

## La notion kantienne d'analyse transcendantale

In: Revue Philosophique de Louvain. Troisième série, Tome 50, N°27, 1952. pp. 394-428.

---

Citer ce document / Cite this document :

Verneaux Roger. La notion kantienne d'analyse transcendantale. In: Revue Philosophique de Louvain. Troisième série, Tome 50, N°27, 1952. pp. 394-428.

[http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/phlou\\_0035-3841\\_1952\\_num\\_50\\_27\\_4404](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/phlou_0035-3841_1952_num_50_27_4404)

---

# La notion kantienne d'analyse transcendantale

---

L'analyse transcendantale est le ressort, ou le nerf, de la *Critique de la Raison pure*. Telle est l'idée, rendue classique en France par Lachelier et Brunschvicg, qui commande le présent travail.

Elle le dirige d'abord en ceci précisément que l'analyse transcendantale y est présentée, parmi les multiples démarches qui constituent la critique kantienne, comme la seule essentielle, nécessaire et suffisante. Mais d'une façon plus large et plus profonde à la fois, elle l'anime, pour ainsi dire, parce qu'elle est une raison, ou disons mieux la raison, de porter sur cette démarche originale une attention minutieuse et d'en définir la nature avec exactitude. Car dans la perspective adoptée, un travail technique, d'allure scolaire ou scolastique, conforme d'ailleurs en cela au génie propre de Kant, paraît non seulement justifié mais indispensable à qui veut saisir « l'esprit » de la première *Critique*.

A considérer les choses d'un peu haut, l'on doit poser avant tout que l'analyse transcendantale est une méthode, et qu'elle dépend, comme telle, essentiellement, du problème qu'elle est chargée de résoudre. Nous prendrons donc ici pour accordé que le problème critique, tel que Kant l'a conçu, se trouve adéquatement défini par la formule: comment sont possibles les jugements synthétiques *a priori*? D'où suit qu'en première approximation l'analyse transcendantale peut se définir: la méthode par laquelle on découvre les principes qui rendent possibles les jugements synthétiques *a priori*, ou bien encore: la démarche par laquelle on remonte des jugements synthétiques *a priori*, donnés dans les sciences, aux principes qui les expliquent ou qui les fondent.

C'est cette notion qui doit être élaborée. Et sans doute la marche normale d'un tel travail est-elle de procéder par touches

successives. Chacune prise à part sera peut-être trop large, ou trop étroite ; mais on peut espérer qu'en se superposant elles se compléteront mutuellement et formeront une esquisse à peu près exacte.

Pour guider nos premiers pas, nous nous attacherons à une expression que Kant jette en passant mais qui nous paraît excellente pour désigner la méthode de la critique dans son ensemble : *l'investigation transcendantale* (T. P. 251) <sup>(1)</sup>. Il suffira d'en presser les deux termes, de façon à leur faire rendre tout leur sens, pour situer l'analyse transcendantale dans son cadre et en déterminer par là même les traits essentiels. Puis nous scruterons spécialement la notion d'analyse pour en faire ressortir les différents aspects et pour éliminer ceux qui ne rentrent pas dans le cadre de l'investigation transcendantale. Cela fait, il ne restera plus, mais c'est évidemment le principal effort, qu'à envisager directement en elle-même l'analyse transcendantale.

## I

### LA NOTION DE TRANSCENDANTAL.

La notion de transcendantal est une des notions de base du kantisme. Mais elle est, de ce fait, assez obscure et confuse, et elle se trouve comme revêtue par l'emploi qu'en fait Kant d'acceptions très diverses et quasi contradictoires. Vaihinger n'exagère pas beaucoup quand il écrit dans son *grand Kommentar* : « Ce concept fondamental de la critique et de la philosophie kantienne présente le problème terminologique de beaucoup le plus compliqué qu'on rencontre chez Kant et même dans toute la philosophie moderne » (I, 467). Tentons cependant de l'élucider autant que c'est nécessaire à notre dessein <sup>(2)</sup>.

Le terme de transcendantal a chez Kant un sens premier, en quelque sorte originel, qu'il n'est pas bien difficile d'apercevoir.

<sup>(1)</sup> Pour alléger les références les sigles suivants ont été adoptés :

T. P. désigne la *Critique de la Raison pure*, traduction Trémesaygue et Pacaud (Alcan).

P. la *Critique de la Raison pratique*, trad. Picavet (Alcan).

G. les *Prolégomènes...* trad. Gibelin (Vrin).

M. la *Dissertation de 1770*, trad. Mouy (Vrin).

<sup>(2)</sup> Cf. LALANDE, *Vocabulaire...* au mot *Transcendantal*.

Kant lui-même d'ailleurs nous fournit la clef de sa pensée par ces passages convergents : « J'appelle transcendantale toute connaissance qui, en général, s'occupe non pas des objets mais de nos concepts *a priori* des objets », c'est-à-dire « de notre manière de connaître les objets en tant que ce mode de connaissance doit être possible *a priori* » (T. P. 56). « Il ne faut pas nommer transcendantale toute connaissance *a priori*, mais celle seulement par laquelle nous connaissons que et comment certaines représentations sont appliquées ou possibles simplement *a priori*. Transcendental veut dire possibilité ou usage *a priori* de la connaissance » (T. P. 94). Ces textes ne se recouvrent pas exactement ; mais enfin, il en ressort manifestement que le terme de transcendental désigne avant tout une certaine espèce de connaissance ou de représentation : la connaissance de l'*a priori*.

Il importe d'abord de souligner que le transcendental concerne la connaissance. Il s'oppose en effet au *logique*. La logique règle l'entendement « abstraction faite de la diversité des objets auxquels il peut s'appliquer » ; elle « fait abstraction de tout contenu de la connaissance, c'est-à-dire de tout rapport de cette connaissance à l'objet ». C'est dire qu'elle concerne non pas la connaissance elle-même et sa *vérité*, mais seulement la forme de la connaissance, la *pensée* et sa *cohérence* interne (T. P. 91, 93-94 ; cf. 295). Le transcendental au contraire concerne la connaissance des objets, ou comme disait Kant dans la *Dissertation* de 1770 « l'usage réel de l'entendement » (II, 6 ; M., pp. 32-33 ; cf. T. P. 295). Par exemple un concept est *logiquement possible* s'il n'est pas intrinsèquement contradictoire ; mais pour qu'il ait une *possibilité réelle ou transcendantale*, c'est-à-dire un sens, il faut qu'un objet lui corresponde (T. P. 256 ; cf. 493 n).

Dans l'ensemble des connaissances, maintenant, il est clair que le transcendental s'oppose à l'*empirique* et s'apparente à l'*a priori*. Toute connaissance est rapport à un objet. Mais cela n'entraîne pas que l'origine de toute représentation soit empirique. Or s'il y a des représentations qui ne dérivent pas de l'expérience mais sont au contraire condition de l'expérience, elles seront appelées transcendantales. « Transcendental veut dire possibilité ou usage *a priori* de la connaissance ».

De là suit que le transcendental concerne la forme de la connaissance qui seule peut être *a priori*, et non pas sa matière qui est empirique. Il se rapproche ainsi du logique. Mais il en reste bien

distinct cependant, parce qu'il implique que la forme de la connaissance est considérée dans son *origine* et dans son *objectivité* conjointement : il concerne « l'origine de la connaissance des objets en tant que cette origine ne peut être attribuée aux objets » (T. P. 94). C'est en ce sens, par exemple, qu'est pris le terme de transcendantal dans l'expression « idéalisme transcendantal ». L'idéalisme transcendantal comporte un réalisme empirique, et s'oppose à la fois au réalisme transcendantal et à l'idéalisme empirique (T. P. 344-347). Ce qui signifie, comme on sait, que les formes *a priori* n'existent pas en soi mais en nous, comme simples représentations, tandis que les objets donnés dans l'expérience sont réels.

Mais ce sens est encore très large. Voici le trait essentiel et vraiment caractéristique. « Il ne faut pas nommer transcendantale toute connaissance *a priori* » ; autrement dit le transcendantal s'oppose non seulement à l'empirique mais aussi à l'*a priori*. L'*a priori* désigne un certain rapport d'une représentation à son objet, à savoir un rapport non fondé sur l'expérience. La notion d'*a priori* est donc en quelque sorte *directe*. La notion de transcendantal au contraire est *réflexe* : elle désigne la connaissance du rapport d'une connaissance *a priori* à son objet : « ... celle seulement par laquelle nous connaissons que et comment certaines représentations sont appliquées ou possibles simplement *a priori* ».

Par là s'éclaire ce texte, au premier abord assez énigmatique : « Ni l'espace, ni une détermination géométrique *a priori* de l'espace, n'est une représentation transcendantale. La connaissance de l'origine non empirique de ces représentations, ainsi que la possibilité qu'elles ont tout de même de pouvoir se rapporter *a priori* à des objets de l'expérience, peut seule être appelée transcendantale » (T. P. 94). L'espace est une représentation *a priori*, mais non pas, strictement, transcendantale. Seule est transcendantale la connaissance réflexe de l'espace, la connaissance de son origine *a priori* et de son rapport *a priori* à un objet.

Mais comment dans ces conditions Kant peut-il écrire aussitôt : « La distinction du transcendantal et de l'empirique... ne concerne pas le rapport de ces connaissances à leur objet » (T. P. 94) ? Et dans les *Prolegomènes* : « Le terme de transcendantal... chez moi ne désigne jamais un rapport de notre connaissance aux choses, mais seulement à la faculté de connaître » (G. 58) ?

Le premier de ces textes est seul embarrassant. Que le transcendantal concerne le rapport de la connaissance à la *faculté*, cela va

tout seul, car il connote l'origine *a priori* de la connaissance, c'est-à-dire précisément son rapport à la faculté. Qu'il ne concerne pas le rapport de la connaissance aux *choses*, cela s'entend aussi facilement si chose signifie *chose en soi*, comme le suggère d'ailleurs le contexte des *Prolégomènes* ; car la critique démontre qu'une connaissance *a priori* ne peut jamais avoir rapport aux choses en soi, mais seulement aux phénomènes. Mais qu'il ne concerne *pas* le rapport de la connaissance à l'*objet*, cela semble bien contredire ce que nous avons cru comprendre jusqu'ici, à savoir que le transcendantal concerne non pas la pensée vide mais la connaissance *a priori*, et connote donc nécessairement, par opposition au logique, le rapport de la connaissance à son objet.

