dans l'espace. En chassant le désordre chaotique et en établissant un ordre simple mais fondamental, l'image d'une droite nous permet d'économiser considérablement la capacité de mémoire, ainsi que l'énergie pour la recherche. L'avantage épistémique de cette sorte l'accompagne toujours, qu'on la trace dans l'espace sensible ou dans un espace conceptuel. Deuxièmement, l'image d'une droite est facile à reproduire. Elle se produit en effet à travers l'itération uniforme d'un acte simple. Le fait qu'on puisse reproduire exactement une même structure est essentiel à la possibilité d'avoir un standard pour la connaissance. Cela va sans dire que la reproductibilité en question assure la présence d'une régularité dans le produit, ce qui est également essentiel à l'exigence de standard. En général, les entités mathématiques (qui sont relativement basiques) peuvent être construites par une coordination régulière des opérations simples. On peut créer divers complexes d'homogènes à travers l'itération et la combinaison (ou d'autres procédés semblables) effectuées sur les opérations élémentaires ; on obtient ainsi par exemple le croisement de deux axes figurant dans un graphe fonctionnel. Appelons les opérations qui sont susceptibles de telles coordinations les opérations mathématiques simples, celles-ci incluent les actes comme tracer une ligne, ajouter, etc. Si les modes mathématiques de présentation peuvent servir de preuve d'une structuration, c'est certainement qu'ils sont liés à des opérations mathématiques simples, génératrices de complexes faciles à reproduire. Troisièmement, l'image d'une ligne droite peut traduire des relations sur lesquelles on peut juger apodictiquement. On peut affirmer apodictiquement, par exemple, le rapport transitif entre trois points A , B et C se trouvant sur la ligne : si B est plus loin que A (par rapport à un point donné) et si C est plus

loin que B , alors C est plus loin que A . Les relations de cette sorte peuvent rester valides lorsque l'image est transposée dans un espace conceptuel. L'espace conceptuel s'avère alors susceptible d'une approche visant des connaissances apodictiques. Évidemment, ce ne sont pas toutes les relations qui sont conservées dans le nouveau milieu, mais il existera toujours quelques-unes qui restent inchangées. L'espace conceptuel des catégories, concernant lui aussi une coordination des opérations (relatives à l'enquête empirique) et empruntant le mode de présentation aux mathématiques pour s'exprimer, comporte ainsi des connaissances apodictiques analogues à celles des mathématiques.

L'analyse du cas exemplaire nous a appris combien il importe de structurer *mathématiquement*. L'acte de structuration est en effet indissociable de la coordination des opérations mathématiques. Les schèmes des concepts mathématiques liés à de telles opérations offrent, pour ainsi dire, les modèles de structuration. Puisque les schèmes transcendants visent à structurer les opérations de recherche et à prescrire une logique qui les organise, il leur est très naturel d'utiliser les modèles de structuration, provenant de nos activités mathématiques, au profit de leur propre fonction ; d'où la mise en jeu fréquente de l'image de droite dans la présentation intuitive des catégories. Peut-être peut-on trouver d'autres concepts mathématiques dont les schèmes s'introduisent également dans le schématisme transcendantal pour servir de modèles.

Discutons finalement une question qui a un rapport à ce dernier point. Nous avons analysé la « synthèse figurée » en la rattachant à des images, notamment à celles des figures géométriques. Mais cette fonction d'imagination doit-elle convoquer toujours une image au sens stricte ? En d'autres termes, si les figures géométriques favorisent et assurent la structuration, d'autres concepts mathématiques ne peuvent-ils pas également la soutenir et rendre possible la formation des schèmes transcendants ? Cela est très probable, car Kant considère non seulement les concepts géométriques mais aussi d'autres concepts mathématiques, ceux arithmétiques et algébriques, comme susceptibles de la présentation intuitive²⁰¹. Alors, pourquoi ne pas emprunter à l'arithmétique et à l'algèbre les modes de présentation afin de visualiser les catégories ? De fait, Kant aime recourir à des concepts algébriques lorsqu'il est question d'appliquer les catégories dynamiques à l'expérience. L'idée de l'opposition entre le positif et le négatif (qui peut être exprimée par le symbolisme de « + » et de « - ») lui sert de modèle essentiel pour schématiser le concept d'« action », lequel est impliqué dans les trois catégories de substance, de causalité et de communauté. Ce modèle se rattache surtout fortement aux concepts kantien de substance et de communauté. Nous

²⁰¹ Ayant caractérisé la connaissance mathématique comme « connaissance rationnelle par la *construction* des concepts » (A713/B742), Kant fait remarquer que ce n'est pas seulement la géométrie qui peut bénéficier de cette caractéristique avantageuse. Il dit : « ... la mathématique ne construit pas simplement des grandeurs (*quanta*) comme dans la géométrie ; elle construit aussi la pure grandeur (*quantitas*) comme dans l'algèbre, où elle fait complètement abstraction de la nature de l'objet qui doit être pensé d'après un tel concept de grandeur » (A717/B745).

avons vu que le concept de conservation, lié intimement au schème de la substance, nous renvoie au final à un système global de l'équilibre où les actions positives et les actions négatives s'annulent mutuellement. Le concept de communauté, lui aussi, a indubitablement besoin de ce modèle, vu qu'il est synonyme d'interaction lorsqu'il est pensé dans le contexte empirique. On peut observer la présence d'un modèle algébrique dans « l'analogie de l'expérience » aussi : cette notion, impliquant l'idée du rapport à un inconnu x , est conçue d'après l'analogie en mathématique. Il est remarquable d'un point de vue similaire que l'additivité constitue un critère important pour la notion kantienne de la substantialité.

Les notations en arithmétique et en algèbre ne donnent pas d'image à proprement parler. Les symboles qu'elles comportent sont produits des conventions. Néanmoins, on peut toujours dire qu'une notation de cette sorte a une structure analogue à celle du monde sensible et est en ce sens proche d'une image²⁰². Plus précisément, elle a une ressemblance structurelle avec des opérations qu'on effectue sur les sensibles (les opérations : *ajouter*, *soustraire*, *combiner*, etc.). On pourrait dire qu'elle est une quasi-image. La synthèse figurée peut ainsi profiter non seulement des images mais aussi des quasi-images dans la présentation intuitive d'un concept. Pour désigner tous les modes de présentation disponibles pour l'imagination productrice, sans distinguer l'image et la quasi-image, nous allons employer le terme : *la présentation graphique*. Une présentation graphique est une présentation intuitive plus ou moins structurée d'un concept (ou d'un espace conceptuel), sa structure ayant quelque chose d'analogue à une structure dans des sensibles. Quant aux présentations mathématiques (les modes mathématiques de présentation), elles sont les présentations graphiques qui concernent la structuration dans un sens éminent ; comme nous l'avons dit, elles offrent les modèles de structuration. Conformément à cette terminologie, on peut résumer la contribution de l'imagination productrice à l'usage des catégories comme suit : l'imagination productrice introduit les modèles de structuration, fournis par certains schèmes mathématiques, dans l'espace logique relatif aux catégories, autrement dit, dans celui relatif à la logique de l'interrogation ; elle rend par là possible le fait que les catégories se rattachent à des présentations graphiques (et mathématiques), les présentations ayant alors (parfois) un caractère métaphorique²⁰³. Les catégories deviennent empiriquement utilisables dans la

²⁰² Il semblerait que notre vue soit en contradiction avec la terminologie kantienne formulée dans la *Troisième Critique*. Kant y précise que les signes algébriques n'ont rien d'intuitif touchant les objets, c'est-à-dire qu'ils ne sont liés à ceux-ci que de façon subjective (conventionnelle) (*Faculté de juger*, sec.59, p.350, fr. p. 340). Apparemment, tout rapport à la représentation imagée est nié pour la notation algébrique. Mais il ne faut pas oublier que cette remarque concerne les signes algébriques et non pas les formules algébriques. Si l'on parle des formules, il sera possible de dire qu'ils représentent quelque chose en vertu d'une ressemblance (ou d'une analogie) plutôt que d'une convention. Ch. S. Peirce a présenté un jugement similaire lorsqu'il a compté les formules algébriques parmi les « icônes » et non pas parmi les « symboles », les derniers étant des signes conventionnels selon sa conception (Peirce, 1965, 2.279).

²⁰³ À la différence du cas de la ligne droite, il n'est pas évident que les notations algébriques et

mesure où elles deviennent susceptibles de la présentation graphique ainsi déterminée.

4-2 Le schématisme transcendantal et la rationalité humaine

Maintenant que la fonction transcendantale de l'imagination a été mise en évidence, il nous faut préciser comment la théorie de cette fonction reflète la particularité caractérisant la notion kantienne de rationalité. Plus précisément, il faut dire dans quel sens la synthèse figurée est essentielle à la rationalité humaine.

Pour nous approcher de cette question, il est bon de commencer par éclaircir la proposition que nous avons eue au bout de l'analyse précédente : les catégories deviennent empiriquement utilisables dans la mesure où elles deviennent susceptibles de la présentation graphique (et mathématique). Pourquoi la présentation graphique mathématique est-elle cruciale pour l'usage des catégories ? Pourquoi ce mode de présentation, visée dans le schématisme transcendantal, est-il indispensable pour la rationalité humaine ? À notre avis, l'usage des catégories a besoin des présentations *graphiques* parce que celles-ci assurent l'enracinement de nos activités épistémiques dans le monde sensible. Ayant des ressemblances structurelles avec nos opérations sur des sensibles, les présentations graphiques relient les catégories aux conditions spatio-temporelles selon lesquelles les activités d'enquête doivent se dérouler. Par ailleurs, les présentations graphiques *mathématiques* peuvent introduire dans l'usage de catégories les avantages épistémiques liés à la structuration mathématique. Les présentations graphiques mathématiques permettent ainsi d'exprimer, de diverses façons, la rationalité propre à l'entendement fini qu'est le nôtre. Ce qu'il faut mettre au jour, c'est donc le rapport originaire entre le schématisme transcendantal et la finitude de l'être humain. En vue d'approfondir la rationalité kantienne, il nous faut expliquer de quelle manière les schèmes transcendantsaux incarnent les conditions fondamentales liées à la finitude de notre être.

La finitude de l'être humain s'observe d'abord dans le fait qu'il est fatalement petit par rapport à l'univers. Cette condition fondamentale peut cependant être surmontée, dans une certaine mesure, en vertu de la liberté du déplacement. Sur la base de cette liberté, on peut effectuer diverses opérations à l'égard des objets sensibles : *déplacer (se déplacer)*, *combinaison*, *ajouter*, *soustraire*, *compter*, etc. Ces opérations permettent de ramasser des informations sur ce monde et de les mettre en ordre en vue d'un système structuré ; le monde deviendra alors compréhensible pour nous. Si la logique de la recherche fait souvent appel à des figures

arithmétiques jouent le rôle de métaphores dans les contextes des schèmes transcendantsaux. Il semble qu'il y a au moins une sorte de *transposition* de signification, du contexte proprement mathématique au contexte des catégories, comme c'est le cas avec la notion de « l'analogie de l'expérience ». Mais nous ne sommes pas sûrs que cette transposition puisse être qualifiée de métaphorique. Seulement, nous soulignons que le schématisme transcendantal consiste toujours à *emprunter* aux mathématiques un mode de présentation pour se représenter un espace conceptuel, relatif à la logique de l'interrogation (la logique de l'opération d'enquête).

géométriques pour structurer des concepts, c'est sans aucun doute parce que les activités d'enquête chez l'humain doivent se dérouler comme opérations exigeant le déplacement.

Il y a un autre fait fondamental qui concerne la finitude de l'être humain. C'est le fait que l'humain vit dans le temps. Ayant du temps, l'humain peut explorer successivement un grand terrain qu'il ne peut voir d'un seul coup ; en ce sens, le fait en question est bienveillant pour lui. Mais il ne lui est pas permis de prendre tout son temps dans ses activités d'enquête parce que les choses changent sans cesse. Sans quelque stratégie appropriée, il risquera d'être devancé par la nature et de perdre le chemin dans l'incertitude imprévisible. La liberté du déplacement ne servira que très peu à la structuration si elle ne sait prendre en compte ce caractère temporel des choses. Il est donc essentiel de régler le problème du temps quand il est question de connaître la réalité empirique. La stratégie qu'adopte l'entendement humain à cet effet consiste à chercher des régularités dans des phénomènes. Il s'agit de découvrir des changements réguliers des choses, ainsi que des rapports constants et simultanés entre les choses. Si ces types de régularités se rencontrent, les états des choses dans le monde commenceront à être compréhensibles à l'égard du temps. Comme on le voit, les schèmes kantien des catégories dynamiques envisagent de concrétiser cette idée. Ici aussi, il s'agit d'effectuer (directement ou indirectement) des opérations avec lesquelles on manipule, ou du moins on observe, les phénomènes sensibles. La production et la reproduction sont les opérations principales qui doivent s'effectuer. En conjonction avec la stratégie de division et de combinaison, ces opérations dynamiques favorisent la tentative de l'entendement désirant se représenter le temps en termes de rapports nécessaires des choses. Les relations de temps doivent se traduire dans cette tentative par des lois des répétables se trouvant dans ce monde mutable. En empruntant la terminologie de Bergson, on pourrait dire que les schèmes transcendants promeuvent la « spatialisation » du temps. Il n'y a donc rien d'étonnant à ce que l'image de ligne figure fréquemment dans les présentations graphiques des catégories. En tant que métaphore spatiale du temps, elle visualise le concept de variation (ou de transition) dégagé du cours réel du temps²⁰⁴.

Le schématisme transcendantal fait l'intermédiaire de la finitude et de la rationalité de deux façons. Il le fait, en premier lieu, en répondant à la question de savoir comment accumuler des connaissances sur un monde aussi vaste et, en second lieu, en réglant la question de savoir comment faire face à la temporalité du monde et de nous-mêmes. Dans tous les deux cas, les solutions aux questions reposent sur l'idée de coordonner adéquatement les opérations mathématiques simples. Mais il semble que la solution de la première question dépend largement de celle de la deuxième (comme on le voit dans le fait que le déplacement dans l'espace a besoin de temps, ou dans le fait que l'élaboration d'un concept de grandeur présuppose les schèmes des catégories dynamiques). Le problème de la temporalité est donc le

²⁰⁴ À l'aide d'un exemple, Kant fait remarquer que le cours du temps n'est pas essentiel au concept de rapport causal : « Il faut bien remarquer ici que l'on envisage l'ordre du temps, et non son *cours* ; le rapport demeure, bien qu'il n'y ait pas eu de temps écoulé » (A203/B248).

plus important et le plus spécifique pour la théorie des schèmes transcendants. De fait, les formulations kantienne de ces schèmes témoignent qu'il s'agit constamment d'exploiter des homogènes dans des phénomènes et de construire, pour ainsi dire, des images des quasi-intemporels au sein du monde temporel. Nul doute que c'est cette fonction que Kant appelle la « détermination transcendantale du temps ». À la lumière de cette dernière idée, la théorie du schématisme se révèle représentative du rationalisme humain chez Kant. Si ce philosophe introduit l'idée de la structuration mathématique dans la théorie de synthèse et cela pour régler le problème de la temporalité, c'est parce qu'il voit dans cette idée la clef pour réconcilier l'apodictique dans nos connaissances et les limites propres à l'habitant dans le monde temporel.

L'idée de la détermination transcendantale du temps deviendra plus claire si l'on analyse la conception kantienne de la modalité. En effet, l'essentiel de sa conception consiste à indiquer comment composer des énoncés modaux (caractéristiques des connaissances rationnelles) sans quitter le déroulement temporel de ce monde. Jetons un coup d'œil sur la théorie kantienne de la modalité, notamment à l'égard du concept de nécessité. Cela confirmera notre observation précédente et nous enseignera combien l'idée de la structuration mathématique, conçue du point de vue de la finitude, est substantielle dans la rationalité kantienne.

En principe, Kant est fidèle aux définitions traditionnelles des concepts modaux. Traditionnellement, la nécessité est définie comme l'impossibilité du contraire, ou plus exactement, l'impossibilité des états de choses contradictoires à l'actuel. Corrélativement, la contingence se définit comme la possibilité de tels cas. Pourtant, ces définitions demeureront vides à moins qu'elles soient complétées par des schèmes appropriés. C'est-à-dire qu'il faut préciser les règles d'usage de ces concepts en prenant en considération la temporalité de ce monde. Une remarque kantienne sur la contingence avance ce point de vue clairement. La contingence est la possibilité du contraire, dit-on. Mais la possibilité évoquée ici doit se soumettre à la condition de temps, dit Kant. Supposons qu'un état A existe à un moment donné t_1 et que la question est de savoir si l'état contraire est possible. Le point de vue kantien fait valoir qu'on ne peut jamais savoir si l'état non- A est possible *au même moment* ; cela parce qu'on ne peut pas sortir du cours du temps, ni le redémarrer, pour vérifier des hypothèses sur ce sujet. Ce qu'on peut décider est tout au plus la question de savoir si l'état non- A est possible ou non à un autre moment, tel t_2 . Le jugement sur la contingence doit ainsi reposer sur le concept de contingence. La question de savoir si un état A est contingent revient à celle de savoir s'il est changeable²⁰⁵. Cette remarque kantienne illustre très bien l'idée de base de sa philosophie de modalité : sans prendre parti pour la métaphysique des mondes possibles, la philosophie critique cherche les critères des concepts modaux dans certaines déterminations impliquant le concept de temps.

²⁰⁵ « De fait, quand nous avons à donner des exemples de l'existence contingente, nous alléguons toujours des *changements*, et non pas simplement la possibilité de *la pensée du contraire* » (B290, souligné par Kant).

Quel est alors le critère de la nécessité ? La question concerne évidemment le schème de la nécessité. Le schème de la nécessité est, d'après la formulation de Kant, « l'existence d'un objet en tout temps (*zu aller Zeit*) » (A145/B184). Ce n'est pas une formulation très claire, mais la mise en contraste avec le critère de la contingence nous permettra de nous en approcher. Si le critère de la contingence est le changement, le critère de la nécessité ne doit-il pas évoquer la régularité des changements ? Plus précisément, ne s'agit-il pas, dans le dernier cas, du rapport constant d'un conditionné à une condition à l'égard des relations de temps ? De fait, Kant fait remarquer dans *Les postulats de la pensée empirique en général* que la nécessité de l'existence ne peut être que celle des effets dépendant de ses causes²⁰⁶. Il relie le concept de nécessité à celui de cause et suggère ainsi qu'il faut mentionner la condition de temps quand on affirme la nécessité d'un état de chose. Conformément à cette exigence, on pourrait formuler la nécessité de l'existence de *A*, c'est-à-dire l'impossibilité de sa non-existence, de la manière suivante : La non-existence de *A* est impossible étant donné qu'un ensemble de causes existe à un moment donné *t₁*. La nécessité impliquée ici n'est qu'une nécessité hypothétique. Pourtant, la mise en valeur de la condition et du conditionné, si elle se concrétise par certaines opérations appropriées, permettra d'affirmer un rapport nécessaire tout en restant dans le monde temporel. L'indication de telles opérations se rencontre dans le schème de la causalité. Le schème de la causalité est « le réel, auquel, une fois qu'il est posé *arbitrairement*, succède *toujours (jederzeit)* quelque chose d'autre » (A144/B183, souligné par nous). Il s'agit de la possibilité de (re)produire intentionnellement une conséquence. Ici, le fait qu'on puisse faire surgir quelque chose *n'importe quand* (« arbitrairement », « toujours ») constitue le critère d'un rapport nécessaire. Sans doute, c'est cette idée de « n'importe quand » que Kant entend par le schème de la nécessité : « l'existence d'un objet en tout temps ».

On pourrait se demander s'il est vraiment certain qu'on puisse reproduire telle ou telle conséquence *n'importe quand*. Certes, il peut bien arriver que la conséquence attendue ne succède pas à l'antécédent qu'on y rattache normalement. Mais, comme nous l'avons fait remarquer, on a la possibilité d'expliquer cette anomalie par la présence d'un facteur dérangeant ou par l'absence d'un facteur nécessaire ; on peut chercher une telle explication en essayant la division et la combinaison de différents facteurs. Le concept de nécessité exprimé par le mot de « n'importe quand » implique qu'on est prêt à sophistiquer (ou réviser) l'hypothèse initiale par cette méthode de division et de combinaison. Il est indissociable de la totalité des opérations structurantes exigées dans notre savoir méthodologique. Quoi qu'il en soit, les expressions : « n'importe quand » ou « toujours (*jederzeit*) » résument l'idée qu'il est possible de réduire le temps (dans une certaine mesure) à des processus répétables et prévisibles. Cette réduction s'achève à travers les découvertes de nécessités hypothétiques,

²⁰⁶ « Or, il n'y a pas d'existence qui puisse être reconnue comme nécessaire sous la condition d'autres phénomènes donnés, que l'existence des effets résultants de causes données d'après les lois générales de la causalité » (A227/B279).

lesquelles présupposent notre attitude stratégique maîtrisant des opérations bien coordonnées. Ce que la « détermination transcendantale du temps » signifie concrètement, c'est l'image du temps conçu comme susceptible d'être domestiqué par cette attitude stratégique.

La théorie du schématisme transcendantal présuppose et développe l'idée de l'enracinement des connaissances rationnelles dans la finitude de notre être. En faisant face au problème de la médiation entre la modalité et la temporalité, elle approfondit cette idée et esquisse par là un rationalisme authentiquement humain : un rationalisme dont la base n'est ni théologique ni naturaliste. Ce que cette position fait valoir en faveur du fondement de la connaissance, c'est l'avantage épistémique (susceptible d'être analysé en plusieurs aspects, comme nous l'avons vu) caractéristique des structures engendrées par les opérations mathématiques simples. Si les concepts d'équilibre et de symétrie peuvent offrir les critères de la rationalité en épistémologie kantienne, c'est dans la mesure où ces concepts sont intimement liés à ces structures et aux opérations qui leur sont essentielles. Ainsi, la structuration et les opérations mathématiques simples, en tant qu'elles sont toutes effectuées par un être fini, constituent le processus crucial dans l'origine des connaissances rationnelles ; telle est la leçon que la théorie du schématisme transcendantal (s'appuyant sur celle de l'imagination productrice) nous livre concernant la rationalité chez Kant.

5 L'« acte de l'esprit » et la nature de l'*a priori*

Enfin, nous sommes en état d'affronter le problème de l'*a priori* chez Kant. Notre étude sur la rationalité kantienne a mis en valeur quelques concepts-clefs qui la caractérisent et a résumé la signification de ceux-ci par l'idée de la structuration, conditionnée par la finitude humaine et favorisée par les opérations mathématiques simples. Comment peut-on s'approcher du problème de la « source non empirique », principalement à l'égard du synthétique *a priori*, à la lumière de cette analyse ? La clef doit être cherchée dans le caractère méthodologique de la structuration et le rôle indispensable des « opérations » pour celle-ci.

Étant donné que les connaissances synthétiques *a priori* appartiennent à une sorte de savoir méthodologique en dernier ressort, la question sur l'origine de l'*a priori* (synthétique) nous renvoie à la question de savoir comment en général on acquiert un savoir méthodologique. Il nous semble que l'acquisition en question a lieu quand on essaie diverses opérations liées à l'objectif envisagé et quand on réfléchit sur leurs coordinations appropriées. La découverte d'une méthode de connaissance ne fait pas exception. Lorsque le voyageur de Descartes s'est rendu compte qu'il n'a qu'à aller tout droit pour sortir de la forêt, sa « découverte » n'était-elle pas sur la coordination de ses propres actes et, de ce fait, issue de la réflexion sur les actes qu'il opère ? Le tailleur qui applique répétitivement le mètre sur le tissu afin de le mesurer (Schlick, 1918/1925, p. 251, fr. p. 377) ne jouit-il pas d'un processus

épistémique de la même sorte ? Les tentatives de ces personnes concernent des objectifs pratiques, mais ces objectifs présupposent des efforts pour mieux connaître les objets ; leurs découvertes impliquent indubitablement celles touchant la méthode de la connaissance. Ces exemples indiquent qu'un savoir méthodologique se rapportant à la connaissance s'obtient à travers une réflexion sur nos opérations visant à structurer mathématiquement des sensibles. Ici, le savoir ne provient pas d'un processus simplement réceptif. Il ressemble plutôt à une invention venue de l'intérieur de l'esprit. Autrement dit, c'est un savoir issu d'un processus qu'on ne peut pas expliquer uniquement en termes de sens et de sensation. Si c'est le sens qui constitue la source « empirique » de la connaissance, la source d'où provient ce savoir méthodologique ne doit-elle pas être qualifiée de « non empirique » ? D'ailleurs, ce savoir porte sur nos actes (nos opérations) à l'égard des sensibles plutôt que sur les données sensibles elles-mêmes. Il est le produit de l'abstraction effectuée sur nos actes et non pas de celle effectuée sur les sensations. En ce sens aussi, le savoir méthodologique sur la connaissance doit être considéré comme savoir ayant une source non empirique. Nous croyons que les « connaissances synthétiques *a priori* » mises en avant par Kant ont le caractère du savoir méthodologique tel qu'il est décrit ici et sont dites « *a priori* » en raison de l'origine caractéristique d'un tel savoir. Si la source de ces connaissances doit être qualifiée de non empirique, c'est parce que celles-ci sont issues d'une attitude réflexive sur nos actes (visant la structuration) et concernent la coordination de ces actes. Bien entendu, elles concernent en même temps des objets distingués de nous-mêmes (les objets mathématiques, ainsi que les structures de la réalité empirique). Mais ce rapport à des objets doit être conçu comme partie constituante de ce que nous avons appelé la dualité de l'opération et de l'objet, laquelle est impliquée essentiellement dans la notion de structuration. Originellement, les connaissances synthétiques *a priori* portent sur les opérations structurantes et, en toute logique, sont des connaissances issues de notre attention à celles-ci. Telle est l'idée de base que nous affirmons à propos de l'origine du synthétique *a priori*.

Notre lecture s'accorde avec une remarque kantienne présentée dans la *Dissertation*. Nous avons déjà vu la remarque en question, simplement afin de découvrir la thèse de l'*a priori* acquis. Mais on voit maintenant qu'elle est la remarque la plus importante concernant la philosophie de cette thèse. Ayant rejeté la conception innéiste sur les concepts purs, Kant y évoque « l'acte de l'esprit » pour décrire l'origine et la genèse de ces concepts. Voyons d'abord sa discussion sur le premier type de concepts purs : ceux de temps et d'espace.

« Enfin une question se pose presque d'elle-même à tout un chacun : ces deux *concepts* [le concept de temps et celui d'espace] sont-ils *innés* ou *acquis* ? Le deuxième cas semble bien être déjà réfuté par ce qui a été démontré, mais il ne faut pour autant pas admettre le premier inconsidérément parce qu'il ouvre la voie à une philosophie paresseuse qui, brandissant une cause première, proclame que toute recherche ultérieure est inutile. *Les*

deux concepts sont sans aucun doute *acquis*, non qu'ils soient abstraits de la sensation des objets (car la sensation donne la matière et non la forme de la connaissance humaine), mais de l'acte même de l'esprit qui coordonne ce qui est senti selon des lois invariables ; ils sont comme des images immuables du sensible et doivent donc être connus intuitivement. Les sensations provoquent donc cet acte de l'esprit mais ne forcent pas l'intuition : seule est ici innée la loi de l'âme qui unit selon un rapport déterminé les sensations résultant de la présence de l'objet. » (*Dissertation*, sec.15, Colloraire, Ak.II, p. 406, fr. p. 129, souligné par Kant)

Les deux concepts résultent d'un procédé d'abstraction, mais ils ne sont pas abstraits de la sensation des objets. Ils sont abstraits de « l'acte même de l'esprit qui coordonne ce qui est senti », précise Kant. Cet acte coordonnant ce qui est senti ne concerne rien d'autre que ce que nous appelons la structuration. En essayant la structuration et en réfléchissant sur les actes qui la concernent, l'esprit découvre les « lois invariables » comme lois de ses propres actes²⁰⁷. Ce sont ces lois, portant originairement sur nos actes visant la structuration, qui constituent les contenus des connaissances mathématiques, ainsi que de celles touchant la théorie générale du mouvement²⁰⁸. Telle est l'épistémologie que Kant suggère ici. L'« acte ... de l'esprit » pourrait sembler un peu mystique. Mais cette notion deviendra moins problématique si l'on pense par elle à des actes mentaux concomitants à des opérations concrètes de structuration. Le voyageur qui marche tout droit intentionnellement dans la forêt opère probablement un acte mental ayant affaire à l'image d'une droite. Du moins, c'est une supposition utile et plausible pour expliquer la coordination bien contrôlée de ses actes. On peut interpréter « l'acte de l'esprit » justement comme acte mental accompagnant les opérations concrètes de structuration. Désignons par le terme : *les actes structurants* l'ensemble des deux choses : les opérations concrètes et les actes mentaux qui procèdent tous les deux, et en coopération, à la structuration. L'épistémologie proposée ici peut ainsi être reformulée comme l'idée que les connaissances (synthétiques) *a priori* portent sur les actes

²⁰⁷ Kant considère « la loi de l'âme » comme innée. Il fait ici apparemment une concession excessive à l'innéisme et nous le trouvons embarrassant. Mais cette mention de l'inné a au moins une leçon juste et importante : les lois se trouvant sur les actes de l'esprit ne sont pas des créations *arbitraires* de ce dernier. D'ailleurs, Kant ne rejette jamais l'idée des *fondements* innés de la connaissance, comme nous l'avons vu selon les *Réponses à Eberhard*. Il est donc certain que « la loi de l'âme » a des fondements innés, bien qu'il nous semble trop rapide d'identifier la première à ces derniers.

²⁰⁸ Comme les mathématiques ont leurs fondements dans l'intuition pure de l'espace, « la mécanique pure » (*Dissertation*) ou « la théorie générale du mouvement » (B49) a ses fondements dans l'intuition pure du temps. Cette thèse semblerait étrange, car l'intuition pure du temps est l'intuition sur les formes du sens interne, alors que « la mécanique pure » est une science exacte de la réalité externe. Mais il est certain que cette science a au moins une racine dans le sens interne. Elle présuppose certaines opérations structurantes ayant besoin de l'aide du sens interne, telles que compter les cycles d'un phénomène périodique, comparer les vitesses des choses en se référant à la succession des événements, etc.

structurants et sont abstraites de ceux-ci.

Concernant le deuxième type de concepts purs, Kant présente la même théorie à l'égard de la question de l'origine. Il s'agit d'expliquer la manière dont on acquiert les concepts de l'entendement pur, les concepts figurant dans les principes en métaphysique.

