



PhD-FHSE-2024-007

Faculté des Sciences Humaines, des Sciences de l'Éducation et des Sciences Sociales

THÈSE

Soutenue le 14/02/2024 à Esch-sur-Alzette

En vue de l'obtention du grade académique de

DOCTEUR DE L'UNIVERSITÉ DU LUXEMBOURG

EN PHILOSOPHIE

par

Vincent Pépin

né le 19 novembre 1991 à Québec (Canada)

FORME ET MATIÈRE : KANT ET L'HYLÉMORPHISME

Jury de thèse

Dr Dietmar Heidemann, directeur de thèse
Professeur, Université du Luxembourg

Dr Benedikt Strobel, vice-président
Professeur, Université de Trèves

Dr Frank Hofmann, président
Professeur, Université du Luxembourg

Dr Andrea Gambarotto,
Collaborateur Scientifique, Université Catholique de Louvain

Dr Lukas K. Sosoe
Professeur émérite, Université du Luxembourg

Remerciements

La rédaction d'une thèse de doctorat est un long processus qui comporte son lot d'acteurs qui participent, directement ou indirectement, à sa réalisation. Je profite de cette occasion pour les remercier.

Je tiens d'abord à remercier les institutions et leurs représentants qui ont apporté un soutien irremplaçable à mon projet de thèse. Je pense plus particulièrement au Ministère de l'Enseignement supérieur et de la Recherche du Grand-Duché du Luxembourg qui a eu la générosité de m'accorder une bourse d'étude doctorale dans le cadre de l'entente de coopération en matière d'enseignement supérieur signée avec le Gouvernement du Québec. Il va sans dire que ce soutien financier a largement contribué au succès de ce projet notamment en m'octroyant la possibilité de m'y consacrer à part entière pendant toutes ces années. Il est peu probable, en effet, que ce projet aurait pu voir le jour sans le concours de ce soutien.

Je suis aussi redevable aux professeurs qui m'ont accompagné dans la rédaction de ma thèse. Je pense plus particulièrement au professeur Dietmar Heidemann qui l'a dirigée avec patience lors de ces quatre années et dont les conseils judicieux sur la philosophie de Kant ou sur la structure globale de mon travail ont contribué à en améliorer la qualité. Son ouverture d'esprit, sa rigueur, sa disponibilité et sa propension à aider m'ont motivé à persévérer tout au long de la réalisation de ce travail. Je remercie également le professeur Benedikt Strobel pour ses recommandations très pertinentes concernant la partie de ma thèse sur Aristote, lesquelles me permirent de l'améliorer considérablement. Je tiens aussi à remercier le professeur Frank Hofmann pour m'avoir donné l'opportunité d'enseigner au niveau du premier cycle à l'université du Luxembourg, une expérience qui fut aussi enrichissante qu'initiatique.

Enfin, je tiens à mentionner et à remercier toutes les personnes qui, de proche ou de loin, m'ont accompagné, encouragé et supporté lors de cette aventure que ce soit par leur amitié, leurs conseils ou leur simple présence : en particulier mes parents qui ont pu relire mon texte et pour leur soutien moral; Bruno dont les longues marches ont su revigorer mes esprits dans les moments difficiles; l'Ami pour ses remarques philosophiques et son esprit critique bénéfique; Saskia pour son infinie bonté.

Je témoigne de ma plus sincère gratitude à toutes ces personnes et institutions.