Une solution simple se présente d'emblée. Ce serait d'admettre qu'il s'agit d'un *rapport de dépendance* de la connaissance *a priori* à son objet. Car la connaissance *a priori*, par hypothèse, ne dépend pas de l'objet ; par conséquent le transcendantal, en tant qu'il concerne la connaissance *a priori*, exclut tout rapport (de dépendance) de cette connaissance à son objet. L'inconvénient de cette interprétation est qu'elle est loin du texte, et qu'elle prend l'expression « rapport à l'objet » dans un sens étroit et détourné. Il y en a une autre, plus complexe à la vérité, mais suggérée par le contexte et qui place la difficulté sur son véritable terrain. C'est que Kant se réfère à la notion large de transcendantal, comme opposé à l'empirique, donc synonyme d'*a priori*, et qu'il l'écarte, — non pas pour revenir à la notion stricte du transcendantal comme connaissance réflexe de l'*a priori*, — mais pour expliquer les notions d'« usage transcendantal » et d'« usage empirique » des éléments *a priori*, qui sont notablement différentes. Nous les retrouverons tout à l'heure.

Pour l'instant, tenons fermement qu'au sens premier, propre et précis, le terme de transcendantal désigne la connaissance (réflexe) de l'*a priori*, ou si l'on veut, la connaissance de l'apriorité des représentations *a priori*. Par là même il apparaît que le transcendantal est à peu près synonyme de *critique*. En effet la critique est précisément l'examen du pouvoir qu'a la raison d'étendre ses connaissances indépendamment de toute expérience, c'est-à-dire *a priori* (T. P. 7, 56-57). Ayant donc pour objet l'*a priori*, la possibilité des connaissances *a priori*, la critique est essentiellement transcendantale. Par conséquent, lorsque Kant déclare que son idéalisme doit être appelé « transcendantal ou mieux critique »

(G. 59) ou qu'il parle de « critique transcendantale », il commet un pléonasme. Sans doute si l'on voulait être tout à fait exact, conviendrait-il de distinguer la critique de la « philosophie transcendantale ». La première n'est que l'idée et la propédeutique de la seconde, de sorte que le transcendantal paraît plus large que la critique. Mais comme il n'y a entre les deux disciplines qu'une différence de pure forme, la première découvrant et dénombrant, la seconde systématisant et détaillant les connaissances pures, la distinction ne semble pas très importante ; elle ne touche pas à la notion même de transcendantal (T. P. 56-58, 102).

Du tronc se détache une série de rameaux, du sens premier une pluralité de sens dérivés qu'on peut appeler directs ou normaux car ils ne présentent aucune difficulté, même quand ils s'éloignent du sens primitif. Le terme de transcendantal s'applique non seulement à la connaissance de l'*a priori* mais à la recherche d'une telle connaissance : voilà notre « investigation transcendantale » ; — à la *méthode* de recherche : « analyse transcendantale, déduction transcendantale » ; — aux différents *plans* où elle s'exerce : « esthétique transcendantale, logique transcendantale » ; — aux principes ou *éléments* qu'elle découvre et qui rendent possible la connaissance *a priori* : « aperception transcendantale, schèmes transcendants » ; — enfin à l'*objet* correspondant à ces éléments, à leur corrélatif objectif : « l'objet transcendantal ».

Malheureusement cette belle ordonnance comporte deux failles remarquables. D'abord, si les idées de la raison sont appelées transcendantales (T. P. 308-309), c'est en un sens tout différent et même opposé, car elles ne sont aucunement principes de connaissance *a priori*. Et d'autre part, ni les formes de la sensibilité, ni les catégories de l'entendement ne sont appelées transcendantales, bien qu'elles soient, elles, des principes de connaissance *a priori*, afin justement de les distinguer des idées.

Cette remarque nous introduit au cœur de la difficulté principale. Elle réside en ceci que, outre les sens dérivés qui viennent d'être relevés, le terme de transcendantal a plusieurs sens encore, qu'on pourrait appeler connexes, qui viennent interférer avec les précédents. Ce qui les caractérise, c'est qu'ils n'apparaissent qu'après l'application de la méthode, en raison donc des résultats obtenus et au niveau des conclusions. Il y a deux cas principaux.

D'abord l'*usage transcendantal* d'un principe *a priori*. Kant l'oppose à l'usage empirique qui consiste à appliquer le principe

dans les limites de l'expérience (au moins possible). Par conséquent l'usage transcendantal d'un principe *a priori* consiste à l'appliquer *au delà* de toute expérience possible, c'est-à-dire pour des objets en général, ou en soi (T. P. 176, 252). Ainsi, « l'emploi qu'on ferait de l'espace pour des objets en général serait transcendantal ; mais il est empirique quand on le limite uniquement à des objets des sens » (T. P. 94 ; cf. 205, 257).

L'on entrevoit maintenant pourquoi la distinction de l'empirique et du transcendantal, comme *usages*, ne concerne *pas* le rapport de la connaissance à son objet. Sans doute cette distinction se fait à l'intérieur de l'usage réel de l'entendement, et donc concerne tout de même la connaissance et non pas la pensée. Mais elle intéresse la *sphère d'application* des connaissances *a priori* relativement à l'expérience (dedans ou dehors) et non pas leur apriorité même, leur rapport (en tout état de cause indépendant de l'expérience) à un objet.

Maintenant, un principe *a priori* qui ne peut, en droit, légitimement, avoir qu'un usage empirique, est appelé *immanent* (T. P. 293). Telles sont par exemple les catégories (T. P. 301, 312). Par opposition un principe *a priori* qui exige par nature de dépasser l'expérience possible, qui exige donc de soi un usage transcendantal, est appelé *transcendant*. Telles sont les idées qui, représentant la totalité des objets de l'expérience possible, ne peuvent être remplies par aucun objet d'expérience (T. P. 312 ; G. 106-107). Mais la critique démontre qu'aucun principe *a priori* ne peut fournir de connaissance s'il n'est appliqué dans les limites de l'expérience. Par conséquent, un principe transcendant engendre nécessairement une illusion. C'est ce que Kant appelle l'*apparence transcendantale*.

Selon le schéma connu, l'apparence transcendantale s'oppose à l'apparence *empirique*, où le jugement est faussé par la sensibilité (T. P. 87, 292, 351). Elle s'oppose également à l'apparence *logique*, dont les paralogismes ne sont qu'une imitation de déduction (T. P. 293). L'apparence transcendantale consiste donc à prendre une nécessité subjective pour une nécessité objective, à juger réel un objet qui n'est qu'« en idée ». Elle ne peut être réduite, psychologiquement, par aucun moyen, même après que la critique en a dénoncé le caractère illusoire, parce que le principe d'où dérive le jugement est transcendant (T. P. 293-294). Le transcendantal est donc distinct du transcendant (T. P. 293), formellement et quant aux notions ;

mais si les idées sont transcendantales, c'est parce qu'elles sont transcendantales.

Cela dit, nous pouvons revenir à notre définition primitive, maintenant gonflée de sens et rendue claire et distincte autant qu'il est possible. L'investigation transcendantale est identique à la critique ; on appellera de ce nom toute recherche concernant la connaissance *a priori*, son apriorité même, sa possibilité, sa valeur et sa portée.

Il faut maintenant expliciter les démarches impliquées dans l'idée d'investigation transcendantale, ou ce qui revient au même les moments, ou les étapes, ou les aspects, de la critique.

## II

### L'INVESTIGATION TRANSCENDANTALE.

L'on peut en présenter d'abord une vue sommaire en étalant, pour ainsi dire, en diversifiant l'investigation transcendantale selon les diverses *facultés* de connaissance à quoi elle s'applique. Ce procédé a l'avantage de suivre les articulations les plus apparentes de la *Critique*.

Il y a lieu de distinguer d'abord l'*esthétique* transcendantale et la *logique* transcendantale (T. P. 65, 91). En effet, une phénoménologie tout élémentaire oblige à distinguer en l'homme deux types de connaissance : la connaissance *sensible* et la connaissance *intellectuelle* (T. P. 59, 90-91). La connaissance sensible est définie par Kant comme une *intuition passive*, la « réceptivité des impressions » (T. P. 59, 63, 90-91, 103). La connaissance intellectuelle, comme *active* mais purement « discursive », c'est-à-dire *symbolique*, la « spontanéité des concepts » (*ibid.*). Par conséquent, l'esthétique transcendantale n'est pas autre chose que l'investigation transcendantale appliquée à la connaissance sensible : elle détermine les principes qui rendent possible l'intuition pure (T. P. 64-65). La logique transcendantale est cette même investigation appliquée à la connaissance intellectuelle : elle a pour but de dégager les principes qui rendent possible la pensée pure (T. P. 93-94).

Ces deux études sont en un sens *corrélatives*, car en vertu des définitions posées, des intuitions sans concepts sont « aveugles », et des concepts sans intuition sont « vides » (T. P. 91). Mais non-

obstant cette simultanéité, l'esthétique est logiquement *première*, car pour que des objets puissent être pensés, il faut qu'ils soient d'abord donnés. Les conditions de l'intuition sensible précèdent donc les conditions de la connaissance intellectuelle (T. P. 59, 65).

La logique transcendantale, à son tour, se divise en deux parties : l'*analytique* et la *dialectique* (T. P. 98-99). Si l'on prend les termes au sens propre, la distinction ne se réfère pas à une classification des facultés intellectuelles. L'analytique est la « logique de la vérité », elle traite « des principes sans lesquels aucun objet ne peut absolument pas être pensé ». La dialectique est une « logique de l'apparence » ; sa fonction est de « contrôler l'entendement et de le prémunir contre les illusions sophistiques ». Mais les résultats obtenus par la critique réagissent préventivement, si l'on peut dire, sur son organisation et son plan. La critique démontrera que les concepts purs de l'*entendement* peuvent seuls fournir des connaissances *a priori* par usage empirique, et qu'au contraire les idées de la *raison* sont illusoires parce qu'elles sont transcendantes. L'analytique en vient donc à désigner l'étude des éléments purs de l'entendement comme *pouvoir de juger selon des règles* (T. P. 104), et la dialectique, l'étude des éléments purs de la raison comme faculté de *raisonner selon des principes* (T. P. 295-297).