« Puisqu'on ne trouve pas de principes empiriques en métaphysique, il ne faut pas chercher les concepts qu'on y rencontre dans les sens mais dans la nature même de l'entendement pur, et cela non comme des concepts *innés* mais comme des concepts abstraits des lois se trouvant dans l'esprit (en faisant attention à ses actes à l'occasion de l'expérience), et donc comme des concepts *acquis*. » (*Dissertation*, sec.8, Ak.II, p. 395, fr. p. 95)

Ici aussi, Kant expose l'origine des concepts purs en la rattachant à des actes de l'esprit. La formulation est un peu différente de celle donnée à propos du temps et de l'espace : Kant dit ici que les concepts de l'entendement pur sont abstraits « des lois se trouvant dans l'esprit » au lieu de dire qu'ils sont abstraits « de l'acte même de l'esprit ». Mais il décrit le procédé d'abstraction comme « attention » à des « actes ». On peut juger qu'il s'agit toujours d'une même épistémologie, celle soulignant l'abstraction depuis nos actes structurants. Parallèlement, les « lois » évoquées ici devraient être considérées comme celles qui se rapportent à ces actes. La remarque indiquant que l'abstraction en question a lieu à « l'occasion de l'expérience » est une remarque importante relativement à l'*a priori* acquis en général. Puisque les actes structurants sont des actes effectués sur des sensibles, l'attention à eux, génératrice des connaissances synthétiques *a priori*, ne peut se produire qu'à l'occasion du contact avec des sensibles. C'est un réquisit inéliminable, étant donné que le synthétique *a priori* est une sorte de savoir méthodologique ; un savoir méthodologique ne s'obtient qu'en essayant le contact avec des objets, tout comme il est impossible d'apprendre à nager sans se mettre dans l'eau. Mais le fait que l'expérience soit nécessaire n'empêche pas de dire que la partie la plus essentielle dans ce savoir est spontanément pensée. On se confronte en effet, en elle, aux lois de nos actes plutôt qu'à celles de leurs objets. Kant a fait remarquer avec justesse : « bien que toute notre connaissance commence *avec* l'expérience [*m i t Erfahrung*], elle ne résulte pas pour autant toute *de* l'expérience [*a u s Erfahrung*] » (B1). Seulement, le rôle de l'expérience est sans doute plus lourd que Kant ne le croit. Du fait que les connaissances synthétiques *a priori* sont des savoirs méthodologiques motivés par la rencontre avec des sensibles, leur validité dépend pour une partie des propriétés des sensibles et se confirme en conséquence à travers l'expérience. Par exemple, le fait qu'on puisse traiter des longueurs spatiales comme grandeurs extensives est un fait qu'on doit constater au final par l'expérience. Pourtant, cette dépendance de la validité à l'égard de l'expérience n'annule pas le caractère spécifique attribué à *l'origine* des connaissances en question. On peut bien

dire qu'un savoir méthodologique, tout en envisageant de dialoguer avec des sensibles, porte avant tout sur nos actes et est abstrait de ceux-ci.

L'épistémologie de la *Dissertation* sur la question de l'acquisition peut-elle être rattachée de manière cohérente à celle de la *Critique* ? L'idée de l'abstraction depuis les actes de l'esprit ne figure pas explicitement dans la *Critique*, mais on peut certainement y trouver une idée analogue. La *Critique* souligne qu'un acte du sujet doit s'opérer pour que les connaissances des objets s'élaborent : cet acte se nomme la synthèse. L'acte de synthèse, consistant à donner de la liaison à un divers, peut être attribué à l'imagination et à l'entendement²⁰⁹. Si les fonctions de ces deux facultés ont affaire avec le formel dans notre connaissance, alors la synthèse est la synthèse pure. Or « *la synthèse pure, représentée de manière générale, donne le concept pur de l'entendement* » (A78/B104, souligné par Kant). Cette remarque implique clairement qu'un processus d'abstraction s'orientant à l'acte de synthèse doit avoir lieu pour qu'on possède les catégories. En plus, nous avons vu que non seulement les catégories mais aussi l'intuition *a priori* (« l'intuition formelle ») suppose la mise en jeu de la synthèse (chapitre 4, section 6). Il est raisonnable de juger que l'origine de l'intuition *a priori* se trouve également dans l'acte de synthèse et que sa genèse doit être expliquée par l'idée de « l'attention » à cet acte. De cette manière, « l'acte de l'esprit » demeure le concept-clef sur l'origine de l'*a priori* dans la *Critique* aussi. La *Critique* reprend ce concept dans la théorie de la synthèse et le développe en faveur de l'épistémologie du synthétique *a priori*, que la *Dissertation* ne savait pas thématiser comme telle.

Nous concluons ainsi que la « source non empirique » d'où on se procure les connaissances synthétiques *a priori* est l'acte de synthèse ou (en nos termes) les « actes structurants » qu'opèrent l'imagination et l'entendement. En faisant attention à ces actes et en effectuant par là une sorte d'abstraction, le sujet obtient des connaissances sur eux et sur leurs lois. C'est cette théorie qui est impliquée dans la thèse de l'*a priori* acquis et qui y paraphrase le processus spécifique nommé l'acquisition originnaire. La théorie décrit ce processus génétique en termes d'abstraction. Mais il faut considérer ce processus d'« abstraction » comme indissociable d'une sorte d'intuition qui serait également liée aux actes structurants ; il engendre en effet non seulement les concepts purs, mais aussi des représentations pures et intuitives sur l'espace et le temps. Or, comme nous l'avons fait remarquer plus haut, les connaissances issues de ce processus d'acquisition ne sont pas forcément immunes à la révision à la lumière de l'expérience. Néanmoins, il est bien possible de les qualifier d'« *a*

²⁰⁹ « 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 nous n'aurions absolument aucune connaissance, mais dont nous ne prenons que rarement quelque conscience. Mais ramener cette synthèse à *des concepts* est une fonction qui revient à l'entendement et par laquelle d'abord il nous procure la connaissance au sens propre » (A78/B103, souligné par Kant). Cf. aussi le passage suivant : « ... toute liaison est un acte de l'entendement, auquel nous voudrions donner l'appellation générale de *synthèse* ... » (B129-130)

priori» (dans un sens affaibli, naturellement) ; car ce qui est essentiel à l'a priorité d'une connaissance, c'est la nature spécifique de son origine et non pas la non révisabilité. La critériologie officielle de Kant nous enseigne que la spécificité de cette origine se reconnaît à la « nécessité » et à l'« universalité rigoureuse » que comportent certaines connaissances. Nous savons maintenant que ces deux marques de l'origine *a priori* ne peuvent être des choses autres que celles indiquant (explicitement ou implicitement) qu'on fait face à la structuration²¹⁰.

Le recours à « l'acte de l'esprit » semblerait être une idée discutable quand il est question d'exposer l'origine et la nature des connaissances rationnelles. Il faudra que quelques éclaircissements soient ajoutés pour que cette approche se révèle raisonnable. Dans les sections suivantes, nous allons discuter deux problématiques liées à cette fin. La première concerne la légitimité d'évoquer « l'acte de l'esprit » dans la philosophie des mathématiques et la deuxième concerne le recours à cette même notion au profit des fondements de la connaissance en général. L'étude de la deuxième problématique impliquera l'approfondissement de ce que nous appelons « l'avantage épistémique » de la structuration mathématique et l'exploitation de cette idée en vue de la justification de la déduction transcendantale.

6 L'acte de l'esprit et l'intuition pure

Dans l'optique du kantisme, les connaissances mathématiques sont des connaissances qu'on a obtenues en faisant attention aux actes structurants de l'esprit et en jouissant alors d'une intuition spécifique nommée l'intuition pure. En rattachant ainsi l'origine des mathématiques à l'intuition de « l'acte de l'esprit », la philosophie kantienne des mathématiques anticipe l'idée de base de l'intuitionnisme figurant dans la discussion du XX^e siècle. Jetons un coup d'œil sur les épistémologies des intuitionnistes et essayons d'observer l'affinité essentielle entre elles et le kantisme (tel qu'il est décrit par nous). Ce dernier deviendra moins excentrique à travers le rapprochement.

Poincaré, le représentant de l'intuitionnisme de la première période, présente une idée très kantienne sur la nature de l'arithmétique. Il soutient que l'arithmétique est une science synthétique et que l'élément synthétique résidant en elle vient d'un savoir lié à l'acte de l'esprit. La synthéticité se rencontre dans un principe fondamental de cette science : celui justifiant le raisonnement par récurrence (l'induction mathématique). Poincaré souligne que le raisonnement par récurrence, consistant dans l'application infiniment répétée d'un même syllogisme, ne se réduit jamais à des lois logiques. La légitimité de ce raisonnement ne nous devient compréhensible, d'après lui, que dans un savoir spécifique sur une « puissance de l'esprit ».

²¹⁰ Voir Conclusion.

« Pourquoi donc ce jugement [le raisonnement par récurrence] s'impose-t-il à nous avec une irrésistible évidence ? C'est qu'il n'est que l'affirmation de la puissance de l'esprit qui se sait capable de concevoir la répétition indéfinie d'un même acte dès que cet acte est une fois possible. » (Poincaré, 1902, p. 41)

La « puissance » de l'esprit concerne ici une coordination possible de ses propres actes (la répétition indéfinie ou l'itération indéfinie de ces actes). Poincaré relie ainsi le fondement synthétique de l'arithmétique à un savoir pur sur l'acte de l'esprit, ce qui rejoint indubitablement l'épistémologie kantienne touchant l'acquisition originaire. En ce qui concerne la géométrie, ce mathématicien n'y trouve que des axiomes conventionnels et la considère comme science analytique. Mais lorsqu'il discute de la genèse de la géométrie, il évoque la même puissance mentale que celle reconnue dans l'arithmétique. En géométrie également, le fait que l'esprit se sait capable de « répéter indéfiniment une même opération » est présupposé essentiellement, remarque-t-il. L'esprit se confronte cette fois à l'opération nommée le « mouvement » ou le « déplacement » (p. 88). La répétitivité de cette opération permettra de concevoir l'homogénéité de l'espace géométrique, pour autant qu'elle se soumette à une certaine structure bien équilibrée ; on peut analyser cette structure à la lumière du concept de « groupe ». Poincaré revient ainsi sans cesse à la « puissance de l'esprit » (faisant face à la répétition et indissociable de l'homogénéité des objets mathématiques) quand il s'agit de préciser l'élément proprement mathématique de notre connaissance.

Quant à Brouwer, le personnage central de l'intuitionnisme, il évoque également l'acte de l'esprit et le rattache explicitement à un savoir intuitif pour décrire la genèse des concepts mathématiques. Le processus génétique se déroule d'abord comme perception des deux sensations distinguées qui se succèdent dans le temps. La perception de cette « deux-ité » est « l'intuition primordiale et originelle, condition initiale de l'activité mathématique » (Largeault, 1993, pp. 159-160). La deux-ité perçue engendre ensuite par itération « la multiplicité du monde de la représentation et du devenir ». Les objets mathématiques sont considérés, chez Brouwer, comme issus de ce processus à la fois introspectif et créateur (cf. Largeault, 1993, pp. 72-73).

Les épistémologies des intuitionnistes recourent toutes à l'idée d'un savoir pur et non logique dans l'analyse des connaissances mathématiques ; le savoir y est censé se dérouler avec un acte mental s'opérant au niveau originel dans le rapport du soi et du monde. Cette approche nous paraît plausible, du moins relativement à la question de l'origine des connaissances mathématiques. La notion d'une intuition sur les actes (ou liée aux actes) semble bien expliquer le fait que les mathématiques comportent des connaissances modales (celles sur les possibles et les impossibles) précédant toute activité langagière ²¹¹.

²¹¹ Évidemment, les mathématiques sont susceptibles de l'expression langagière (l'expression

L'intuitionnisme du XX^e siècle renforce ainsi l'essentiel du kantisme en reliant l'intuition à la genèse des mathématiques d'une façon approfondie. Pourtant, il se peut qu'on reproche le rapprochement rapide en relevant que « l'intuition » des intuitionnistes, notamment celle de Brouwer, diffère de la position officielle de Kant sur un point important. Si Kant rejette « l'intuition intellectuelle », l'intuition qui donne d'elle-même ses objets, Brouwer semble rattacher précisément l'intuition en ce sens à la genèse des mathématiques (Largeault, 1993, p. 72). Mais nous croyons que ce désaccord tient à une différence de terminologie plutôt qu'à une différence de philosophie. L'intuition intellectuelle que Kant rejette est l'intuition divine, une intuition qui donnerait d'elle-même non seulement les objets mathématiques mais aussi les objets physiques. Une « l'intuition intellectuelle » touchant uniquement les objets mathématiques n'est pas forcément refusée dans la philosophie critique.

Évidemment, le rapprochement de Kant et les intuitionnistes ne suffit pas pour rendre justice à l'introduction de « l'acte de l'esprit » dans l'épistémologie ; en effet, on ne peut pas dire que les théories des intuitionnistes constituent la conception orthodoxe et populaire de la philosophie des mathématiques. Mais l'idée d'exposer les objets mathématiques en fonction de nos « actes » n'est pas en elle-même une idée si excentrique. Nous avons vu, par exemple, que Carnap présente une idée pareille s'agissant du concept de nombre (Chapitre 2). Il fait remarquer que profiter de l'isomorphisme entre le fait de *compter nos actes* (toucher des chaises successivement) et le fait de compter les choses (les chaises) constitue la stratégie essentielle dans l'usage élémentaire du concept de nombre. La conception intuitionniste deviendra moins excentrique si le point de vue herméneutique la complète pour nous permettre d'observer, d'une façon indirecte mais objective, « l'acte structurant » œuvrant dans notre esprit. Nous avons déjà fait appel au point de vue herméneutique quelques fois et nous exposerons quelques idées relevant de ce point de vue dans la section suivante aussi.

7 La synthèse et le transcendantal

L'idée de l'acte de synthèse est cruciale quand on a à s'approcher du synthétique *a priori* kantien et de son rôle relatif aux fondements de la connaissance en général. Mais l'appel à l'« acte de l'esprit » dans une question aussi délicate rencontre inévitablement des soucis, étant donné l'exigence de rigueur scientifique dans l'épistémologie aujourd'hui. Il y a au moins deux problèmes auxquels il nous faut faire face pour rendre justice à cette conception de synthétique *a priori*.

Le premier concerne la possibilité de la discussion scientifique vers l'acte de synthèse. Comme P. F. Strawson l'a déploré, la théorie kantienne de la synthèse semble trop originale

en termes de proposition), ouverte à l'examen logique ; de tels examens importent dans le contexte de la communication et dans celui de l'étude axiomatique. Mais tout cela n'empêche pas de souligner que l'activité mentale œuvrant dans la découverte (ou la création) des objets mathématiques, ainsi que des vérités mathématiques primordiaux, est de nature directe et non langagière (voir Chapitre 7).

pour être qualifiée de scientifique. La théorie convoquant les fonctionnements « purs » et « transcendants » des facultés mentales ne relève ni de la psychologie au sens strict ni de la philosophie analytique de l'esprit. Elle ressort plutôt au « sujet imaginaire de la psychologie transcendantale » qui n'a aucune place dans le catalogue des sciences. De cette façon, Strawson témoigne une suspicion de pseudoscience à l'égard de la théorie de la synthèse (Strawson, 1966, p. 96. Cf. p. 32, p. 88). Comment rétorquer à ce type de critique ? Y a-t-il des moyens qui permettraient de discuter de « l'acte » de synthèse de façon scientifiquement admissible ?

Le deuxième problème concerne le rapport de la question de l'origine à celle de la justification. S'il est vrai que les connaissances synthétiques *a priori* sont issues des actes de synthèse, de quelle manière cette origine est-elle pertinente pour la justification de ces connaissances ? En termes kantien, comment la théorie de la synthèse peut-elle contribuer à la problématique de la déduction transcendantale ? La réponse à ce problème est urgente d'autant plus que Kant lui-même considère la question « psychologique » comme peu importante pour la déduction transcendantale ; l'intérêt principal de cette dernière concerne en effet la question de droit (*quid juris*) plutôt que la question de fait (*quid facti*) (A84/B116). En un sens, Strawson a réagi d'une façon juste devant cette équivoque kantienne. En mettant à l'écart la théorie de la synthèse au profit d'une véritable cohérence, ce philosophe analytique tente de reconstituer l'analytique transcendantale comme analyse du concept d'expérience, où il est question de mettre en évidence les conditions de possibilité de « l'expérience » en précisant simplement ses composantes essentielles. Pourquoi une telle approche ne suffit-elle pas ? À quoi sert l'étude descriptive de l'acte de synthèse, alors qu'il s'agit d'approfondir la question de droit touchant les connaissances *a priori* ?

Heureusement, nous avons déjà eu à travers nos discussions précédentes quelques points de vue importants ayant trait à ces problèmes. Il est donc question pour nous de les développer jusqu'au point où les soucis rencontrés se révèlent suffisamment légers.

7-1 L'herméneutique de l'acte de synthèse

Considérons d'abord la suspicion de pseudoscience. La synthèse et les facultés pures ne relèvent-elles que d'une hypothèse imaginaire, inappropriée à la discussion scientifique ? Nous croyons qu'il est possible d'écarter ce souci avec l'aide de l'approche herméneutique. L'approche herméneutique consiste à tenter de reconnaître l'acte de synthèse à des activités concrètes de l'humain et à leurs produits, tant matériels que culturels. Dans l'optique de cette approche, l'histoire des civilisations humaines, celle de la pensée scientifique et diverses expressions (imagées ou langagières) reflétant ces histoires nous offrent des produits importants de la synthèse. Elles comportent toutes les résultats des activités humaines visant à donner au monde le sens et la structure qui le rendraient compréhensible pour nous. Les présentations graphiques mathématiques qu'elles incarnent éventuellement serviront

d'indices de la synthèse pure. En effet, si l'acte de synthèse peut être reconnu à ses objectivations, c'est qu'il doit accompagner toujours la « synthèse figurée » pour s'assurer de son efficacité.

En général, il n'est pas très difficile de reconnaître l'acte de synthèse (la structuration des sensibles) dans des systèmes de représentations que diverses civilisations ont développés pour parler de l'espace et du temps de façon intersubjective : le calendrier, les quatre points cardinaux, divers systèmes des coordonnées et les unités de mesure. Les systèmes de ce type diffèrent selon les civilisations et selon les époques, mais ils ont certaines stratégies de base en commun. Il s'agit toujours de profiter des phénomènes homogènes ou répétables, correspondant à notre capacité des opérations mathématiques simples, et de constituer des ordres qui sont susceptibles de la présentation graphique mathématique. Certains produits concrets portent explicitement des images des figures géométriques, les effets typiques de l'imagination transcendantale. Par exemple, le cadran de l'horloge porte l'image d'un cercle qui représente métaphoriquement la périodicité du temps. L'image des quatre points cardinaux se constitue de deux droites se croisant perpendiculairement ; ces lignes ne sont qu'imaginaires mais nous sont indispensables pour nous orienter. Or tous ces produits concrets sont manifestement produits artificiels et intentionnels de l'humain ; on peut les interpréter ainsi bien conformément au sens commun. L'hypothèse de l'acte mental de synthèse (tel que tracer une ligne dans la pensée) n'est-elle pas une hypothèse raisonnable, sous-jacente à cette interprétation ? Rien n'empêche de voir ici des objectivations de « l'acte ... de l'esprit qui coordonne ce qui est senti selon des lois invariables » (*Dissertation*, sec.15).

Il est plutôt facile de justifier l'idée de l'acte de synthèse qui se déroulerait selon les concepts mathématiques. Mais en ce qui concerne la synthèse selon les catégories, notamment la synthèse selon les catégories dynamiques comme la *substance* et la *causalité*, il n'est pas facile de reconnaître son acte dans les produits concrets des activités humaines. Pour l'observer, on pourra sans doute prendre l'histoire des idées, racontées dans des produits langagiers, portant sur les lois du monde. L'approche historique basée sur ces produits plus abstraits nous permettra quand même d'étudier les concepts en question dans leurs formes primitives ou élémentaires et de présumer par là leur *origine*. Cette approche, se déroulant souvent avec l'aide de l'anthropologie, semble significative au moins quand il est question de penser l'origine du concept de causalité. Nombre d'études nous enseignent que les concepts primitifs de causalité sont empreints profondément de l'anthropomorphisme. On sait que les « causes » dans des visions archaïques du monde sont très souvent identifiées aux actes volontaires des êtres ayant personnalité. La loi de causalité n'y est pas séparable de la loi supposée entre un acte et la punition ou la récompense qui s'ensuivent. Ce fait semble témoigner que les hommes dans les cultures primitives regardaient la nature de façon analogue à leurs propres actes et interactions. Ne peut-on pas dire, par suite, que le concept de causalité est originellement abstrait de l'acte de l'humain et de ses lois ? Évidemment, ce

concept n'est pas scientifique à proprement parler ; il favorise tant de naïveté qui doit être surmontée à l'aide de concepts plus scientifiques. Mais cela ne signifie pas forcément que toute sorte de structuration lui soit étrangère. Le concept archaïque peut comporter par exemple l'idée de la régularité et celle de l'égalité de la cause et de l'effet ; il impliquera alors un minimum de rationalité permettant la distinction du normal et de l'anomal. D'un autre côté, le concept scientifique de causalité, tel que Kant le décrit, semble à son tour comporter un résidu de l'anthropomorphisme. Ce concept exige en effet qu'on *interroge* la nature par ses propres actes. On intervient volontairement dans le cours de la nature pour en tirer la *réponse*, celle-ci n'étant autre chose qu'une réaction à l'action humaine. Si l'anthropomorphisme au sens le plus large désigne la pensée consistant à affirmer une ressemblance structurelle entre les formes de l'objet et les formes de l'acte humain, alors on pourra dire que les concepts scientifiques de causalité ne se libéreront jamais totalement de l'anthropomorphisme. Cela veut dire précisément que la catégorie de la causalité a son origine dans l'acte structurant de l'humain, du moins partiellement. Ce qu'envisage la pensée scientifique, c'est la sophistication de la structuration, consistant à relativiser et neutraliser les déformations possibles liées à cette origine humaine et primitive (les réussites dans la prévision ou la reproduction des phénomènes naturels serviront naturellement d'indices importants de la sophistication).

Par rapport à la catégorie de la causalité, la catégorie de la substance est ambiguë et peu explicite dans les langages de l'humain ; nous ne sommes pas prêts à exposer l'herméneutique de ce concept en fonction de l'histoire des idées. Mais nous tenons à dire qu'elle présuppose, elle aussi, l'idée d'une ressemblance structurelle entre les formes de l'objet et les formes de l'acte humain. Par exemple, la notion de la substance permanente concerne le plus souvent la notion de corps solide et durable. La permanence en ce sens ne peut se manifester que relativement à des actes concrets de l'humain tels que le déplacement et la déformation. La psychologie développementale fournira des rapports qui rendent justice à ce point de vue²¹². Il n'est donc pas impossible de nous approcher de la genèse de la notion de substance par la voie des sciences positives. La permanence, étant par nature en corrélation avec certaines coordinations stables de nos actes, joue un rôle fondamental pour la possibilité de notre expérience. L'argument de Strawson en faveur de la catégorie de la substance expose ce point d'une façon convaincante. D'après lui, la reconnaissance des choses permanentes, distinguées du moi-même, constitue une condition de possibilité de l'expérience ; plus précisément, l'existence des choses « durables (*lasting*) » et « retrouvables (*re-encountable*) » doit être supposée essentiellement (Strawson, 1966, p. 127). En effet, de telles choses seules sont « ré-identifiables (*re-indentifiable*) » (p. 83) à travers les expériences des différents moments et, de ce fait, peuvent être les objets de jugement, conçus comme indépendants de ces

²¹² Des études classiques sur ce sujet se rencontrent dans les travaux de Piaget. Piaget, 1950, II, pp. 128-130 ; Piaget 1980, p. 10.

expériences particulières. Le principe de la permanence se justifie ainsi par une analyse de concept chez lui, bien que le principe en question soit plus élémentaire et plus général que le principe kantien (la conservation de la quantité de matière, affirmée dans la version kantienne du principe, y est jugée trop scientifique et trop spécifiée pour être soutenue par son argument). Si l'analyse de Strawson est pertinente pour notre discussion, c'est qu'elle suggère la corrélation essentielle entre la notion de permanence et d'un acte cognitif basique : retrouver. Ce qui nous semble encore nécessaire et possible, c'est de décrire diverses stratégies (les schèmes) qui facilitent l'acte de retrouvailles et nous permettent de concevoir la permanence à différents niveaux de la connaissance, des plus élémentaires aux plus scientifiques. La psychologie développementale contribuera à cette problématique, comme nous venons de le dire, et l'histoire des sciences fournit aussi les matériaux de la réflexion (la réflexion comme celles de Schlick et de Carnap dans leurs philosophies des sciences).

Le point de vue herméneutique nous permettra de profiter de diverses sciences positives en vue de plaider pour « l'acte de synthèse ». Mais les réflexions que nous venons d'esquisser semblent susciter quelques problèmes concernant la cohérence de notre position. En premier lieu, les aspects historiques ou génétiques qu'elles favorisent introduisent l'idée que les contenus rationnels liés au synthétique *a priori* peuvent se développer au cours du temps. En relativisant l'*a priori* à diverses étapes développementales (et même à diverses cultures), et en rendant problématique la frontière entre la pensée préscientifique et la pensée scientifique, l'approche herméneutique ne dévalorise-t-elle pas la rationalité intrinsèque que nous avons attribuée au synthétique *a priori* kantien ? En second lieu, l'analyse de Strawson a laissé malgré tout une leçon que nous ne devons pas négliger. Elle nous suggère que, si l'on entreprend de justifier les prétendus principes synthétiques sous le nom des « conditions de possibilité de l'expérience », il faut sans doute se contenter des constituants très généraux et très élémentaires impliqués dans ces principes. L'argument transcendantal, l'argument recourant aux « conditions de possibilité de l'expérience », ne pourra pas justifier les principes scientifiques particuliers tels que la conservation de la quantité de matière. Devons-nous nous contenter des principes élémentaires de l'expérience sans tenter de sanctifier la pensée scientifique de Kant inspirée de la physique de l'époque moderne ?

Pour nous, affronter ces problèmes revient à déterminer l'essentiel de la pensée scientifique mise en valeur chez Kant et à dire si elle peut être justifiée comme telle par la voie de la déduction transcendantale. Nous sommes ainsi amenés au deuxième problème remarqué plus haut relativement à la théorie de la synthèse : le problème lié à la déduction transcendantale.

7-2 Problèmes de la déduction transcendantale

De quelle façon la théorie de la synthèse, discutant de la genèse du synthétique *a priori*, peut-elle être pertinente pour la problématique de la justification qu'impose la déduction transcendantale ? Pour répondre à cette question, il nous faut préciser quelles normes

épistémiques la déduction transcendantale est censée justifier. Cette dernière tâche n'est autre chose que celle que nous avons rencontrée à la fin de la section précédente. Il faut donc déterminer, d'abord, l'essentiel de la pensée scientifique kantienne qui demeurerait important malgré la relativisation de l'*a priori*.

7-2-1 Ce que la déduction transcendantale doit défendre

Comme nous l'avons dit à plusieurs reprises, nous admettons la relativité des connaissances *a priori* et des normes épistémiques rationnelles qui constituent leurs contenus. La relativité et l'*a priori* ne sont pas incompatibles parce que l'*a priori* consiste dans le fait qu'une connaissance est issue des actes structurants et porte sur ces actes. La non révisabilité n'est pas un réquisit de l'*a priori*. Mais, comme nous l'avons également souligné, il y a sans doute des structures générales qui sont essentielles à ce type de contenus ; de telles structures doivent être universelles et non révisables. Nous ne sommes pas en état d'exposer systématiquement ce type de structures, mais nous pouvons dire au moins deux conditions générales qui les concernent. Premièrement, les structures en question doivent être engendrées par l'application des opérations mathématiques simples (l'itération, la combinaison, etc.). Cette condition a pour effet d'exiger que les structures engendrées soient susceptibles de la présentation graphique, analogue à celle en mathématiques ; certaines images des figures géométriques simples constituent des vocabulaires élémentaires de cette présentation. Deuxièmement, les structures doivent être constituées de telle manière qu'elles incarnent le concept d'équilibre, ce dernier étant le concept général d'une structure épistémiquement avantageuse, à savoir d'une norme favorisant une distinction épistémiquement fondamentale (voir Chapitre 4, section 7). La relativité des connaissances *a priori* peut être admise dans la mesure où ces conditions sont remplies.

Puisque ces conditions ne donnent que des déterminations très générales, elles admettent sans doute une extension très large pour les connaissances *a priori*. D'abord, elles nous permettent naturellement de considérer les principes synthétiques kantien comme *a priori*. La représentation euclidienne de l'espace physique, les principes sur la grandeur extensive et le degré et les principes ayant trait aux catégories dynamiques (comme le principe de la causalité) peuvent être dits *a priori*. Ces propositions dépendent partiellement de faits empiriques contingents. Il n'en est pas moins possible de les qualifier d'*a priori*, puisqu'elles sont issues d'actes structurants qui sont conformes aux conditions ci-mentionnées. Du même coup, les lois scientifiques particulières comme celle de la composition de mouvements au moyen du parallélogramme (cf. *Premiers principes*, Ak.IV, p. 492, fr. 44) ou celle de l'égalité de l'action et de la réaction (p. 544, fr. p. 132 ; cf. aussi B17) comportent des connaissances *a priori*, comme Kant lui-même le précise. Finalement, nous croyons qu'il est sans doute possible de trouver l'élément *a priori* dans certaines normes structurées de pensée qui sont antérieures ou étrangères aux sciences de l'Europe et du Proche-Orient. Ce qui est essentiel à

la rationalité œuvrant dans l'*a priori* est en effet la structuration mathématique entreprise en vue de la mise en ordre des sensibles²¹³.

De cette manière, notre approche herméneutique de la synthèse relativise le concept d'*a priori* et laisse néanmoins intactes certaines conditions universelles touchant la structuration, cette dernière favorisant la pensée rationnelle dans un sens très large. Ce sont ces conditions universelles qu'on peut considérer purement comme des normes ayant une rationalité intrinsèque et constitutives de la possibilité de l'expérience²¹⁴. C'est-à-dire que ce sont ces normes, qu'on pourrait appeler les normes générales de la structuration, qui doivent constituer le véritable objet de la déduction transcendantale. D'autres normes qui sont *a priori* mais plus particulières, comme les exemples indiqués, pourraient également être justifiées par une sorte de déduction transcendantale, mais la justification demeurera alors une justification *prima facie* : elles doivent être examinées à l'épreuve de l'expérience s'agissant de sa validité. Si elles peuvent jamais être qualifiées de conditions de possibilité de l'expérience, ce n'est que dans un sens relativisé à différentes phases développementales ou à différentes cultures.

Comme on le voit, la relativisation de l'*a priori* signifie la minimisation du contenu de la pensée scientifique que Kant voulait relier à la problématique de la déduction transcendantale. En effet, la relativisation que nous proposons consiste à séparer la partie centrale de la rationalité kantienne des lois scientifiques particulières de son époque. Mais cela ne nous empêche pas de souligner que la notion de synthétique *a priori* comporte une affirmation de la modernité et que, paradoxalement, cette affirmation concerne une leçon épistémologique assez universelle. La leçon que Kant a apprise de la pensée scientifique de son époque et qu'il a tenté d'élaborer, c'est l'idée que ce sont les formes ou les structures qui comptent dans les normes rationnelles de la connaissance ; des êtres supranaturels qui nous auraient envoyé ces normes est une proposition qui n'a aucune pertinence pour la question de la rationalité. En approfondissant la réussite des sciences de son époque, Kant a libéré les formes et les structures depuis la réification, en termes de l'Idée platonicienne, de Dieu et

²¹³ Une remarque de Lévi-Strauss mérite de la considération. Elle signale que les systèmes de classement qu'on considère comme primitifs ne sont pas totalement irrationnels ; ils introduisent en effet malgré tout un ordre dans l'univers. Le « classement, quel qu'il soit, possédant une vertu propre par rapport à l'absence de classement » (Lévi-Strauss, 1981, p.16). Nous sommes d'accord avec cette remarque et tenons à ajouter que le système doit être issu d'une structuration mathématique pour être rationnel. De ce dernier point de vue, certains systèmes de la pensée chinoise semblent comporter des normes structurées intéressantes, ayant indubitablement l'élément rationnel et *a priori*. L'idée de l'interaction de cinq éléments, représentée d'un pentagone et d'un pentagramme, servira de bon exemple ; nous essaierons d'exploiter les implications de ce système dans la Conclusion.