Table des matières

REMERCIEMENTS	3
TABLE DES MATIÈRES.....	5
INTRODUCTION.....	7
PARTIE 1 : ARISTOTE : L’HYLÉMORPHISME ET LA QUESTION DE L’ÊTRE.....	19
CHAPITRE PREMIER : LA SCIENCE ET LA CONNAISSANCE DE L’ÊTRE : L’IDÉAL D’UNIVERSALITÉ.....	20
1.1 L’UNIVERSEL : OBJET DE LA SCIENCE DE L’ÊTRE.....	20
1.2 UNIVERSALITÉ ET ESSENCE	22
1.3 L’UNIVERSEL ET LA CONNAISSANCE DE LA CAUSE	31
1.4 REMARQUE CONCLUSIVE : LE PASSAGE VERS LA QUESTION DE LA SUBSTANCE	35
CHAPITRE 2 : LE CAS DE LA SUBSTANCE.....	38
2.1 INTÉRÊT DE LA SUBSTANCE POUR LE PROBLÈME DE L’HYLÉMORPHISME	38
2.2 QU’EST-CE QUE LA SUBSTANCE?.....	39
CHAPITRE 3 : L’HYLÉMORPHISME : LA CONSTITUTION ONTOLOGIQUE DE LA SUBSTANCE.....	52
3.1 LE PROBLÈME	52
3.2 LE RÔLE DE LA FORME	54
3.2.1 La fonction épistémologique de la forme et sa limite.....	54
3.2.2 Quiddité et forme	60
3.2.3 La fonction ontologique de la forme.....	72
3.2.4 Conclusion sur la forme	82
3.3 LE CAS AMBIGU DE LA MATIÈRE.....	83
3.3.1 L’ambiguïté du rapport de la matière à la substance	83
3.3.2 L’indétermination de la matière.....	85
3.3.3 Matière logique et matière physique.....	90
3.3.4 Conclusion sur la matière.....	100
3.4 LA SUBSTANCE COMPOSÉE : LE PROBLÈME DE L’INDIVIDUATION.....	101
3.4.1 Forme et individuation	102
3.4.2 Matière et individuation.....	107
3.5 CONCLUSION SUR L’HYLÉMORPHISME : LA PRÉSÉANCE ONTOLOGIQUE DE LA FORME	115
PARTIE 2 : KANT : HYLÉMORPHISME ET LA COMPOSITION ONTOLOGIQUE DU SUJET	126
CHAPITRE 4 : LE PROBLÈME CRITIQUE DE LA MÉTAPHYSIQUE.....	127
4.1 LA QUESTION DE L’HYLÉMORPHISME DANS LA CRITIQUE DE LA RAISON PURE	127
4.2 LE PROBLÈME DU STATUT DE LA MÉTAPHYSIQUE DANS LA CRITIQUE DE LA RAISON PURE	133
4.3 LA FORMULATION DU PROBLÈME DE LA SCIENCE	139
CHAPITRE 5 : LA POSITION CRITIQUE DE KANT : TRANSCENDANTAL ET HYLÉMORPHISME.....	150
5.1 LA TRANSCENDANTAL COMME SOLUTION CRITIQUE	150
5.2 L’ENJEU DU TRANSCENDANTAL.....	151
5.3 TRANSCENDANTAL ET HYLÉMORPHISME.....	157
5.4 TRANSCENDANTAL, HYLÉMORPHISME ET ONTOLOGIE DU SUJET	173
5.5 CONCLUSION SOMMAIRE DU CHAPITRE	181
CHAPITRE 6 : LES NOTIONS KANTIENNES DE FORME ET DE MATIÈRE	185
6.1 PROPRIÉTÉS GÉNÉRALES ET DISTINCTIVES DES NOTIONS CRITIQUES DE FORME ET DE MATIÈRE	185
6.2 APPROFONDISSEMENTS SUR LA NOTION DE MATIÈRE	189

6.3	APPROFONDISSEMENTS SUR LA NOTION DE FORME	203
6.4	CONCLUSION SOMMAIRE DU CHAPITRE	219
CHAPITRE 7 : L'ESTHÉTIQUE TRANSCENDANTALE : LES FORMES DE LA SENSIBILITÉ		223
7.1	CONTEXTUALISATION DU PROBLÈME	223
7.2	LA MÉTHODE DE L'ESTHÉTIQUE TRANSCENDANTALE : L'ISOLATION DE LA SENSIBILITÉ	227
7.3	L'EXPOSITION MÉTAPHYSIQUE DES CONCEPTS DE L'ESPACE ET DU TEMPS.....	233
7.4	L'EXPOSITION TRANSCENDANTALE : L'ESPACE ET LE TEMPS COMME FORMES PURES DE L'INTUITION	246
7.5	CONSÉQUENCE ONTOLOGIQUE DE L'ESTHÉTIQUE TRANSCENDANTALE : PREMIÈRE INFORMATION DE NOTRE EXPÉRIENCE.....	254
7.6	CONCLUSION SOMMAIRE DU CHAPITRE	262
CHAPITRE 8 : LA LOGIQUE TRANSCENDANTALE : LES FORMES PURES DE L'ENTENDEMENT		264
8.1	ENTENDEMENT, JUGEMENT ET EXPÉRIENCE	264
8.2	LA DÉDUCTION MÉTAPHYSIQUE DES CATÉGORIES	274
8.3	CATÉGORIES ARISTOTÉLICIENNES ET CATÉGORIES KANTIENNES.....	287
8.4	CATÉGORIE ET INFORMATION DE LA MATIÈRE.....	299
8.5	CONCLUSION SOMMAIRE DU CHAPITRE	307
CHAPITRE 9 : LA DÉDUCTION TRANSCENDANTALE DES CATÉGORIES : APERCEPTION ET EXPÉRIENCE.....		310
9.1	LA NÉCESSITÉ DE LA DÉDUCTION TRANSCENDANTALE.....	310
9.2	L'INSUFFISANCE DE L'UNITÉ CATÉGORIELLE	318
9.3	L'UNITÉ FORMELLE DE LA CONSCIENCE : L'APERCEPTION	321
9.4	APERCEPTION, CATÉGORIE ET JUGEMENT.....	339
9.5	LE RENVERSEMENT ONTOLOGIQUE DE LA CRITIQUE	350
9.5.1	Le sujet législateur : la primauté de la forme catégorielle	350
9.5.2	La matière informée : la nature comme objet de connaissance	356
9.6	CONCLUSION SOMMAIRE DU CHAPITRE	366
CONCLUSION GÉNÉRALE DE LA THÈSE.....		369
BIBLIOGRAPHIE.....		380
RÉSUMÉ		399