Maintenant, il est clair que cet étalement de l'investigation transcendantale selon les diverses facultés de connaissance concerne seulement l'*application* de la méthode, non pas *la méthode* elle-même. Celle-ci est constituée par certaines démarches qui se retrouvent à peu de chose près dans les différents plans, identiques au fond, même quand elles portent des noms différents. Par conséquent pour définir en elle-même l'investigation transcendantale, il convient de faire abstraction des diverses *facultés* auxquelles elle s'applique, et de considérer les *questions* qu'elle est chargée de résoudre.

Le problème critique fondamental : comment sont possibles les jugements synthétiques *a priori*, se subdivise en quatre questions déterminant quatre méthodes spéciales <sup>(3)</sup>.

La première question qui se présente est celle-ci : *quels* sont les principes des jugements synthétiques *a priori* ? La méthode correspondante ne peut être que « le dénombrement complet de tous les concepts primitifs » (T. P. 58), ou plus généralement, en consi-

(3) Cf. BOUTROUX, *La philosophie de Kant*, pp. 18-19, 47-48, 90.

dérant non seulement l'entendement mais l'ensemble des facultés de connaissance, « la décomposition de toute notre connaissance *a priori* en ses éléments » (T. P. 101). Il va de soi qu'une telle méthode doit être nommée *analyse*, et qu'elle ne peut être confondue avec l'analytique, première partie de la logique, car il y a lieu de procéder à l'analyse de la sensibilité et de la raison tout aussi bien qu'à celle de l'entendement.

Seconde question : les principes découverts sont-ils bien purs, *a priori* ? Pour y répondre, il faut montrer qu'ils ont leur source dans l'esprit même, ou comme dit Kant (à propos des idées) il faut « les dériver subjectivement de la nature de notre raison » (T. P. 318). Cette méthode est appelée par Kant « exposition métaphysique » (T. P. 66, 159), ou « déduction subjective » (T. P. 10).

Troisième question : comment ces principes *a priori* ont-ils valeur objective, rendent-ils possible la connaissance *a priori* ? La question *comment* peut signifier deux choses : par quel moyen ?, et dans quelle mesure ? Mais si les deux sens sont formellement différents, ils se rejoignent et même se recouvrent, en pratique, car c'est en voyant par quel moyen les éléments purs fournissent une connaissance qu'on voit dans quelle mesure ils le font. C'est pourquoi il n'y a pas là deux questions mais une seule. Elle est résolue par une méthode qu'on peut appeler indifféremment « déduction objective », « exposition transcendantale », ou « déduction transcendantale ». Et cette méthode consiste à montrer tout ensemble que les éléments purs ne donnent de connaissance que dans les limites de l'expérience, et que dans cette limite ils sont objectifs parce que l'expérience elle-même, par quoi des objets sont donnés, n'est possible que grâce à eux (T. P. 10, 68, 118, 159-160, 167, 318, etc.).

Reste enfin une dernière question : les éléments purs permettent-ils une connaissance *métaphysique*, dépassant toute expérience possible ? C'est pour y répondre que la critique a été instituée, et il est normal que le but, premier dans l'intention, soit dernier dans l'exécution. La méthode consiste à dénoncer l'illusion transcendantale dans les divers domaines de la métaphysique : psychologie, cosmologie, et théologie rationnelles. C'est la « dialectique transcendantale » (T. P. 171, 291, 294). Elle ne s'applique qu'à la raison parce que nulle autre fonction ne peut élever de prétention à la connaissance métaphysique, alors que la raison en élève nécessairement par suite du caractère transcendant des idées.

Ces quatre démarches, analyse transcendantale, déduction subjective, déduction transcendantale, et dialectique transcendantale, sont toutes *indispensables* à une critique complète, c'est-à-dire entièrement développée. Mais sont-elles d'égale importance ? Il ne le semble pas. Si l'on prend un peu de recul, si donc, autrement dit, quittant le plan de l'exposé pur et simple, on passe à celui de l'interprétation, l'on aperçoit que, de ces quatre démarches, l'analyse est la seule *essentielle* et qu'elle contient virtuellement les trois autres.

Procédons par étapes. Il faut montrer d'abord que l'analyse et la déduction transcendantales sont les démarches *principales* de la critique, la dialectique étant secondaire par rapport à la déduction transcendantale, et la déduction subjective secondaire par rapport à l'analyse transcendantale.

Considérons d'abord la déduction subjective. Elle est une simple *vérification* de l'analyse transcendantale. Elle doit apporter la preuve et l'explication de l'origine *a priori*, ou disons de la pureté des éléments purs. Or *prouver que* les principes découverts par l'analyse transcendantale sont *a priori*, ne semble pas nécessaire : l'analyse transcendantale ne peut découvrir autre chose que des principes *a priori*, par nature, en raison de son point de départ et de son orientation qui en font précisément une analyse *transcendantale*. Sous ce point de vue, l'on pourrait dire que la déduction subjective a pour mission de démontrer que l'analyse transcendantale a bien été transcendantale. — Quant à *expliquer comment* les éléments purs se trouvent *a priori* dans l'esprit, cela sans doute est nécessaire dans le cadre d'une *théorie* de la connaissance, ou comme dit Kant très bien, dans la perspective d'une « exposition métaphysique ». Mais ce l'est beaucoup moins dans le cadre d'une *critique* qui bornerait son ambition à déterminer la valeur des principes *a priori*, car pour effectuer ce travail il suffit de savoir que de tels principes existent et quels ils sont. Or cette connaissance est fournie par l'analyse transcendantale (Cf. G. 47).

D'autre part, la dialectique est un simple *complément* de la déduction transcendantale. On peut à volonté la présenter comme une application de ses résultats aux diverses parties de la métaphysique (Cf. T. P. 27 : « Il en résultera évidemment... ») ou comme une *confirmation* de ses conclusions par la réfutation de la thèse opposée. Kant semble bien incliner vers ce second aspect, car il apporte des arguments spécifiques en cosmologie et en théologie.

Cependant son argumentation ne vaut, en bien des cas, et spécialement en psychologie, que si l'on tient pour acquis les résultats de la déduction transcendantale.

Sans doute, pourrait-on objecter, mais la déduction transcendantale concerne seulement les concepts de l'entendement qui ne sont pas transcendants. Il faut donc une démarche spéciale qui s'attache aux idées et dénonce l'apparence transcendantale qu'elles comportent par nature. — La remarque est juste, mais non pas décisive. Car les idées, par définition, ont pour fonction de ramener à l'unité la plus haute les connaissances multiples de l'entendement. Si donc les concepts purs n'ont qu'un usage empirique, comme le démontre la déduction transcendantale, les idées n'auront pas de valeur objective en dehors de la sphère de la connaissance possible à l'entendement ; leur transcendance ne peut être qu'illusoire. Il ne semble donc pas nécessaire de démontrer leur caractère illusoire ni en détail ni même en bloc. C'est un point acquis dès que la déduction transcendantale est achevée.

Restent donc en présence l'analyse et la déduction transcendantales. Ce sont les deux pièces maîtresses de la *Critique*. Mais de nouveau nous posons la question : sont-elles d'égale importance ? A partir d'ici l'interprétation fait un pas de plus, et peut-être un pas de géant, dans la voie de l'arbitraire. Mais enfin, voici comment les choses nous apparaissent.

La déduction transcendantale, écrit Kant, est « l'explication de la manière dont les concepts *a priori* se rapportent aux objets » (T. P. 118). Elle a pour but, dit-il encore, de « faire comprendre la valeur objective des concepts purs » (T. P. 167). Par conséquent elle dépend de l'analyse, elle la *suit*, puisque c'est l'analyse qui donne les concepts purs ; elle est logiquement *seconde*. Mais c'est encore trop peu dire.

Le but général de la critique kantienne est de rendre intelligibles les jugements synthétiques *a priori*. Pour cela, il faut les rattacher à leurs principes, et c'est le rôle de l'analyse transcendantale. Mais comment savoir que l'on a trouvé les principes cherchés si, en même temps qu'on les découvre, l'on ne montre pas que et en quoi ils sont principes, c'est-à-dire comment ils expliquent ce qui est à expliquer ? L'analyse elle-même exige cette explication, faute de quoi elle est vaine.

L'on dira peut-être que cette remarque a pour seul effet de montrer l'étroite liaison qui existe entre la déduction et l'analyse,

et la nécessité de la déduction comme suite et complément de l'analyse. Nous dirions plutôt qu'elle intègre la déduction à l'analyse et par là même nie la déduction *comme moment distinct*. En ce sens nous dirions volontiers que la longue recherche de Kant entre 1770 et 1781 a porté sur l'analyse transcendantale elle-même, la question étant de savoir si cette méthode neuve « aboutit », si les principes qu'elle trouve sont bien les principes cherchés, expliquant, fondant la connaissance *a priori*.

Par là se trouve élargie et, croyons-nous, approfondie la notion d'analyse. Mais cela dit, reprenons pied sur la terre ferme. L'analyse transcendantale se définirait assez bien comme ceci : la méthode consistant à découvrir les principes qui expliquent la possibilité de la connaissance *a priori*.

Mais la notion d'analyse demande à être encore précisée.

### III

#### LA NOTION D'ANALYSE.

Une note des *Prolégomènes* nous fournit un bon point de départ (G. 34 n). Elle écarte une équivoque, assez grossière d'ailleurs, et ouvre sur la méthode analytique en général des aperçus aussi difficiles qu'intéressants.

Il va de soi que l'analyse « est tout autre chose qu'un ensemble de propositions analytiques ». Il y a entre les deux la même différence qu'entre un jugement, ou ce qui revient au même un ensemble ou une suite de jugements, et un raisonnement. Une proposition analytique est un jugement dont le prédicat est identique au sujet. L'analyse est une manière de conduire un raisonnement, une certaine marche de l'esprit, une *méthode*.

Qu'est-ce qui la caractérise ? Deux traits, mais intimement unis. C'est, dit Kant, une « méthode d'enseignement » dont le type est fourni par les mathématiques, et qui consiste à supposer le problème résolu : « l'on part de ce qu'on cherche comme d'une donnée et l'on remonte aux conditions sous lesquelles seules il est possible ». Nul doute que cette définition ne soit parfaite pour une certaine forme d'analyse, l'analyse de type *mathématique*, justement. Mais ce qui est beaucoup moins clair, c'est qu'une telle analyse soit assumée dans la critique.