²¹⁴ Cette fois, on pourrait convoquer la culture chinoise afin de plaider pour l'universalité des conditions de la structuration. Un mot chinois signifiant « la norme » ou « le standard » se constituent des caractères qui représentent respectivement le compas (quī) et la règle (jū). On voit combien la ligne droite et le cercle, concepts de base de la géométrie euclidienne, sont universels comme vocabulaires fondamentaux de la structuration.

sans doute de l'anthropomorphisme naïf. Dans l'ignorance où le voyageur de Descartes se trouvait, la vertu de la ligne droite était plus sûre que la providence de Dieu. Si la « synthèse figurée » de Kant aime tracer une ligne droite, n'est-ce pas le témoignage que la théorie de la synthèse signifie chez lui le passage conscient et décisif de la véracité divine à la notion de structure ?

7-2-2 L'aperception transcendantale et la nature de la « déduction »

Maintenant que le véritable objet de la déduction transcendantale (les normes générales de la structuration) est décrit dans l'essentiel, nous sommes en état de dire comment la « déduction » accomplit sa tâche et de quelle manière la théorie de la synthèse est pertinente pour elle. Comme nous n'avons qu'une description générale sur les normes ayant besoin de justification, notre éclaircissement sur la déduction transcendantale doit demeurer également une esquisse générale. Il nous est quand même possible de mettre en évidence, en nous basant sur les discussions précédentes, l'originalité et l'importance de l'argument kantien.

L'idée de base de la déduction transcendantale consiste à montrer que les connaissances synthétiques *a priori* concernent les conditions de possibilité de l'expérience et que l'expérience ne serait pas possible s'il n'y avait pas les concepts et les principes pensés dans ces connaissances. On appelle aujourd'hui cette façon de défendre l'*a priori* l'argument transcendantal. Or ce qui est le plus caractéristique de la déduction kantienne, c'est qu'elle paraphrase la possibilité de l'expérience comme possibilité de l'unité de la conscience de soi. La tâche de la déduction kantienne revient ainsi à faire comprendre l'indissociabilité de l'unité de la conscience de soi avec les principes synthétiques *a priori*. Mais de quelle façon la première dépend des derniers ? Dans quel sens la structuration mathématique, constituant la partie essentielle des principes synthétiques selon notre interprétation, est cruciale pour la possibilité du *je pense* en tant que conscience d'identité ? Commençons par approfondir cette question.

L'unité de la conscience de soi (la conscience d'identité de soi) ou « l'aperception transcendantale » est indissociable de la capacité de structuration mathématique. On peut le soutenir d'abord à titre d'une lecture du texte kantien. Kant souligne que, pour que le sujet ait la conscience de l'identité de soi, c'est-à-dire pour qu'il soit conscient que diverses expériences particulières et subjectives appartiennent à un même sujet qui est lui-même, il faut qu'il soit conscient de *l'unité de son acte*, cet acte étant l'acte de synthèse.

« En effet, cette unité de la conscience serait impossible si l'esprit dans la connaissance du divers ne pouvait avoir conscience de l'identité de la fonction par laquelle cette unité lie synthétiquement ce divers en une connaissance. ... L'esprit, en effet, ne pourrait pas penser, et cela *a priori*, l'identité de lui-même dans la diversité de ses représentations, s'il n'avait devant les yeux *l'identité de son acte*, qui soumet à une unité transcendantale

toute synthèse de l'appréhension (qui est empirique), et en rend d'abord l'enchaînement *a priori* suivant des règles. » (A108, souligné par nous)

Comment le sujet peut-il avoir conscience de « l'identité de son acte » ? Il est évident qu'on ne peut pas recourir à l'identité du sujet agissant lui-même ; ce serait une pétition de principe. S'il est possible d'évoquer l'identité d'un acte du sujet, ce devra être en vertu d'une caractéristique incarnée par cet acte lui-même. Celle-ci devra consister, sans doute, dans le fait que les actes sont organisés d'une façon bien structurée (c'est-à-dire qu'ils ne sont pas effectués au hasard). Kant semble suggérer ce point de vue effectivement dans l'édition B de la *Critique*. Il y souligne le caractère indirect de la connaissance de soi ou, ce qui revient au même chez lui, le caractère phénoménal de soi-même en tant qu'objet à connaître²¹⁵. Cela signifie que le sujet ne peut se connaître soi-même qu'en effectuant une synthèse figurée, tout comme il ne peut se représenter le temps qu'en décrivant l'image d'une ligne droite²¹⁶. C'est donc en vertu d'une présentation graphique mathématique (en nos termes), réalisée sur les actes du sujet, que le sujet est capable d'avoir conscience de l'identité de soi. On sait que la terminologie kantienne interdit de confondre la *connaissance* du soi identique avec la *conscience* du soi identique : la première contient une intuition interne déterminée tandis que la dernière n'en contient aucune. Mais la possibilité de la dernière, la conscience du soi identique, n'est pas concevable sans tenir au compte de la possibilité de la connaissance du soi identique. Elle est en conséquence inséparable de la capacité de la synthèse figurée. Ainsi, on peut dire légitimement que le sujet (chez Kant) peut avoir la conscience de l'identité de soi dans la mesure où il sait organiser ses actes de manière mathématiquement structurée. Le terme « l'aperception transcendantale » doit être conçu comme unité de la conscience qu'on a à un tel moment.

Cette conception sur la conscience de l'identité de soi semblerait singulière, mais on peut l'illustrer et la justifier à travers l'anecdote que nous avons évoquée plusieurs fois : le voyageur de Descartes. Le voyageur dans la forêt continue à marcher en ligne droite et réussit à sortir de la forêt, ainsi que de son ignorance initiale. Ce progrès qu'il a eu à la fois au niveau pratique et au niveau épistémique tient évidemment au fait que son acte suit un principe. Or le fait que l'acte du voyageur suit un principe assure à son tour l'unité de la conscience de soi chez lui. En effet (comme nous l'avons indiqué à la fin du Chapitre 3), si le voyageur marchait par-ci par-là sans aucun principe, *il ne saurait plus ce qu'il fait*. Le désordre dans l'acte signifie une crise sévère dans la conscience de soi : un sujet agissant au hasard devant

²¹⁵ « Nous ne connaissons notre propre sujet que comme phénomène, mais non selon ce qu'il est en soi » (B156).

²¹⁶ « Celle-ci [l'intuition interne déterminée en sorte qu'elle nous soit connaissable] n'est possible que par la conscience de la détermination du sens interne par l'acte transcendantal de l'imagination (qui est l'influence synthétique de l'entendement sur le sens interne), que j'ai appelé synthèse figurée » (B154).

un problème risque d'être bouleversé et devenir, disons, hors de soi. Il s'avère ainsi que la capacité d'agir selon un principe est essentielle à la conscience de l'identité de soi. Qu'est-ce que cela veut dire, alors, que le sujet agit selon un principe ? Cela veut dire sans aucun doute que le sujet agit d'après un projet simple et compréhensible. Pour qu'un projet soit un projet pareil (ou plutôt, pour qu'un projet soit vraiment un projet), il faudra qu'il soit structuré de sorte qu'il puisse réduire le désordre qu'on peut rencontrer ou susciter à travers ses propres actes. L'exigence de structuration mathématique est en ce sens cruciale. On peut présumer, à partir de cette anecdote, que la structuration mathématique est indissociable de la possibilité d'avoir l'unité de la conscience de soi, c'est-à-dire, de la possibilité de l'aperception transcendantale. Cela va sans dire que l'image de la ligne droite est l'exemple le plus simple de la structure exigée. Ce n'est donc pas par hasard que Kant aime convoquer cette image quand il s'agit d'illustrer l'acte de synthèse et son rapport crucial à l'unité de la conscience²¹⁷. À notre avis, la stratégie de la déduction transcendantale consiste à montrer que l'unité de la conscience de soi ne serait pas possible si le sujet n'était pas capable d'effectuer, en général, la structuration mathématique (la synthèse figurée dans sa forme pure) en tant que celle-ci est pertinente pour les distinctions fondamentales liées à l'expérience (comme la distinction subjectif/objectif²¹⁸). C'est de cette manière qu'elle envisage de justifier les principes « synthétiques *a priori* », lesquels incarnent de différentes manières ce que nous appelons les normes générales de la structuration.

Il n'est pas insignifiant de noter ici la parenté qu'il y a entre « l'aperception transcendantale » (conçue selon notre interprétation) et « l'identité narrative ». La dernière est une notion présentée par Paul Ricoeur, qui était inspiré à son tour des travaux de quelques autres philosophes. Elle concerne la question de savoir ce qui nous permet de considérer un sujet de diverses actions comme restant identique au cours de sa vie (Ricoeur, 1985, p.355). La réponse à cette question, formulée en termes d'identité narrative, consiste à faire valoir l'importance de l'unité qu'on donnerait en racontant l'histoire d'une vie. Comment une telle unité est-elle possible ? Ricoeur et ses précurseurs soulignent que le sujet doit pouvoir se comporter avec une cohérence morale, c'est-à-dire, qu'il doit pouvoir se comporter fidèlement à ses promesses ou à ses décisions (Ricoeur, 1985, p.359). La fidélité est cruciale pour l'identité

²¹⁷ « Mais, pour connaître quelque chose dans l'espace, par exemple une ligne, il faut que je la *tire*, et qu'ainsi j'opère synthétiquement une liaison déterminée du divers donné, de telle sorte que l'unité de cet acte soit en même temps l'unité de la conscience (dans le concept d'une ligne), et que par là un objet (un espace déterminé) soit d'abord connu. L'unité synthétique de la conscience est donc une condition objective de toute connaissance ; je n'en ai pas simplement besoin pour connaître un objet, mais toute intuition doit lui être soumise, *pour devenir un objet pour moi*, puisque d'une autre manière et sans cette synthèse le divers *ne s'unirait pas* en une conscience » (B137-138, souligné par Kant).

²¹⁸ Nul doute que Strawson donne une conception adéquate sur « l'expérience » lorsqu'il lui rattache la distinction du subjectif et de l'objectif. Le concept d'expérience exige, d'après lui, que le sujet ayant « l'expérience » soit conscient d'un monde avec lequel il a affaire à travers ses expériences subjectives ou à travers ses « routes » subjectives (Strawson, 1966, p. 104).

de soi non seulement du point de vue des autres mais aussi du point de vue du sujet lui-même. MacIntyre fait remarquer qu'une vie a l'unité narrative pour le sujet lui-même dans la mesure où le sujet sait demeurer fidèle à une idée quelconque s'agissant des valeurs. La valeur envisagée peut varier, mais une chose est sûre : il faut que le sujet soit fidèle, sur le fond, à l'idée que la vie est une recherche, une recherche visant « le bien » pour la vie humaine²¹⁹. La philosophie de l'identité narrative rattache ainsi le problème de l'identité de soi à l'unité d'une histoire individuelle de la recherche. De cette manière, elle entend répondre à la question : « qui » est le sujet des actions ?

Notre conception sur l'aperception transcendantale a quelques points de vue importants en commun avec l'idée de l'identité narrative. Premièrement, nous disons, nous aussi, que l'idée que l'identité de soi ne devient visible au sujet lui-même qu'à travers les actes déployés dans une histoire de recherche. Seulement, la « recherche » doit être prise dans le sens le plus large ici : elle peut concerner par exemple les lunettes oubliées dans la chambre, la cause du mal au ventre ou, bien entendu, le sens de la vie. Deuxièmement, l'unité dans cette histoire se base sur une certaine cohérence, reconnaissable comme telle, à partir des actes dont elle se constitue. Autrement dit, il faut que la recherche soit fidèle à un projet. Comme nous l'avons fait remarquer, un projet doit avoir une structure mathématique, aussi simple qu'elle soit, pour pouvoir être un projet ; ce qui explique la métaphore familière consistant à comparer la vie d'une personne à un chemin. Il est donc clair que « l'aperception transcendantale » et « l'identité narrative » sont très proches l'une de l'autre. Leur différence n'est sans doute qu'une différence du degré de généralité. L'idée de l'« aperception transcendantale » affirme de manière générale le rapport originnaire entre la capacité de la recherche ayant projet et la conscience de l'identité de soi. Elle constitue pour ainsi dire le présupposé formel de l'identité narrative ; relativement à la question de « qui ? », elle ne peut donc fournir qu'une réponse extrêmement générale : « un X »²²⁰. D'un autre côté, la notion d'identité narrative sert à éclairer la philosophie de l'aperception transcendantale en faisant valoir dans un contexte déterminé l'importance de la synthèse figurée.

Comme l'idée de base de la déduction transcendantale a été décrite à travers son concept-clef (l'aperception transcendantale), nous pouvons maintenant expliquer comment la théorie de la synthèse, une théorie concernant (malgré tout) les faits de nos capacités cognitives, peut être pertinente pour le *quid juris* de la connaissance *a priori*. Si l'argument transcendantal kantien a besoin de cette théorie « (quasi-)psychologique », c'est parce qu'il n'est pas simplement l'argument sur un concept (le concept d'expérience) mais un argument basé sur une sorte de procédé expérimental : l'expérimentation sur la conscience de soi²²¹.

²¹⁹ « L'unité d'une vie humaine est l'unité d'une recherche narrative (*a narrative quest*) » (MacIntyre, 1981, p. 219).

²²⁰ « Par ce Je ou par cet Il ou par ce Cela (la chose) qui pense, on ne se représente rien de plus qu'un sujet transcendantal=X » (A346/B404).

²²¹ Nous avons montré la possibilité de lire la réfutation kantienne de l'idéalisme empirique

Comme nous l'avons souligné, l'unité de la conscience de soi est indissociable de la capacité de faire la recherche d'après un principe. Cela veut dire qu'on risque de la perdre au fur et à mesure qu'on abandonne l'obéissance à des principes, ou plus précisément, l'obéissance aux normes générales de la structuration. Il nous semble que la déduction kantienne repose en dernière analyse sur l'observation expérimentale de ce dernier fait. Du moins, elle ne serait qu'une pétition de principe si elle manquait de tels procédés. Tout ce qu'elle ferait reviendrait à répéter dogmatiquement que certains principes sont les conditions de possibilité de l'expérience²²² ; elle n'enseignerait rien sur le moyen de vérifier (confirmer empiriquement) l'affirmation. Bien sûr, on ne peut pas effectuer l'expérimentation en question de manière parfaite. La plupart des processus de structuration (ceux de la synthèse) se déroulent en effet dans l'inconscience ; Kant lui-même est bien conscient de ce fait²²³. Pourtant, certains aspects de ces processus dépendent indubitablement de notre volonté. Il n'est donc pas impossible d'effectuer l'expérimentation à l'échelle partielle ou locale. On pourra s'empêcher d'opérer la structuration dans des contextes particuliers : laisser la chambre en désordre, renoncer exprès à la recherche des causes des maladies, etc. Plus le sujet abandonne la mise en ordre des choses et des informations, plus il deviendra passif à l'égard de ses circonstances. Il sera de plus en plus ballotté par les impressions déferlant sur lui et ressemblera à ce que Hume a appelé un faisceau de perceptions plutôt qu'à un sujet pensant. Sur la base de ce type d'expérimentation, on peut présumer que l'abandon total de l'acte de structuration signifierait la perte de l'unité dans la conscience de soi et, par conséquent, la perte de « l'expérience ». Cet argument n'est pas une simple analyse de concept ni une simple expérience de pensée, car il ne consiste pas à montrer l'absurdité d'une hypothèse en la ramenant à une contradiction ou à une auto-réfutation. Sans exclure la pertinence de la spéculation, l'argument transcendantal du style kantien commence par spécifier les éléments essentiels par des expérimentations effectives, dont la conséquence ultime serait, pour ainsi dire, l'auto-destruction du sujet de l'expérience.

La théorie de la synthèse est bien importante pour le *quid juris* des connaissances synthétiques *a priori*. C'est parce que la rationalité de celles-ci consiste, au moins pour une partie, dans le fait que les contenus en question s'enracinent dans des faits fondamentaux de notre être et ne puissent être éclairés suffisamment, s'agissant de leur légitimité relative à

comme essai d'une telle expérimentation. Voir Chapitre 5, section 3-4.

²²² C'est ce que Strawson aussi désirait éviter dans son argument transcendantal. Il souligne que la reconstitution analytique de la déduction transcendantale ne doit pas envisager un simple éclaircissement du concept d'expérience ni, *a fortiori*, une simple répétition de la définition ; la déduction doit être une preuve (Strawson, 1966, p. 88, p. 92). Notre vue consiste à dire qu'à cette fin, l'argument transcendantal doit s'appuyer, outre sur l'analyse de concepts, sur des tentatives d'expérimentations.

²²³ « 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 nous n'aurions absolument aucune connaissance, mais dont nous ne prenons que rarement quelque conscience » (A78/B103).

l'usage dans l'expérience, sans reconnaissance appropriée de ces faits. Nous savons déjà que ces faits fondamentaux sont liés de diverses manières à un fait fondamental : la finitude de notre être. La théorie kantienne du synthétique *a priori*, dont la théorie de la synthèse constitue la base indispensable, est significative même aujourd'hui en raison de la réflexion qu'elle présuppose et tente d'approfondir touchant ce fait de la finitude. Elle formule et résout à sa propre façon la question de savoir comment un être fini comme nous (ou comme moi) doit s'orienter au sein d'une incertitude.

Chapitre 7

Sortir des concepts – La synthéticité kantienne

1 Le problème de la distinction analytique/synthétique

Jusqu'au chapitre précédent, nous avons discuté du synthétique *a priori* sans le mettre en contraste clairement avec l'analytique *a priori*. Nous avons présenté de temps en temps notre vue sur la synthéticité, mais elle n'était pas fondée sur une conception assez élaborée de la distinction analytique/synthétique. Il nous faut maintenant entreprendre la mise en contraste des deux concepts et déterminer plus clairement la notion de synthéticité présumée dans nos discussions. La différence de l'analytique et du synthétique devenue claire, nous pourrions mieux dire pourquoi il importe d'introduire le « synthétique » *a priori* dans le problème du fondement de la connaissance et pourquoi ce concept kantien mérite de la considération aujourd'hui.

Motivé par la critique pénétrante de Quine sur la distinction analytique/synthétique, nous avons décidé de quitter l'interprétation logico-sémantique de la distinction et d'en adopter l'interprétation épistémologique (Chapitre 1). Pour nous, il n'est plus question de diviser les vérités en deux catégories selon les traits caractéristiques des propositions ; il s'agit plutôt de remarquer la différence des processus cognitifs par lesquels on arrive à des connaissances des vérités. C'est ainsi que l'opposition de l'analyse et de la synthèse se met au premier plan ; les traits logico-sémantiques des propositions ne sont que des indices imparfaits de la différence à ce niveau épistémique. Pourtant, la détermination que nous avons donnée sur l'opposition analyse/synthèse semble rester superficielle. Selon elle, l'analyse concerne les rapports de concepts et la synthèse concerne les rapports de sensibles, les derniers étant indissociables de la coordination du conceptuel et du sensible. Pour souligner cette fonction médiatrice de la synthèse et la rationalité qui la préside, nous avons décrit le processus synthétique comme structuration des sensibles. Mais comment distinguer deux processus, dont l'un concerne seulement le conceptuel et l'autre concerne le conceptuel et le sensible tous les deux ? Le conceptuel et le sensible s'entrelacent profondément dans nos activités cognitives, si bien qu'il semble difficile de distinguer concrètement les deux processus correspondants. Néanmoins, nous ne pouvons pas nous dispenser de donner des éclaircissements et, s'il est possible, des critères qui justifieraient le dualisme de l'analyse et de la synthèse dans une mesure satisfaisante.

Dans le but d'approfondir cette problématique, nous allons relire la doctrine kantienne de la distinction analytique/synthétique et la reconstituer à l'épreuve de quelques discussions contemporaines. Il faut d'abord montrer que les formulations kantienne sur la distinction encouragent effectivement ce que nous appelons l'interprétation épistémologique. Celle-ci sera élaborée à travers l'exégèse des textes kantien et la confrontation avec ce que nous

appelons l'interprétation logico-sémantique. Au cours de la confrontation, il s'avèrera que l'interprétation logico-sémantique recèle quelques faiblesses non négligeables qui doivent être complétées par l'interprétation épistémologique. Il sera ensuite question pour nous d'argumenter en faveur de la cohérence et l'importance de l'interprétation épistémologique, notamment à l'égard de la notion de synthétique qu'elle formule. Nous montrerons que la notion de synthétique formulée en termes de synthèse concerne avant tout la genèse (et non pas la justification) des connaissances à partir des sensibles et que le synthétique *a priori* conçu selon cette notion peut être supposé, de manière cohérente, comme origine de toutes connaissances rationnelles de la réalité. Reste à approfondir la différence entre analytique et synthétique, décrite dans l'interprétation épistémologique, en vue d'un meilleur contraste. Nous nous affronterons à cette tâche dans la limite de la problématique de l'*a priori* : il nous suffit de rendre visible la différence de l'analytique *a priori* et du synthétique *a priori*. Le problème du « nécessaire *a posteriori* » nous donnera l'occasion de formuler notre vue sur ce sujet. Ce problème exprime en effet d'une manière intéressante la limite de l'analytique *a priori*. Au bout de l'étude comparative sur Kripke et Kant, nous aurons quelques critères sur la différence de l'analytique *a priori* et du synthétique *a priori* et nous serons en état de dire pourquoi ce dernier, conçu selon l'interprétation épistémologique, mérite de la considération aujourd'hui.

2 Les formulations kantienne de la distinction – les deux aspects

Les formulations données par Kant sur la distinction analytique/synthétique peuvent être lues selon deux aspects différents : nous les nommons l'aspect logico-sémantique et l'aspect épistémique. Dans l'aspect logico-sémantique, Kant semble étudier le rapport du prédicat au sujet dans l'optique de la logique ou dans celle de la signification de concept ; la distinction analytique/synthétique y concerne la question de savoir si l'on peut expliquer la connexion du sujet et du prédicat uniquement en termes de logique et de signification, ou si l'on a besoin d'un autre fondement aussi. Dans l'aspect épistémique, il évoque la différence de deux processus cognitifs dans lesquels nous arrivons à des propositions ; la distinction analytique/synthétique y est rattachée à celle du processus analytique (l'analyse) et du processus synthétique (la synthèse). On pourrait dire que les termes « proposition » et « jugement » suggèrent respectivement ces deux aspects : une « proposition analytique » fait penser à l'analyticité selon l'aspect logico-sémantique et un « jugement analytique » fait penser à l'analyticité selon l'aspect épistémique. Il n'est pas certain que Kant eût une terminologie spécifique sur les usages différents de ces termes, mais nous les utiliserons en respectant les nuances ci-indiquées. Or la coexistence des deux aspects fait naturellement obstacle à l'application rigide et univoque de la dichotomie analytique/synthétique. La solution la plus simple est d'exclure un des deux aspects au profit de l'autre. Le choix raisonnable sera alors l'exclusion de l'aspect épistémique au profit de l'aspect

logico-sémantique ; celui-ci semble en effet susceptible du traitement rigoureux. Effectivement, on a une tradition importante qui a poursuivi ce chemin : ce qu'Alberto Coffa appelle la « tradition sémantique »²²⁴. Les philosophes appartenant à cette tradition ont fait d'énormes contributions à la sophistication de la discussion sur l'analytique et le synthétique. Ils ont approfondi notamment la nature de l'analytique et cela en remarquant la notion de signification qu'elle semble receler. Cependant, depuis les « Deux dogmes » de Quine, on sait que la définition de l'analyticité en termes de signification doit rencontrer des difficultés sévères. Comment formuler la distinction analytique/synthétique de manière signifiante dans la situation post-quinienne ? Le chemin raisonnable, maintenant, n'est-il pas de reprendre ce que la tradition sémantique a mis de côté : l'aspect épistémique ? Le retour à l'épistémique est pertinent d'autant plus que c'est là que le synthétique *a priori* rejoint la théorie de la synthèse, la théorie la plus essentielle de la philosophie théorique kantienne. Sans sous-estimer les apports donnés de l'interprétation logico-sémantique, nous allons relire la distinction analytique/synthétique en mettant au premier plan l'aspect épistémique. Nous appelons cette approche « l'interprétation épistémologique » dans la mesure où elle ne néglige pas forcément le point de vue logico-sémantique. En revanche, l'interprétation qui discute exclusivement de l'aspect logico-sémantique se nomme « l'interprétation logico-sémantique ». Ce que nous essaierons dans ce qui suit est une esquisse de l'interprétation épistémologique de la distinction analytique/synthétique.

Voyons les formulations kantiennes. Il semble qu'on peut les résumer en quatre types.

i) La formulation évoquant la question de savoir si le sujet « contient » le prédicat en lui ou non. C'est la formulation la plus basique, constituant la définition officielle de la distinction analytique/synthétique. Selon elle, un jugement est analytique si « le prédicat B appartient au sujet A comme quelque chose qui est contenu (de manière cachée) dans ce concept A ». Dans un jugement synthétique, au contraire, « B est entièrement hors du concept A, quoiqu'en connexion avec lui » (A6/B10).

ii) La formulation se rapportant au principe selon lequel on pense la connexion du sujet et du prédicat. Kant fait remarquer d'abord que le « principe » relatif aux jugements analytiques est « l'identité ». « Des jugements analytiques (affirmatifs) sont ... ceux dans lesquels la connexion du prédicat avec le sujet est pensée par identité, tandis que ceux dans lesquels cette connexion est pensée sans identité doivent s'appeler justement synthétiques » (A7/B10-11)²²⁵. Mais qu'est-ce que cela veut dire qu'on peut penser « par identité » la connexion du prédicat avec le sujet ? S'il s'agit de l'identité des expressions, seule une tautologie explicite (« A est A ») correspondra à cette formulation. Mais ce ne peut évidemment pas être ce que Kant entend dire. Peut-être est-ce cette obscurité qui pousse Kant à parler du « principe de contradiction » plus souvent.

²²⁴ Voir Introduction, 3-1-1.

²²⁵ Cf. aussi : « Une proposition analytique est celle dont la certitude logique se repose sur l'identité des concepts. » (*Logique Jäsche*, sec.36)

« En effet, si le *jugement* est *analytique*, qu'il soit négatif ou affirmatif, sa vérité doit toujours pouvoir être suffisamment connue d'après le principe de contradiction. Car le contraire de ce qui se trouve déjà comme concept et qui est pensé dans la connaissance de l'objet est toujours nié avec raison, tandis que le concept lui-même doit en être nécessairement affirmé, puisque son contraire contredirait l'objet. » (A151/B190-191)²²⁶

L'obscurité de l'idée est largement allégée dans cette version, bien qu'il y ait quelques maladresses au niveau de la terminologie. Kant fait valoir que la négation du prédicat à propos du sujet entraînerait une contradiction dans le cas d'un jugement analytique. Si le jugement : « Tous les corps sont étendus » (A7/B11) est dit analytique, c'est que l'idée d'un corps non étendu serait en contradiction avec l'objet « corps » ; ce qui est lié au fait que le prédicat « étendu » constitue précisément le concept (ou mieux, une partie du concept) du corps. Or causer la contradiction ainsi décrite n'est rien d'autre que détruire « l'identité » de l'objet conçu comme sujet du jugement. La version de la « contradiction » éclaire assez bien la version initiale évoquant l'« identité ». Quel est alors le principe selon lequel on pense la connexion dans un jugement synthétique ? S'il s'agit d'un jugement synthétique et *a posteriori*, c'est l'expérience. Mais s'il s'agit d'un jugement synthétique et *a priori*, ce ne peut être l'expérience. Ce qui fait l'intermédiaire du sujet et du prédicat dans ce dernier cas, c'est la référence à « l'expérience possible », précise Kant. Le principe commun à tous les jugements synthétiques ne peut donc être formulé sans mentionner de certaines façons l'expérience *possible* ou la *possibilité* de l'expérience. D'où la formulation suivante : « Le principe suprême de tous les jugements synthétiques est ... que tout objet est soumis aux conditions nécessaires de l'unité synthétique du divers de l'intuition dans une *expérience possible* » (A158/B197, souligné par nous).

iii) La formulation concernant l'opposition conceptuel/extra-conceptuel (l'opposition entre le fait de rester dans le concept et le fait de sortir du concept).

« Dans les jugements analytiques, je m'en tiens au concept donné pour établir quelque chose à son propos. Le jugement doit-il être affirmatif, je ne fais qu'attribuer à ce concept ce qui était déjà pensé en lui ; doit-il être négatif, je ne fais qu'exclure du concept son contraire. Mais dans les jugements synthétiques, je dois sortir du concept donné, pour considérer, dans le rapport avec lui, quelque chose de tout autre que ce qui était pensé en lui. » (A154/B193)

²²⁶ La version de la « contradiction » se trouve dans l'*Introduction* aussi, mais cela dans un paragraphe ajouté lors de l'édition B. Kant y allègue le jugement : « Un corps est étendu » et fait remarquer que « ... j'ai déjà toutes les conditions pour mon jugement dans le concept [de corps], d'où je ne puis qu'extraire le prédicat selon le principe de contradiction ... » (B12). Cf. aussi *Prol.*, sec.2.

On reste dans le concept du sujet lors d'un jugement analytique et on sort du concept du sujet lors d'un jugement synthétique. Le contraste rester/sortir nous renvoie nécessairement à la question de savoir vers où on « sort » avec le jugement synthétique. Cette question rejoint celle du « troisième terme » (A155/B194) dont nous venons de discuter comme problème du « principe ». Nous avons vu que le principe qui nous permet de penser la connexion synthétique du prédicat avec le sujet est celui sur l'expérience possible. Mais, du point de vue de l'opposition conceptuel/extra-conceptuel, sortir des concepts selon ce principe n'est rien d'autre que faire travailler l'intuition²²⁷. La différence entre analytique et synthétique peut ainsi se formuler comme celle de deux processus cognitifs, dont l'un consiste à rester dans le conceptuel et l'autre consiste à sortir des concepts vers l'intuition. Ces deux processus se nomment respectivement l'analyse et la synthèse.

iv) La formulation en termes d'explicatif et d'extensif. Les deux types de jugement se caractérisent par les fonctions différentes qu'ils jouent à l'égard de l'état de la connaissance. Les jugements analytiques n'ajoutent rien de nouveau au concept du sujet mais le rendent simplement clair ; ils n'élargissent donc pas notre connaissance. De ce fait, ils peuvent être dits avec justesse des « jugements explicatifs ». En tant que jugements explicatifs, les jugements analytiques « décomposent [les concepts du sujet] seulement par analyse en ses concepts partiels, qui étaient déjà pensés (quoique confusément) en lui » (A8/B11). Au contraire, « les jugements synthétiques ajoutent au concept du sujet un prédicat qui n'était pas du tout pensé dans le sujet, et qu'aucune analyse de celui-ci n'aurait pu en tirer » (ibid.). En ce sens, ils élargissent notre connaissance. On peut ainsi légitimement dire que les jugements synthétiques sont les « jugements extensifs ». Cela va sans dire que si Kant introduit la distinction analytique/synthétique, c'est avant tout dans l'intention de faire valoir cet avantage que le synthétique semble avoir sur l'analytique.

Parmi ces quatre formulations, ce sont notamment les deux premières qui semblent motiver l'interprétation logico-sémantique. Elles ont cependant un aspect épistémique aussi et semblent refuser la lecture univoque. Les dernières deux formulations mettent au premier plan l'aspect épistémique plutôt clairement. Dans l'ensemble, les formulations kantienne de la distinction présentent une apparence indéniablement ambiguë. Il nous faut analyser la nature de cette ambiguïté afin de mieux formuler et comparer les interprétations possibles.

La première formulation fait remarquer que le prédicat B dans un jugement analytique était déjà « contenu (de manière cachée) » dans le concept A. Mais qu'est-ce que le mot

²²⁷ Ce rapprochement de « l'intuition » et de « l'expérience possible » dans le cadre du « troisième terme » pourrait sembler embarrassant. Apparemment, il y a des jugements qui sont basés sur l'intuition et qui ne concernent pas néanmoins l'expérience possible : les jugements mathématiques. Mais Kant croit en réalité que les jugements mathématiques, eux aussi, doivent avoir un rapport à l'expérience possible pour autant qu'ils jouissent de la validité objective (par exemple, A155/B195).