Introduction

Simondon faisait remarquer, comme le souligne Gualandi, que « la distinction kantienne entre transcendantal et empirique, a priori et a posteriori est un avatar du modèle hylémorphique aristotélicien, du modèle métaphysique qui conçoit tout objet à partir de la distinction entre forme et matière »¹. Cette remarque de Simondon a de quoi nous étonner. Comment peut-on en effet justifier un tel rapprochement entre Kant et Aristote? La critique kantienne ne poursuit-elle pas un objectif diamétralement opposé au projet métaphysique qu'Aristote tente d'instaurer au sein de son œuvre maîtresse, la *Métaphysique*? En effet, là où Aristote s'évertue à établir les fondements d'une ontologie qui prendrait la forme d'une « science » de « l'être en tant qu'être » et qui porterait le nom de « métaphysique »², Kant, quant à lui, remet en question la légitimité même de la métaphysique à pouvoir être le titulaire du titre de « science » à l'instar de la physique et des mathématiques de son temps. À plus forte raison, le philosophe allemand s'oppose aux métaphysiques qui se proposent d'aboutir à une connaissance de l'être propre des choses, à une science de l'essence, de telle manière que la distance qui le sépare de son prédécesseur grec semble irrécupérable³.

¹ Gualandi, Alberto, *Deleuze*, Paris, Les belles lettres, 2003, p.62. Simondon n'est pas le seul penseur qui a formulé cette observation. Nous pensons notamment à Émile Boutroux qui, avant Simondon, faisait allusion dans un cours que « Kant prend pour matière l'expérience en général, synonyme pour nous de connaissance, et son analyse y distingue deux éléments : une matière et une forme. C'est la distinction aristotélicienne reproduite *mutatis mutandis*. » (Boutroux, Émile, *La philosophie de Kant*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1968, p.17). Dans le cadre d'études plus récentes, nous mentionnons également l'étude de Pollok qui porte explicitement sur la résurgence de l'hylémorphisme aristotélicien chez Kant, telle que l'évoque d'ailleurs le titre même de son article : Pollok, Konstantin, « The understanding prescribes laws to nature': Spontaneity, Legislation, and Kant's Transcendental Hylomorphism », dans *De Gruyter, KANT-STUDIEN*, vol.105, n°4, 2014, p.509–530. Les allusions de Boutroux, de Simondon et l'article de Pollok viennent nous confirmer dans notre intuition de base que Kant fait plus que simplement reprendre le vocabulaire d'Aristote, mais qu'il reprend aussi dans son système philosophique l'esprit de l'hylémorphisme aristotélicien, c'est-à-dire son système de valeur qui sous-tend son armature conceptuel et métaphysique.

² Aubenque souligne une dualité dans l'intention d'Aristote au sein de la *Métaphysique*. Loin de rejeter la volonté d'Aristote de fonder une ontologie comme science de « l'être en tant qu'être », il défend la thèse que la *Métaphysique* d'Aristote se déclinerait entre deux projets distincts : d'une part, la fondation d'une ontologie conçue comme science de « l'être en tant qu'être » et, d'autre part, l'établissement d'une science particulière qui porte le nom de « théologie » et dont l'objet est « le genre le plus éminent » de l'être, en l'occurrence le divin. En tant que tel, précise Aubenque, ces deux projets ne sont pas mutuellement exclusifs, mais nous devons nous garder de les confondre. Dans les deux cas, néanmoins, l'intention d'Aristote est claire : ériger les bases d'un savoir réel et fondé en raison sur les objets respectifs de l'ontologie et de la théologie, de l'être conçu comme tel et de Dieu (Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote, Le problème de l'être chez Aristote, Essai sur la problématique aristotélicienne*, Paris, puf, 1963, p.37-38; 45-70).