Cette simple définition soulève en effet de vastes et redoutables questions. Rien moins que l'organisation générale de la pensée kantienne, sous cette forme précise, apparemment anodine : quelle est la valeur des *Prolégomènes* ? Quels sont les rapports de cet ouvrage avec la *Critique de la Raison pure* ? Enfin, quel est le rôle de l'*Introduction* dans l'économie de l'un et de l'autre ? Questions classiques, mais sur lesquelles nous ne pouvons éviter de prendre, au moins sommairement, position.

La difficulté provient de ce que Kant déclare à plusieurs reprises (G. 17, 32) que dans les *Prolégomènes* il présente sa doctrine *analytiquement* pour la rendre plus accessible, alors qu'il a dû procéder *synthétiquement* dans la *Critique* pour que l'œuvre ait une valeur démonstrative. « Dans la *Critique de la Raison pure* j'ai traité cette question synthétiquement... Œuvre difficile... Des *Prolégomènes*, au contraire, ne doivent être que des exercices préparatoires : ils doivent plutôt montrer ce qu'il y a à faire pour réaliser une science, si possible, qu'exposer cette science elle-même... La méthode... sera donc analytique » (G. 32).

Que les *Prolégomènes* fournissent de la critique un simple schéma, un « plan », et qu'ils l'établissent « suivant la méthode analytique » (G. 17), c'est chose évidente. Mais Kant juge qu'en raison même de cette méthode les *Prolégomènes* ne sont pas en mesure de poser des conclusions sûres. Par opposition au « plan » établi suivant la méthode analytique, « l'œuvre elle-même », dit-il, devait « absolument être rédigée suivant le procédé d'exposition synthétique » (G. 17). Et Boutroux durcit un peu l'idée, mais l'explique excellemment quand il écrit : « Qui remonte du fait au fondement ne peut prétendre qu'à une explication possible » (*Philosophie de Kant*, p. 32).

Mais c'est, à notre sens, minimiser la valeur de la méthode d'analyse. Boutroux, sans doute, a raison ; mais à la condition de supprimer un mot dans la définition de l'analyse. La définition de Kant est celle-ci : remonter du donné aux conditions sous lesquelles *seules* il est possible. Admettons qu'on puisse toujours imaginer *plusieurs* explications également valables pour un même donné ; chacune d'elles n'est alors que probable ou *possible*. Mais si l'on remonte du donné à la *seule* explication possible, comme l'exige la définition de l'analyse, cette explication est bel et bien *nécessaire*.

Pour ce qui est, maintenant, des réserves formulées par Kant lui-même sur la valeur de ses *Prolégomènes*, il semble qu'elles se

fondent sur le caractère *schématique* de l'analyse, et non pas sur une insuffisance de la méthode analytique elle-même. La raison pure, dit-il, « est une sphère tellement à part, si complètement unifiée en soi qu'on ne peut en toucher une partie sans atteindre toutes les autres et qu'on ne peut rien faire sans avoir d'abord déterminé la place de chacune et mesuré son influence sur les autres » ; par conséquent la critique « n'offre jamais toute garantie à moins d'être *complètement achevée* » ; elle doit être exposée synthétiquement « afin de permettre à la science de présenter toutes ses articulations comme la structure d'une faculté de connaître toute particulière » (G. 17).

Tout cela s'entend sans peine. Mais ce que nous demandons est ceci : l'analyse est-elle *essentiellement* schématique ? et hypothétique ? N'est-ce pas plutôt, *de soi*, un procédé apodictique au même titre que la synthèse, et complet ? Kant semble bien, du reste, passer ici subrepticement d'un sens à un autre, de l'analyse comme *régression* à l'analyse comme *décomposition*, — et supposer en outre que la décomposition rend impossible toute vue d'ensemble. Or il y a sans doute une certaine parenté entre la décomposition d'un tout en ses éléments et la régression à partir d'un fait vers ses principes, car le tout est donné, et les éléments sont principes. Mais il y a cependant une différence assez nette car les principes ne sont pas nécessairement des éléments. D'autre part n'est-il pas évident que la décomposition ne pose que des éléments dispersés et s'oppose ainsi, de par sa nature même, à toute vue synthétique ? Nullement. Ou plutôt oui, dans le domaine matériel, quand il s'agit d'analyse chimique et d'éléments séparables. Mais non dans le domaine de la raison pure, car l'analyse est *idéale*, elle s'accomplit à l'intérieur du tout et le rend simplement « distinct », au sens cartésien du mot, marquant, comme le veut Kant, la place de chaque élément par rapport aux autres et au tout.

Cette remarque nous introduit à la seconde question. La marche de la *Critique* est-elle vraiment *inverse*, comme Kant semble le dire, de celle des *Prolégomènes* ? Un simple coup d'œil montre que le plan est identique. Comme la *Critique*, les *Prolégomènes* envisagent successivement la sensibilité, l'entendement et la raison, ils se divisent comme elle en esthétique, analytique et dialectique. Seulement cela ne nous renseigne absolument pas sur la méthode que suit Kant dans chaque partie, ce qui est le seul point intéressant. Il faut donc regarder de plus près.

Encore une fois, que les *Prolégomènes* soient un exposé très simplifié, un résumé « populaire », disons même une simple esquisse de la *Critique*, c'est l'évidence même. Mais qu'ils suivent une méthode d'exposition différente, et surtout inverse, nous devons nous avouer incapable de l'apercevoir. L'ordre nous paraît identique, et les mêmes rouages à la même place. — A une exception près, cependant ; il y a un rouage qui manque aux *Prolégomènes* : c'est la *déduction subjective* des éléments purs. Le fait mérite attention.

Lorsque Kant dit que la *Critique* suit une méthode synthétique, nous sommes portés à croire qu'il fait allusion aux deux « déductions » qu'elle comporte, la déduction subjective ou métaphysique et la déduction objective ou transcendantale. « Dans la *Critique* j'ai traité cette question synthétiquement, c'est-à-dire en faisant des recherches dans la raison pure elle-même et en m'efforçant de déterminer par principes, à cette source même, aussi bien les éléments que les lois de son usage pur » (G. 32). Déterminer par principes les éléments purs, n'est-ce pas exactement les « déduire » ? Or nous croyons trouver trace de la déduction transcendantale dans les *Prolégomènes* : au paragraphe 9 (G. 43-44) pour la sensibilité, et aux paragraphes 23 et 24 (G. 75-77) pour les concepts purs de l'entendement. Mais la déduction subjective manque complètement : pas trace de preuve que l'espace et le temps sont des formes *a priori*, que les catégories sont pures. Cela peut suffire à la rigueur pour autoriser une certaine opposition des méthodes d'exposé, mais cela ne nous semble pas suffire à caractériser dans leur ensemble l'une comme analytique et l'autre comme synthétique.

Mais justement, la présence d'une déduction subjective ne fait-elle pas difficulté dans l'organisation de la *Critique* ? Exactement, le problème est celui-ci : quel est le rôle de l'*Introduction*, quel est le point de départ de la critique ? Car la méthode analytique consiste à partir de ce qu'on cherche comme si c'était donné. Nous avons négligé jusqu'à présent ce trait ; il est temps de le faire entrer en scène.

L'introduction à la critique est identique dans la *Critique* et dans les *Prolégomènes*. Elle consiste à poser, démontrer, l'existence dans la science de jugements synthétiques *a priori*, à montrer qu'ils ne se fondent ni sur l'expérience ni sur le principe de contradiction, et en conséquence à poser le problème : comment sont-ils possibles ? Kant prend même soin de préciser qu'on ne demande pas si ils sont possibles, puisqu'ils sont donnés, mais *comment* ils le

sont (T. P. 53, cf. 598 ; G. 32-33). Voici donc la question qui surgit aussitôt : Si les *Prolégomènes* sont analytiques, ils supposent l'existence des jugements synthétiques *a priori* et la fondent ; et si la *Critique* est synthétique, elle ne doit pas les supposer mais les déduire. Dans un cas comme dans l'autre, l'*Introduction* est inutile.

S'ils sont donnés, on n'a pas à faire *comme si* ils l'étaient, et si on les déduit, on n'a pas besoin de montrer *qu'ils* sont donnés.

Or Kant pose formellement que la *Critique* ne suppose aucune donnée de fait : c'est, dit-il, « un système qui ne pose comme fondement aucune donnée sauf la raison même, et veut par suite, sans s'appuyer sur quelque fait, tirer toute la connaissance de ses germes originels » (G. 32). Et d'autre part Kant déclare au sujet des *Prolégomènes* : « Il faut qu'ils s'appuient sur quelque chose dont on est déjà sûr, d'où l'on peut partir avec confiance et remonter jusqu'aux sources que l'on ne connaît pas encore et dont la découverte non seulement nous expliquera ce que l'on savait, mais nous fera voir du même coup un ensemble de nombreuses connaissances toutes issues de la même source » (G. 32).

On pourrait pallier à la difficulté en distinguant *prouver* et *expliquer*, montrer *que* et montrer *pourquoi*, ou disons en bref le fait et le droit. La science est donnée en fait, comme le montre l'*Introduction*. Le problème est de la rendre intelligible, de la fonder, c'est-à-dire de transformer le fait en droit. Donc sur le plan du droit la science est en question, l'on ne peut encore dire qu'elle est donnée, et si l'on en parle, comme on ne peut l'éviter, c'est à titre hypothétique.

Cependant tout n'est pas éclairci. Peut-on dire qu'on prend pour donné ce que l'on cherche ? Il faudrait pour cela réunir le fait et le droit, et les conjuguer, sauter en quelque sorte de l'un à l'autre selon les besoins. On *suppose* (dans le plan du droit) donné ce qui est donné (dans le plan du fait) mais doit être démontré (dans le plan du droit). La situation, remarquons-le en passant est analogue à celle de l'« athée » chez Descartes, et le présent problème analogue à celui de la science de l'athée : tant qu'on n'a pas démontré l'existence et la véracité de Dieu, l'évidence est sans fondement et *peut* être (logiquement) revoquée en doute, bien qu'elle s'impose à l'esprit humain et puisse ainsi servir à démontrer Dieu. Mais il reste qu'on comprend mal le soin que prend Kant d'assurer le fait des jugements synthétiques *a priori* si cela ne doit pas servir de base à la critique ; et comme effectivement il les prend

pour base, aussi bien dans la *Critique* que dans les *Prolégomènes*, l'on ne comprend plus du tout.