« contenu » veut dire ? Une interprétation possible est que le concept B devrait être considéré comme partie constituante du concept A pour certaines raisons objectives. Par exemple, on pourrait considérer que le concept B est constitutif de la *signification* ou de la *définition* du concept A. Ce type de lecture est favorisée par l'interprétation logico-sémantique. Il y a une autre lecture possible qui consiste à soutenir que les gens pensent effectivement le concept B (de manière cachée) quand ils pensent le concept A. Elle voit ici une description de l'état épistémique qu'entretient le sujet qui pense, que cela soit au niveau individuel ou au niveau collectif. L'aspect épistémique qu'elle remarque se manifeste visiblement dans certaines expressions apparemment psychologiques qu'emploie Kant, comme : « déjà pensés (quoique confusément) » (A8/B11). L'interprétation épistémologique considère cette dernière lecture comme importante. Mais, évidemment, la mise au premier plan de l'aspect épistémique peut susciter un problème embarrassant. On risque par là de réduire la distinction analytique/synthétique à une question subjective dont la réponse peut varier selon les groupes d'individus, ou au pire, selon les individus. C'est pour cette raison que les théoriciens aiment exploiter l'aspect logico-sémantique plutôt que l'aspect épistémique.

La deuxième formulation montre également les deux aspects. Elle a certainement l'aspect logico-sémantique, car le fait que Kant convoque le principe de la contradiction pour éclairer l'analyticité fait penser qu'il s'agit ici de ce qu'on appelle le contexte de la justification. Kant semble suggérer l'idée qu'un jugement analytique est justifiable en vertu de la définition et de la loi logique nommée le principe de la contradiction. Le procédé dans lequel on se rend compte que la négation du prédicat serait contradictoire au sujet et dans lequel on constate ainsi la vérité du jugement n'est-il pas un procédé de justification ainsi décrite ? Les théoriciens comme les positivistes logiques ont généralisé cette idée et ont décrit le jugement analytique comme définition d'un concept ou comme conséquence logique de la définition. Cette description est la généralisation de l'idée initiale en ce sens qu'elle implique que ce n'est pas seulement le principe de la contradiction qui sert à justifier logiquement un jugement ; il doit y avoir beaucoup d'autres « lois logiques » qui sont également pertinentes à cet égard. D'un autre côté, on peut lire la formulation en termes de « principe » selon l'aspect épistémique aussi. Le principe selon lequel on pense la connexion du prédicat avec le sujet est considéré dans cette lecture comme principe qui régit le processus cognitif réel se déroulant en vue d'un jugement, autrement dit, il est considéré comme lié au contexte de la découverte. Il n'y a pas d'inconvénient à ce qu'on lise ainsi au moins lorsqu'il s'agit du « principe » des jugements synthétiques ; on peut dire sans problème qu'on « découvre » un contenu de jugement par expérience ou par quelques considérations au sujet de l'expérience possible. Il semblerait un peu bizarre, par contre, de considérer le principe de la contradiction comme principe de la découverte. Mais il nous paraît approprié de le relier au processus cognitif nommé l'analyse conceptuelle et de nous en servir comme un moyen important de ce

processus²²⁸. Enfin, il faudra noter que les deux lectures ne s'excluent pas forcément l'une l'autre, ce qui constitue une raison importante pour laquelle nous jugeons que l'interprétation épistémologique peut être une interprétation cohérente.

La troisième et la quatrième formulation concernent explicitement l'aspect épistémique ou, du moins, des problèmes intimement liés à lui. Par rapport aux deux premières formulations, ces deux dernières semblent être de nature supplémentaire. Mais il ne faut pas sous-estimer leur importance. Kant mettra ces formulations au premier plan lorsqu'il sera obligé d'éclaircir sa doctrine à l'encontre des malentendus possibles. Dans les *Prolégomènes* (1783), il définit la différence de l'analytique et du synthétique en évoquant l'opposition explicatif/extensif (la troisième formulation) au premier. Ce déplacement de l'accent est lié indubitablement à son ambition polémique qui vise à montrer combien la métaphysique traditionnelle est vide à cause de sa nature analytique²²⁹. Dans la *Réponse à Eberhard* (1780), il commence par la définition officielle (la première formulation) (Ak.VIII, p. 228, fr. p. 129, VIII, p. 232, fr. p. 133) mais fait valoir sans cesse l'implication concernant l'importance de sortir des concepts (la troisième formulation). Il a dû le faire parce qu'à ses yeux, son adversaire Eberhard n'a jamais compris l'implication en question. Ce métaphysicien a reformulé la dichotomie analytique/synthétique selon la philosophie leibnizo-wolffienne qui n'admet pas l'opposition essentielle entre conceptuel et intuitif. Il est question chez Eberhard d'élaborer une taxinomie de prédicats (prédicats analytiques et prédicats synthétiques) plutôt que de mettre en contraste les processus cognitifs hétérogènes. Désirant préciser l'idée originelle à l'encontre de ce malentendu, Kant souligne répétitivement que la synthéticité consiste dans le fait qu'on ait affaire avec un « substrat en dehors du concept donné », c'est-à-dire, avec l'intuition (Ak.VIII, p. 245, fr. p. 145). Toutes ces remarques polémiques nous enseignent que les formulations favorisant l'aspect épistémique sont loin d'être supplémentaires dans la dichotomie kantienne ; elles concernent le fond de celle-ci.

Comme la dernière observation le montre, c'est de l'aspect épistémique que Kant se préoccupe le plus profondément dans la distinction analytique/synthétique. L'aspect logico-sémantique est également important chez lui, mais c'est probablement en raison de son rôle indicatif par rapport au premier plutôt que de son propre intérêt. L'interprétation épistémologique envisage de sauver et développer cet aspect épistémique qui était essentiel originellement, sans pour autant dévaloriser l'aspect logico-sémantique et ses développements ultérieurs. Ce qu'il nous faut clarifier au profit de cette interprétation, ce

²²⁸ Voir section 5-2 de ce chapitre.

²²⁹ « La connaissance métaphysique ne doit renfermer que des jugements *a priori*, voilà ce qu'exige le caractère propre de ses sources. Mais, quelle que soit l'origine des jugements, ou leur nature envisagée du point de vue de leur forme logique, il y a cependant une différence qui a trait au contenu et en vertu de quoi ils sont soit simplement *explicatifs*, et n'ajoutant rien au contenu de la connaissance, soit *extensifs*, et accroissant la connaissance donnée ; les premiers seront nommés *analytiques*, les seconds *synthétiques*. (*Prol.*, sec.2, Ak.IV, p. 266, fr. p. 30)

sont entre autres sa cohérence et son avantage. Nous allons examiner quelques critiques typiques qu'on adresse à Kant du point de vue de l'interprétation logico-sémantique. L'analyse de ces critiques est nécessaire et utile pour faire avancer notre tâche.

3 Problèmes de la doctrine kantienne

– du point de vue de l'interprétation logico-sémantique

L'interprétation logico-sémantique trouve principalement deux types de faiblesse dans les formulations kantienne de la distinction analytique/synthétique. La première inclut des problèmes liés à la dualité d'aspects, ou mieux, à la dualité de critères. La deuxième est que Kant sous-estime la fécondité de la logique (ou du domaine du formel) en déclarant que les jugements analytiques sont essentiellement vides. Il n'y a aucun doute que ces faiblesses s'observent chez Kant. Mais les critiques des faiblesses et l'interprétation basée sur elles peuvent à leur tour rencontrer des problèmes, ou du moins, des limites. Examinons ces critiques et tâchons de dire pourquoi, en dépit de ces dernières, on peut et on doit avancer l'interprétation épistémologique.

3-1 Critère logique ou critère psychologique ?

La première critique consiste à indiquer le fait qu'il y a deux aspects très différents dans les formulations kantienne et la nécessité d'en choisir un au détriment de l'autre. Les auteurs avançant cette critique aiment analyser le problème en soulignant la différence du logique et du psychologique. Voyons l'idée de base et les implications de cette analyse.

L'analyse de A. J. Ayer éclaire le point de vue de manière très concise. Ayer fait remarquer que la doctrine kantienne évoque deux critères différents sur la distinction analytique/synthétique : le critère psychologique et le critère logique. Le critère psychologique est lié à ce qu'on pense effectivement sous le concept d'un sujet. Kant fait appel à ce critère par exemple lorsqu'il considère la proposition « $7+5=12$ » comme synthétique. Il allègue en effet le fait que ce que je pense par l'idée du « $7+5$ » ne contient pas ce que je pense par l'idée du « 12 ». Le critère logique, quant à lui, concerne la question de savoir si l'on peut connaître la vérité d'une proposition seulement en vertu du principe de la contradiction (si c'est le cas, alors la proposition serait analytique). Kant a recours à ce critère lorsqu'il déclare que la proposition « Tous les corps sont étendus » est analytique. La négation de cette proposition signifie d'après lui une contradiction. Or le problème le plus ennuyeux lié à la dualité de critères est naturellement la possibilité du désaccord entre les conclusions dérivées de critères différents. Par exemple, la proposition « $7+5=12$ » est synthétique d'après le critère psychologique mais le critère logique nous amènera à la conclusion opposée ; la négation de cette proposition entraîne en effet une contradiction, ce qui veut dire que la proposition est analytique (Ayer, 1936, pp. 78). Il est vrai sans doute qu'on se représente en tête « $7+5$ » sans se représenter en même temps le nombre « 12 ». Mais il est aussi vrai qu'on peut penser la

connexion des deux expressions en se référant aux définitions des symboles arithmétiques et à des principes logiques. Autrement dit, on peut prouver « $7+5=12$ » logiquement à partir des définitions²³⁰. En face de la possibilité d'un désaccord de ce type, il semble nécessaire de choisir un seul critère et d'abandonner l'autre. Ayer choisit le critère logique en supposant que c'est probablement celui-ci que Kant entend faire valider finalement. D'ailleurs, choisir le critère psychologique risquera d'introduire la relativité selon les individus, ou selon les groupes d'individus. Il se peut que, sur une même proposition, certains disent qu'elle est analytique et certains autres disent qu'elle est synthétique. Voilà le deuxième problème lié à la dualité des critères : le critère psychologique que Kant ne peut pas écarter semble être par nature subjectif et relatif. Au cas où on conserve le critère logique et le critère psychologique, le caractère relatif du dernier aggravera le problème du désaccord se trouvant éventuellement entre le premier et le dernier.

Voyons l'amélioration qu'esquisse Ayer. Il adopte le critère logique et tente de le fortifier dans l'optique de la nouvelle philosophie de logique. Selon le critère renouvelé, une proposition est analytique si sa validité ne dépend que des définitions des symboles qu'elle comporte, et elle est synthétique si sa validité dépend des faits empiriques aussi. Une autre définition est possible : les propositions analytiques sont celles dont la validité ne dépend que des définitions et de la *logique*. Cette dernière est une formulation typique de l'analyticité conçue selon l'interprétation logico-sémantique. Pourtant, pour Ayer, il suffit de garder la première définition, car la validité de la logique ne dépend à son tour que des définitions des termes logiques (« et », « ou bien », « quelques », « aucun », etc.) d'après lui. La deuxième définition se réduit à la première chez lui (cela va sans dire que cette vue est caractéristique du positivisme logique et ne doit donc pas être reliée à l'interprétation logico-sémantique en général). Une autre implication importante de l'idée d'Ayer concerne l'opposition entre le contexte de la découverte et le contexte de la justification. La discussion selon l'exemple de « $7+5=12$ » illustre très bien cette implication. Si Kant s'interroge sur ce qu'on *pense effectivement* avec « $7+5$ » (B17), Ayer, soulignant que c'est la preuve logique qui compte dans la connaissance de la proposition, convoque la question de savoir ce qu'on *doit penser* avec « $7+5$ ». On peut décrire ce décalage comme étant un décalage entre le factuel et le normatif ou, sous réserve, entre le contexte de la découverte et le contexte de la justification (voir Introduction, section 4-2). En général, les auteurs qui refusent de mêler l'élément psychologique à la distinction analytique/synthétique évoquent très souvent la différence entre ces deux contextes et proposent de se concentrer sur le contexte de la justification. Ce point de vue aussi est essentiel à ce que nous appelons l'interprétation logico-sémantique.

La mise au premier plan du contexte de la justification se rencontre le plus clairement dans la conception de Frege. Voyons un peu sa formulation sur l'analytique, le synthétique et l'*a*

²³⁰ Cet argument contestant la conception kantienne de l'arithmétique se rencontre en général dans les travaux des logicistes. Cf. Frege 1884, sec.5, fr. pp. 129-130. Couturat, 1904, p. 339.

priori. Frege propose de détacher la distinction analytique/synthétique, ainsi que la distinction *a priori/a posteriori*, de toute question factuelle concernant les conditions psychiques, physiologiques et physiques de la formation d'un jugement. La question qui est pertinente chez lui est celle de la justification d'un jugement.

« Quand on qualifie une proposition d'*a posteriori* ou d'analytique au sens où je l'entends, il ne s'agit pas des conditions psychiques, physiologiques et physiques qui ont permis de constituer le contenu de la proposition dans la conscience, ni de savoir par quel chemin on en vint, peut-être à tort, à la tenir pour vraie, mais des raisons dernières qui justifient notre assentiment. » (Frege, 1884, sec.3, fr. p. 127)

Frege précise que ce sont des « raisons dernières » de notre assentiment qu'il faut considérer lorsqu'on parle de l'analytique, de l'*a posteriori*, etc. En d'autres termes, la question est celle de savoir sur quelles sortes de vérité la preuve d'une proposition repose. Il décide ainsi de se concentrer sur le contexte de la justification (bien qu'il ne connaisse pas la terminologie issue de Reichenbach). Du point de vue de cette approche, une proposition est analytique si, dans la recherche des raisons dernières dont sa justesse dépend, on ne rencontre que des lois logiques générales et des définitions. Si d'autres types de raisons (vérités) se rencontrent outre cela, alors la proposition est synthétique. Quant à l'*a priori* et l'*a posteriori*, ils se définissent de la manière suivante. Une proposition est *a priori* si l'on peut tirer sa preuve « de lois générales qui elles-mêmes ne se prêtent pas à une preuve ni n'en requièrent ». Par contre, une proposition est *a posteriori* si sa preuve ne peut aboutir « sans faire appel à des propositions de fait, c'est-à-dire à des vérités indémontrables et sans généralité » (fr. pp. 127-128). On peut remarquer d'abord que la distinction analytique/synthétique formulée ici est à peu près la même que celle favorisée par les positivistes logiques. Seulement, l'idée que les propositions analytiques sont en fin de compte vraies en vertu de la signification, l'idée poursuivie par les positivistes logiques, est étrangère à l'analyticité fregéenne. Il est aussi à remarquer que les formulations des deux distinctions chez Frege n'excluent pas la possibilité du synthétique *a priori*. L'*a priori* fregéen est censé dépendre exclusivement des « lois générales » (qui n'ont pas besoin de preuve), mais ce ne sont pas seulement les « lois logiques générales » qui tombent sous ces lois. D'autres sortes de lois générales sont aussi concevables et il y en a effectivement d'après lui : les axiomes de la géométrie. Les propositions en géométrie sont donc *a priori* et non analytiques selon les définitions de Frege. On voit que l'interprétation logico-sémantique n'exclut pas nécessairement le synthétique *a priori*.

3-2 Du logico-sémantique à l'épistémologique (1)

– l'importance du contexte de la découverte

Nous avons vu comment l'interprétation logico-sémantique redéfinit l'analytique et le synthétique. Essayons d'observer les problèmes que cette interprétation peut avoir.

Au niveau exégétique, il est clair que le choix favorisé dans l'interprétation logico-sémantique concernant deux critères n'est pas celui qui est encouragé par Kant lui-même. En effet, contrairement à l'approche logique d'Ayer, Kant précise à propos des propositions mathématiques qu'il est question de regarder ce qu'on pense effectivement dans un concept comme celui de la somme de 7 et 5.

« Mais la question n'est pas ce que nous *devons* ajouter par la pensée au concept donné, mais ce que nous *pensons réellement* en lui, quoique de façon obscure seulement, et il paraît alors que le prédicat est bien attaché nécessairement à ces concepts, mais au moyen d'une intuition qui doit s'ajouter au concept. » (B17. Cf. *Prol.*, Ak.IV, p. 269, fr. p. 34)

Kant n'était pas ignorant de la possibilité de prouver une proposition logiquement à partir des prémisses ultimes. Néanmoins, il écarte ici la question de savoir ce qu'on doit penser (logiquement) dans un concept et met en valeur les moyens intuitifs (les doigts, les figures, etc.) qu'on emploie effectivement dans des connaissances mathématiques. Cette approche en mathématiques apparaît très primitive. Mais il ne faut pas sous-estimer le fait que Kant souligne répétitivement la pertinence de cette approche. D'autre côté, on ne peut pas identifier rapidement un jugement analytique à une définition ou à une conséquence logique d'une définition. Certes, Kant n'écarte pas l'idée que les définitions et leurs conséquences logiques sont des jugements analytiques²³¹. Mais ce n'est pas tous les jugements analytiques qui doivent être considérés comme des (conséquences des) définitions. Comme L. W. Beck le souligne, l'analyticité d'un jugement analytique chez Kant consiste entre autres dans le fait d'analyser le concept en question ; un tel jugement peut précéder la définition²³². D'ailleurs, Kant croit qu'une définition au sens strict n'est jamais possible sauf pour les concepts mathématiques. Pour les concepts empiriques comme *l'or* ou *l'eau*, on peut alléguer tout au plus quelques caractères permettant de les distinguer des autres objets. De plus, le choix de ces caractères peut différer selon les gens (dans une certaine mesure) et changer au cours du progrès des recherches empiriques. Quant aux concepts *a priori* (non mathématiques) comme les catégories, ils ne sont pas non plus susceptibles de la définition ; tout ce qu'on peut à leur

²³¹ « ... ce que je pense réellement dans mon concept du triangle (celui-ci n'est rien de plus que la simple définition) ... » (A718/B746).

²³² En se référant à divers textes kantien, Beck souligne que « c'est ... en organisant jugements analytiques qu'on s'approche graduellement d'une définition, laquelle est la fin, et non pas le commencement, d'une connaissance » (Beck, 1965, p. 77).

propos est de les analyser et de leur donner des expositions. Ces remarques kantienne nous enseignent que ce philosophe n'entend pas déterminer la distinction analytique/synthétique dans des termes de preuve et de définition.

Prise en elle-même, l'interprétation logico-sémantique a des problèmes sévères que Quine a relevés. Sans parler de l'échec auquel le conventionnalisme à propos de la logique a abouti, il faut se rappeler les problèmes que le recours à la définition suscite en général. D'abord, cette tentative ne peut que reporter la question quand on s'interroge sur ce qui justifie une définition. Puis, il semble difficile de dire univoquement si la vérité d'une proposition repose sur la signification des mots ou sur des faits. Ce dernier problème, le problème de « l'inextricabilité » (Chapitre 1, sec, 3), est notamment visible dans le cas des propositions comportant des concepts clairement « empiriques ». Considérons la proposition « La baleine est mammifère ». Elle peut être soit une partie de l'explication sur le mot « baleine », soit la constatation d'un fait empirique. Il semble très difficile de décider si elle est vraie en vertu de la signification ou en vertu des faits.

En face du problème de l'inextricabilité mis en évidence par Quine, nous avons proposé de relier la distinction analytique/synthétique au contexte de la découverte plutôt qu'au contexte de la justification. Sans abandonner la question de savoir sur quoi repose la vérité d'une proposition, cette approche discute en priorité de la question de savoir par quel procédé cognitif on parvient à une proposition : l'analyse ou la synthèse. C'est ce que nous avançons sous le nom de l'interprétation épistémologique. Il sera difficile de dire, sur chaque proposition individuelle, s'il s'agit d'un cas de l'analyse ou de celui de la synthèse. Mais, comme nous l'avons déjà argumenté, il est au moins possible d'évoquer les procédés typiquement analytiques et ceux typiquement synthétiques. Par exemple, si un dictionnariste présente la proposition en haut en réfléchissant sur l'usage du mot « baleine », alors le procédé qu'il suit est sans doute une analyse. Si au contraire quelqu'un se procure la même proposition en observant le mode de vie des baleines, alors il jouit certainement d'une synthèse. Comme cet exemple le montre, la qualification d'une proposition peut différer selon les contextes ou selon les états de la connaissance. Une sorte de relativisme est donc inévitable. Pourtant, comme nous l'avons également argumenté, ce relativisme a ceci d'avantageux qu'il nous permet de décrire le dynamisme que le progrès de la connaissance suit dans le temps. Le processus se déroulera de la manière suivante. D'abord, on a de bonnes raisons d'accepter une proposition à titre d'une définition provisoire ; à un tel moment, on suit un procédé analytique et la proposition acceptée peut être qualifiée d'analytique pour cette raison. Une fois la signification d'un concept fixée, la recherche ultérieure sur le même sujet devient possible et peut apporter de nouvelles informations ; ce procédé est synthétique et les informations qui s'en obtiennent peuvent être nommées propositions synthétiques. Il peut bien arriver que ces nouvelles informations encouragent ensuite la révision de la définition initiale. De cette manière, le progrès de la connaissance se déroule comme aller et retour

entre l'analyse et la synthèse. Puisque les propositions elles-mêmes sont indifférentes à l'histoire de leur genèse, il n'y a rien d'étonnant à ce que le statut d'une même proposition change au cours de ce processus dynamique. Cette conception relativiste de l'analytique et du synthétique n'est peut-être pas incompatible avec la position de Kant ; il croit qu'au moins, les définitions (par conséquent, les jugements analytiques) sur les concepts empiriques peuvent changer au cours du développement des recherches²³³.

Le retour à l'épistémique (à l'épistémologique) nous permettra de régler l'autre problème aussi : la question de savoir ce qui justifie une définition ou, en d'autres termes, qu'est-ce qu'une bonne définition. Nous traiterons de ce problème lorsqu'il s'agira d'exposer la valeur du synthétique *a priori* dans l'optique de l'interprétation épistémologique.

3-3 La fécondité sous-estimée de l'analytique

Voyons le deuxième type de critique adressée aux formulations kantienne de la distinction analytique/synthétique. Cette critique relève que Kant sous-estime la signification épistémologique des jugements analytiques. Les auteurs avançant ce point de vue se plaignent du fait que ce philosophe ignore la fécondité de la logique, la partie basique des jugements analytiques. Il considère le principe de contradiction comme principe de tous les jugements analytiques mais, évidemment, la logique a encore beaucoup de lois outre le principe de contradiction. Si la logique concerne les relations apodictiques générales de concepts et si de telles relations sont essentielles à l'analyticité, ne faut-il pas prendre en considération toutes ces autres lois aussi quand il est question de définir le jugement analytique ? D'ailleurs, il semble imprudent de la part de Kant d'avoir estimé que les jugements analytiques ne font aucune contribution substantielle à la première philosophie. Le progrès de la méthode axiomatique dans les sciences et l'approfondissement dans l'étude du purement formel ont rendu cette idée très controversable. À la différence de Kant qui ne connaissait que la logique aristotélicienne, les philosophes vivant dans la nouvelle situation n'ont pas hésité à accorder à la logique (et en conséquence à l'analytique) des rôles importants relatifs aux fondements de la science. Pour eux, l'analytique a déjà une signification fondationnelle et peut démarrer la première philosophie (qu'on la nomme la métaphysique, la théorie des sciences ou la logique des sciences) sans attendre l'entrée en scène du synthétique *a priori* (voir Introduction, section 3-1-1).

Le passage suivant des *Recherches logiques* de Husserl représente très bien le sentiment de regret comporté dans ce type de critique.

« Il a été funeste que Kant (dont, malgré tout, nous nous sentons fort proche) se soit débarrassé du domaine purement logique, au sens étroit du mot, avec cette simple

²³³ On peut également rappeler la concession au relativisme témoignée par l'école kantienne dans la polémique avec l'école d'Eberhard. Voir Chapitre 1, section 4.

remarque qu'il tombait sous le principe de la contradiction. Non seulement il n'a jamais remarqué combien peu les lois logiques possèdent en toute occasion le caractère de propositions analytiques, dans le sens où lui-même avait fixé leur définition ; mais il n'a pas vu davantage combien l'on gagne peu, pour une élucidation de la fonction de la pensée analytique, à se référer à un principe évident de propositions analytiques. » (Husserl, p.203, fr. tome 3, p. 243)

Husserl n'est pas un philosophe analytique, mais sa conception sur la distinction analytique/synthétique semble appartenir à ce que nous appelons l'interprétation logico-sémantique. D'un autre côté, cette conception n'exclut pas le synthétique *a priori*, ce qui constitue une raison importante pour laquelle elle nous intéresse. Jetons un coup d'œil sur la conception husserlienne à propos de l'analytique et du synthétique.

Selon la définition donnée dans la *Troisième Recherche des Recherches logiques*, les propositions analytiques (les « lois et nécessités analytiques a priori ») sont celles qui concernent les concepts « absolument formels » (Husserl, 1900-1901, II/1, p. 252, fr. tome 2, p.35). Par les concepts absolument formels, Husserl entend les concepts propres à la logique formelle (« les catégories logiques formelles ») et les concepts propres à l'ontologie formelle (les « catégories ontologiques formelles »). L'ontologie formelle traite des concepts comme « quelque chose, ou une chose quelconque, objet, qualité, relation, connexion, pluralité, nombre, ordre, nombre ordinal, tout, partie, grandeur, etc. ». Ils se groupent autour de « l'idée vide du quelque chose ou de l'objet en général » et diffèrent des concepts comme « maison, arbre, couleur, son, espace, sensation, sentiment, etc. », ces derniers s'ordonnant autour de différents genres concrets. Les propositions analytiques, dans leurs formes les plus pures, ne sont autres que les lois essentielles relatives à la logique formelle et à l'ontologie formelle ainsi décrite. Elles sont « des propositions absolument générales » (p.254, fr. p.38). De ce point de vue, la proposition « l'existence d'un tout $G(\alpha, \beta, \gamma, \dots)$ en général inclut celle de ses parties $\alpha, \beta, \gamma, \dots$ » est analytique ; elle est une loi liée aux catégories ontologiques formelles : *tout* et *partie*. Il se peut que cette même loi s'exprime moyennant des concepts concrets. On aura alors, par exemple, la proposition « l'existence de cette maison implique celle de son toit, de ses murs et de ses autres parties ». Cette proposition, elle aussi, peut être considérée comme analytique, car on peut la réduire à la loi pure sur le *tout* et la *partie*. En général, on peut reconnaître une proposition analytique, même si elle a une apparence non formelle, à ceci qu'on peut y remplacer chaque matière concrète par la forme vide du quelque chose tout en maintenant la forme logique et la vérité de la proposition. À la différence des propositions analytiques, les propositions synthétiques résistent à une telle réduction. Cela veut dire que les propositions synthétiques sont celles qui concernent les relations propres à des sujets non formels. La distinction analytique/synthétique chez Husserl concerne ainsi la différence du formel et du non formel. On peut dire que c'est une version de la conception recourant à la

différence du logique et de l'extra-logique ; elle appartient donc à l'interprétation logico-sémantique.

La logique de Husserl, en tant que « théorie des sciences », n'est cependant pas identique à l'étude du formel. Elle peut contenir et étudier des propositions synthétiques (c'est-à-dire non formelles) aussi ; cela évidemment dans la mesure où il s'agit de propositions synthétiques et *a priori*. Quelles sont alors les propositions synthétiques *a priori* d'après Husserl ? Il faut d'abord préciser le sens de l'*a priori* chez lui. Husserl emploie ce terme pour qualifier des « lois d'essence » ou des « lois idéales » (Husserl, 1900-1901, II/1, p.240, fr. tome 2, p. 22. cf. Husserl, 1913, p. 8 [pp. 5-6], fr. p. 9). Si l'on dit que quelque chose est ainsi au sens *a priori*, cela doit signifier que ce quelque chose est ainsi *d'après son essence (Wesen, Eidos)*. Naturellement, une loi *a priori* est nécessairement valide, mais la nécessité en question ne doit pas être confondue avec celle d'une loi de la nature. Si une nécessité d'essence a de la validité absolument universelle, la nécessité d'une loi de la nature n'en a pas (Husserl, 1900-1901, II/1, p. 240, fr. tome 2, p. 22)²³⁴. Étant donné cette définition de l'*a priori*, on peut définir le synthétique *a priori* en y ajoutant une spécification. Husserl divise les lois d'essences en deux sortes. La première sorte ressort de l'ontologie formelle et la dernière ressort de la sphère d'essence « concrète » ou « matérielle », où on a affaire à des choses comme *espace, couleur, sentiment, etc.* conçues comme espèces. Les propositions synthétiques *a priori* sont celles qui expriment, de manière pure ou de manière concrétisée, les lois d'essence de cette dernière sorte. Husserl croit que la sphère d'essence matérielle peut fournir des lois qui ne sont pas moins *a priori* et moins nécessaires que les lois formelles. Par exemple, les propositions « une couleur ne peut exister sans une chose qui ait cette couleur » ou « une couleur ne peut exister sans une certaine étendue recouverte par elle » expriment de telles lois. Une couleur sans étendue est quelque chose de non concevable, mais elle n'est pas un contresens formel ; si elle est quelque chose d'impossible, c'est en raison de la nature de son contenu propre. On a ici certainement des lois *a priori* et *synthétiques*, remarque Husserl²³⁵.

De cette manière, l'idée du synthétique *a priori* est maintenue dans la philosophie husserlienne. Mais le synthétique *a priori* n'y peut plus revendiquer un statut prioritaire dans le cadre de la première philosophie ; l'analytique *a priori* inclut déjà beaucoup de lois intéressantes qui sont pertinentes pour les fondements de la science. En plus, il semble que l'opposition des deux types d'*a priori* est largement allégée du fait qu'elle soit conçue comme différence de deux territoires plutôt que de deux procédés cognitifs. De fait, Husserl n'hésite pas à employer le terme d'intuition (« l'intuition catégoriale », « l'intuition de l'essence ») pour décrire les épistémologies de l'analytique *a priori* et du synthétique *a priori* indifféremment²³⁶. Retenons que ces décalages d'avec la position kantienne ne sont pas de nature négligeable.

²³⁴ Cf. aussi, Husserl, 1913, p. 20, [p.16], fr. pp. 30-31.

²³⁵ Husserl, 1900-1901, II/1, p. 253, fr. tome 2, pp. 36-37.

²³⁶ Husserl, 1913, p. 13 [p. 10], fr. p. 19. Schlick relève ce point et proclame que le synthétique *a priori* chez Husserl n'est pas conçu dans un esprit kantien (Schlick 1932b, pp. 230-231).

3-4 Du logico-sémantique à l'épistémologique (2) – sortir des concepts

Le domaine de l'analytique (ou du formel) est plus large et plus fécond que Kant ne l'avait cru. Cela est vrai selon des sens importants. Mais il n'en est pas moins signifiant de se demander pourquoi le philosophe critique souligne aussi fortement l'importance (la priorité) du synthétique *a priori*. Cette question est signifiante d'autant plus qu'il y a des désaccords non négligeables entre l'interprétation logico-sémantique, sous-jacente à la critique en question, et la conception originellement kantienne sur la division de l'analytique et du synthétique. Même si l'interprétation logico-sémantique peut admettre le synthétique *a priori*, il nous semble qu'il diffère du kantien tant dans ses applications que dans sa philosophie. Nous allons étudier ces désaccords, notamment ceux qui se rapportent au synthétique *a priori*, en vue de mettre en évidence la problématique kantienne motivant cette dernière notion. Il est raisonnable de comparer Husserl et Kant à cette fin ; les deux philosophes se ressemblent apparemment l'un à l'autre, en effet, du fait de leur affirmation du synthétique *a priori*.