³ Contrairement à ce que nous pourrions croire, la *Critique de la raison pure* n'annonce pas un rejet catégorique de la métaphysique de la part de Kant. Kant reconnaît au contraire que la métaphysique est une disposition naturelle de la raison et, loin de vouloir la battre en brèche, il veut en conserver ce qu'elle contient

Qui plus est, aux réserves et objections sévères que Kant porte à l'encontre de la métaphysique traditionnelle s'ajoute l'absence dans son corpus de toute mention explicite à l'hylémorphisme, de telle sorte que nous sommes plutôt portés à nous demander, dans un premier temps, s'il ne s'agit pas là de preuves suffisantes pour en conclure que la pensée théorique de Kant est dépourvue de toutes traces quelconques d'hylémorphisme, par conséquent, qu'il est superflu de vouloir rapprocher ces deux philosophes précisément sous cet angle.

Et pourtant, c'est Kant lui-même qui, dans le choix de son vocabulaire, nous conduit sur la voie de cette analogie. Nous retrouvons en effet aisément les traces d'une influence aristotélicienne au sein de la *Critique de la raison pure*, ne serait-ce que par l'emploi intentionnel chez Kant de certaines notions qui font écho aux notions éponymes employées par Aristote. Nous pensons notamment à la notion de « catégorie » dont Kant reconnaît la paternité au philosophe grec⁴. Cela dit, ce qui marque, à notre avis, la filiation la plus significative entre la pensée critique de Kant et la métaphysique aristotélicienne se manifeste dans la reprise par le philosophe allemand des notions de forme et de matière

de positif tout en redéfinissant la légitimité de son objet. Alquié fait remarquer à cet effet que le terme « critique » chez Kant « ne désigne pas seulement une analyse qui sépare et distingue, mais un examen qui apprécie » (Alquié, Ferdinand, *La critique kantienne de la métaphysique*, Paris, puf, 1968, p.8) et que les grands idéaux de la raison, en l'occurrence l'immortalité de l'âme, la liberté et Dieu, demeurent pour Kant le centre d'intérêt des grandes interrogations métaphysiques de la raison, mais que c'est désormais dans le domaine de la raison pratique (la morale) qu'elles sont vouées à se réaliser et non plus dans celui de la raison spéculative et que nous commettrions ainsi une grave erreur à vouloir les disqualifier sous le seul prétexte que nous n'en gagnons pas un savoir objectif (*Ibid.*, p.8-10). Dans la même lignée, Heidegger pousse encore plus loin les propos d'Alquié et insiste sur l'idée que la notion kantienne de « critique » ne veut pas dire faire table rase avec les valeurs de la métaphysique, encore moins de déprécier la raison, mais de fixer, au contraire, les déterminations positives de la raison pure et, par-là, son « essence » de telle sorte que la critique de la métaphysique menée par Kant doit se comprendre à l'intérieur de ce travail de délimitation et de réorganisation des pouvoirs subjectifs de la raison et de ses intérêts (Heidegger, Martin, *Qu'est-ce qu'une chose?*, trad. Jean Rebol & Jacques Taminiaux, Éditions Gallimard, 1971, p.130-131). Loin donc de s'ériger comme une réfutation de la nécessité de la métaphysique pour l'homme, la *Critique de la raison pure* se veut être une investigation positive du pouvoir de la raison pure, idée que nous approfondirons ultérieurement dans notre travail. Kant, enfin, admet les idéaux de la métaphysique, mais sous la condition qu'ils soient restitués à l'intérieur de leur domaine propre : la raison pratique. Cette remarque préliminaire prend tout son sens dans le cadre de notre thèse dans la mesure où il sera question de retracer les formes d'une continuité avec la tradition métaphysique, en l'occurrence la métaphysique aristotélicienne, au sein de la pensée spéculative de Kant, plus précisément dans la *Critique de la raison pure*, et de montrer que les traces de cette influence se trouvent à la base de l'articulation de l'objet de la philosophie transcendantale de Kant.