Dans ces conditions, l'on a le choix entre deux solutions. Ou bien minimiser l'*Introduction*, c'est-à-dire lui dénier toute valeur probante et ne lui laisser que la fonction de définir des *concepts*. Mais alors le problème critique ne se pose plus par *comment*, il se pose par *si*, et les sciences sont mises au même rang que la métaphysique. — Ou bien tenir ferme à l'*Introduction*, lui accorder valeur probante et poser en conséquence le problème par *comment*. Mais alors il faut déclarer trop étroite la notion d'analyse de type mathématique, définie dans la note des *Prolégomènes* comme méthode d'*exposition* consistant à *supposer le problème résolu*.

Nous adoptons sans hésiter la seconde solution. Mais, dira-t-on, que reste-t-il de l'analyse ? L'essentiel, selon nous : une méthode de *recherche*, capable de découvrir et démontrer tout ensemble la vérité par voie *régressive*, c'est-à-dire en allant des conséquences aux principes.

Mais tout n'est pas dit encore. Cette notion d'analyse est générique, elle englobe manifestement plusieurs espèces qu'il est nécessaire au moins d'indiquer.

Il y a d'abord, naturellement, l'analyse de type *mathématique*, à quoi se réfère la note des *Prolégomènes* et dont nous avons suffisamment parlé. Mais il y a en outre deux autres espèces d'analyse à quoi font allusion respectivement deux notes de la seconde *Préface* de la *Critique* et qu'on pourrait appeler analyse de type *physique* et analyse de type *chimique*.

L'une des notes commence ainsi : « Cette méthode, empruntée aux physiciens, consiste donc à rechercher les éléments de la raison pure... » (T. P. 23 n). En fait, et compte tenu du contexte, il s'agit d'une comparaison entre l'expérimentation physique et cette espèce d'expérimentation rationnelle ou idéale que sont les antinomies. Cependant il semble qu'on puisse entendre le texte de l'analyse et l'interpréter de la façon suivante : de même que la physique cherche les causes et conditions des faits présentés par l'expérience, de même la critique cherche les causes et conditions de la science en tant qu'elle formule des lois nécessaires et universelles ; car la science elle-même est un *fait*, un fait *sui generis*, certes, mais tout de même un fait qui comme tel demande *explication*. Dans un cas comme dans l'autre l'analyse a pour fonction de déterminer le *pourquoi* et le *comment* du *donné*.

La seconde note commence ainsi : « Cette expérimentation de la raison pure a beaucoup d'analogie avec ce que les chimistes appellent souvent essai de *réduction*, mais généralement *procédé synthétique*. L'*analyse* du *métaphysicien* sépare la connaissance *a priori* en deux éléments très différents... » (T. P. 24 n). Est-ce une interprétation forcée que l'assimiler « l'analyse du métaphysicien » qui « sépare » les « éléments » de la raison à l'analyse du chimiste qui sépare les éléments constitutifs d'un corps ? Nous ne le pensons pas, pour trois raisons concourantes. D'abord parce que les termes eux-mêmes invitent au rapprochement : le vocabulaire de la critique est, au moins pour une part, manifestement emprunté à la chimie. Ensuite parce que si l'« expérimentation » critique est analogue à la synthèse chimique, l'analyse critique doit être analogue à l'analyse chimique. Enfin, mais ceci est plus compliqué et d'ailleurs secondaire, parce que la « réduction » chimique est tout le contraire d'une synthèse. Même sans jouir d'une grande érudition historique, on peut penser que la réduction des chimistes du XVIII<sup>e</sup> siècle, comme celle de nos contemporains, consistait à extraire l'oxygène d'un oxide métallique de façon à isoler le métal. Auquel cas la réduction est peut-être une synthèse, au sens logique du mot parce que, si on la considère dans l'ensemble de la science elle applique un principe général à un cas particulier ; mais en elle-même et prise dans sa spécificité, c'est bel et bien une analyse.

Ce n'est pas tout. A côté de l'analyse physique et de l'analyse chimique, il y a peut-être lieu de ranger une analyse de type *psychologique*. Le terrain n'est pas absolument ferme, car nous n'avons pas cette fois de note à citer opportunément. Mais quand on entreprend de « chercher dans la raison même l'origine des sciences données pour explorer et mesurer ainsi leur pouvoir » (G. 39), quand on invite la raison « à entreprendre la plus difficile de toutes ses tâches, celle de la connaissance de soi-même » (T. P. 7), on s'engage, semble-t-il, dans la voie d'une *réflexion*. L'esprit qui fait la science réfléchit sur ses actes, il en discerne les éléments et dégage ceux qui proviennent de lui-même ; puis il remonte de l'acte à la fonction qui en est la source et l'explication.

Tels sont donc les aspects principaux de l'analyse : *décomposition*, *régression*, *réflexion*. Que deviennent-ils dans le cadre d'une investigation transcendantale ?

## IV

## L'ANALYSE TRANSCENDANTALE COMME DÉCOMPOSITION ET RÉGRESSION

L'analyse transcendantale est un procédé fort complexe, mais nous en tenons maintenant les fils directeurs. D'abord, étant transcendantale, l'analyse s'applique à la connaissance des objets en tant que cette connaissance doit être possible *a priori*. Qu'il y ait une telle connaissance *a priori*, c'est présupposé, ou prouvé par le fait, ou démontré par déduction subjective, comme on voudra l'entendre. Quant à l'analyse elle-même, son rôle est double : d'abord *décomposer* la connaissance en ses éléments, puis *remonter* à la source des éléments purs. Essayons de préciser cela, en réservant pour le moment le caractère *réflexif* du processus qui sous-tend, pour ainsi dire, ses différents moments.

L'on ne peut nier que l'analyse transcendantale ne soit souvent présentée par Kant comme une décomposition de type chimique. Il y a donc danger de l'entendre en un sens *matériel*. Cependant il est clair que ce serait une grossière erreur : son objet est la connaissance, et les éléments de celle-ci ne peuvent exister séparés. La décomposition est donc nécessairement *idéale* ; c'est en quelque sorte une « distinction de raison ». Faut-il dire, en conséquence, qu'elle est une *abstraction* ? Sans aucun doute ; Kant lui-même, d'ailleurs, emploie le mot (T. P. 65). Mais encore faut-il se garder d'une équivoque : la décomposition de la connaissance n'est aucunement une abstraction dans le sens aristotélicien du mot ; il ne s'agit pas de dégager du particulier une essence universelle, les éléments ne sont pas plus « abstraits » que le tout. Le terme est à prendre en un sens très empiriste : il s'agit de considérer à part, distinguer, discerner, des choses qui ne sont jamais données qu'ensemble et confondues.

Maintenant, la décomposition peut prendre deux formes. Étant donné un tout, on peut considérer un de ses éléments à part des autres : on *isole* cet élément. Ou bien l'on peut considérer le tout pour déterminer sa composition, c'est-à-dire les éléments dont il est formé : on *démembre* ce tout. Les deux opérations se rencontrent dans la critique à des niveaux, ou moments, différents ; l'ordre normal est d'*isoler* d'abord les diverses espèces de connaissance, puis de les *démembrer*.

Voici d'abord une vue générale sur la nécessité d'isoler chaque espèce de connaissance. « Il est de la plus haute importance d'*isoler* des connaissances qui sont distinctes des autres par leur espèce et leur origine, et de les empêcher soigneusement de se mêler et de se confondre avec d'autres avec lesquelles elles sont ordinairement liées dans l'usage. Ce que fait le chimiste dans la séparation des matières, le mathématicien dans sa théorie pure des grandeurs, le philosophe est encore plus tenu de le faire afin de pouvoir déterminer sûrement la part qu'un mode particulier de la connaissance a dans l'usage courant de l'entendement, sa valeur, et son influence propres » (T. P. 648).

Il fut un temps où toute la critique semblait à Kant devoir s'absorber dans ce travail. La *Dissertation* de 1770, qui institue l'investigation transcendantale comme « science propédeutique à la métaphysique », lui assigne pour rôle essentiel de distinguer la connaissance sensible et la connaissance intellectuelle de manière à éviter toute contamination de la seconde par la première (cf. *par.* 8, 23-24, 30 ; M. 36, 72, 87). C'était assurément une vue encore étroite et superficielle, mais non pas fautive. Elle se trouve intégrée à la critique définitivement constituée, et s'étend même à la critique de la raison pratique. Kant y insiste à la fin de sa seconde *Critique*. Il faut, dit-il à propos des jugements moraux, « les décomposer par l'analyse en leurs concepts complémentaires en employant, à défaut de la méthode *mathématique*, un procédé analogue à celui de la *chimie*, de manière à obtenir la *séparation* des éléments empiriques et des éléments rationnels qui peuvent se trouver en eux, et connaître ainsi avec certitude l'un et l'autre de ces éléments *purs*, et ce que chacun peut faire séparément » (P. 174-175).

Le programme étant ainsi tracé, il ne reste plus qu'à l'appliquer aux trois espèces de connaissance que l'homme possède. Il faut d'abord *isoler la sensibilité*. « Nous *isolerons* d'abord la sensibilité en faisant abstraction de tout ce que l'entendement y pense par ses concepts, pour qu'il ne reste rien que l'intuition empirique » (T. P. 65). Et dans la sensibilité même, la critique doit encore « écarter de cette intuition tout ce qui appartient à la sensation ». Le résidu est l'intuition *pure*.

Il faut ensuite *isoler l'entendement*. « Dans la logique transcendantale, nous isolons l'entendement (comme plus haut la sensibilité dans l'Esthétique transcendantale), et nous n'y considérerons dans notre connaissance que cette partie de la pensée qui a unique-

ment son origine dans l'entendement » (T. P. 98). L'on ne fait pas abstraction de tout le contenu de la connaissance (T. P. 93), car on manquerait la logique transcendantale pour entrer dans la logique formelle ou générale ; mais on fait abstraction de tout le contenu *empirique* et même de tout contenu *sensible*, fût-il pur (T. P. 101), de manière à ne garder que « la connaissance de raison par laquelle nous pensons des objets complètement *a priori* » (T. P. 94).

Il faut enfin *isoler la raison* (T. P. 299). Le procédé n'est pas explicite, mais l'on voit assez qu'il revient à distinguer la raison de l'entendement et de la sensibilité conjointement, en faisant abstraction de tout ce que nous connaissons par concepts dans les limites de l'expérience possible (cf. T. P. 296, 304, 320).