La différence la plus visible entre ces deux philosophes concerne le rapport de l'analytique au formel. Si l'analyticité husserlienne rejoint la notion du formel, l'analyticité chez Kant est conçue indépendamment de cette notion. En effet, nombre d'exemples donnés par Kant pour le jugement analytique portent sur des concepts non formels. Les relations affirmées dans ces jugements ne sont pas non plus formelles. Bien sûr, Kant connaît des jugements analytiques où il est question d'énoncer des lois des concepts formels. Les propositions suivantes en sont des exemples :

- (a) « $a=a$, le tout est égal à lui-même. » (B17 ; *Prol.*, sec.2, c, Ak.IV, p. 269)
- (b) « $(a+b) > a$, le tout est plus grand que sa partie. » (B17 ; *Prol.*, *ibid.*)
- (c) « Là où il y a égalité, l'addition ou la soustraction d'une quantité égale donne une égalité. » (A164/B204)

Ces propositions sont analytiques parce qu'elles consistent à expliciter les pensées qui sont contenues, de manière cachée, dans les concepts : *tout*, *partie* et *égalité*. Chose curieuse, Kant soutient en même temps qu'elles se comportent de façon synthétique lorsqu'elles s'emploient en mathématiques ; nous commenterons cette remarque plus tard. À la différence de ces exemples, les exemples suivants concernent clairement des concepts non formels.

- (d) « Tous les corps sont étendus. » (A7/B11)
- (e) « L'or est un métal jaune. » (*Prol.*, sec.2, b, Ak.IV, p. 267)
- (f) « L'air est un fluide élastique dont l'élasticité n'est supprimée par aucun degré connu de froid. » (*Prol.*, sec.4, Ak.IV, p. 273)

Les sujets de ces propositions sont des concepts empiriques et les relations qu'on affirme ici ne sont pas des lois du formel. Les propositions sont néanmoins analytiques, car elles consistent à analyser les concepts en question et à expliciter ce qu'ils contiennent déjà. On voit que l'analytique chez Kant n'est pas identique au formel. Dès lors, il se peut que certaines propositions qui sont synthétiques du point de vue husserlien soient analytiques du point de vue kantien. De fait, la proposition « toutes les choses matérielles sont étendues » est synthétique *a priori* chez Husserl²³⁷ et est analytique *a priori* chez Kant.

Outre ces deux types de jugement analytique, il y en a un troisième : les jugements analytiques sur les concepts métaphysiques ou ontologiques. Ceux-ci sont surtout intéressants parce qu'ils nous permettent de bien reconnaître la problématique kantienne et d'approfondir par là la différence entre Kant et Husserl concernant la distinction analytique/synthétique. Voici quelques exemples :

- (g) « Toute chose est un *quantum*. » (B289)
- (h) « La substance est ce qui n'existe que comme sujet. » (*Prol.*, sec.4, Ak.IV, p. 273 ; Cf. B289)
- (i) « Tout ce qui arrive a un temps qui le précède. » (A9/B13)
- (j) « Tout contingent doit avoir une cause. » (= « Ce qui ne peut exister que comme conséquence a sa cause. » (B289-290)
- (k) « Tout ce qui est nécessaire est éternel, toutes les vérités nécessaires sont des vérités éternelles. » (*Eberhard*, Ak.VIII, p. 235)
- (l) « Toutes les choses finies sont sujettes au changement, et la chose infinie n'est pas sujette au changement. » (*Eberhard*, Ak.VIII, pp. 235-236)
- (m) « Les essences des choses ne sont pas sujettes au changement. » (*Eberhard*, Ak.VIII, p. 236, n.)

Les propositions (g)-(j) concernent les catégories, les concepts purs désignant les formes de l'objet en général. On pourrait croire qu'elles appartiennent à ce que Husserl appelle l'ontologie formelle, mais cela n'est pas évident. Car on ne peut pas dire que des concepts tels que *temps* et *cause* soient purement formels²³⁸. Il faudra juger, si l'on suit le point de vue husserlien, que certaines de ces propositions sont synthétiques plutôt qu'analytiques. Pourtant, toutes ces propositions sont analytiques d'après Kant. On constate ici aussi le désaccord des deux philosophes sur le rapport de l'analytique et du formel. Mais ce qui est le

²³⁷ Chez Husserl, cette proposition ressort d'une ontologie régionale. Husserl, 1913, p. 20 [p. 16], fr. p.30 ; p. 24 [p. 20], fr. p.37).

²³⁸ D'après Husserl, « des lois telles que la loi de causalité, qui détermine la dépendance des changements réels dans les choses, ou bien les lois ... qui déterminent la dépendance de simples qualités, intensités, extensions, limites, formes de relations, etc. » sont *a priori* et synthétiques (Husserl, 1900-1901,II/1, p. 253, fr. tome 2, pp. 36-37).

plus remarquable, c'est que Kant croit qu'on peut former un jugement analytique et un jugement synthétique, tous deux, sur un même concept ontologique. Si, par exemple, la proposition « la substance est ce qui n'existe que comme sujet » est analytique, la proposition « tout ce qui est substance dans les choses est constant » est synthétique (*Prol.* sec.4, Ak.IV, p. 273, fr. p. 39). Distinguer les deux types de jugements *a priori* touchant un même concept métaphysique est l'objectif central de la philosophie critique. En effet, la problématique kantienne consiste à rendre possible le véritable progrès dans cette science en montrant la possibilité d'une autre approche que l'approche traditionnellement suivie au sujet de ses concepts. Les propositions (k)-(m) aussi sont liées à cette problématique. Ce sont des propositions mises en avant par Eberhard et considérées comme analytiques par Kant. Kant ne conteste pas la vérité de ces propositions, mais il trouve qu'elles ne servent qu'à exposer les concepts en question. Pour qu'on ait de véritables connaissances touchant ces concepts hautement métaphysiques (comme *la chose infinie*), il faudra qu'on ait des jugements synthétiques sur eux. À cet effet, il faudra leur trouver un rapport concret aux conditions du monde sensible, ce qui est pourtant impossible d'après Kant. De cette manière, ce philosophe s'intéresse sans cesse à critiquer des propositions métaphysiques qui sont prises à tort pour des connaissances (c'est-à-dire pour des jugements synthétiques) ; il cherche à leur place de véritables jugements synthétiques (si cela est possible) portant sur les mêmes sujets. Cette problématique est fort étrangère à la philosophie husserlienne, où la différence de l'analytique et du synthétique se définit en termes de différence sur la nature du sujet (il s'agit là de savoir si le sujet est un concept formel ou non formel). Un décalage du même type s'observe entre la conception kantienne et la conception fregéenne du synthétique *a priori* ; la dernière rattache en effet la synthéticité du synthétique *a priori* à la dépendance à l'égard d'un domaine spécifique (d'un domaine qui n'est pas purement logique).

On peut comparer la différence entre Husserl et Kant à celle qui existe entre Eberhard et Kant ; la comparaison nous permettra d'analyser encore plus la nature de la différence. Eberhard, le rival le plus agressif de Kant, proclame que la notion de jugement synthétique *a priori* peut être formulée dans la terminologie du système wolffien et n'a donc rien de nouveau. D'abord, le jugement *a priori* peut être défini comme jugement dont le prédicat appartient à l'essence du sujet. La connexion des concepts dans un tel jugement est naturellement nécessaire. Les prédicats de ce type se divisent à leur tour en deux groupes. Certains d'entre eux appartiennent à l'essence du sujet à titre de ses constituants et certains autres le font à titre de ses conséquences qui sont suffisamment fondées. Les premiers sont appelés les parties essentielles (*essentialia*) ; ils ne contiennent aucun concept qui pourrait être dérivé d'autres prédicats contenus dans le même concept. Les derniers sont appelés les attributs (les propriétés, *attributa*) ; ceux-ci ne sont pas des parties constituantes de l'essence mais peuvent être dérivés nécessairement d'elle. Or, d'après Eberhard, ce que Kant nomme les jugements synthétiques *a priori* ne sont autre chose que ceux comportant ce dernier type de prédicat

(*Eberhard*, Ak.VIII, p. 229, fr. pp. 129-130). De ce point de vue, par exemple, la proposition « toute substance est permanente » peut être considérée comme *a priori* et synthétique pour la raison que la permanence est un attribut de la substance. Cette interprétation du synthétique *a priori*, que Kant refusera, a une similitude avec la conception husserlienne. Les deux conceptions définissent l'*a priori* en termes d'essence et tentent de spécifier le synthétique *a priori* par certaines conditions ou certains rapports liés à l'essence. délimitations qui la touchent. Si Husserl évoque une essence dépendante d'un domaine (ou matériel) spécifique, Eberhard allègue un rapport indirect à l'essence. Le premier s'intéresse à la différence de types de sujet et le dernier à la différence de types de prédicat ; dans tous les cas, il s'agit des variations de ce que nous appelons l'interprétation logico-sémantique. Seulement, la conception d'Eberhard semble plus proche de la kantienne, du fait qu'elle admet deux types de jugement *a priori*, analytique et synthétique, pour un même sujet. Le refus kantien de cette conception est donc très intéressant pour nous.

Kant s'oppose à l'interprétation eberhardienne du synthétique *a priori* d'un ton sévère. Il fait remarquer que la question ne consiste pas simplement à classer les prédicats mais à dire comment on arrive à penser légitimement la connexion du sujet et du prédicat. L'opposition de l'analyse et de la synthèse se révèle ainsi cruciale. Kant soutient que, si un jugement synthétique se distingue d'un jugement analytique, ce doit être par le fait qu'on y sorte du concept donné pour avoir affaire avec l'intuition (Ak.VIII, p. 245, fr. p. 145).

« Ce qu'il faille encore que quelque chose vienne s'ajouter comme substrat en dehors du concept donné, qui rende possible de sortir de ce concept avec mes prédicats, voilà qui est clairement indiqué par l'expression de synthèse, et par conséquent la recherche est orientée sur la possibilité d'une synthèse des représentations en vue de la connaissance en général, recherche qui devait bientôt aboutir à faire reconnaître *l'intuition* comme la condition indispensable de la connaissance – mais, pour la connaissance *a priori*, *l'intuition pure* ; une direction que l'on ne pouvait attendre de l'explication des jugements synthétiques par le terme *non identique* : et en effet, jamais elle n'a résulté de celui-ci. » (*Eberhard*, Ak.VIII, p. 245, fr. p. 145)

Ce qui est nécessaire, c'est d'apprendre à « sortir » du concept avec mes prédicats. Pour obtenir un jugement synthétique *a priori*, il faut effectuer cette sortie en me donnant à l'intuition pure, souligne Kant. Sans référence à ce niveau non conceptuel de la connaissance, la taxinomie des propositions en termes d'essence (qui favorise par exemple la différence de la proposition identique et de la proposition non identique) ne sert pas, à elle seule, à spécifier correctement le synthétique *a priori*²³⁹. Une critique analogue serait adressée, de la part de

²³⁹ Kant fait remarquer que la définition eberhardienne du synthétique *a priori* a la possibilité de prendre certaines propositions analytiques *à tort* pour synthétiques *a priori*. Par

Kant, à Husserl aussi ; évidemment, « l'intuition pure » relevée ici ne peut pas être identifiée à « l'intuition d'essence » de la phénoménologie husserlienne. On voit ainsi que la réduction du synthétique *a priori* à la conception logico-sémantique est inadmissible pour la philosophie kantienne. Pourtant, il est loin d'être évident que l'opposition kantienne à cette réduction se soit manifestée de façon claire et convaincante. Pourquoi l'aspect épistémique (reliant le synthétique *a priori* au procédé de la synthèse) est aussi important ? Que représente donc le fait de sortir d'un concept, notamment sortir d'un concept en vue de l'intuition pure ? Il nous faut approfondir ces questions afin de mieux décrire la philosophie sous-jacente aux notions kantienne de synthéticité et de synthétique *a priori*.

4 L'importance de la sensibilité – la synthéticité dans le contexte de la découverte

Les implications de l'interprétation épistémologique relatives à la synthéticité et au synthétique *a priori* deviendront plus visibles si l'on considère le problème de la connaissance mathématique. En effet, c'est dans ce problème que la vue kantienne sur la synthéticité diffère le plus explicitement de l'interprétation logico-sémantique. Réfléchissons sur ce désaccord et essayons de développer des leçons philosophiques qu'on pourrait en tirer.

Nous avons proposé d'interpréter la synthéticité kantienne selon l'aspect épistémique ou, ce qui revient à peu près au même, en la reliant au contexte de la découverte. Cette orientation était suggérée dans une remarque kantienne sur la synthéticité des connaissances mathématiques : « la question n'est pas ce que nous *devons* ajouter par la pensée au concept donné, mais ce que nous *pensons réellement* en lui, quoique de façon obscure seulement... » (B17, cf. aussi *Prol.*, Ak.IV, p. 269, fr. p. 34). La remarque semble préciser qu'il s'agit de la synthéticité des procédés effectifs par lesquels on rencontre une vérité mathématique, plutôt que de la synthéticité des prémisses ultimes dont une proposition mathématique dépend logiquement. De fait, la fameuse discussion alléguant la proposition « $7+5=12$ » concerne indubitablement le processus où on apprend l'arithmétique élémentaire, ou on la retrouve dans quelque contexte pratique, en s'aidant des moyens intuitifs. Certes, Kant s'intéresse sans cesse à la sûreté des preuves en mathématique ; cela signifie qu'il discute du problème de la justification également. Mais les preuves mathématiques qu'il évoque sont celles où on procéderait à l'aide des moyens intuitifs, c'est-à-dire par la « construction des concepts »²⁴⁰. Il

exemple, la proposition « tout corps est divisible » doit être jugée synthétique et *a priori* selon la définition d'Eberhard (car le prédicat est un attribut du sujet), mais elle est analytique du point de vue de Kant (ibid.).

²⁴⁰ Cf. A716/B744. Ce n'est pas seulement la preuve en géométrie qui a recours à la construction de concept. La preuve en algèbre, se déroulant en s'aidant des signes, le fait également d'après Kant. « Il n'y a donc que la mathématique qui contienne des démonstrations, parce qu'elle ne dérive pas sa connaissance de concepts, mais de la construction des concepts, c'est-à-dire de l'intuition qui peut être donnée *a priori* comme correspondant aux concepts. La méthode algébrique elle-même, avec ses équations où elle tire par réduction la vérité en même temps que la preuve, si elle n'est pas, il est vrai, une construction géométrique, n'en n'est pas moins une construction caractéristique, où, à l'aide

ne veut pas réduire le problème de la synthéticité à celui sur les prémisses ultimes d'une axiomatique mathématique²⁴¹. Chaque étape de la justification est elle-même un progrès cognitif et suscite en tant que tel la question sur les moyens cognitifs qui le permettent ; la mise en valeur de la méthode intuitive est liée à cette dernière question. Même certains principes analytiques (tels que celui « $a = a$ ») peuvent (doivent ?) être considérés comme synthétiques quand on s'en sert dans les raisonnements en mathématique ; ils sont alors représentés dans l'intuition, remarque Kant²⁴². De cette manière, le désaccord avec l'interprétation logico-sémantique est très impressionnant. Celle-ci doit en effet soutenir que les mathématiques, en tant que systèmes logiquement construits, contiennent au moins un nombre considérable de connaissances analytiques. Il semblerait que Kant soit trop naïf en observant les connaissances mathématiques toujours dans leur rapport à l'intuition. Ne s'attache-t-il pas excessivement aux procédés élémentaires en mathématiques (comme l'addition en utilisant les doigts) ? Pourtant, on peut dire en même temps que cette préférence constante témoigne combien le processus effectif et élémentaire importe pour ce philosophe. Cela vaut la peine de se demander quelle leçon cette attitude implique relativement au problème de la connaissance.

Nous savons déjà que l'approche herméneutique peut nous aider quand il est question d'étudier les connaissances rationnelles en termes de facultés pures de l'esprit. Elle nous permet de profiter de l'histoire des civilisations, des sciences et des idées afin de reconnaître l'acte de synthèse à ses produits concrets. D'un autre côté, nous ne pensons plus à appliquer la division analytique/synthétique à des propositions individuelles de manière univoque et

des signes, on présente les concepts dans l'intuition, surtout ceux du rapport des grandeurs, et où, sans jamais regarder à l'aspect heuristique, on garantit tous les raisonnements contre les erreurs par cela seul que chacun d'eux est mis devant les yeux » (A734/B762).

²⁴¹ Sur ce point, Kant n'est pas toujours cohérent. Le passage suivant semble dire que seuls les principes ultimes (comme les axiomes) comptent dans la discussion de la synthéticité. « En effet, comme on trouvait que les raisonnements des mathématiques procédaient tous d'après le principe de contradiction (ce qu'exige la nature de toute certitude apodictique) on se persuada que les principes aussi étaient connus à partir du principe de contradiction : en quoi ces analyses se trompaient ; car une proposition synthétique peut bien être saisie d'après le principe de contradiction, mais seulement de telle manière qu'une autre proposition synthétique soit présupposée, d'où elle puisse être déduite, mais jamais en elle-même » (B14, cf. *Prol.*, sec.2, c). Il se peut que Kant fasse ici une « concession imprudente » à la conception analytique des mathématiques (Couturat, 1904, p. 335). Mais une remarque dans le même paragraphe (celle que nous citons dans la note qui suit) semble indiquer que Kant n'abandonne pas sa conception synthétique de la démonstration mathématique. En tout cas, l'ambiguïté subsiste concernant ce problème.

²⁴² « Un petit nombre de principes, supposés par les géomètres, sont, il est vrai, réellement analytiques, et reposent sur le principe de contradiction ; mais ils ne servent aussi, comme propositions identiques, qu'à l'enchaînement dans la méthode, et nullement de principes, par exemple $a = a$, le tout est égal à lui-même, ou $(a + b) > a$, c'est-à-dire que le tout est plus grand que sa partie. Et cependant ces principes mêmes, quoique valant d'après de simples concepts, ne sont admis dans la mathématique que parce qu'ils peuvent être représentés dans l'intuition » (B16-B17).

exhaustive ; c'est la décision à laquelle nous avons abouti à travers l'examen des arguments de Quine. Étant donné ces nouvelles conditions, nous croyons que nous pouvons défendre la philosophie kantienne des mathématiques en la rattachant au problème de l'origine des mathématiques. Il ne s'agit plus de soutenir que toute pensée mathématique a besoin de moyens intuitifs, mais de mettre en valeur le fait que les mathématiques étaient inséparables de l'intuition sensible *à l'origine*. C'était sûrement le cas avec les techniciens antiques qui se préoccupaient de l'art de mesurer les terres et de celui de les diviser de manière impartiale. C'était également le cas avec les commerçants qui avaient besoin de gérer les commerces en calculant. Les mathématiciens qui ont approfondi ce type de savoirs en vue de l'élaboration scientifique profitaient, eux aussi, de l'intuition sensible pour opérer leurs réflexions. Dans la formation des concepts élémentaires et la découverte des rapports apodictiques qui les concernent, la pensée mathématique ne pouvait se passer des moyens intuitifs comme les figures dessinées, les pierres, etc. Certes, quantité de propositions mathématiques peuvent être conçues aujourd'hui comme conséquences logiques des définitions et des axiomes. On peut se rendre compte de leur vérité par la voie non intuitive si l'on veut. Mais cette mise à l'écart de l'origine, aussi loin qu'elle puisse aller, ne peut jamais supprimer un fait important dont témoigne la genèse des mathématiques : le fait que certains types de connaissances apodictiques *puissent* s'obtenir à travers le dialogue avec des sensibles. Ce fait, qu'on pourrait nommer la concomitance originaire de l'intuition sensible et de la connaissance apodictique, est bien pertinent pour la philosophie de la connaissance mathématique et, si l'on ose dire, intéressant pour l'épistémologie en général. En effet, il est fort improbable qu'on arrive un jour à réduire les mathématiques dans leur ensemble à des connaissances non intuitives. On connaît les échecs des tentatives logicistes désirant réduire les mathématiques à la logique. La réduction est irréaliste aussi parce qu'elle signifie concevoir les mathématiques sans considérer ses applications à la réalité empirique ; on se préoccuperait alors seulement de leurs cohérences internes, ce qui ne peut pas être une perspective bien équilibrée sur cette science²⁴³. Les mathématiques s'enracinaient dans l'intuition sensible à l'origine et le font toujours quelque part. La constatation de ce fait suffit pour rattacher les mathématiques à des connaissances synthétiques. La leçon la plus importante qu'implique cette idée consiste, comme nous venons de le dire, à reconnaître le fait fondamental : on peut connaître quelque

²⁴³ « Aussi exige-t-on de *rendre sensible* un concept abstrait, c'est-à-dire de présenter dans l'intuition un objet qui lui corresponde, parce que sans cela ce concept resterait (comme on dit) privé de *sens*, c'est-à-dire sans signification. La mathématique remplit cette exigence par la construction de la figure, qui est un phénomène présent aux sens (bien que produit *a priori*). Le concept de grandeur, dans cette même science, cherche sa consistance et son sens dans le nombre, et celui-ci dans les doigts, les grains de la tablette à calculer, ou dans les traits et les points placés sous les yeux. Ce concept reste toujours produit *a priori*, avec les principes ou formules synthétiques qui résultent de tels concepts ; mais leur usage et leur rapport à ce qui prétend être objet ne peuvent être cherchés, en définitive, nulle part ailleurs que dans l'expérience, dont ils contiennent *a priori* la possibilité (quant à la forme) ». (A240/B299, souligné par Kant)

chose apodictiquement à travers le dialogue avec des sensibles. C'est ce fait que la théorie kantienne du synthétique *a priori* veut affirmer et exploiter sans cesse, tant pour la philosophie des mathématiques que pour les fondements de la connaissance en général.

Dès lors, qu'est-ce que la synthéticité, notamment la synthéticité des connaissances synthétiques *a priori*? Esquisons notre conclusion sur cette question et ajoutons quelques expositions à son propos (l'exposition sur la « leçon » que nous avons eue – la concomitance originaire de l'intuition sensible et de la connaissance apodictique – sera essayée dans la section suivante, où il est question de mettre en contraste le synthétique *a priori* et l'analytique *a priori*). D'après notre interprétation, la synthéticité consiste dans le fait qu'on ait affaire directement ou indirectement avec des sensibles lors de la formation d'un jugement. On se confronte à des sensibles typiquement quand on se fait un jugement (presque inconsciemment) sur quelque chose de perçu, quand on observe volontairement des choses empiriques ou quand on effectue une opération sur des choses perceptibles dans le but de mieux les connaître ; ce sont les processus de ce type que nous appelons les « dialogues avec des sensibles ». Il ne suffit pas de dire simplement que l'intuition entre en jeu ; il faut dire que l'intuition *sensible* joue des rôles cruciaux dans la formation des jugements. Cette précision est nécessaire pour que « l'intuition » dans le synthétique ne se confonde pas avec les notions comme « l'intuition rationnelle » ou « l'intuition des essences ». Celles-ci sont trop générales pour déterminer la synthéticité, comme nous l'avons vu. De quelle façon l'intuition sensible est-elle requise pour la synthéticité ? En un sens, on peut dire qu'on en a besoin dans presque toute sorte de connaissance. Même lors d'un raisonnement de la logique formelle, on se sert souvent des moyens sensibles, comme les phrases écrites ou les phrases entendues, pour se représenter la pensée. Mais à un tel moment, ce ne sont pas les données sensibles elles-mêmes, ni les choses dont elles sont censées être issues, qu'on doit envisager avant tout. Dans le cas des connaissances synthétiques, ce sont les sensibles eux-mêmes qu'on envisage avant tout dans son entreprise cognitive. Les connaissances mathématiques, conçues dans leur genèse, ne font pas exception sur ce point. Elles sont dites synthétiques dans la mesure où on y envisage, originairement, de manipuler les sensibles tels que les choses réelles ou les images. Exiger ainsi le rôle crucial du sensible dans le synthétique n'est cependant pas nier la possibilité du synthétique *a priori*. Comme nous l'avons argumenté, les connaissances mathématiques ne sont pas abstraites des données sensibles mais des actes structurants qui les envisagent. Dans ce procédé d'« acquisition originaire », on a bien affaire avec des sensibles, parce que les actes s'adressent à des sensibles, mais les connaissances acquises sont *a priori*, parce qu'elles ne sont pas issues des sensations mais de l'attention à nos actes structurants ; ce dernier processus épistémique se nomme « l'intuition pure » (on peut dire que l'intuition pure est une sorte spécifique d'intuition sensible ou, du moins, quelque chose d'indissociable de celle-ci). Le fait de faire face à des sensibles et le fait de connaître *a priori* sont ainsi compatibles. Seulement, certaines connaissances *a priori* ont besoin du dialogue

avec des sensibles (de manière essentielle) pour naître de leur source non sensible. C'est ce que nous voulions souligner en disant que le synthétique *a priori* présuppose la concomitance originaire de l'intuition sensible et de la connaissance apodictique.

En définissant la synthéticité en termes de dialogue avec des sensibles, nous serons obligés d'imposer une correction importante à l'idée kantienne du synthétique *a priori*. Il faudra admettre que les connaissances synthétiques *a priori* (y compris celles en mathématiques, en tant que celles-ci sont conçues comme applicables à l'expérience), ayant affaire originairement avec des sensibles, ne peuvent être immunes à la révision à l'épreuve de l'expérience. La validité objective que l'intuition pure assure à nos connaissances ne peut être qu'une validité objective *prima facie*. Sur ce point, il nous faut être plus modeste que Kant qui semble affirmer la validité inconditionnée du synthétique *a priori* à l'égard de la réalité empirique.

Par ailleurs, nous ne renonçons pas à l'idée qu'il y a certaines formes générales, plus générales que celles présentées dans le système kantien, qui ne sont pas révisables à travers le progrès de la connaissance. Les mathématiques, notamment, semblent contenir beaucoup d'éléments de ce type. Le caractère apodictique dont les connaissances mathématiques jouissent vient du fait qu'elles concernent la *structuration* des sensibles ; une structure engendrée adéquatement par la répétition d'une opération simple nous permet de nous représenter ou d'anticiper une totalité des possibles. Comme nous l'avons argumenté, de telles structures doivent incarner certaines propriétés formelles et générales pour servir de moyens épistémiques d'une intelligence finie comme la nôtre. Ces propriétés générales resteront inchangées. Notre position rejoint ainsi celle de Husserl dans sa dernière époque. En déclarant que la mise en évidence de la géométrie est « le dévoilement de sa tradition historique », Husserl dans cette époque envisage de découvrir « l'apriori universel de l'histoire » incarné dans nos concepts mathématiques (Husserl, 1936/1962, p. 380, fr. p. 203). La réintroduction de l'histoire en épistémologie ne signifie pas chez lui la relativisation de l'*a priori*. Au contraire, la nouvelle approche attend du retour à l'origine la mise en évidence de « l'invariant apodictique » (p. 383, fr. p. 209) s'agissant de notre dialogue avec le monde et de la succession historique des connaissances. Ce qui motive cette problématique, c'est l'idée que la genèse du rationnel était simultanée avec « la formation de sens (*Sinnbildung*) originaire » (p. 375, fr. p. 193), laquelle n'aurait été possible que sans contribution essentielle de la sensibilité.

Nous avons défini la synthéticité d'une connaissance par son rapport essentiel à la sensibilité. Sous cette définition générale, la possibilité du synthétique *a priori* a pu s'expliquer par l'idée de la concomitance originaire du sensible et de l'apodictique. Il nous faut maintenant étudier la différence de l'analytique et du synthétique à la lumière de ce résultat. Mais l'élucidation systématique de l'analyticité dépasse la problématique de notre travail. Il nous suffit de mettre en contraste le synthétique *a priori* et l'analytique *a priori* selon certains exemples typiques et de mettre en évidence par là la signification épistémologique spécifique

du premier.

5 L'analytique *a priori* et le synthétique *a priori*

– du point de vue de l'interprétation épistémologique

5-1 Pourquoi Kant s'empêche-t-il de parler des essences ?

L'analyse chez Kant consiste à promouvoir l'unité des représentations en fonction de la clarification des concepts et la synthèse consiste à le faire en fonction de la médiation du sensible et du conceptuel. Si l'analyse concerne le conceptuel, la synthèse concerne le conceptuel et le sensible tous les deux. Il en résulte que la différence de l'analytique *a priori* et du synthétique *a priori* dépend de la question de savoir si l'on a affaire, dans un procédé cognitif rapportant quelque chose d'apodictique, avec le conceptuel seul ou avec le sensible également. Mais cette explication n'est qu'une explication minimum. Ce qu'il nous faut faire, c'est donner une description plus substantielle de la différence en nous référant à l'épistémologie du synthétique *a priori* que nous avons élaborée.

La clef pour faire avancer cette tentative se trouve dans le fait que Kant refuse d'expliquer le synthétique *a priori* en termes de notion d'essence. Pour Kant, la question de savoir combien le prédicat d'un jugement est proche de l'essence du sujet, la question favorisée par Eberhard, n'est jamais pertinente pour la distinction de l'analytique *a priori* et du synthétique *a priori*. La distinction ne peut être pensée correctement que si l'on s'interroge sur ce qui permet d'affirmer un rapport nécessaire entre le sujet et le prédicat. Autrement dit, une épistémologie des connaissances modales doit venir en premier. Une telle épistémologie est requise aussi pour que la métaphysique elle-même se révèle possible. Toute discussion sur les essences (et leurs variations) doit en effet présupposer, d'après Kant, une analyse épistémologique des connaissances rationnelles, cette dernière nous renvoyant au problème du synthétique *a priori*. Ainsi, le problème des deux types différents d'*a priori* ne peut être traité qu'à la lumière de la question de savoir pourquoi Kant s'empêche de commencer par une théorie métaphysique des essences. Cela revient à dire que c'est le rapport du synthétique *a priori* à la notion d'essence (plus précisément, à la mise de côté de la notion d'essence) qui constitue la question-clef pour notre problématique.

Pour approfondir cette question-clef, il est très utile de comparer Kripke et Kant concernant la fameuse discussion sur le « nécessaire *a posteriori* ». En effet, certaines propositions considérées comme nécessaires et *a posteriori* chez Kripke concernent les essences des choses (comme c'est le cas avec la proposition « l'or est l'élément ayant le nombre atomique 79 ») et que les propositions de ce type sont sans doute *analytiques* du point de vue du kantisme. La comparaison nous permettra d'examiner, de nouveau, l'opposition classique entre la métaphysique de l'essence et la philosophie critique. D'autre part, l'idée du nécessaire *a posteriori*, affirmant un mariage paradoxal du nécessaire et de l'empirique, nous invite à

discuter sérieusement du fondement épistémologique des propositions d'essences. Elle nous encourage, par suite, à préciser la signification que peut avoir l'épistémologie modale kantienne à l'égard de la problématique de l'essence. Nous aurons ainsi une description significative de la différence entre l'analytique *a priori* et le synthétique *a priori*.

Dans ce qui suit, nous allons examiner l'idée du nécessaire *a posteriori* du point de vue du kantisme. Les points de vue que nous mettrons en avant sont les suivants. (1) Les propositions « nécessaire et *a posteriori* » décrivant les essences des espèces naturelles sont en réalité analytiques et, par conséquent, *a priori*. (2) Mais, pour réagir correctement au défi kripkéen déclarant le mariage du nécessaire et de l'*a posteriori* (l'empirique) par ces exemples, il ne suffit pas d'analyser le « nécessaire *a posteriori* » simplement en deux éléments : la connaissance (analytique) de la nécessité et la connaissance du contenu empirique. Cette réaction n'est qu'un palliatif. On ne peut pas se passer de supposer, finalement, un processus épistémique dans lequel la connaissance d'une nécessité et la connaissance d'un contenu empirique iraient essentiellement ensemble. Autrement dit, ce que nous appelons la concomitance originaire du sensible et de l'apodictique doit être affirmée. Comme notre discussion précédente le montre, ce processus est celui engendrant le synthétique *a priori*. (3) La « nécessité » que concerne ce processus épistémique synthétique a un rapport important à la « nécessité » discutée de Kripke, mais elle en diffère dans sa nature. C'est-à-dire que l'analytique *a priori* et le synthétique *a priori* comportent respectivement les connaissances modales de types différents. La différence de deux types d'*a priori* pourra donc être décrite en termes de différence entre ces deux types de nécessité.