⁴ À cet effet, Kant mentionne directement Aristote à deux reprises au sein de son corpus notamment en ce qui concerne la notion de catégorie : Kant, Emmanuel, *Œuvres philosophiques I, des premiers écrits à la « Critique de la raison pure »*, Paris, Éditions Gallimard, 1980, A 81/B 107, III 93-94, p.835; Kant, Emmanuel, *Œuvres philosophiques II, des Prolégomènes aux écrits de 1791*, Paris, Éditions Gallimard, 1985, 39, IV 324, p.100-101. Sauf mentions contraires, les traductions de Kant que nous employons dans notre travail sont celles que nous retrouvons dans les *Œuvres philosophiques* des éditions de la Pléiade.

dans la *Critique de la raison pure* et le rapprochement que nous voulons établir entre elles dépasse largement le cadre de la similitude du vocabulaire. Dès lors, toute la question consiste non pas à se demander s'il y a bel et bien réminiscence d'éléments hylémorphiques au sein de la philosophie critique de Kant, mais bien, en tant qu'ils sont présents, quelles fonctions elles occupent à l'intérieur de celle-ci. Il sera en effet question dans notre thèse de voir que, dans un cas comme dans l'autre, les notions de forme et de matière sont structurantes en ce sens où elles constituent les axes conceptuels clefs autour desquels s'articule la problématisation de leurs ontologies respectives⁵.

Brièvement, l'hylémorphisme aristotélicien est une théorie qui se propose de rendre compte du processus d'information que subit la substance (*οὐσία*) en vue de sa réalisation en acte et les notions de forme et de matière réfèrent aux principes constitutifs de la substance qui déterminent les conditions ontologiques de l'avènement de son unité concrète. En d'autres termes, toute substance – composée – est dotée d'une forme et d'une matière et la réalisation de son unité, c'est-à-dire de son être en acte, est le produit d'un processus dynamique d'information qui implique le travail de la forme sur la matière. Cependant, comme nous le verrons dans la première partie de ce travail, l'élément théorique sur lequel repose la cohérence de l'hylémorphisme aristotélicien réside dans la nature asymétrique du rapport qu'Aristote institue entre la forme et la matière et qui voit dans la première un principe de détermination, alors que la seconde renvoie à l'élément

⁵ Ceci n'a évidemment pas échappé à un bon nombre de commentateurs. Par contre, si de nombreuses études soulignent en effet l'origine hylémorphique des notions kantienne de forme et de matière, peu se sont toutefois évertuées à en approfondir le sens. L'article de Pollok (Pollok, Konstantin, *loc.cit.*), à notre connaissance, constitue la seule étude récente qui aborde directement le thème de l'hylémorphisme chez Kant en lien avec l'enjeu épistémologique des déterminations de la cognition objective d'un objet. Là où notre étude se distingue de la sienne est que nous explorons la genèse de cette influence en rapport avec la pensée d'Aristote, ce que l'analyse de Pollok néglige. Nous tenons aussi à mentionner la très solide étude de Pippin qui porte sur la « théorie kantienne de la forme » (Pippin, Robert B., *Kant's Theory of Form, An Essay on the Critique of Pure Reason*, New Haven and London, Yale University Press, 1982). Pippin y approfondit en détail les implications épistémologiques de la forme chez Kant en lien avec le problème de la cognition, mais il ne l'aborde toutefois pas dans la perspective de la théorie aristotélicienne de l'hylémorphisme, non pas que nous lui imputions de ne pas avoir entrevu ce lien, car un commentateur de son envergure l'a nécessairement vu, mais seulement que son analyse se concentre sur la notion de forme chez Kant indépendamment de la dimension ontologique qui la rapproche de la notion aristotélicienne de forme. Sur ce point, on ne pourra pas reprocher à notre travail de simplement reprendre une étude existante sur Kant, en l'occurrence celle de Pippin, puisque nos considérations portent sur le rapport hylémorphique forme-matière dans ses rapprochements avec Aristote, ce que laisse ouvert et plutôt inexploré le travail en lui-même remarquable de Pippin sur la question de la forme kantienne.

passif et déterminable qui reçoit une forme⁶. Dans cette optique, l'hylémorphisme postule la primauté ontologique de la forme sur la matière en ce sens précis où la matière, sur le plan métaphysique, correspond à l'élément relatif qui est toujours posé comme étant le corrélatif d'une forme⁷ de telle sorte que l'unité réalisée de la substance se comprend toujours comme étant le fait des déterminations que la forme a introduit dans la matière.