Ainsi, quel que soit le plan où il s'exerce, l'acte d'*isoler* reste identique ; et l'on peut dire qu'il constitue le premier pas de la critique, car il lui fournit son objet propre et précis : les connaissances *a priori*. Mais il se prolonge tout naturellement en un travail de *démembrement*. Car à l'intérieur d'un type déterminé de connaissance *a priori*, vouloir en isoler d'autres n'a pas de sens ; par hypothèse les éléments, s'il y en a, seront tous de même espèce, de nature homogène. Mais il y a lieu, certes, de chercher à décomposer chaque espèce de connaissance *a priori* en ses éléments purs. La critique « doit absolument mettre sous les yeux un dénombrement complet de tous les concepts primitifs qui constituent la connaissance pure » (T. P. 58).

Seulement il convient de remarquer deux choses. D'abord que le *démembrement* des connaissances pures ne se fait pas au même niveau que leur isolement : il est d'emblée *régressif*, comme l'indique du reste l'expression de « concepts primitifs ». Ensuite que le procédé n'est explicite par Kant que pour l'entendement, bien qu'il doive être en principe, et soit, de fait, appliqué pour la sensibilité (T. P. 45) et pour la raison (T. P. 316-317). Jetons-y donc un regard pour ainsi dire anticipateur et limitatif à la fois.

« Cette analytique est la décomposition de toute notre connaissance *a priori* en les éléments de la connaissance pure de l'entendement » (T. P. 101). Il ne s'agit pas évidemment de décomposer « les concepts eux-mêmes, quant à leur contenu, pour les rendre clairs » (T. P. 102), ce qui est la méthode ordinaire de la philosophie et ne concerne que l'usage logique de l'entendement. L'analyse transcendantale consiste dans « la décomposition, encore peu

tentée, du pouvoir même de l'entendement pour reconnaître la possibilité des concepts *a priori* » (T. P. 102).

Mais l'idée même d'une telle décomposition implique, exige, qu'elle soit *complète* et *systématique*. Il faut d'abord que la table des concepts purs soit complète, qu'elle « embrasse tout le champ de l'entendement pur » (T. P. 101 ; cf. 58). Cela va de soi ; autrement elle manque son but. Mais aussitôt surgit la question : comment savoir que l'investigation est achevée ? (T. P. 102). Pour être sûr que la décomposition est intégrale, « on ne peut pas s'en rapporter à la seule supputation d'un agrégat effectué par de simples tâtonnements » (T. P. 101), l'on ne peut se contenter d'« observer » et de « relever » les concepts au fur et à mesure qu'ils se présentent. Il faut procéder par principes et systématiquement (cf. G. 108-109).

C'est un des reproches principaux que Kant adresse à Aristote, au sujet de sa table des catégories, que d'avoir conduit sa recherche « au petit bonheur », « à la façon d'une rapsodie », d'une manière empirique ou « mécanique », bref par « induction ». Dans ce cas, en effet, « l'énumération ne peut jamais être certaine », car on ne montre pas « pourquoi ce sont précisément ces concepts et non pas d'autres qui sont inhérents à l'entendement pur » (T. P. 112 ; cf. G. 101). Kant au contraire se vante d'avoir réussi « pour la toute première fois » à « mesurer en son entier l'entendement », à « en déterminer au complet et avec précision toutes les fonctions d'où découlent ses concepts purs » (G. 100), bref à établir un *système* de catégories. La raison de son succès provient de ce qu'il s'attache aux concepts *purs*. De tels concepts, en effet, « sortent purs et sans mélange de l'entendement comme d'une unité absolue » ; par conséquent ils sont nécessairement « enchaînés suivant un concept ou une idée ». « Or un tel enchaînement nous fournit une règle qui permet d'assigner *a priori* à chaque concept... sa place, et à leur somme l'intégralité : deux choses qui autrement dépendraient de la fantaisie ou du hasard » (T. P. 103).

Tel est donc l'un des aspects essentiels de l'analyse transcendantale : elle a « l'avantage mais aussi l'obligation de chercher ses concepts suivant un principe » (T. P. 103). Faut-il donc dire qu'elle est *a priori* ? Oui, certes, et à un double titre : d'abord parce qu'elle s'applique à des connaissances pures, ensuite parce qu'elle cherche leurs éléments non « par induction » mais « par principes ». Mais

elle n'est pas *a priori* en ce sens qu'elle irait du principe aux conséquences, car au contraire elle est essentiellement *régressive*.

Nous sommes en effet insensiblement passés de l'analyse comme simple *décomposition* à l'analyse comme *régression*. Car les concepts que cherche l'analyse transcendantale sont les concepts *primitifs* ou *originaires*, — et l'idée vaut aussi bien dans le plan de la sensibilité et dans celui de la raison que dans le plan de l'entendement. L'analyse transcendantale consiste donc à découvrir *l'origine* des connaissances *a priori* ; elle les cherche « dans l'entendement seul, comme dans leur pays de naissance », elle les poursuit « jusque dans leurs premiers germes et dans les dispositions de l'entendement humain où ils sont prêts d'avance jusqu'à ce que, à l'occasion de l'expérience, ils se développent... » (T. P. 102).

Manifestement Kant ressuscite ainsi le vieux et classique problème de « l'origine des idées ». Mais de toute évidence aussi, il le transpose dans un registre tout nouveau et par là même le transforme radicalement. Car l'origine dont il parle doit s'entendre en un sens *logique* et non pas *psychologique*. Ce point apparaîtra mieux tout à l'heure ; mais remarquons dès maintenant que l'expression de concept pur *primitif* ou *originaire* est synonyme de *principe*, ou *condition suprême rendant possible* dans chaque plan la connaissance *a priori*. « Il faut, dit Kant, découvrir avec sa généralité propre le principe de la possibilité des jugements synthétiques *a priori*, envisager les conditions qui en rendent possible chaque espèce, et ranger toute cette connaissance en un système comprenant ses sources originaires, ses divisions... » (T. P. 49). Or c'est là très exactement le rôle propre de l'analyse transcendantale.

Kant, il faut l'avouer, se montre sur ce point très avare de développements. Mais enfin, les indications que nous avons relevées sont assez nettes pour asseoir une conclusion ferme. Du reste, vers la fin des *Prolégomènes* on trouve ce passage très éclairant : « Ainsi j'en ai fini avec la question capitale que je m'étais moi-même posée... [comment la connaissance *a priori* est-elle possible ?] m'étant élevé du domaine où l'usage en est donné réellement, tout au moins dans les conséquences, jusqu'aux principes de sa possibilité » (G. 156).

Et voici quelle est, schématiquement, la marche de l'analyse dans les différents plans. L'Esthétique remonte de la *sensation* aux formes de la sensibilité. Ces éléments, ces « concepts », comme Kant les appelle parfois improprement (cf. T. P. 120, 121), l'espace

et le temps, sont les conditions sous lesquelles seules un objet peut nous être donné, les « conditions de la réceptivité de notre esprit, conditions qui lui permettent seules de recevoir les représentations des objets » (T. P. 109 ; cf. 59). Leur rôle est d'ordonner, de coordonner selon certains rapports la « matière », le « divers » de la sensation (T. P. 63-64 ; cf. 109).

L'Analytique va du *jugement aux concepts purs* de l'entendement et à la *conscience pure*, conditions sous lesquelles seules un objet peut être pensé, « conditions qui seules permettent... de penser quelque chose comme objet en général » (T. P. 124). Ce sont des « principes d'unité synthétiques » (T. P. 110), et leur rôle est de donner leur *unité* aux synthèses que sont les jugements (T. P. 110-111), et de transformer par là en une connaissance la diversité des représentations reçues par la sensibilité (T. P. 109).

La Dialectique, enfin, va du *raisonnement aux idées*, conditions suprêmes de l'unification de toutes nos connaissances (T. P. 294-295). Les idées ne se rapportent pas directement aux objets, mais seulement aux connaissances de l'entendement ; leur rôle est de prescrire à l'entendement « une direction vers une certaine unité dont il n'a aucun concept mais qui tend à rassembler en un *tout absolu* tous les actes de l'entendement par rapport à chaque objet » (T. P. 312 ; cf. 523). Si ce ne sont pas des conditions de la connaissance même des objets, ce sont du moins les conditions de sa perfection systématique.

Si sommaires que soient ces notations, elles peuvent suffire à caractériser l'analyse transcendantale en tant que processus régressif. Et elles doivent suffire à notre dessein, car les développer tant soit peu serait quitter le plan de la méthodologie pour passer sur celui de la doctrine.

## V

### L'ANALYSE TRANSCENDANTALE COMME RÉFLEXION.

L'analyse transcendantale nous est apparue d'abord comme une décomposition de la connaissance pure en ses éléments, puis comme une régression des actes effectués vers leurs principes. Mais aucun de ces deux aspects n'a pu être défini sans faire intervenir subrepticement le troisième qui reste à définir, à savoir que l'analyse

transcendantale est une réflexion. C'est signe que ce caractère n'est pas du même ordre que les précédents : il les enveloppe, ou mieux peut-être les sous-tend.

Comment le présenter ? L'embarras est grand car il s'agit manifestement d'une *direction* de l'analyse ; mais la notion même d'analyse est déjà celle d'une direction. Cependant le fait est là. La notion de réflexion surimpose à celle d'analyse une direction nouvelle, ou disons un sens, une orientation, qu'elle ne comporte pas de soi : *une orientation vers le sujet*. Ce n'est là sans doute, en un sens, qu'une simple affaire d'application : l'analyse devient réflexive quand elle prend pour objet le sujet connaissant. Mais par ailleurs il faut maintenir que le caractère réflexif est essentiel à l'analyse transcendantale puisqu'elle a par définition pour objet la connaissance *a priori*.

Prenons les choses d'un peu haut. La critique tout entière est œuvre de réflexion. Cela paraît d'abord à raison de son origine historico-logique. Ce qui oblige à entreprendre la critique, ce sont les contradictions où tombe la raison quand elle s'avance en métaphysique sans avoir d'abord délimité son pouvoir. L'exploitation, et pour ainsi dire la systématisation, de ces contradictions est l'affaire du scepticisme. Et quel est le résultat de la « censure » sceptique ? Ramener le dogmatique « à la connaissance de lui-même » (T. P. 599), contraindre la raison à « entreprendre à nouveau la plus difficile de toutes ses tâches, celle de la connaissance de soi-même » (T. P. 7). Telle est donc la critique : un examen que la raison fait de son propre pouvoir (T. P. 54-55).