5-2 Le nécessaire *a posteriori* – le défi de Kripke

En rénovant la discussion métaphysique de la nécessité selon une approche originale, *La logique des noms propres (Naming and Necessity)* de Kripke a porté un choc à la conception traditionnelle de l'*a priori*. Depuis longtemps, les philosophes (dont Kant est représentatif) ont cru que les connaissances *a priori* portaient sur les vérités nécessaires et que, réciproquement, les vérités nécessaires ne pouvaient être connues que par la voie *a priori*. Kripke a soutenu que cette idée était fautive. Il a fait remarquer, d'abord, que le concept de nécessaire et le concept d'*a priori* appartenaient à deux ordres différents, le premier à l'ordre métaphysique et le dernier à l'ordre épistémologique. Il a soutenu ensuite que ces deux concepts n'étaient pas coextensifs : il peut bien y avoir, selon sa conception, « des vérités *a posteriori* nécessaires » et « des vérités *a priori* contingentes » (Kripke, 1972/1980, p. 38, fr. p. 26). Les exemples présentés dans cette discussion semblaient convaincants, si bien que les philosophes croyant en l'importance de la connaissance *a priori* ont dû réagir sérieusement au défi kripkéen. En effet, si la connaissance *a priori* ne nous amène pas toujours à des vérités nécessaires et s'il y a des vérités nécessaires qu'on ne peut pas connaître *a priori*, l'avantage épistémologique de la connaissance *a priori* deviendra douteux. Nous aussi, nous désirons

affirmer le lien essentiel de l'*a priori* et du nécessaire à l'encontre de Kripke. Cependant, nous ne sommes pas prêts à examiner toutes sortes d'exemple donnés dans sa discussion ; d'ailleurs, il n'est pas nécessaire de le faire pour l'instant. Comme nous venons de le dire, ce qui regarde notre problématique est principalement le problème du nécessaire *a posteriori* et, plus précisément, seul un type de nécessaire *a posteriori* nous intéresse : celui qui concerne les essences réelles des choses.

Kripke rencontre des vérités nécessaires *a posteriori* d'abord à l'occasion de l'élaboration de sa théorie touchant le nom propre. La phrase suivante, qui énonce l'identité d'un objet désigné par deux noms propres, exprime une vérité nécessaire *a posteriori* selon la théorie en question.

(a) « Hesperus est Phosphorus. » (cf. Kripke, 1972/1980, p. 101, fr. p. 90, pp. 108-109, fr. p. 92)

Dans cette phrase, les termes combinés par le copule sont tous les deux des noms propres. Or, selon la théorie kripkéenne, un nom propre est typiquement un « désignateur rigide » qui par nature désigne le même objet dans tous les mondes possibles (p.48, fr., p.36). Le nom « Hesperus » désigne ainsi un objet identique au travers de tous les mondes possibles et le nom Phosphorus désigne son propre objet de façon parallèle. Étant donné que les deux termes désignent le même objet (une étoile dans le ciel) dans le monde actuel, ils désignent, en tant que désignateurs rigides, ce même objet dans tous les mondes possibles, ce qui revient à dire que la phrase exprime une vérité nécessaire. Néanmoins, il est évident qu'on ne peut arriver à cette phrase (par conséquent, à la vérité en question) que par une découverte empirique, c'est-à-dire par la voie *a posteriori*.

Encouragé par ce résultat, Kripke présente des analyses similaires en convoquant d'autres types de phrases ayant trait à l'identité ou à l'identification. Les vérités exprimées par les phrases suivantes sont jugées nécessaires et *a posteriori* selon ces analyses.

(b) « L'eau est H₂O. » (p. 116, fr. p. 104)

(c) « L'or est l'élément ayant le nombre atomique 79. » (ibid.)

(d) « La chaleur est le mouvement des molécules » (p. 129, fr. p. 117)

(e) « Les chats sont des animaux. » (p. 125, fr. p. 114)

(f) « Elizabeth II est une fille de George VI. » (cf. p. 141, fr. p. 129)

Les phrases (b) et (c) concernent les natures des substances matérielles et la phrase (d) concerne celle d'un phénomène naturel. De manière analogue à la phrase (a), ces trois phrases sont censées énoncer, chez Kripke, des identités entre deux désignateurs rigides (p. 140, fr. p. 129). En conséquence, les vérités qui y sont exprimées doivent être considérées comme

nécessaires. De fait, au cas où, par exemple, on rencontre une substance similaire à l'or dans son apparence mais n'ayant pas la structure correspondant au nombre atomique 79, on ne l'identifierait pas comme exemplaire de l'or. Quant aux phrases (e) et (f), elles concernent respectivement l'essence d'une espèce biologique et l'origine d'un être individuel. Ces deux phrases n'énoncent pas d'identité stricte comme celles affirmées dans les exemples précédents, mais elles évoquent au moins les caractéristiques essentielles sans lesquelles on n'identifierait plus les sujets en question dans les autres mondes possibles. Il s'ensuit qu'elles expriment, elles aussi, des vérités nécessaires. Or toutes les vérités dont il est question dans ces exemples ((b)-(f)) sont néanmoins *a posteriori*, comme c'était le cas avec la phrase (a). C'est en effet en vertu de l'expérience qu'on est parvenu à les connaître.

Il est à noter que la discussion kripkéenne sur les phrases (b)-(f) repose sur une idée essentialiste, qui ne se trouve pas dans la discussion sur l'exemple d'Hesperus et de Phosphorus. L'essentialisme consiste à soutenir qu'au moins certaines entités possèdent certaines propriétés *essentiellement*, ou en d'autres termes, *nécessairement* (cf. Contim & Ludwig, 2005, p.119). Les vérités liées aux phrases (b)-(f) sont toutes censées concerner des propriétés essentielles des sujets en question et sont jugées nécessaires pour cette raison. Du fait de cette introduction explicite de la notion d'essence, la discussion sur ces exemples est fort pertinente pour notre problématique. Notamment, les phrases (b), (c) et (d) constituent de bons exemples pour la comparaison de Kripke et de Kant. Comme ces phrases offrent des descriptions servant de définitions de certains termes généraux, il n'est pas difficile de les examiner à la lumière de la discussion kantienne de l'analyticité. De plus, ce type de phrases joue un rôle crucial dans la discussion kripkéenne contre l'importance de l'*a priori*, car les descriptions qui y apparaissent sont manifestement des apports des recherches empiriques de la nature. Il faut admettre, apparemment, que certaines essences importantes, les essences des espèces naturelles et des phénomènes naturels, sont accessibles à la science de la nature et non pas à la connaissance *a priori*. Kripke souligne ce point :

« La science essaie en général, en examinant les caractéristiques structurelles de base, de découvrir la nature, et donc l'essence (au sens philosophique du mot), de telle ou telle espèce. ... Le type d'identité entre propriétés utilisées en science est, semble-t-il, associé à la *nécessité*, mais pas à l'aprioricité, ni à l'analyticité. » (Kripke, 1972/1980, p. 138, fr. p. 127, souligné par Kripke)

Les sciences empiriques ont-elles éclipsé le rôle de l'*a priori*, comme Kripke le relève ? Cette question doit être discutée dans notre étude comparative (elle nous renvoie sans aucun doute, dans notre contexte, à l'épistémologie du synthétique *a priori*). Ainsi, il nous est raisonnable de nous approcher du problème du nécessaire *a posteriori* selon les cas des caractéristiques structurelles des espèces naturelles (et des phénomènes naturels). Une description en termes

de caractéristique structurelle peut être considérée comme celle d'une « essence réelle » suivant la terminologie de Locke²⁴⁴. Notre discussion doit donc commencer, pour faire court, par examiner les phrases (les propositions) d'essences réelles.

Comment penser la phrase « l'or est l'élément ayant le nombre atomique 79 » et ses semblables du point de vue du kantisme ? Comme nous l'avons déjà suggéré, il nous paraît juste de les considérer comme exprimant des jugements analytiques. Il y a deux raisons motivant cette conclusion.

Premièrement, il semble que la phrase de Kripke sur l'or doive appartenir, dans l'épistémologie kantienne, au même type que celui de la proposition analytique « l'or est un métal jaune ». Tout comme la description « un métal jaune », la description « l'élément ayant le nombre atomique 79 » sert de définition au moyen de laquelle on fixe l'usage du concept d'or. Certes, la première est peu satisfaisante comme définition, tandis que la dernière est, disons, parfaite. Mais cette différence n'annule pas essentiellement la continuité entre les deux descriptions. En effet, Kant fait remarquer que les définitions (sauf celles en mathématiques) peuvent s'améliorer au cours du développement des recherches. De ce dernier point de vue, on peut même dire qu'une définition scientifique (comme celle recourant au nombre atomique) est analytique dans un sens plus fondé, car elle est une définition *améliorée*. La définition scientifique présuppose des recherches en sciences empiriques, mais cela n'empêche pas qu'elle soit analytique. Elle peut l'être parce que déjà la proposition « l'or est un métal jaune » a pu être analytique chez Kant en dépit des concepts empiriques qui la constituent.

Kripke hésitera à considérer la proposition kantienne sur l'or comme analytique, de même qu'il hésitera à propos de la sienne. Mais ce désaccord est lié à la différence de la terminologie. Kripke utilise le terme d'*analytique* dans le sens favorisé par les positivistes logiques et y ajoute une reformulation du point de vue de la métaphysique de la modalité.

« ..., nous allons stipuler qu'un énoncé analytique est vrai en vertu de son sens, et vrai dans tous les mondes possibles en vertu de son sens. Ainsi, ce qui est analytiquement vrai sera – par stipulation – à la fois nécessaire et *a priori*. » (Kripke, 1972/1980, p. 39, fr. p. 27)

Il stipule qu'un énoncé analytique est « vrai en vertu de son sens » et « vrai dans tous les mondes possibles en vertu de son sens ». Mais la terminologie kantienne sur l'« analytique » ne se traduit pas correctement par cette formulation. Par exemple, la proposition *analytique* « l'or est un métal jaune » ne la satisfait pas, comme Kripke lui-même le fait remarquer. Kant lui-même ne considérerait pas le fait d'être un métal jaune comme description constituant le sens de l'or de manière décrite par Kripke. Pour lui, les propriétés évoquées ici ne servent que de caractères pour la « distinction » (A728/B756). Une supposée définition d'un concept

²⁴⁴ *Essay*, Book III, ch.3, sec.15. Locke, 1989, vol. 2, p. 181, fr. p. 630.

empirique n'est toujours qu'une description provisoire et souvent arbitraire, destinée à la fixation de l'usage de mot plutôt qu'à la détermination de sens. « Le mot [ici, le mot de *l'eau*], avec les quelques caractères qui s'y attachent, ne doit constituer qu'une *désignation (eine Bezeichnung)* et non un concept de la chose » (ibid., souligné par Kant). Néanmoins, la proposition comme « l'or est un métal jaune » peut être qualifiée d'analytique ; c'est sans doute parce qu'on y traite, malgré tout, d'un conceptuel, c'est-à-dire avec un minimum de définition permettant l'usage d'un concept. Or si cette proposition superficielle peut déjà être qualifiée d'analytique, pourquoi la proposition « l'or est l'élément ayant le nombre atomique 79 », qui semble être une définition plus parfaite du concept d'or, ne peut jouir de la même qualification ?

Deuxièmement, le procédé cognitif dans lequel Kripke conclut la vérité nécessaire de ses phrases n'est autre que ce que Kant rattache aux jugements analytiques. C'est-à-dire qu'il suit le procédé consistant à penser le rapport du prédicat au sujet selon le principe de la contradiction. Comment Kripke arrive-t-il à conclure que la phrase « l'or est l'élément ayant le nombre atomique 79 » est nécessairement vraie ? Il imagine d'abord une situation (qu'elle appartienne au monde actuel ou à un autre monde possible) dans laquelle on trouverait une substance similaire à l'or dans son apparence mais n'ayant pas la structure correspondant au nombre atomique 79. Il observe ensuite qu'on ne dirait pas qu'une telle substance soit de l'or. Ne s'engage-t-il pas ici dans une réflexion *conceptuelle* telle qu'elle est décrite par Kant ? Voyons l'argument de Kripke.

« Mais, étant donné que l'or *a* le nombre atomique 79, est-ce que quelque chose pourrait être de l'or sans avoir le nombre atomique 79 ? Supposons que des chimistes aient étudié la nature de l'or et qu'ils aient découvert que le nombre atomique 79 fait, pour ainsi dire, partie de la nature intime de cette substance. Supposons que nous découvriions un autre métal jaune, ou une autre chose jaune, ayant toutes les propriétés au moyen desquelles nous avons initialement identifié l'or, ainsi que beaucoup de celles que nous avons découvertes plus tard. La pyrite de fer, ou « faux or », est un exemple de quelque chose ayant beaucoup des propriétés initiales de l'or. Comme je l'ai déjà souligné, nous ne dirions pas que cette substance est de l'or. » (Kripke, 1972/1980, pp. 123-124, fr. p. 112, souligné par Kripke)

L'étude empirique poursuivie par les chimistes a mis en évidence la nature de l'or. Mais ce que Kripke lui-même opère ici n'est pas une étude empirique. Il opère ici une expérience de pensée touchant des cas hypothétiques. Par ailleurs, il discute du concept d'or plutôt que de l'or lui-même ; sa conclusion consiste à dire que « *nous ne dirions pas* que cette substance [supposée dans l'imagination] est de l'or » (souligné par nous). Le procédé cognitif que Kripke suit dans son argument est ainsi analytique si l'on suit la conception kantienne. Il consiste à

montrer que la négation de la phrase sur l'or entraînerait une contradiction et détruirait par là l'identité du concept d'or.

De cette manière, il est possible de réduire « le nécessaire *a posteriori* » (d'un certain type) à l'analytique *a priori*. Cependant, cette correction terminologique ne peut pas encore constituer une véritable réponse au défi de Kripke. Car ce que Kripke met en valeur est le fait que les sciences empiriques nous permettent de passer des propriétés contingentes (comme le fait d'être jaune) à des propriétés nécessaires (comme celle correspondant au nombre atomique 79). On a beau considérer comme analytiques les propositions kantienne et kripkéenne sur l'or toutes les deux, une différence importante entre les deux propositions reste inexplicée : la première n'est que superficielle et conventionnelle relativement au concept d'or, tandis que la dernière est essentielle. Ce passage du contingent à l'essentiel ne peut jamais provenir d'une analyse conceptuelle seule ; on a besoin des sciences empiriques pour le réaliser. Alors, n'est-il pas juste de dire qu'il y a, malgré tout, des vérités nécessaires auxquelles on ne peut accéder que par la voie *a posteriori* ? Si l'on ne retrouve pas quelque rôle crucial de l'*a priori* dans cette voie « *a posteriori* », on n'aura jamais réussi à repousser le défi de Kripke. Le divorce de l'*a priori* et du nécessaire demeurera sérieux.

Pour voir comment on peut affronter ce dernier problème, examinons une réaction typique de la part de l'apriorisme traditionnel contre le « nécessaire *a posteriori* » et tentons de voir la limite de cette réaction (pour l'instant, nous entendons par « l'apriorisme traditionnel » la position soutenant le lien essentiel entre l'*a priori* et le nécessaire).

5-3 *Divide et impera* – la limite de l'analytique *a priori* en face du défi de Kripke

La réaction la plus typique de l'apriorisme traditionnel en face du défi de Kripke est de décomposer le « nécessaire *a posteriori* » en deux connaissances différentes : la connaissance sur la modalité d'une proposition et la connaissance sur son contenu empirique. La première concerne le fait qu'une certaine sorte de proposition soit nécessairement vraie si elle est vraie ; on peut acquérir cette connaissance par la voie *a priori*. La deuxième concerne le fait qu'une proposition, appartenant à cette sorte de proposition et ayant un contenu empirique déterminé, soit vraie ; cette connaissance vient de la source *a posteriori*. Puisque la composante *a posteriori* de la proposition ne concerne que le contenu empirique et non pas la modalité, le lien essentiel de l'*a priori* et du nécessaire reste intact ; les défenseurs contemporains de l'apriorisme traditionnel aiment argumenter ainsi²⁴⁵. Concernant les propositions des essences réelles en particulier, cette tactique permet d'argumenter de la manière suivante. D'une part, on sait que certaines descriptions au sujet des espèces naturelles (ou des phénomènes naturels) sont nécessairement vraies si elles sont vraies ; cette connaissance est *a priori*. D'autre part, on sait qu'une description déterminée appartenant à

²⁴⁵ Bealer, 1987, p. 300, p. 340 ; Sidelle, 2002, p. 319 ; Casullo, 2003, p. 91, p. 189 ; Peacocke, 2004, p. 150.

ce type est vraie ; cette connaissance est *a posteriori*. La proposition « l'or est l'élément ayant le nombre atomique 79 », par exemple, consiste en réalité en la combinaison de ces deux types de connaissance. Notons que cette tactique, la tactique de la division, est la même que celle employée dans notre analyse, où il était question de considérer le nécessaire *a posteriori* comme proposition analytique constituée de concepts empiriques.

Les auteurs maîtrisant la tactique font remarquer avec justesse qu'il existe une composante *a priori* dans le supposé nécessaire *a posteriori*. Il est clair, en effet, que Kripke lui-même jouit de la méthode *a priori* (l'analyse conceptuelle) lorsqu'il conclut sur le statut modal de ses propositions. Pourtant, il n'est pas encore évident que la décomposition en deux composantes puisse repousser la menace véritablement. Selon l'argument en question, on sait *a priori* que certaines descriptions au sujet des espèces naturelles sont nécessairement vraies si elles sont vraies. Autrement dit, on est censé savoir *a priori* que des descriptions d'un certain type désignent les essences réelles des choses. Mais comment peut-on être sûr que ce savoir « *a priori* » est juste ? Il faudra présenter une épistémologie qui éclairerait sa nature et son authenticité. Une telle épistémologie devra expliquer comment on sait « *a priori* » que la description de l'essence réelle doit avoir telle ou telle caractéristique et, outre cela, comment on peut reconnaître les descriptions particulières comme conformes à ce concept général. Ces questions s'imposent parce que, s'agissant des descriptions comme « H₂O » ou « l'élément ayant le nombre atomique 79 », il est fort probable que nos jugements « *a priori* » sur leur statut essentiel soient profondément influencés par les connaissances scientifiques modernes ou, du moins, par notre capacité scientifique à laquelle ces connaissances sont liées. Nous avons vu que la leçon du nécessaire *a posteriori* kripkéen consiste à reconnaître que le progrès en sciences empiriques puisse nous amener du contingent à l'essentiel de la nature. Nos jugements « *a priori* » sur les essences réelles ne doivent-ils pas s'enraciner dans ce progrès scientifique, ou du moins sur notre capacité qui le concerne, pour être considérés comme fondés ? Mais, d'un autre côté, si les fondements de ces jugements s'enracinent dans le scientifique, alors leur *a priori* risquera de devenir controversable. Ce n'est que lorsqu'on résout ce dilemme que la menace du nécessaire *a posteriori* est vraiment neutralisée. Il nous faut ainsi nous interroger sur le fondement de nos jugements « *a priori* » touchant les essences réelles. Ce problème n'est pas différent du problème que nous avons rencontré dans l'interprétation logico-sémantique de l'analyticité : le problème sur le fondement des définitions (section 3-2 de ce chapitre).

Quel est le fondement de nos jugements « *a priori* » sur les essences réelles ? Les aprioristes traditionnels d'aujourd'hui répondent-ils à cette question ? Certains auteurs offrent des études intéressantes. Mais il nous semble que leurs épistémologies modales restent insuffisantes dans la pénétration dans le fondement et, en conséquence, dans l'affrontement du dilemme. À notre avis, cette limite tient au fait que les théories en question envisagent de défendre uniquement l'analytique *a priori* (conçu selon l'interprétation épistémologique) et ne

connaissent pas le synthétique *a priori* (tel que nous l'attribuons au kantisme).

Voyons par exemple la théorie de George Bealer (Bealer, 1987). Bealer argumente qu'une épistémologie rationaliste est requise pour expliquer la composante modale dans les propositions des essences réelles. D'après lui, on sait *a priori* que certains types de propositions sur les objets naturels sont nécessairement vrais s'ils sont vrais ; cette connaissance *a priori* peut être isolée des questions scientifiques et est susceptible de la discussion purement philosophique. De quelle nature cette connaissance *a priori* est-elle ? Bealer croit qu'elle est une sorte d'intuition qui concerne l'usage de nos concepts généraux servant de « concepts-catégories (*category concepts*) ». Les concepts-catégories incluent les concepts comme *matériel (stuff)*, *matériel composé (compositional stuff)*, *matériel fonctionnel (functional stuff)*, *substance*, *qualité*, *quantité*, *action*, *artificiel*, *naturel*, *cause*, *raison*, *personne*, etc (p. 295). L'intuition en question, nommée « l'intuition catégorielle », concerne l'applicabilité de ces concepts à des cas hypothétiques (p. 300, p. 304). En vertu de cette intuition, on sait *a priori*, par exemple, que si un exemplaire paradigmatique d'un matériel composé a une certaine composition complexe, alors une entité manquant de cette composition ne serait pas considérée comme exemplaire de ce matériel composé. En se combinant avec l'idée que l'eau est un matériel composé (l'idée qui nous est parvenue empiriquement), cette connaissance *a priori* nous permettra de répondre à la question kripkéenne sur le cas hypothétique concernant l'eau : elle nous permettra de dire qu'un matériel ressemblant parfaitement à l'eau (H₂O) mais n'ayant pas la structure de H₂O ne serait pas de l'eau²⁴⁶. De cette manière, les intuitions catégorielles précèdent nos jugements sur l'applicabilité des concepts comme *eau*, *or*, *chaleur*, etc. et servent de conditions de possibilité pour ces jugements. Mais comment peut-on être certain qu'une intuition catégorielle est juste ou authentique. C'est à ce sujet que Bealer met en avant son rationalisme. Il fait remarquer qu'il est raisonnable de supposer que notre intuition sur l'applicabilité des concepts-catégories à des cas hypothétiques élémentaires sont vrais dans la plupart des cas (c'est-à-dire qu'elle nous amène dans la plupart des cas à des vérités modales) (pp. 319-320, p. 339.)²⁴⁷. On doit le supposer par le Principe de la Charité (*principle of charity*). En général, le Principe de la Charité indique de supposer, lorsqu'on interprète les énoncés et les actions des autres, que la plupart de leurs croyances sont vraies. Le rationalisme de Bealer n'est rien d'autre que le recours à ce principe en faveur de nos croyances liées à l'application

²⁴⁶ À la différence de la catégorie du matériel composé, la catégorie du matériel fonctionnel n'accepte pas l'usage de la même sorte. Imaginons un cas hypothétique concernant la nourriture (*food*), laquelle est un matériel fonctionnel. Si l'on rencontre (dans l'imagination) des gens qui mangent des choses ressemblant à notre nourriture mais n'ayant aucun matériel en commun avec elle, dirait-on qu'il n'y a aucune nourriture dans ce pays imaginaire ? On ne dirait pas. Ici, on a une intuition catégorielle d'un autre type que celui concernant le concept de matériel composé (Bealer, 1987, p. 296).

²⁴⁷ Plus précisément, l'intuition en question doit concerner non seulement l'usage des concepts-catégories mais aussi celui de ce que Bealer nomme les « concepts de contenu (*content concepts*) » (p. 295), mais ces derniers n'importent pas dans la discussion actuelle.

des concepts-catégories à des cas hypothétiques. Cette générosité est liée, d'après lui, à une conception « kantienne » de l'esprit : l'esprit n'est pas un agrégat de pièces déconnectées mais est une totalité synthétisée. Concrètement parlant, la possession bien déterminée d'un concept est indissociable de la capacité de l'appliquer à des cas hypothétiques élémentaires, ainsi que de la capacité de le manipuler en conformité avec d'autres concepts similaires. On peut le dire notamment sur notre capacité liée aux concepts-catégorie.

L'épistémologie de Bealer offre quelques points de vue intéressants. En premier lieu, elle fait remarquer légitimement que la composition d'un matériel composé constitue l'essence déterminant l'identité de ce matériel. En second lieu, elle fait valoir qu'on a une sorte d'intuition *a priori* permettant d'observer ce fait significatif. Ce point de vue n'est pas du tout bizarre comme description phénoménale du processus cognitif œuvrant ici. Seulement, il faut noter que ce processus cognitif est analytique et que le jugement qui en résulte est un jugement analytique. Car, dans ce processus, on s'interroge sur « l'applicabilité » d'un concept et qu'on y est confronté à des « cas hypothétiques » à l'épreuve desquels on désire préciser des caractéristiques indispensables de ce concept. Cela signifie que « l'intuition catégorielle » convoquée ici est du même type de processus que celui qui a amené Kant à son jugement : *un corps non étendu ne serait pas un corps (il serait quelque chose de contradictoire)*. Il ne faut donc pas confondre l'« intuition » *a priori* de Bealer avec « l'intuition pure » de Kant, la dernière résidant exclusivement dans le synthétique *a priori*. En troisième lieu, le recours au Principe de la Charité peut certainement contribuer à la justification de ce que l'intuition catégorielle nous apprend. Ce serait en effet absurde de craindre que les gens ordinaires ne possèdent les « concepts-catégories » que de façon gravement chaotique.

En dépit de ces points de vue intéressants et plausibles, l'épistémologie de Bealer semble insuffisante par rapport à la question qu'il faut approfondir. Elle rend justice à l'« intuition catégorielle » par un argument général (le Principe de la Charité), mais elle n'approfondit pas la question particulière qui concerne directement les descriptions comme H₂O et qui compte véritablement pour la connaissance modale : celle de savoir pourquoi on pense d'habitude que la composition d'un matériel composé constitue l'essence de ce matériel, l'essence qui doit rester inchangée à travers tous les mondes possibles. Comme Bealer lui-même le fait remarquer, l'intuition répondant à ce type de question ne doit pas être un simple sentiment aveugle mais doit comporter une certaine rationalité relative à sa conclusion (p.339). C'est-à-dire qu'elle doit constituer une « raison » pour laquelle on juge ainsi. Mais Bealer ne semble pas répondre à cette exigence ; il recourt trop tôt à l'idée d'un savoir tacite ou ineffable. Bien sûr, on juge d'ordinaire de manière tacite sur différentes choses, mais cela vaut la peine de tenter de mettre en évidence les raisons qui motivent ces jugements ; il se peut qu'on découvre des raisons reconnaissables comme telles et fort importantes.

Il faudra surtout se demander si notre capacité à l'égard des raisons à ce sujet ne se base pas, dans quelque sens crucial, sur nos expériences ayant affaire à la science. En effet, si l'on

peut dire que quelqu'un possède le concept de matériel composé, n'est-ce pas, entre autres, parce que ce quelqu'un sait appliquer le concept à des objets *réels* ? Quand il a à juger sur l'applicabilité du concept à des cas *imaginaires*, il jugera certainement en respectant le schème selon lequel il l'applique à des cas réels ; autrement, ses jugements sur les cas hypothétiques (imaginaires) risqueraient d'être totalement arbitraires. Alors, selon quel schème applique-t-on le concept de matériel composé à des objets réels ? À notre avis, c'est le schème de l'opération consistant à décomposer quelque chose de réel en ses composantes ou (s'il est possible) le schème de l'opération consistant à composer artificiellement ce quelque chose. Ceux qui n'ont aucune expérience de ce type d'opération n'auraient pas la compréhension appropriée du concept de matériel composé. Ils ne sauraient pas véritablement ce qu'est une composition. Évidemment, on n'a pas forcément besoin d'avoir une expérience particulière portant sur la décomposition de l'eau en 2H_2 et en O_2 (ni, *a fortiori*, sur la décomposition de l'or en ses particules élémentaires constituantes !). Mais on doit au moins des expériences analogues à ce procédé, aussi simples et élémentaires qu'elles soient. Il est nécessaire, semble-t-il, d'avoir un minimum de capacité scientifique pour qu'on entre en possession du concept de matériel composé et pour qu'on puisse voir le caractère nécessaire des propositions kripkéennes sur ce concept. Le défi de Kripke ne reste-t-il pas significatif malgré la légitimité de la théorie de Bealer ?

Il faut admettre que la capacité scientifique de l'esprit, formée à travers l'expérience des procédés scientifiques, est décisive dans nos jugements modaux sur les essences réelles. Si les descriptions comme « H_2O » et « l'élément ayant le nombre atomique 79 » semblent désigner les essences des substances en question, c'est, à notre avis, parce qu'on sait relier (en se référant à ses propres expériences) ces descriptions à des idées scientifiques comme les suivantes. Premièrement, les composantes constituant une substance s'unissent en vertu d'une *interaction* et constituent ainsi un complexe *stable* (c'est-à-dire un complexe qui résiste à la destruction). Imaginons que les protons et les électrons dans les substances physiques s'unissent et se séparent perpétuellement sans montrer aucune régularité. À ce moment-là, aurait-on décidé de se référer au nombre de protons dans le but d'identifier un élément physique ? On ne l'aurait pas fait et on ne l'aurait pas pu pratiquement. C'est dans la mesure où il y a un complexe réellement stable qu'on peut concevoir quelque chose ayant une essence propre. Deuxièmement, les composantes constituant les substances en question se comportent comme étant *permanentes*. Cela veut dire qu'elles sont représentables en termes du concept de grandeur et sont susceptibles du calcul algébrique. La permanence en ce sens renforce l'idée de la stabilité et, en même temps, facilite la représentation systématique de différentes sortes de substances. De fait, il est remarquable que les nombres figurant dans les descriptions comme « H_2O » et « l'élément ayant le nombre atomique 79 » indiquent (sous une interprétation appropriée) les quantités de matière qu'incarnent les substances désignées. Ayant ces indices mathématiques portant sur leurs composantes, les substances (en tant

qu'espèces) trouvent leurs places univoques dans un réseau bien ordonné de concepts ; elles y trouvent pour ainsi dire leurs coordonnées. Troisièmement, une composition déterminée des composantes a des rapports réguliers et *causaux* à des phénomènes qu'on peut percevoir directement. Par exemple, la surface luisante de l'or résulte de la liaison métallique (la liaison ayant des électrons libres) qui se trouve entre les atomes de cette substance. Les causes de la couleur jaune qu'elle présente peuvent être cherchées dans le facteur de réflexion qu'elle a par rapport à la lumière, ainsi que dans certaines conditions extérieures. De cette manière, la structure physico-chimique d'une substance permet de spécifier les causes qui produisent, sous certaines conditions et avec régularité, les effets sensibles liés à la substance. On ne connaît pas toujours les causes exactes. Mais on sait d'habitude que la structure interne (la composition) d'un matériel composé, une fois analysée suffisamment, achève l'explication causale sur les phénomènes familiers. Nous croyons que ces trois implications scientifiques de la « composition » sont présumées dans l'idée que la composition d'un matériel composé est essentielle à ce dernier. Ce que Locke entend sous le concept d'essence réelle n'est pas autre chose que la « composition » conçue dans ce sens.