C'est dire que son objet n'est pas « la nature des choses » ; il est « l'entendement qui juge de la nature des choses » (T. P. 57), et plus précisément « l'entendement au point de vue de nos connaissances *a priori* ». En d'autres termes, « cette science... n'a pas affaire aux objets de la raison, dont la variété est infinie, mais simplement à la raison elle-même, aux problèmes qui sortent entièrement de son sein » (T. P. 55). C'est du reste ce qui fait que la critique est une investigation transcendantale : elle a pour objet la connaissance *a priori*. Mais les principes de la connaissance *a priori* doivent être cherchés dans le sujet puisqu'une connaissance *a priori*, par définition, ne dépend pas de l'objet. Il faut donc conclure que l'analyse transcendantale est essentiellement une analyse du sujet connaissant en tant que principe de connaissance *a priori*. L'on comprend ainsi que « l'entendement simplement occupé à son usage

empirique, ... n'a pas à réfléchir sur les sources de sa propre connaissance » (T. P. 252), alors qu'un jugement sur son pouvoir métaphysique ne peut s'obtenir que « en sondant les sources premières de notre connaissance » (T. P. 596).

Tout irait donc pour le mieux si Kant n'introduisait parmi les rouages de sa critique une *réflexion transcendantale* qu'il semble bien distinguer de l'analyse transcendantale comme une démarche spéciale et de portée plus limitée. Nous ne pouvons éviter de séjourner un instant en ce point.

D'une façon très générale, la réflexion, dit Kant, est « la conscience du rapport de représentations données à nos différentes sources de connaissance » (T. P. 269). Elle est donc à rapprocher du procédé d'isolement des facultés et n'en est même guère qu'une application particulière, car en fait, comme on le voit par toute la suite du paragraphe, Kant n'envisage que la distinction de la sensibilité et de l'entendement. Cependant la réflexion ne peut être assimilée purement et simplement à l'isolement, car elle englobe l'idée d'une *comparaison* des représentations données *entre elles*. Ici commencent les complications.

La réflexion est *logique*, dit Kant, quand on fait abstraction « de la faculté de connaître à laquelle appartiennent les représentations données » ; il ne reste donc que « une simple comparaison » de ces représentations (T. P. 270 ; cf. 274 et 280). Y a-t-il encore réflexion ? L'on en pourrait douter si la réflexion est essentiellement la conscience du rapport des représentations à leur source subjective. Mais peut-être est-ce la définition qui était mauvaise. Et sans doute elle est mauvaise, formellement ; elle est étroite. Mais c'est que Kant en définissant la réflexion a déjà en vue la *réflexion transcendantale*.

Celle-ci unit en effet les deux idées. Elle est une comparaison des représentations données, mais fondée sur l'aperception du rapport qu'elles ont à leurs sources. « L'acte par lequel je rapproche la comparaison des représentations en général de la faculté de connaître où elles se placent et par lequel je distingue si c'est comme appartenant à l'entendement pur ou à l'intuition sensible qu'elles sont comparées, cet acte je le nomme la *réflexion transcendantale* » (T. P. 269).

« Cette réflexion transcendantale, ajoute Kant, est un devoir dont nul ne peut se dispenser s'il veut porter *a priori* quelque jugement sur les choses » (T. P. 271). En effet le jugement exprime un

rapport entre des concepts (identité ou diversité, convenance ou disconvenance, etc.). Quand il s'agit seulement de la « forme logique » des concepts, la comparaison est directe, en quelque sorte immédiate. Mais quand il s'agit du « contenu des concepts », c'est-à-dire des rapports existant entre « les choses elles-mêmes », la situation est toute différente. « Les choses peuvent avoir un double rapport à notre pouvoir de connaître », elles peuvent être objets de la sensibilité ou de l'entendement. Or il n'est possible de comparer que des choses de même nature ou de même ordre. Par conséquent, « la manière dont elles se rattachent les unes aux autres dépend de la place qu'elles occupent » dans la connaissance. Et donc, enfin, seule la réflexion transcendantale, en déterminant le rapport des représentations données à tel ou tel mode de connaissance, peut déterminer le rapport qu'elles ont entre elles (T. P. 270).

Le résultat d'une telle réflexion est une « topique transcendantale ». Assignant à chaque concept sa place dans la connaissance, elle détermine l'usage qui peut en être fait ; elle prévient ainsi toute possibilité d'« amphibologie », et préserve des « illusions » qui en découlent (T. P. 274-275).

Nous arrivons de la sorte à une solution complexe et nuancée. En gros, d'abord, l'on peut dire que l'analyse et la réflexion sont très semblables sans être pourtant identiques. Plus précisément, qu'en est-il ? Il apparaît d'un côté que non seulement toutes deux sont transcendantales, mais que l'analyse est réflexive et la réflexion analytique. Mais d'autre part il est assez clair que la réflexion se tient pour ainsi dire à l'intérieur de l'analyse, qu'elle ne l'enveloppe ni la recouvre. D'abord elle reste au stade de l'*isolement* discernant les représentations selon leurs sources, mais ne cherchant pas à déterminer les conditions de leur objectivité. Ensuite elle n'est qu'une *application* du processus d'isolement, car elle suppose déjà effectuée la distinction entre la sensibilité et l'entendement, et se borne à répartir sur ces deux plans les représentations données. En mettant les choses au mieux, on peut l'assimiler à la critique telle qu'elle apparaît dans la *Dissertation* ; mais comme la notion s'en est développée et approfondie, c'est à juste titre qu'elle ne figure dans la *Critique de la Raison pure* qu'à titre d'*Appendice* au chapitre sur la *Distinction de tous les Objets en Phénomènes et Noumènes*.

Revenons donc à l'analyse transcendantale. Pour achever de déterminer son concept il est nécessaire de la distinguer de l'*introspection*. Cousin et son Ecole, Renouvier lui-même, ont cru que la

méthode de la *Critique* est une sorte d'« observation intérieure », et ils ont considéré Kant comme un psychologue de l'intelligence. Mais c'est méconnaître entièrement l'originalité du Maître et ne rien comprendre à son entreprise. Il faut avouer cependant que la tentation est réelle, sérieuse même. D'abord les comparaisons physico-chimiques sont une source perpétuelle de malentendus. Les éléments d'un corps, les conditions d'un fait, sont des corps et des faits, au même titre, de même ordre, que celui qui est à expliquer ; ce sont des phénomènes observables et qui relèvent de l'expérience. D'autre part les expressions qu'emploie Kant pour souligner le caractère réflexif de son travail appellent une interprétation psychologique. « La connaissance de soi-même », « l'étude de notre nature intérieure », se font très normalement par un effort d'introspection.

La nature du problème à résoudre ne jette-t-elle pas quelque lumière sur la nature de la méthode ? Il n'y a, croyons-nous, rien à tirer des *termes* du problème : comment sont possibles les jugements synthétiques *a priori* ? La question peut s'entendre comme une recherche de leurs causes psychologiques, de leurs conditions expérimentables. Mais si l'on pénètre, comme on le doit, au delà des mots, le problème critique apparaît comme une question de *droit* qui ne peut être tranchée par *observation*. Les bornes de la raison, la sphère de la connaissance possible, la possibilité d'une métaphysique encore inexistante, tout cela ne peut être déterminé qu'*a priori*. Et même en s'en tenant au problème précis des jugements synthétiques *a priori*, si l'on aperçoit qu'il porte sur leur *vérité*, l'on est conduit à penser que la logique seule est compétente pour le résoudre. Mais nulle hésitation n'est permise en présence des déclarations formelles de Kant. Elles sont multiples et concourantes.

Il y a d'abord à considérer les critiques qu'il adresse aux méthodes empiristes. Locke fait en quelque sorte « la physiologie de l'entendement humain », il établit la « généalogie » de la raison, en dérivant de l'expérience toutes nos connaissances (T. P. 6). « C'est une entreprise qui a sans doute sa très grande utilité », car elle explique comment nous entrons en possession de nos concepts, par quelles voies nous les formons. Mais elle est radicalement impuissante à trancher le problème critique qui porte sur la *légitimité* des concepts purs, car elle reste cantonnée dans le domaine des faits. Pour justifier leur usage *a priori*, les concepts purs « doivent présenter un tout autre acte de naissance que celui de leur origine expérimentale » (T. P. 118-119).

Hume est un « géographe de la raison humaine » : il examine « les faits de la raison » et aboutit à une « censure » ; mais il ne dépasse pas le seuil de la critique. Les faits de la raison, ce sont ses contradictions, toutes ses vaines tentatives pour dépasser l'expérience avec le principe de causalité. La censure, c'est un franc scepticisme, une méfiance générale à l'égard de toute métaphysique. Hume fait œuvre utile, assurément, en obligeant le philosophe dogmatique à réfléchir et à entreprendre une bonne fois l'examen de ses ressources. Mais il ne peut formuler aucune conclusion définitive, ni déterminer précisément les limites et le pouvoir de la raison (T. P. 596-603). « Il lui arrive... ce qui renverse toujours le scepticisme, je veux dire que son système est lui-même mis en doute, puisque ses objections ne reposent que sur des faits, et sur des faits contingents, et non sur des principes capables de nous obliger à renoncer au droit d'affirmations dogmatiques » (T. P. 602). Après Hume, la critique reste à faire.

Au fond, ce que Kant reproche aux empiristes, c'est d'être empiristes, d'avoir méconnu l'existence de connaissances *a priori*, et donc de passer à côté du problème critique (T. P. 125). Rien d'étonnant que leur méthode soit inopérante : leur analyse est *psychologique*, alors que la méthode critique ne peut être que *logique* et rationnelle. Essayons de serrer l'idée à l'aide de quelques textes.

Le premier vise la « psychologie rationnelle » ; mais il peut être adapté sans peine à la critique. « Si nous nous y aidions des observations que nous pouvons faire sur le jeu de nos pensées et sur les lois naturelles du principe pensant lui-même qu'on en peut tirer, il en résulterait une psychologie empirique qui serait une espèce de *physiologie* du sens interne et qui pourrait servir à en expliquer les phénomènes, mais jamais à découvrir des propriétés qui n'appartiennent pas du tout à l'expérience possible, ni à nous apprendre *apodictiquement* d'un être pensant en général quelque chose qui concerne sa nature » (T. P. 325). Trois points sont à relever dans ce passage. D'abord que l'observation des phénomènes psychiques permet de dégager des *lois naturelles* et fournit ainsi une certaine explication de leur apparition. Ensuite que cette méthode, étant purement expérimentale, ne peut découvrir aucune propriété *métempirique* du sujet pensant. Enfin qu'elle ne peut apporter de résultats *apodictiques* pour cette même raison qu'elle est expérimentale et se meut dans le contingent. Maintenant, nous prolongerions volon-

tière l'idée de la manière suivante : or la critique s'occupe de choses métémpiriques et vise des conclusions apodictiques ; ergo...