Il n'est pas nécessaire d'être conscient de ces idées scientifiques en détail, mais il faut l'être au moins grossièrement. Elles indiquent ensemble une idée générale et méthodologique concernant la connaissance de la nature : l'idée de distinguer le variable et l'invariable au sein du processus de la nature et de se représenter le processus selon un concept de nécessité. Le « nécessaire *a posteriori* » des essences réelles nous renvoie ainsi à ce concept de nécessité se trouvant dans la connaissance scientifique de la nature. En d'autres termes, notre conception de la nécessité métaphysique (s'agissant des essences des objets naturels) est influencée profondément par notre conception de la nécessité physique²⁴⁸. Le fondement de nos jugements sur les essences réelles se révèle ainsi inséparable de notre capacité scientifique à savoir l'existence des nécessités physiques ou, en d'autres termes, des nécessités naturelles.

Faut-il alors admettre que certaines vérités nécessaires nous viennent par la voie *a*

²⁴⁸ Chauvier fait remarquer avec justesse une similarité importante entre Kripke et Kant : ces philosophes remettent tous les deux en question la « méthode de la concevabilité » consistant à déduire, tout simplement, de la concevabilité de quelque chose la possibilité de ce quelque chose (par exemple, déduire de la concevabilité d'une goutte d'« eau », dont la structure ne serait pas H₂O, que cette substance imaginaire soit possible). D'un autre côté, il met adéquatement en contraste la différence entre les deux philosophes : si Kripke trouve les possibilités logiques toujours significatives pour la réflexion métaphysique – sous réserve de prendre en considération la « facticité de la nécessité » –, Kant les met à l'écart au profit des possibilités réelles, lesquelles s'enracinent essentiellement dans la « facticité de l'existence » (Chauvier, 2008, p. 25). Pourtant, il nous semble que Chauvier juge un peu trop rapidement la distance radicale entre la pensée kantienne et les possibilités logiques (p. 26). N'est-il pas possible de penser que, de même que les nécessités naturelles peuvent servir de base pour les nécessités métaphysiques, les possibilités réelles (conditionnées par la légalité de la nature de ce monde) contribuent, de quelques façons, à rendre fiable la spéculation des possibilités logiques ? Cela vaut la peine, à notre avis, de rechercher un point de vue qui mettrait en relation, de manière cohérente, les notions de possibilité chez Kant et Kripke.

posteriori? Cela n'est pas le cas forcément. Il est vrai qu'on a besoin des sciences empiriques pour accéder à des nécessités naturelles et pour acquérir la capacité de juger ~~sur~~ les essences réelles. Mais faire des sciences empiriques ne signifie pas suivre la voie totalement *a posteriori*, car les connaissances qu'elles apportent ne se constituent pas seulement des perceptions. Elles contiennent également des éléments rationnels et il se peut que ce soient ces éléments qui nous permettent d'asserter des nécessités sur la nature²⁴⁹. De fait, les trois idées scientifiques que nous venons de décrire sont celles qu'expriment les catégories kantienne de la communauté, de la substance et de la causalité, ainsi que leurs schèmes. Ces concepts et ces schèmes ont une origine *a priori* selon notre conception, et ce sont eux (particulièrement la catégorie et le schème de la causalité) qui rendent possible l'affirmation du nécessaire sur la nature²⁵⁰. Le lien essentiel de l'*a priori* et du nécessaire peut donc rester intact. Mais, d'un autre côté, l'acquisition de ces éléments *a priori*, ainsi que l'affirmation des nécessités naturelles qu'ils promeuvent, ne peuvent avoir lieu qu'à travers le dialogue avec des sensibles. Ces processus génétiques présupposent en effet qu'on opère effectivement des actes d'intervention envers la nature. Des expériences correspondant au moins à un minimum d'activités d'enquête sont requises pour qu'ils aient lieu. Le résultat est donc un peu différent de ce que la tactique du « *divide et impera* » désire. L'*a priori* et le nécessaire ne divorcent pas, mais, pour garder ce lien, il faut admettre en même temps leur lien étroit avec l'empirique également ; ce qui revient à affirmer ce que nous appelons la concomitance originaire du sensible et de l'apodictique. Il faut se rendre compte que certaines connaissances modales, qui sont par nature *a priori*, n'entrent en notre possession qu'à l'occasion de l'expérience scientifique (dans un sens minimum, nous le répétons). Nous ne pouvons pas nous dispenser d'être scientifique, dialoguant activement avec des empiriques, avant de pouvoir bien maîtriser l'analyse conceptuelle.

5-4 Connaître *a priori* en sortant des concepts

Nous avons vu que nos jugements sur la nécessité métaphysique (des essences réelles) ont un fondement important dans l'affirmation des nécessités naturelles, cette dernière présupposant la concomitance originaire du sensible et de l'apodictique, c'est-à-dire, le synthétique *a priori*. Toute cette observation nous permet de répondre à une question que nous avons posée : pourquoi Kant refuse d'expliquer le synthétique *a priori* en termes de notion d'essence ?

L'attitude kantienne est liée sans doute à l'idée qu'il faut résoudre un autre problème avant de discuter des essences des choses et que le synthétique *a priori* constitue la solution de ce problème prioritaire : il s'agit d'expliquer comment il est possible d'acquérir des connaissances modales sur les comportements des choses dans ce monde. Pour lui, la solution

²⁴⁹ Peacocke fait remarquer avec justesse que Kripke n'a pas montré que des vérités nécessaires peuvent résulter de la perception seule (Peacocke, 2004, p. 168).

²⁵⁰ Voir notre discussion sur la modalité kantienne (Chapitre 6, section 4-2).

de ce problème doit précéder toute spéculation métaphysique. En effet, s'il est jamais possible de discuter des essences, la discussion devra commencer par découvrir des rapports constants se trouvant entre les phénomènes spatio-temporels, lesquels seuls nous sont vraiment connaissables. Ce respect kantien pour le sensible dans le contexte de la métaphysique des essences peut être reconnu dans l'*Amphibologie des concepts de la réflexion*, où le philosophe s'oppose à l'intellectualisme qu'il attribue à Leibniz.

« Dans tout être, ses éléments constitutifs (*essentialia*) sont la matière ; la manière dont ces éléments sont unis en une chose est la forme essentielle. ... L'entendement, en effet, exige d'abord que quelque chose soit donné (du moins dans le concept), pour pouvoir le déterminer d'une certaine manière. Aussi dans le concept de l'entendement pur, la matière précède-t-elle la forme, et c'est pourquoi Leibniz admettait d'abord des choses (des monades), et, à leur intérieur, une faculté de représentation, pour fonder ensuite sur elle leur rapport extérieur, et la communauté de leurs états (c'est-à-dire des représentations). L'espace et le temps n'étaient donc possibles, le premier que par le rapport des substances, le second que par la liaison de leurs déterminations entre elles, en tant que principes et conséquences. Il devrait en être ainsi, de fait, si l'espace et le temps étaient des déterminations des choses en soi. » (A266-267/B322-323)

L'intellectualisme leibnizien suppose qu'il y a d'abord les choses (les substances, les monades) et leurs éléments constitutifs (*essentialia*) ; l'espace et le temps ne sont possibles que sur la base des rapports conceptuels propres à ces choses. Dans ce système, les matières (les choses et leurs essences) précèdent les formes (les relations spatio-temporelles). Mais, comme la dernière phrase le suggère, Kant veut contester cette conception et souligner que les formes précèdent les matières dans l'ordre de la connaissance humaine. La philosophie critique exige que l'être humain s'approche de la nature des choses à travers les conditions de l'espace et du temps. Bien qu'il s'agisse toujours de chercher des connaissances rationnelles des choses, une épistémologie modale respectant les rapports spatio-temporels doit être d'abord élaborée. On pourrait reformuler cette position dans les termes d'une discussion contemporaine : il faut s'interroger sur ce qui demeure vraiment inchangé dans le monde actuel avant de se demander ce qui demeurerait inchangé à travers tous les mondes possibles. C'est cette philosophie qui motive Kant à suspendre la question de l'essence au profit de la question du synthétique *a priori*.

Ayant distingué la question de l'essence et la question du synthétique *a priori* dans l'optique de la philosophie de modalité, nous pouvons mettre en contraste le synthétique *a priori* et l'analytique *a priori* de la même manière, le dernier étant intimement lié au problème de l'essence. Les deux types de connaissances *a priori* semblent se distinguer l'un de l'autre par la différence des nécessités qu'ils envisagent respectivement, du moins quand il s'agit de

certains cas typiques.

Le procédé par lequel Kripke conclut la nécessité de ses propositions est un procédé typiquement analytique. C'est en effet une expérience de pensée visant à clarifier l'identité d'un objet ou, ce qui revient au même, le *concept* d'un objet. Il illustre parfaitement l'analyticité kantienne où il est question de penser la connexion du sujet et du prédicat selon le principe de l'identité. Or la nécessité qu'il envisage consiste dans le fait d'être vrai dans tous les mondes possibles. Le fait qu'on puisse recourir à d'autres mondes possibles pour former le jugement semble indiquer qu'il s'agit ici d'un procédé ayant trait à un concept ; ce qu'on veut savoir par cette « expérience » n'est autre chose que notre réaction relative à l'applicabilité d'un concept. Il importe de noter que la nécessité en question est considérée, au moins, comme accessible dans un milieu libéré des conditions spatio-temporelles. Nous croyons que c'est une caractéristique essentielle du procédé analytique qui s'intéresse, par définition, à des rapports apodictiques de concepts. Ce n'est pas tous les jugements analytiques qui convoquent l'idée des mondes possibles (rappelons-nous la proposition « l'or est un métal jaune »), mais il semble possible de dire que tous les jugements analytiques consistent à affirmer une nécessité dans un milieu libéré du temps et de l'espace. L'expérience de pensée se référant à d'autres mondes possibles n'est qu'un exemple typique d'un tel procédé.

Le procédé synthétique *a priori* s'intéresse, au contraire, à des nécessités auxquelles on doit accéder sous les conditions spatio-temporelles de ce monde. Les connaissances mathématiques sont plutôt libres de ces conditions, mais elles en étaient inséparables dans leur origine. Les connaissances synthétiques qui se soumettent à ces conditions le plus visiblement sont, évidemment, celles sur les nécessités naturelles (l'apriorité de ces connaissances n'étant que de nature relative). Les nécessités qu'elles envisagent ne peuvent pas être connues moyennant le parcours spéculatif des cas hypothétiques. Il faut intervenir effectivement dans les états de choses pour qu'on en obtienne. Avec cette méthode *réellement expérimentale*, on découvre et approfondit des rapports constants se trouvant entre les phénomènes temporels, ces rapports servant de schèmes pour appliquer la notion de nécessité à la réalité. Comme on le voit, la nécessité en question réside dans un rapport d'un conditionné à une condition, conçu selon la forme du temps. En termes kantien, elle est la nécessité *hypothétique*, où les actions physiques jouent des rôles centraux. Quant à la nécessité de l'essence, elle est liée à une perspective *disjonctive* où ce sont les cas dans d'autres mondes possibles qui sont pertinents. À la différence de cette perspective hors du temps, la perspective des nécessités naturelles, restant fidèle à la condition du temps, est fondamentalement intra-mondaine. On peut dire la même chose sur les principes de l'entendement pur. Les vérités nécessaires qu'expriment ces principes (dont les formes les plus générales semblent immuables) ne nous sont accessibles que sous des conditions spatio-temporelles. Comme nous l'avons argumenté, elles incarnent le savoir méthodologique

sur la structuration des sensibles et on ne peut les acquérir qu'à travers le dialogue effectif avec des sensibles. Le procédé par lequel on se rend compte de leur rationalité intrinsèque (la déduction transcendantale) se base, lui aussi, sur une sorte d'expérimentation, dont l'enjeu n'est pas le concept d'expérience mais la possibilité de l'expérience elle-même (voir Chapitre 6, sec.6-2-2). Ici aussi, il est question de nécessités intra-mondaines.

On pourrait reprocher notre explication simplifiée en relevant que la pensée des cas imaginaires est pertinente pour les nécessités naturelles (et celles qui en sont proches) aussi. N'exprime-t-on pas, en effet, les régularités de la nature par les énoncés contrefactuels comme « s'il y avait eu le facteur A , le résultat aurait été contraire » ou « ce résultat n'aurait pas eu lieu si la circonstance avait été différente » ? Mais ces pensées imaginaires ne sont pas censées permettre à elles seules la solution des problèmes. Elles sont indissociables de la possibilité des opérations réelles, du moins originairement, et ne sont significatives qu'à titre de simulations de telles possibilités. C'est-à-dire qu'elles concernent toujours des nécessités hypothétiques au sens kantien. Bien entendu, même l'imagination très irréaliste est pertinente pour les sciences empiriques. Elle peut nous aider à clarifier la signification et les implications des théories scientifiques. Mais si elle remplit cette fonction, ce n'est que dans la mesure où elle se base, quelque part, sur l'approche expérimentale et est constituée comme extension de celle-ci.

Résumons notre réflexion. Il y a certainement une différence importante entre le procédé analytique *a priori* et le procédé synthétique *a priori*, pour autant qu'on discute des cas typiques. Le premier s'intéresse à des questions de modalité sur lesquelles on peut juger par la spéculation dans un milieu libéré des conditions spatio-temporelles. La spéculation s'exprime souvent en des termes contrefactuels comme : « ce serait contradictoire de nier telle ou telle proposition », ou « on ne dirait pas qu'un tel objet soit A ». Ce que la pensée de cette sorte concerne, c'est donc le problème du concept ; on *reste* dans des concepts en elle. Quant au procédé synthétique *a priori*, il s'intéresse à des questions de modalité sur lesquelles on doit juger en manipulant réellement des sensibles sous les conditions de l'espace et du temps. Ces questions prennent, elles aussi, des expressions conditionnelles. Mais on désire savoir en elles les conséquences effectives dans des choses (ou dans des images) plutôt que nos réactions intellectuelles à l'égard des cas imaginés. On se demande en elles : « si j'ajoute (ou j'enlève) ce facteur, qu'est-ce qui se produira ? » Puisqu'il s'agit d'effectuer des opérations concrètes sur des sensibles, on *sort* des concepts ici. Les propositions reflétant ce type de procédés n'exigent pas forcément, pour qu'on en comprenne les significations, qu'on effectue de nouveau ces opérations. Mais il faut qu'on ait des expériences parallèles, dans le temps passé, où on dialoguait réellement avec des sensibles. Autrement, la compréhension des propositions ne serait que verbale et superficielle.

La description et la défense que nous avons données pour la synthéticité du synthétique *a priori* se basaient sur l'idée de concevoir la synthéticité en termes de question de l'origine. Il

est important de bien garder la perspective de l'origine (ou de la genèse) outre la perspective logico-sémantique. En regardant le synthétique *a priori* sous elle, il nous deviendra possible d'approfondir le concept de rationalité dans la question méthodologique et intra-mondaine consistant à savoir comment s'orienter dans la réalité empirique. Les connaissances rationnelles relatives à ce monde (connaissances mathématiques, scientifiques et méthodologiques à proprement parler) deviendront ainsi plus intimes et plus vivantes pour nous ; elles seront en ce sens connaissances « fondées » pour chacun de nous. En effet, le retour à l'origine ne signifie pas seulement l'étude historique des connaissances mais aussi la possibilité de leur utilisation dans un nouveau contexte empirique (où on peut réaffirmer la concomitance originaire du sensible et de l'empirique). Pour ceux qui s'intéressent uniquement aux systèmes de propositions et à leurs rapports logiques, les procédés intuitifs se déroulant dans l'origine ne sont que les « échafaudages » qui peuvent et doivent être débarrassés après la construction des théories²⁵¹. Mais, dans une perspective plus large, les échafaudages comptent toujours. Pour mieux connaître le monde et pour mieux s'y orienter, ils doivent être conservés et restaurés sans cesse ; car on a besoin non seulement de s'élever de l'empirique au conceptuel, mais aussi de descendre du conceptuel vers l'empirique, c'est-à-dire, de sortir des concepts.

²⁵¹ Couturat pense ainsi dans sa philosophie des mathématiques (Couturat, 1904, p. 349).

Conclusion

Notre discussion sur l'*a priori* et le synthétique consistait à exposer ces deux notions à travers les spécificités qu'elles présentent au niveau de l'origine ou du processus génétique de la connaissance. Dans cette optique, la nature de l'*a priori* (en tant que celui-ci se manifeste dans le synthétique *a priori*) a été décrite par le fait qu'une connaissance est abstraite *de notre acte structurant* ayant trait aux sensibles. On peut dire que l'origine ou la source de la connaissance en question réside dans le procédé de l'abstraction opérée depuis de tels actes ou, en un sens, dans les actes de l'esprit eux-mêmes. Quant à la synthéticité, elle a été rattachée au fait qu'une connaissance est obtenue à travers nos activités cognitives se rapportant aux *sensibles*. Les connaissances « synthétiques *a priori* », elles aussi, peuvent être considérées comme synthétiques selon cette description. Strictement parlant, elles ont une origine non empirique, c'est-à-dire non sensible, parce qu'elles sont des connaissances *a priori*. Mais elles sont dites synthétiques en raison d'un rapport intime qu'elles avaient avec la sensibilité dans leur genèse. Elles sont synthétiques dans le sens où on ne les aurait pas eues sans opérer un dialogue avec des sensibles.

L'exposition recourant à l'origine et à la genèse ne peut pas jouir de la rigueur que poursuivrait l'analyse logique. Elle peut quand même profiter de certains indices ou marques, parfois eux-mêmes vagues malheureusement, qui reflètent les différences de l'origine. L'*a priori* se reconnaîtra (comme nous l'expliquerons plus bas) par les deux marques indiquées par Kant : la nécessité et l'universalité rigoureuse. En ce qui concerne la distinction analytique/synthétique, conçue selon l'interprétation épistémologique, on pourra se référer pour elle (dans une certaine mesure) à la notion de signification, favorisée par l'interprétation logico-sémantique : il est possible de juger la distinction selon la question de savoir si l'on a acquis la connaissance uniquement en réfléchissant sur les sens ordinaires des concepts ou si l'on a aussi eu besoin d'autres moyens (des dialogues avec des sensibles).

De nombreux points ont encore évidemment besoin de précisions ou d'éclaircissements. Nous finirons ce travail en donnant des remarques sur quelques points importants.

Parmi les problèmes non négligeables, il y a celui de l'*a priori* de l'analytique *a priori*. Nous avons décrit le synthétique *a priori* comme processus (ou produit) de l'abstraction depuis l'acte structurant sur les sensibles. Peut-on donner une description analogue également à l'analytique *a priori* ? Si l'*a priori* consiste dans le fait d'être abstrait de l'acte de l'esprit et si l'analyticité consiste dans le fait d'avoir affaire aux rapports de concepts, alors peut-on dire que l'analytique *a priori* est une connaissance issue de l'acte structurant ayant trait aux concepts (et aux discours qui les comportent) ? Sur ce point, nous hésitons à avancer une conclusion. On pourrait donner cette description pour certaines sortes de connaissances analytiques, telles que les connaissances des lois logiques²⁵² et les connaissances des

²⁵² Nous suggérons (à titre d'hypothèse) l'idée que les connaissances logiques sont celles qui

classifications de concepts²⁵³. Mais nombre de connaissances analytiques ne semblent pas liées, du moins pas directement, à un procédé quelconque qu'on pourrait nommer structuration ; le jugement « Tous les corps sont étendus », par exemple, repose sur une simple réflexion sur le sens du concept. On peut bien dire que les connaissances analytiques, de même que les connaissances synthétiques *a priori*, sont celles que le pouvoir de connaître se procure de lui-même ; cette dernière description est toujours valable comme description de la source *a priori*. Mais il nous semble prudent, pour l'instant, de ne pas rattacher l'« acte de l'esprit » et la « structuration » à la description de l'analytique *a priori* de manière générale. Le problème de la nature de l'*a priori* reste ainsi encore ouvert, bien que la notion de structuration soit indubitablement l'une des clefs les plus importantes.

Réfléchissons ensuite au problème des marques de l'*a priori*. Nous avons dit qu'on peut profiter de quelques marques pour reconnaître les connaissances *a priori* : la nécessité et l'universalité rigoureuse. Avant d'expliquer cette vue, considérons une formulation favorisée par les auteurs contemporains pour décrire le trait caractéristique des connaissances *a priori* : une connaissance *a priori* serait celle dont la vérité ou la justesse est saisie par nous dès que nous comprenons son contenu²⁵⁴. Cette formulation décrit un aspect important de l'*a priori*, mais elle rencontre sa limite lorsqu'on entend l'appliquer également au synthétique *a priori*. Certaines des connaissances synthétiques *a priori*, celles dont les contenus essentiels sont relativement purs, semblent accepter cette description. Par exemple, quand on se rend compte qu'il est possible de tracer un cercle par la rotation d'un segment de droite, ou qu'il n'est pas possible de mettre le gant gauche à la main droite, on passe immédiatement de la compréhension du contenu à son affirmation ; seulement, la compréhension du contenu signifie ici la compréhension de ce qu'on est censé effectuer (les actes concrets) plutôt que simplement les significations des concepts. Pourtant, lorsqu'il s'agit des synthétiques *a priori* dont les contenus sont clairement impurs (c'est-à-dire qu'ils concernent des empiriques de façon substantielle), l'immédiateté du passage disparaît. C'est le cas, par exemple, avec la loi de l'égalité de l'action et de la réaction. On ne sera pas convaincu de la vérité de la loi du seul fait qu'on comprenne son contenu ; la vérité dépend ici, en fin de compte, de l'expérience. Notre position consistait à ne pas exclure l'*a priori* impur (ou relativisé) de la problématique du synthétique *a priori* et à suggérer que la frontière entre l'*a priori* impur et l'*a priori* pur (ce

sont abstraites d'une sorte d'acte structurant, mais il ne s'agit pas de réduire les lois logiques à une création arbitraire de l'esprit humain, tout comme il n'est pas question de considérer, dans l'idée de l'acte de synthèse, les principes synthétiques *a priori* comme quelque chose d'arbitraire.

²⁵³ La structuration des concepts, pour autant qu'elle concerne les concepts sur le monde réel, est très souvent indissociable de la structuration des sensibles. La mise en ordre de diverses couleurs qu'on effectue sur la table (une structuration des sensibles) peut signifier en même temps une classification des concepts de couleurs (une structuration des concepts).

²⁵⁴ Par exemple, Skorupski dit : « la garantie pour une proposition *a priori* est saisie par l'appréhension (*insight*) et la réflexion exercées sur son contenu substantiel » (Skorupski, 2010, p. 141). Cf. Introduction, section 3-5.

que Kant considère comme « absolument *a priori* ») n'est pas très évidente. Il ne nous convient donc pas d'utiliser la description en termes de compréhension comme marque des connaissances *a priori*.

Nous sommes ainsi renvoyé à la critériologie de Kant lui-même ; les connaissances *a priori* ont ceci de caractéristique qu'elles impliquent une nécessité et une universalité rigoureuse. Nous nous étions empêché de commencer par ces marques officielles pour éviter une simple pétition de principe. Mais, après avoir étudié la notion de rationalité déterminant le synthétique *a priori* kantien, il nous est devenu possible de consentir à sa critériologie. Les deux notions, la nécessité et l'universalité rigoureuse, ne doivent pas être identifiées à celle d'une certitude absolue. Elles concernent toutes les deux, à notre vue, l'idée d'une structure dans laquelle la représentation d'une *totalité* est possible. Quand les données sensibles sont structurées à travers de simples opérations mathématiques et sont mises en ordre dans un espace conceptuel, on peut anticiper une totalité des possibles (des points de vue possibles) sur les données. La représentation de la totalité peut être relative à l'état actuel de la connaissance, mais elle est toujours claire et univoque en vertu d'une simple mathématique qu'elle incarne (une ligne droite, déjà, permet de penser une totalité : les deux côtés qu'elle sépare, par exemple). La nécessité, en tant que marque de l'*a priori*, ne concerne pas autre chose que les modalités qu'on affirme en se référant à cette totalité construite. L'universalité rigoureuse, quant à elle, concerne la représentation idéale qu'on peut se donner sur les lois de la réalité grâce à la structuration. Les connaissances « synthétiques *a priori* » reconnues à ces marques ne sont pas forcément indépendantes de l'expérience en ce qui concerne leur validité ; elles doivent se soumettre sans cesse à l'épreuve de l'expérience. Mais le fait qu'elles concernent la structuration, impliquant une représentation de totalité, témoigne que leur source réside (au moins pour une partie) dans nos propres actes, c'est-à-dire qu'elles sont *a priori*.

Enfin, il ne serait pas insignifiant d'éclairer le problème de la relativité de l'*a priori*, ainsi que celui de la *dépendance* de l'*a priori* à l'égard de l'expérience, au moyen d'un exemple exotique. Nous avons suggéré qu'il est possible de trouver l'élément *a priori* aussi dans des pensées non occidentales (Chapitre 6, section 7-2-1). L'exemple qui nous semble le plus intéressant est le système chinois consistant à se représenter les choses en tant qu'interactions de cinq éléments (voir Figure 1 plus bas). L'espace conceptuel de ce système s'exprime d'habitude par la présentation graphique comportant un pentagone contenant un pentagramme. On place les cinq éléments (le Bois, le Feu, la Terre, le Métal, l'Eau) respectivement aux cinq sommets du pentagone. Les cinq côtés (ayant des formes de flèches) du pentagone sont censés représenter une série d'actions ayant lieu entre les éléments (le Bois engendre le Feu, le Feu engendre la Terre, etc.) et les cinq côtés (les flèches) du pentagramme une autre série d'actions (le Bois domine la Terre, la Terre domine l'Eau, etc.). Comme on le voit, la structure présentée dans ce schème est explicitement mathématique

(géométrique) et exprime le concept d'équilibre d'une manière dynamique ; il s'agit de maintenir, ou de retrouver, l'équilibre entre les éléments par la régulation des actions. Le schème a donc apparemment les caractéristiques propres à la rationalité que nous avons décrite. Chose remarquable, ce système de pensée a pu promouvoir les sciences, telles que la médecine, sans rester un simple jeu d'imagination. Cela n'aurait pas été possible, évidemment, si le système n'avait pas été censé se soumettre à l'épreuve de l'expérience. Nous estimons que ce système comporte une connaissance synthétique *a priori* : il est en effet issu d'une tentative de structurer les sensibles et est ouvert constamment à de nouvelles expériences pour se présenter valide à l'égard de la réalité. Il représente une sorte de dialogue avec des sensibles, qui se trouvait dans son origine et qui est censé se reproduire dans de nouvelles circonstances. On peut cela dire parce que chaque flèche dans le schème représente non seulement une action d'un élément au sein des phénomènes, mais aussi un type d'intervention possible dans des phénomènes. Il est également intéressant d'observer que la circularité complète entre les actions possibles s'exprime ici par l'idée qu'on peut tracer le graphe d'un seul trait de plume (un problème topologique) ; ce fait semble très bien illustrer la similarité structurelle qu'il y a entre un espace conceptuel rationnel et une coordination des actes humains dans le monde sensible. Nous nous essaierons, à une autre occasion, à une étude structuraliste de ce système chinois. Ici, nous nous contentons de mettre en valeur les leçons suivantes. Il s'agit, en premier lieu, de la compatibilité de la diversité et de l'universalité relatives aux contenus synthétiques *a priori*. L'exemple des cinq éléments semble offrir une conception exotique de la rationalité, mais il nous enseigne en même temps combien les structures mathématiques simples sont essentielles à la pensée rationnelle de la réalité. En remarquant la diversité (la relativité à l'égard des cultures) du synthétique *a priori*, nous pourrions paradoxalement accéder à sa partie vraiment universelle et inchangeable. En second lieu, l'exemple de la pensée chinoise nous indique qu'une structuration des sensibles pourrait demeurer insignifiante si elle n'est pas ouverte à l'épreuve des procédés inductifs. Nombre de connaissances synthétiques *a priori* sont probablement ainsi, comme nous l'avons déjà fait remarquer. Cette dépendance à l'égard de l'expérience au niveau de la validité semblerait diminuer la valeur du synthétique *a priori*, mais c'est sans doute le contraire qui se produit. La reconnaissance de ce fait nous motivera à penser au sein des empiriques, en essayant nous-même les méthodes de structuration. Nous ne nous éloignerons pas beaucoup de Kant en nous décidant ainsi. La philosophie sous-jacente à son synthétique *a priori* est liée, en effet, à la question de savoir comment s'orienter et progresser dans l'incertitude.

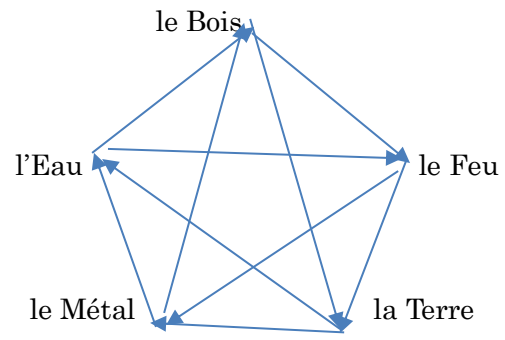


Figure 1

Bibliographie

Œuvres de Kant

Les références aux œuvres de Kant sont données dans l'édition allemande de l'Académie : *Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, Walter de Gruyter. Les références sont appelées par : l'abréviation du titre de l'œuvre, suivie de « Ak. », tome et page ; page de la traduction française. Pour *Critique de la raison pure*, nous avons allégé les références en ne les donnant, comme il est d'usage, que dans la pagination de l'édition originale, appelée par la lettre A pour la première édition (1781), B pour la deuxième édition (1787). Pour la *Critique de la faculté de juger* également, nous donnons les références selon la pagination de l'édition originale (la deuxième édition, 1793) au lieu de mentionner celle de « Ak. ».

Éditions françaises citées et abréviations utilisées :

Grandeurs négatives : Versuch den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen (1763). *Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative*, traduit par Roger Kempf, Paris, J.Vrin, 1991.

Visionnaire : Träume eines Geistersehers (1766). *Rêves d'un visionnaire*, traduits et présentés par F. Courtès, seconde édition, Paris, J. Vrin, 1977.

Dissertation : De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis (1770). *Dissertation de 1770 (Sur la forme et les principes du monde sensible et du monde intelligible)*, traduit par Arnaud Pelletier, Paris, J. Vrin, 2007.

Critique : Kritik der reinen Vernunft (1781/1787). *Critique de la raison pure*, traduit par Alexandre J.-L. Delamarre et François Marty à partir de la traduction de Jules Barni, Paris, Éditions Gallimard, 1980.

Prolégomènes (Prol.) : Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als die Wissenschaft wird auftreten können (1783). *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, traduit et annoté par Jacques Rivelaygue, dans Emmanuel Kant, *Œuvres philosophiques, II*, Paris, Éditions Gallimard, 1985.

Fondements : Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Fondements de la métaphysique des mœurs (1785), texte traduit par Victor Delbos, revu et annoté par Ferdinand Alquié, dans *Œuvres philosophiques, II*.

Premiers Principes : Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft (1786). *Premiers Principes métaphysiques de la science de la nature*, traduit par J. Gibelin, 1952, J. Vrin.

S'orienter : Was heisst: sich im Denken orientieren ? (1786). *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ?*, traduction de Pierre Jalabert, dans *Œuvres philosophiques, II*.

Pratique : Kritik der praktischen Vernunft (1788), *Critique de la raison pratique*, traduit par Luc Ferry et Heinz Wismann, dans Emmanuel Kant, *Œuvres philosophiques, II*.

Réponse à Eberhard : Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reine Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll (1790). *Réponse à Eberhard (Sur une découverte selon laquelle toute nouvelle critique de la raison pure serait rendue superflue par une plus ancienne*, traduit par Jocelyn Benoist, Paris, Vrin, 1999.

Faculté de juger (Troisième Critique): Kritik der Urteilskraft (1790). *Critique de la faculté du juger*, traduit par Alain Renaut, Paris, Aubier, 1995.

Anthropologie : Anthropologie du point de vue pragmatique, traduit par Alain Renaut avec le concours du Centre national des Lettres, 1993, Flammarion.

Doctrine du droit : Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre (1797). *Métaphysique des mœurs, Première partie, Doctrine du droit*, tr. par A. Philonenko, Paris, Vrin, 2011.