Le second texte ne concerne directement que la « logique appliquée » ; mais comme le précédent il jette quelque lumière sur la nature de la réflexion critique. « Ce que j'appelle logique appliquée... c'est une représentation de l'entendement et des règles de son usage *in concreto*, c'est-à-dire en tant qu'il est soumis aux conditions contingentes du sujet qui peuvent entraver ou favoriser cet usage, et qui toutes ne sont données qu'empiriquement ». Or cette discipline « ne peut jamais constituer une science véritable et démontrée », en raison de la part d'empirisme qu'elle comporte (T. P. 93). Si donc, ajouterons-nous, la critique veut être une science véritable, elle doit procéder *a priori*.

Voici d'ailleurs, et enfin, un texte décisif. « Que mon ignorance soit absolument nécessaire et par conséquent me dispense de toute recherche ultérieure, c'est ce qu'on ne peut pas établir empiriquement par l'*observation*, mais seulement d'une façon critique, en sondant les sources premières de notre connaissance. La détermination des limites de notre raison ne peut donc être faite que suivant des principes *a priori*, mais nous pouvons connaître *a posteriori* qu'elle est limitée... par ce qui nous reste encore à savoir dans toute science. La première connaissance de l'ignorance de la raison, qui n'est possible que par la critique de la raison elle-même, est donc une science, la seconde n'est qu'une *perception* » (T. P. 596). Ainsi la détermination des limites de la raison, qui est la critique même, ne peut être effectuée qu'*a priori* et par principes, non pas *a posteriori* et par observation, car il ne s'agit pas de ce qu'on connaît ou de ce qu'on ignore *en fait* et de façon contingente, mais de ce qu'on peut ou non connaître, *en droit* et nécessairement.

Au fond la méthodologie critique tout entière dérive de cette idée que l'expérience ne peut jamais fonder un jugement nécessaire et universel, ou ce qui revient au même que nécessité et universalité sont synonymes de rationalité. Et c'est là, nous semble-t-il, l'intuition fondamentale du kantisme. D'une part, en effet, le problème critique en jaillit : sur quoi se fonde la vérité des jugements nécessaires et universels quand ils ne sont pas analytiques ? Et la méthode critique en dérive également, comme analyse de la raison, réflexe mais non pas psychologique, logique, donc, ou rationnelle si elle doit elle-même conduire à des conclusions nécessaires et universelles.

## VI

## CONCLUSION.

Pour conclure, nous voudrions simplement examiner une objection qui fut élevée naguère contre la méthode d'analyse transcendantale. Elle n'est pas décisive, certes, mais elle est, nous semble-t-il, assez pénétrante pour que sa réfutation conduise à une vue large et profonde en même temps sur la méthode kantienne, sa nature et son rôle.

L'objection est à peu près ceci : si la méthode kantienne ne se réduit pas à une *observation* intérieure, elle est d'ordre *rationnel*, elle est *métaphysique* ; mais alors une contradiction surgit entre la méthode et les conclusions de la critique, en ce sens que les résultats obtenus condamnent la méthode employée pour y parvenir. En effet, l'analyse transcendantale, entendue comme démarche rationnelle, met au jour dans le sujet des éléments qui ne sont pas empiriques, qui ne sont pas des phénomènes, puisqu'au contraire ils sont conditions de l'expérience, principes de la possibilité des phénomènes. Mais le premier résultat de la critique est de limiter strictement la connaissance possible aux phénomènes : toute tentative pour dépasser les bornes de l'expérience par raison, aussi bien du côté du sujet que du côté de l'objet, est condamnée comme purement dialectique, c'est-à-dire illusoire. Par conséquent, la seule manière de rendre le système kantien cohérent est d'interpréter l'analyse transcendantale comme une sorte d'« introspection intellectuelle » et de définir les catégories comme des « phénomènes généraux ». Kant a donc, en fait, manqué la révolution dont il avait entrevu la nécessité. Sa pensée reste soumise aux préjugés « substantialistes » ou réalistes, non seulement dans la doctrine de la chose en soi et du noumène, mais aussi bien, et de façon plus générale, dans sa conception du transcendantal. Quelles qu'aient été ses intentions, sa critique ne peut être qu'une forme de la psychologie. — Ainsi parlait Renouvier, et ses remarques ne sont pas sans intérêt.

Il y a d'abord, de toute évidence, une question de mots à régler. Si l'on appelle *psychologie* toute étude du sujet humain, la critique kantienne appartient sans conteste à la psychologie, car elle est une réflexion de l'esprit sur son activité scientifique et vise à déterminer les lois de son fonctionnement. Mais il peut y avoir diffé-

rentes espèces de psychologie. Si, comme on le fait d'ordinaire, on distingue deux types de psychologie, l'*expérimentale* et la *rationnelle*, il faudra ranger la critique dans la psychologie rationnelle, car la réflexion kantienne n'est certainement pas une introspection. Et nous arrivons ainsi à la vraie question : la psychologie rationnelle de Kant est-elle identique à la psychologie rationnelle de Wolff ? Mais poser la question, c'est la résoudre.

La psychologie kantienne est *critique* et non pas *dogmatique*. Ce qui revient à dire qu'on doit concevoir un type original de psychologie, une étude du sujet humain qui ne soit ni expérimentale, ni rationnelle au sens classique du mot, ou encore une psychologie rationnelle qui ne soit pas *métaphysique*. Mais cela soulève une nouvelle question de mots.

Si l'on appelle *métaphysique* toute étude qui ne se borne pas à enregistrer des faits mais s'efforce de les rendre intelligibles par des principes non-empiriques, la critique kantienne est sans conteste une métaphysique, car elle vise à expliquer la possibilité de l'expérience par des principes *a priori*. Mais il y a diverses sortes de métaphysiques. Il y a d'abord la métaphysique classique, dogmatique, et plus précisément wolffienne, qui prétend *connaître a priori l'être en soi* des choses et du sujet. Elle est condamnée par la critique. Mais la critique ne condamne pas toute métaphysique ; elle fonde au contraire un autre type de métaphysique, celle qui consiste à exposer et analyser les principes *a priori* de la raison, lesquels sont nécessairement lois de *l'être pour nous*.

Ainsi, ce que condamne la critique, c'est l'ontologie qui se veut rationaliste et réaliste à la fois, toute métaphysique transcendante, pourrait-on dire, mais non pas une métaphysique immanente, qui étant rationaliste serait aussi idéaliste. Et qu'en est-il de la critique elle-même ? Quelle est la nature et la portée de l'analyse transcendantale ? Elle n'est aucunement transcendante, mais strictement immanente ; ce qui apparaît aussi bien quand on considère l'un ou l'autre de ses deux termes, son point de départ et son point d'arrivée. Commençons par le second.

L'analyse transcendantale cherche les éléments constitutifs *des objets donnés dans l'expérience*. Elle en trouve qui ne proviennent pas de l'expérience mais du sujet qui a ou fait l'expérience de ces objets. Elle se tourne donc vers le sujet. Mais sous quel biais le prend-elle ? Elle ne prétend pas le connaître *en tant qu'être*, c'est-à-dire tel qu'il est en lui-même. Elle l'atteint *en tant que*

constituant l'expérience pour lui, c'est-à-dire en tant qu'il est capable d'organiser intelligiblement le donné, — ou encore en tant que connaissant. Ainsi les éléments purs découverts par l'analyse ne sont pas des êtres ni des propriétés ontologiques de l'esprit ; ce sont des lois, de pures formes, « vides » de tout contenu. L'on ne peut les dire innées, car ce serait supposer un sujet distinct d'elles en son être, alors qu'elles sont constitutives du sujet connaissant comme tel. On pourra donc les dire subjectives, si l'on veut, en ce sens fort et en quelque sorte plénier, mais tout aussi bien et sous le même rapport objectives, car elles sont constitutives de l'objet en même temps que du sujet, puisqu'il n'y a de sujet connaissant que dans la mesure où il s'objecte quelque chose. S'il était permis de distinguer des phases, au moins logiques, dans une opération une et instantanée, l'on dirait assez bien que les formes sont d'abord principes de la connaissance, et secondairement principes constitutifs du sujet connaissant et de l'objet connu, en tant que tels ensemble.

Et maintenant, si les éléments purs relèvent d'une métaphysique immanente au connaître, s'ils sont et ne sont que des formes de la connaissance, c'est que dès l'origine l'analyse transcendantale s'est placée strictement au point de vue du connaître. Elle part de la connaissance, prise comme un fait, mais sous un angle strictement critique. Car la connaissance elle-même peut être envisagée comme un être, très spécial, sans doute, mais être tout de même, et expliquée de ce point de vue, c'est-à-dire selon les catégories générales de l'être, spécialement la causalité. C'est du moins ce qu'on avait cru légitime de faire, et ce qu'on avait fait, jusqu'à Kant. Mais Kant écarte d'emblée ce point de vue, ou plus exactement le met en question avec toute espèce de métaphysique dogmatique. La critique considère la connaissance non pas comme un effet dont on cherche les causes dans le monde extérieur et dans l'esprit, mais en tant que rapport à un objet, ou objectivation, c'est-à-dire en tant même que connaissance. Le point de vue critique fait donc jaillir en quelque sorte un univers nouveau, original, irréductible à tout autre, qui doit être expliqué selon ses propres exigences d'intelligibilité.

Et sans doute Kant n'est-il pas resté constamment fidèle à la pureté de sa décision initiale : la doctrine de la chose en soi cause transcendante des impressions sensibles, semble bien une survivance des métaphysiques périmées. Mais à coup sûr la méthode d'analyse

transcendantale en procède directement et ne dévie pas de la ligne qui lui est ainsi tracée. Elle est essentiellement et purement *critique*. De sorte qu'en accomplissant sa fonction propre, qui est de rendre intelligible, selon le point de vue critique, la connaissance, elle a cet effet, indirect mais précieux, de faire comprendre le point de vue critique lui-même, dans sa spécificité. Et le point de vue critique, c'est tout le kantisme.

R. VERNEAUX.

Paris.

---