Logique Jäsche : Logik, hrsg. von Jäsche, (1800). *Logique*, tr. par Louis Guillermit, Paris, Vrin, 1997.

Correspondance : Briefwechsel, in Ak.X-XII, *Correspondance*, traduit par Marie-Christine Challiol, Michèle Halimi, Valérie Séroussi, Nicolas Aumonier, Marc B.de Launay et Max Marcuzzi, Paris, Gallimard, 1991.

Refl. : Reflexionen aus Kants handschriftlichem Nachlaß. Nous citons ces *Reflexionen* selon la numérotation de l'édition de l'Académie.

Autres ouvrages et articles

ALLISON, Henry E., (1973), *The Kant-Eberhard Controversy*, Baltimore and London, The Johns Hopkins University Press.

ARISTOTELES, (1991), *Metaphysica*. Aristote, *Métaphysique*, tr.par J. Tricot, tome I et tome II, Paris, J. Vrin, 1991.

AYER, Alfred Jules, (1936), *Language, Truth and Logic*, 2nd ed., 1946, repri. London, Victor Gollancz Ltd., 1955.

BEALER, George, (1987), "The philosophical limits of scientific essentialism", in J. Tomberlin, ed., *Philosophical Perspective, 1, Metaphysics*, Alascadero, California, Ridgeview Publishing Company.

BEALER, George, (1996), "A priori knowledge and the scope of philosophy", in *Philosophical Studies*, vol.81, repr. in Casullo, (ed.), (1999).

BECK, Lewis White, (1965), *Studies in the Philosophy of Kant*, Westport, Connecticut, Greenwood Press Publishers.

BECKER, Oskar, (1923), *Beiträge zur phänomenologischen Begründung der Geometrie und ihrer physikalischen Anwendung*, zweite unveränderte Auflage, Tübingen, Max Miemeyer Verlag, 1973.

BOGHOSSIAN, Paul Artin, (1997), "Analyticity", in HALE & WRIGHT (1997).

BOGHOSSIAN, Paul & PEACOCKE, Christopher (eds.), (2000), *New Essays on the A Priori*,

- Oxford, Clarendon Press.
- BOLTZMANN, Ludwig, (1905), *Populäre Schriften*, Leipzig, Verlag von Johann Ambrosius Barth.
- BOLZANO, Bernhard, (1837/1978), *Grundlegung der Logik : ausgewählte Paragraphen aus der Wissenschaftslehre, Bd.I und Bd.II*, hrsg. von Friedrich Kambartel, Felix Meiner Verlag.
- Théorie de la science*, tr. par Jacques English, Paris, Éditions Gallimard, 2011.
- BONJOUR, Laurence,(1998), *In Defense of Pure Reason*, Cambridge, Cambridge University Press.
- BOUVERESSE, Jacques, (2006), *Essais V : Descartes, Leibniz et Kant*, Marseille, Agone, 2006.
- BROOK, Andrew, (1996), *Kant and the Mind*, 2d ed., New York, Cambridge University Press.
- BRUNO, Giordano, (1584/2006), *Opere complete, OEuvres complètes, IV, De l'infini, universe et mondi, De l'infini, de l'univers et des mondes*, texte établi par Giovanni Aquilecchia, traduction de Jean-Pierre Cavaillé, 1995, 2^e édition, revue et corrigée, Paris, Les Belles Lettres, 2006.
- BRUNSCHVIG, Léon, (1912), *Les étapes de la philosophie mathématique*, Paris, A.Blanchard, 1993.
- CAMPBELL, Donald, T., (1959), "Methodological suggestions from a comparative psychology of knowledge process", in *Inquiry*, 2.
- CAMPBELL, Donald, T., (1987), "Evolutionary epistemology", in *Evolutionary Epistemology : a multiparadigm program with a complete evolutionary epistemology bibliography*, ed. by Werner Callebaut & Rik Pinxten, Dordrecht, Tokyo, Reidel.
- CARNAP, Rudolf, (1928), *Der logische Aufbau der Welt (abrégeé Aufbau)*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1998. *La construction logique du monde*, tr. par Thierry Rivain, revue par Élisabeth Schwartz, Paris, J.Vrin, 2002.
- CARNAP, Rudolf, (1932), "Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache, in *Erkenntnis*, 2.
- CARNAP, Rudolf, (1934), *Logische Syntax der Sprache*, zweite unveränderte Auflage, Springer Verlag, Wien, New York, 1968.
- CARNAP, Rudolf, (1945), "On Inductive Logic", in *Philosophy of Science*, 12, pp.72-97.
- CARNAP, Rudolf, (1966), *Philosophical Foundations of Physics: An Introduction to the Philosophy of Science*, ed.by Martin Gardner, Basic Books Inc., New York, London. *Fondements philosophiques de la physique*, tr. par Jean Mathieu Luccioni et Antonia Soulez, Armand Colin, Paris, 1973.
- CASSIRER, Ernst,(1910), *Substanzbegriff und Funktionsbegriff : Untersuchungen über Grundfragen der Erkenntniskritik*, in *Gesammelte Werke*, hrsg.von Birgit Recki, Bd.6, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2000.
- CASSIRER, Ernst,(1921), *Zur Einsteinschen Relativitätstheorie : Erkenntnistheoretische Betrachtungen*, in *Gesammelte Werke*, hrsg.von Birgit Recki, Bd.10, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2001.
- CASSIRER, Ernst,(1923-1929), *Die Philosophie der symbolischen Formen*, 4.Aufl.,

- Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1964.
- CASULLO, Albert, (ed.), (1999). *A Priori Knowledge*, Brookfield, Ashgate, 1999.
- CASULLO, Albert, (2003), *A Priori Justification*, Oxford, New York, Oxford University Press.
- CHAUVIER, Stéphane, (2008), « Concevabilité et possibilité : Kant ou Kripke », *Les études philosophiques*, n°1, 2008.
- COFFA, J. Alberto, (1991), *The Semantic Tradition from Kant to Carnap : To the Vienna Station*, Cambridge, Cambridge University Press.
- COHEN, Hermann, (1902/1914), *Logik der reinen Erkenntnis*, 2.Auf., 1914, repr. in Hermann Cohen, *Werke*, 6, hrsg. von Herman-Cohen-Archiv, Hildesheim, New York, Georg Olms Verlag, 1977.
- CONTIM, Filipe Drapeau Vieira & LUDWIG, Pascal, (2005), *Kripke : Référence et modalités*, Paris, Presses Universitaires de France.
- COSMIDES, Leda & TOOBY, John, (1992), "Cognitive adaptations for social exchange", in J.Barkow, L. Cosmides, L. Tooby, (1992), *The Adapted Mind: Evolutionary psychology and the generation of culture*, New York, Oxford University Press.
- COUTURAT, Louis, (1904), « La philosophie des mathématiques de Kant », dans *Revue de métaphysique et de morale*, tome XII.
- CREATH, Richard (ed.), (1990), *Dear Carnap, Dear Van: The Quine-Carnap Correspondence and Related Work W.V.Quine and Rudolf Carnap*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, California.
- DESCARTES, René, (1637/1982), *Discours de la méthode*, dans les *Oeuvres de Descartes*, tome VI, éd. par Charles ADAM et Paul TANNERY, Paris, J.Vrin, 1982.
- DUMMETT, Michael, (1978), *Truth and Other Enigmas*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.
- DUTANT, Julien & ENGEL, Pascal (éds.), (2005), *Philosophie de la connaissance, Croyance, connaissance, justification*, textes réunis par J. Dutant et P. Engel, et traduits par E. Bourgognon, A. Brunet, N. Cominotti, J. Dutant, P. Egré, P. Engel, E. Glon, F. Roudaut, Paris, J.Vrin.
- EBERHARD, Johann August, (1789/1998), *Philosophisches Magazin*, in *Immanuel Kant, Streit mit Johann August Eberhard*, hrsg.von Marion Lauschke und Manfred Zahn, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1998.
- ENGEL, Pascal, (1989), *La norme du vrai, philosophie de la logique*, Paris, Éditions Gallimard.
- ENGEL, Pascal, (1994), « Trois formes de normativité », in Engel et al., *Lire Davidson*, Paris, Éditions de l'éclat.
- ENGEL, Pascal, (1996), *Philosophie et psychologie*, Paris, Éditions Gallimard.
- ENGEL, Pascal, (2006), « Quine et le retour de l'a priori », in Monnoyer (éd.), 2006.
- FERRARIS, Maurizio, (2004), *Goodbye Kant ! Cosa resta oggi della Critica della ragion pura*, Milan, Tascabili Bompiani. *Goodbye Kant ! Ce qui reste aujourd'hui de la Critique de la raison*

- pure*, tr. par Jean-Pierre Cometti, Paris-Tel Aviv, Éditions de l'éclat, 2009.
- FREGE, Gottlob, (1884), *Grundzüge der Arithmetik*, Felix Meiner, Hamburg, 1986. *Les fondements de l'arithmétique*, tr. par Claude Imbert, Éditions du Seuil, Paris, 1969.
- FRIEDMAN, Michael, (1992), *Kant and the Exact Sciences*, Cambridge, Massachusetts, London, Harvard University Press.
- FRIEDMAN, Michael, (1999), *Reconsidering Logical Positivism*, Cambridge University Press.
- FRIEDMAN, Michael, (2000), *A Parting of the Ways: Carnap, Cassirer, and Heidegger*, Chicago and La Salle, Illinois, Open Court.
- GOLDMAN, Alvin, (1978), "Epistemics : The Regulative Theory of Cognition", in *The Journal of Philosophy*, LXXV.
- GOODMAN, Nelson, (1951), *Structure of Appearance*, 3rd ed., Dordrecht, Boston, D.Reidel, 1977. *La structure de l'apparence*, tr. par Pierre Livet, Philippe Minh, Nancy Mulzili, Marc Pavlopoulos, Jean-Baptiste Rauzy, Norma Yunez-Naude, Paris, J.Vrin, 2004.
- GOSWAMI, Usha, (1998), *Cognition in Children*, Hove, East Sussex, Psychology Press.
- GRANGER, Gilles-Gaston, (1994), *Formes, opérations, objets*, Paris, Vrin.
- HALE, Bob & WRIGHT, Chrispin, (eds.), (1997), *A Companion to the Philosophy of Language*, Oxford, Blackwell.
- HATFIELD, Gary, (1990). *The Natural and the Normative : Theories of Spatial Perception from Kant to Helmholtz*, Cambridge, Massachusetts, London, The MIT Press.
- HORKHEIMER, Max, (1925), *Über Kants Kritik der Urteilskraft als Bindeglied zwischen theoretischer und praktischer Philosophie*, in *Gesammelte Schriften*, Bd.2, hrsg.von Gunzelin Schmid Noerr, Frankfurt am Main, S.Fischer Verlag GmbH, 1987.
- HUME, David, (1739), *A Treatise of Human Nature I*, reprint of the new edition London, 1886, in David Hume, *Philosophical Works*, edited by Th. H. Green & Th. H. Grose, vol.I, 1964, Scientia Verlag Aalen, Darmstadt. *Traité de la nature humaine*, Livre I et Appendice, tr. par Philippe Baranger et Philippe Saltel, Paris, DF-Flammarion, 1995.
- HUSSERL, Edmund, (1900-1901), *Logische Untersuchungen*, I (2 Aufl.1913), II-1 (2 Aufl.1913), II-2 (2 Aufl.1921), Max Niemeyer Verlag, Tübingen. *Recherches logiques*, tome 1-3, tr. par Hubert Élie, Arion L.Kelkel et René Schérer, Presses Universitaires de France, Paris, 1972.
- HUSSERL, Edmund, (1913), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Erstes Buch*, hrsg.von Karl Schuhmann, *Husserliana*, Band III, 1, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, Boston, London, 1995. *Idées directrices pour une phénoménologie*, traduit en français par Paul Ricoeur, Paris, Éditions Gallimard, 1950.
- HUSSERL, Edmund, (1936/1962), *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie, Beilage III zu 9a*, in *Husserliana*, Band VI, La Haye, M. Nihoff, 1954. *L'origine de la géométrie*, traduction et introduction par Jacques Derrida, Paris, Presses Universitaires de France, 1962.

- JOHNSON, Mark, (1987), *The Body in the Mind. The Bodily Basis of Meaning, Imagination, and Reason*, Chicago and London, The University of Chicago Press.
- KEMP-SMITH, Norman, (1918), *Commentary to Kant's Critique of pure Reason*, with a new introduction by Sebastian Gardner, Palgrave Macmillan, 2003.
- KITCHER, Patricia, (1990), *Kant's Transcendental Psychology*, New York, Oxford University Press.
- KITCHER, Philip, (1998), "Kant's A priori Framework", in Patricia Kitcher (ed.), *Kant's Critique of Pure Reason: Critical Essays*, Lanham, Rowman & Littlefield Publishers, 1990.
- KORNBLITH, Hilary (ed.), (1985/1994), *Naturalizing Epistemology*, Second Edition, Cambridge, Massachusetts, A Bradford Book, The MIT Press.
- KOYRÉ, Alexandre, (1957), *From the Closed World to the Infinite Universe*, Baltimore, John Hopkins Press. *Du monde clos à l'univers infini*, tr. par Raissa Tarr, Paris, Éditions Gallimard, 1973.
- KRIPKE, Saule A., (1972/1980), *Naming and Necessity*, Harvard University Press. *La logique des noms propres*, tr. par Pierre Jacob et François Recanati, Paris, Les Editions de Minuit, 1982.
- LAPORTE, Joseph, (2004), *Natural Kinds and Conceptual Change*, Cambridge, Cambridge University Press.
- LARGEAULT, Jean, (1993), *Intuition et intuitionisme*, Paris, J.Vrin.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm von, (1715-1716), *Correspondance Leibniz – Clarke*, dans *Die Philosophischen Schriften*, Bd. VII, hrsg. von C. I. Gerhardt, 1890, repr. Hildesheim, Georg Olms, 1965.
- LESSING, Gotthold Ephraim, (1779/1997), *Nathan der Weise*, 1879. *Nathan le Sage, Nathan der Weise*, tr. par Robert Pitrou, Présentation par Anne Lagny, Paris, GF Flammarion.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, (1962), *La pensée sauvage*, Paris, Plon.
- LOCKE, John, (1689), *An Essay concerning Human Understanding* (abrégé *Essay*), in *The Works of John Locke*, London, 1823, repri. Darmstadt, Scientia Verlag Aalen, 1963, vol.1 - vol.3. *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, tr. par Pierre Coste, 1700, 4^e édition, 1742, établissement du texte, présentation, dossier et notes par Philippe Hamou, 2009, Le Livre de Poche, Librairie Générale Française.
- LOTZE, Hermann, (1874/1912), *Logik*, abgedruckt nach der zweiten Auflage 1880, Leibzig, Verlag von Felix Meiner, 1912.
- MACH, Ernst, (1885). *Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen*, neuente Auflage, Jena, Verlag von Gustav Fischer, 1922, Nachdruck, 1991.
- MCDOWELL, John, (1994), *Mind and World*, Harvard, Harvard University Press.
- MACINTYRE, Alastair, (1981), *After Virtue: A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press, 3rd ed., 2007.
- MILL, John Stuart, (1843/1874), *A System of Logic, Ratiocinative and Inductive*, 8th ed., New York,

- Harper & Brother. *Système de logique, déductive et inductive*, 2 vols., tr. par Louis Peisse, Paris, Librairie philosophique de Ladrangé, 1866.
- MONNOYER, Jean-Maurice (éd.), (2006), *Lire Quine*, Paris, Éditions de l'éclat.
- MONTMINY, Martin, (2006), « La critique de l'analyticité », in Monnoyer (2006).
- OBERHAUSEN, Michael, (1997), *Das neue Apriori : Kants Lehre von einer „ursprünglichen Erwerbung“ apriorischer Vorstellungen*, Stuttgart-Bad Cannstatt, frommann-holzboog.
- PEACOCKE, Christopher, (1992), *A Study of Concept*, MIT Press.
- PEACOCKE, Christopher, (1993), “How are a priori truths possible?”, *European Journal of Philosophy*, 1, repr. in Casullo (ed.), (1999).
- PEACOCKE, Christopher, (1999), *Being Known*, Oxford University Press.
- PEACOCKE, Christopher, (2000), “Explaining the a priori : the programme of moderate rationalism”, in Boghossian & Peacocke (2000).
- PEACOCKE, Christopher, (2004), *The Realm of Reason*, Oxford University Press.
- PEIRCE, Charles Sanders, (1965), *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, Charles Hartshorne et Paul Weiss, (dir.), Cambridge, Massachusetts, The Belknap Press of Harvard UP.
- PIAGET, Jean, (1950), *Introduction à l'épistémologie génétique, tome I et II*, Presses Universitaires de France, Paris.
- PIAGET, Jean, (1968), *Le structuralisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 3^e édition.
- PIAGET, Jean et al., (1980), *Les formes élémentaires de la dialectique*, Paris, Gallimard.
- POINCARÉ, Henri, (1902), *La science et l'hypothèse*, avec préface de Jules Vuillemin, Paris, Flammarion, 1968.
- PROUST, Joëlle, (1986/1989), *Questions de forme : Logique et proposition analytique de Kant à Carnap*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1986.
- PUTNAM, Hilary, (1979), *Realism and Reason, Philosophical Papers, vol.3*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, 2002.
- QUINE, Willard Van Orman, (1953), *From a Logical Point of View*, 2nd edition, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press. *Du point de vue logique*, tr. sous la direction de S. Laugier, Paris, Vrin, 2003.
- QUINE, Willard Van Orman, (1960), *Word and Object*, Cambridge, Massachusetts, MIT Press. *Le mot et la chose*, tr. par Joseph Dopp et Paul Gochet, 1977, Paris, Flammarion.
- QUINE, Willard Van Orman, (1966/1976), *The Ways of Paradox and Other Essays*, revised and enlarged edition, Cambridge, Massachusetts and London, Harvard University Press. *Les voies du paradoxe et autres essais*, tr. sous la direction de Serge Bozon et Sabine Plaud, Paris, J.Vrin, 2011.
- QUINE, Willard Van Orman, (1969), *Ontological Relativity and Other Essays*, New York and London, Columbia University Press. *Relativité de l'ontologie et autres essais*, tr. par Jean Largeault, Paris, Aubier-Montaigne, 1977.

- QUINE, W.V.O., (1986), "Reply to Morton White", in Hahn, L. and Schilpp, P., eds., *The philosophy of W. V. Quine*, La Salle, Illinois, Open Court.
- REICHENBACH, Hans, (1920), *Relativitätstheorie und Erkenntnis a priori*, Berlin, Springer, 1920. *The Theory of Relativity and A Priori Knowledge*, translated and edited by Maria Reichenbach, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1965.
- REICHENBACH, Hans, (1938), *Experience and Prediction: An Analysis of the Foundations and the Structure of Knowledge*, Chicago, Illinois, The University of Chicago Press.
- REICHENBACH, Hans, (1951), *The Rise of Scientific Philosophy*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press.
- RICHARDSON, Alan W., (1998), *Carnap's Construction of the World: The Aufbau and the Emergence of Logical Empiricism*, New York, Cambridge University Press.
- RICŒUR, Paul, (1985), *Temps et récit, tome III, Le temps raconté*, Paris, Éditions du Seuil.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, (1762/1969), *Émile ou de l'éducation*, dans l'*Oeuvres complètes, IV*, Paris, Éditions Gallimard, 1969.
- SCHLICK, Moritz, (1918/1925), *Allgemeine Erkenntnislehre*, 2.Auf., repri. in Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1979. *La théorie générale de la connaissance*, tr. par Christian Bonnet, Paris, Gallimard, 2009.
- SCHLICK, Moritz, (1922), *Raum und Zeit in der gegenwärtigen Physik*, 1917, vierte vermehrte und verbesserte Auflage, Berlin, Verlag von Julius Springer, 1922, repri. in Schlick (2006), Abteilung 1, Band 2.
- SCHLICK, Moritz, (1930), „Die Wende der Philosophie“, in Stöltzner & Uebel, (2006).
- SCHLICK, Moritz, (1932a), „Gibt es ein materiales A Priori ?“, in Schlick (1969).
- SCHLICK, Moritz, (1932b), "Form and Content, an Introduction to Philosophical Thinking", in Schlick (1969). *Forme et contenu : une introduction à la pensée philosophique*, tr. par Delphine Chapuis-Schmitz, 2003, Marseille, Agone.
- SCHLICK, Moritz, (1934), „Über das Fundament der Erkenntnis“, in in Stöltzner & Uebel, (2006).
- SCHLICK, Moritz, (1935), „Sind die Naturgesetze Konventionen?“, in Schlick (2006), Abteilung 1, Band 6.
- SCHLICK, Moritz, (1969), *Gesammelte Aufsätze:1926-1936*, Georg Olms Verlag, Hidesheim.
- SCHLICK, Moritz, (2006), *Gesamtausgabe*, hrsg.von Friedrich Stadler & Hans Jürgen Wendel, Wien, Springer-Verlag.
- SIDELLE, Alan, (2002), "On the metaphysical contingency of the laws of nature", in Tamar Szabó Gendler & John Hawthorne, (eds.), *Conceivability and Possibility*, Clarendon Press, Oxford, 2002.
- SHAPIRO, Stewart, (2000), "The status of logic", in Boghossian & Peacocke (eds.) (2000), pp.333-366.
- SIFFRE, Michel, (1971), *Hors du temps*, Paris, Fayard.
- SKORUPSKI, John, (1989), *John Stuart Mill*, London and New York, Routledge.

- SKORUPSKI, John, (1997), "Meaning, use, verification", in HALE & WRGHT, 1997.
- SKORUPSKI, John, (2010), *The Domain of Reason*, Oxford, New York, Oxford University Press.
- STICH, Stephen P.,(1985), "Could Man Be an Irrational Animal? Some Notes on the Epistemology of Rationality", in Kornblith (ed.), 1985/1994.
- STICH, Stephen, (1990), *The Fragmentation of Reason : preface to a pragmatic theory of cognitive evaluation*, Cambridge, Mass., MIT Press.
- STÖLTZNER, Michael & UEBEL, Thomas(2006), *Wiener Kreis*, Philosophische Bibliothek, Velix Meiner Verlag, Hamburg, 2006.
- STRAWSON, P.F., (1966), *The Bounds of Sense: An Essay on Immanuel Kant's Critique of Pure Reason*, Methuen & Co. Ltd., repri., London, New York, Routledge, 2007.
- TAKAHASHI, Katsuya, (2012), « Une possibilité de l'*a priori* synthétique après Quine », *Saitama Daigaku Kiyô, Kyôyôgakubu (Saitama University Bulletin, Faculty of Liberal Arts)*, No.48-1.
- TAKAHASHI, Katsuya, (2014), « Construction ou Critique? - Carnap et Kant sur le concept de synthèse », in *Liber Amicorum Pascal Engel*, ed. by Julien DUTANT, Davide FASSIO & Anne MEYLAN, Université de Genève, faculté des lettres, département de philosophie, (<http://www.unige.ch/lettres/philo/publications/engel/liberamicorum/>).
- TAKAHASHI, Katsuya (2016), « Les fondations méthodologiques de la mesure de temps », *Saitama Daigaku Kiyô, Kyôyôgakubu (Saitama University Bulletin, Faculty of Liberal Arts)*, Saitama, No.51-2.
- TIERCELIN, Claudine, (1993), *La pensée-signe, Études sur C.S.Peirce*, Nîmes, Éditions Jacqueline Chambon.
- VOLLMER, Gerhard, (1994), *Evolutionäre Erkenntnistheorie : angeborene Erkenntnisstrukturen im Kontext von Biologie, Psychologie, Linguistik, Philosophie un Wissenschaftstheorie*, 6. durchgesehene Aufl., Stuttgart. S.Hirzel Verlag.
- VAIHINGER, Hans, (1881-1892), *Kommentar zur Kants Kritik der reinen Vernunft*, 2 Bände, 2.Auf., Stuttgart, Union Deutsche Verlagsgesellschaft, 1922.
- VAN FRAASSEN, Bas, C., (1989), *Laws and Symmetry*, Oxford, Clarendon Press. *Lois et symétrie*, Tr. par Catherine Chevalley, Paris, J.Vrin, 1994.
- VUILLEMIN, Jules, (1955), *Physique et métaphysique kantienne*, Paris, Presse Universitaire de France.
- VUILLEMIN, Jules, (1962), *La philosophie de l'algèbre I, Recherches sur quelques concepts et méthodes de l'algèbre moderne*, Paris, Presses Universitaires de France, 2^e édition, 1993.
- VUILLEMIN, Jules, (1971), *La logique et le monde sensible. Études sur les théories contemporaines de l'abstraction*, Paris, Flammarion.
- VUILLEMIN, Jules, (1981), *L'intuitionisme kantien*, Paris, Vrin.

Table des matières

Introduction.....	1
1 Une tentative de réhabiliter le synthétique <i>a priori</i>	1
2 Le synthétique <i>a priori</i> – pourquoi aujourd’hui ?.....	2
3 Les crises de l’ <i>a priori</i> kantien	9
3-1 La revanche de l’analytique <i>a priori</i>	9
3-2 Révolutions en physique et le nouvel empirisme	13
3-3 L’empirisme radical et la naturalisation de l’épistémologie – le choc de Quine..	15
3-4 Le divorce de l’ <i>a priori</i> et du nécessaire – le défi de Kripke	19
3-5 Le rationalisme contemporain – la réhabilitation de l’ <i>a priori</i> kantien ?	20
4 Pour une réhabilitation du synthétique <i>a priori</i>	26
4-1 Sortir de l’univers de discours.....	27
4-2 Revenir au contexte de la découverte	29
4-3 Le méthodologique <i>a priori</i>	36
4-4 L’approche scientifique vers l’ <i>a priori</i>	40
4-5 Vers la raison elle-même	44
5 Redécouvrir le rationalisme kantien	50
5-1 Pour une nouvelle théorie du synthétique <i>a priori</i>	51
5-2 Programme du travail.....	57
Partie I Pour une défense du synthétique <i>a priori</i> – Kant et les empiristes	61
Chapitre 1 Du point de vue épistémologique – Quine et Kant sur l’ <i>a priori</i>	62
1 Le synthétique <i>a priori</i> à l’épreuve des défis empiristes	62
2 La critique quinienne de l’analytique <i>a priori</i> – la discussion dans les « Deux dogmes »	63
2-1 L’attaque du premier dogme	65

2-2 L'attaque du deuxième dogme	66
3 Sur le gradualisme de la division analytique/synthétique	68
4 L'analytique et le synthétique – du point de vue épistémologique	70
5 L' <i>a priori</i> – du point de vue épistémologique	75
5-1 L' <i>a priori</i> est irréductible à la convention linguistique	75
5-2 L'empirisme radical contre le rationalisme— quelle est la problématique essentielle ?	78
6 Rationalité pragmatique et rationalité intrinsèque	80
7 Vers le synthétique <i>a priori</i>	83
 Chapitre 2 Coordonner le conceptuel et le sensible	
– Kant et le Cercle de Vienne sur le synthétique <i>a priori</i>	85
1 Visiter les Viennois en dehors de Vienne	85
2 Le synthétique <i>a priori</i> et le conventionnalisme	86
3 Le royaume des concepts – Schlick sur la nature de la connaissance scientifique	88
4 Conditions de possibilité de la coordination	92
5 La méthodologie de Schlick pour la coordination	95
6 La méthodologie de Carnap pour la coordination	101
6-1 Les concepts comparatifs de grandeur	102
6-2 Le concept de nombre	107
7 Mesurer le temps – le pragmatisme carnapien	109
8 Sur le concept relatif de constance – une leçon de Schlick	114
9 Mesurer le temps – le rationalisme kantien	119
9-1 L'analogie de l'expérience	119
9-2 La substance et le temps	122
10 Le synthétique <i>a priori</i> méthodologique	129

Chapitre 3 Reconstruction ou critique?	
– Carnap et Kant sur le concept de synthèse	133
1 Une théorie de la synthèse sans synthétique <i>a priori</i>	133
2 La constitution comme synthèse.....	135
3 Le synthétique <i>a priori</i> licencié.....	140
4 La médiation de l'intuitif et du discursif – la synthèse kantienne	145
5 La domination du discursif – la « synthèse » carnapienne	150
6 Structure et objectivité	154
7 De la fiction à la réalité	157
Partie II L' <i>a priori</i> et le synthétique – essais à partir de Kant.....	164
Chapitre 4 La limite de l'innéisme	165
1 La nature de l' <i>a priori</i>	165
2 La thèse de l' <i>a priori</i> acquis	167
2-1 <i>Dissertation</i> de 1770	167
2-2 Réponse à Eberhard.....	170
3 Comment éviter le <i>deus ex machina</i> ? – précision de la problématique kantienne..	174
4 La nouvelle conception de l'objet	179
5 De la véracité divine à la rationalité internaliste	182
6 La conception évolutionniste peut-elle remplacer la conception kantienne de l' <i>a priori</i> ?	186
7 Le caractère normatif de l' <i>a priori</i> – sur la cohérence de « l' <i>a priori</i> acquis »	192
8 Le problème de l'harmonie – sur la compatibilité de l' <i>a priori</i> et de l'inné	200
Chapitre 5 La nature de la rationalité	206
1 Sortir du cercle vicieux	206

2 La limite de la sensibilité	209
3 Comment dépasser la limite de la sensibilité ? – problèmes de la « phénoménologie » kantienne	215
3-1 Les règles d’usage des catégories	215
3-2 Les illusions de la sensibilité	218
3-3 Les jugements naïfs sur la nature	222
3-4 Les illusions causées par l’imagination.....	227
4 La logique de l’interrogation et la théorie des réponses – sur la rationalité de la méthode kantienne.....	230
4-1 La division et la combinaison.....	232
4-2 La révolution copernicienne	235
4-3 La comparaison structurante	236
5 La raison comme balance	240
 Chapitre 6 L’épistémologie du synthétique <i>a priori</i>	246
1 Du point de vue de la rationalité humaine	246
2 La « métaphysique dogmatique » et la connaissance rationnelle	247
3 Mill et la connaissance rationnelle	249
4 La philosophie kantienne de la rationalité humaine	258
4-1 L’imagination productrice et la présentation graphique	258
4-2 Le schématisme transcendantal et la rationalité humaine.....	266
5 L’« acte de l’esprit » et la nature de l’ <i>a priori</i>	270
6 L’acte de l’esprit et l’intuition pure	275
7 La synthèse et le transcendantal.....	277
7-1 L’herméneutique de l’acte de synthèse.....	278
7-2 Problèmes de la déduction transcendantale	281
 Chapitre 7 Sortir des concepts – La synthéticité kantienne	290

1 Le problème de la distinction analytique/synthétique.....	290
2 Les formulations kantiennees de la distinction – les deux aspects.....	291
3 Problèmes de la doctrine kantienne	297
– du point de vue de l'interprétation logico-sémantique.....	297
3-1 Critère logique ou critère psychologique ?	297
3-2 Du logico-sémantique à l'épistémologique (1) – l'importance du contexte de la découverte	300
3-3 La fécondité sous-estimée de l'analytique.....	302
3-4 Du logico-sémantique à l'épistémologique (2) – sortir des concepts	305
4 L'importance de la sensibilité – la synthéticité dans le contexte de la découverte ..	309
5 L'analytique <i>a priori</i> et le synthétique <i>a priori</i>	314
– du point du vue de l'interprétation épistémologique	314
5-1 Pourquoi Kant s'empêche-t-il de parler des essences ?.....	314
5-2 Le nécessaire <i>a posteriori</i> – le défi de Kripke.....	315
5-3 <i>Divide et impera</i> – la limite de l'analytique <i>a priori</i> en face du défi de Kripke.	320
5-4 Connaître <i>a priori</i> en sortant des concepts	326
Conclusion	331
Bibliographie	336