Kant, évidemment, ne pose pas le problème sur le plan de la substance, mais, conformément aux impératifs de sa *Critique*, le positionne sur le terrain de la possibilité de la cognition effective d'un objet. Dans cette perspective, forme et matière ne désignent plus des déterminations ontologiques de l'être, mais décrivent dorénavant les éléments qui prennent part à l'activité représentationnelle d'un objet⁸. Ce qui marque toutefois une réelle continuité avec l'hylémorphisme d'Aristote est le statut que Kant leur accorde et qui correspond exactement aux mêmes fonctions métaphysiques que celui-là leur attribue. Kant, en effet, qualifie la forme d'« *actus determinandi* », alors que la matière, dans son acception transcendantale, renvoie au déterminable en soi dans la représentation⁹. Nous remarquons ainsi qu'il postule la même asymétrie qui octroie à la forme une primauté de fait sur la matière, asymétrie sur laquelle repose de surcroît la cohésion de son épistémologie critique. Dans cette logique, la matière gagne en qualité d'objet à mesure qu'elle y reçoit la détermination de la forme de telle sorte que l'objet de connaissance (*Objekt*)¹⁰, au sens fort où Kant comprend ce terme, correspond à la matière de l'expérience qui a reçu dans la représentation les déterminations des formes pures du sujet.

⁶ Nous approfondirons le sens de cette assertion dans la première partie de notre travail.

⁷ Hamelin, Octave, *Le système d'Aristote*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1985, p.266.

⁸ C'est dans un passage de l'esthétique transcendantale que nous observons ce glissement dans la détermination des fonctions des notions de forme et de matière : Kant, *Œuvres philosophiques I, op.cit., Critique de la raison pure*, A 20/B 34, III 50, p.782. On retrouve aussi cette idée dans la *Dissertation de 1770* où Kant introduit pour la première fois les notions de forme et de matière en lien avec la problématisation des conditions objectives de la représentation de la matière : Kant, *Œuvres philosophiques I, op.cit., Dissertation de 1770*, Section II, §4, II 392-393, p.639.

⁹ Kant, *Lectures on Metaphysics*, trad. Karl Ameriks & Steve Naragon, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, Ak. 28: 575, p.338-339.

¹⁰ Nous employons les termes « objet de l'expérience », « objet de connaissance » et « objet de cognition » de façon synonymique. Ce que nous entendons par ces termes est toujours, sauf indication contraire, la matière réalisée par les formes pures du sujet dans la représentation et qui caractérise chez Kant la notion d'objet (*Objekt*) selon l'acception critique qu'il lui donne.

Ainsi, alors que la structure forme-matière chez Aristote fournit le cadre sous lequel s'explique l'ouverture de la substance dans le champ de l'être, ce même cadre conceptuel sert chez Kant à définir les conditions de possibilité de l'ouverture de l'objet (*Objekt*) à la conscience dans la représentation, c'est-à-dire la représentation objective de la matière sous des rapports déterminés, intelligibles et universels¹¹. Il est donc clair que, loin de simplement reprendre les notions de forme et de matière, Kant en reprend aussi l'orientation métaphysique en ce sens où il octroie aux notions de forme et de matière les mêmes fonctions métaphysiques que leur attribue la théorie aristotélicienne de l'hylémorphisme et que la nature de leur relation repose sur les mêmes présupposés ontologiques¹². C'est ce qui nous conduit d'ailleurs à constater la présence réelle d'une composante hylémorphique qui est à l'œuvre au sein de la philosophie critique de Kant et qui vient aussi en déterminer la base conceptuelle et métaphysique¹³.

¹¹ Il est difficile d'établir à quel point Kant était familier avec la pensée métaphysique d'Aristote et par quels moyens il a été introduit à elle. Sgarbi, toutefois, nous offre une piste d'interprétation intéressante (Sgarbi, Marco, *Kant and Aristotle, Epistemology, Logic, and Method*, Albany, State University of New York Press, 2015., en particulier les pages 79-83). L'auteur soulève que l'hypothèse la plus plausible qui permettrait de rendre compte de la transmission de l'influence aristotélicienne à la pensée de Kant serait de se tourner vers une tradition forte qui imprégnait l'université de Königsberg à l'époque où Kant y enseignait, savoir l'aristotélianisme (Sgarbi parle du « Königsberg Aristotelianism ») (*Ibid.*, p.79-83). Les notions de forme et de matière se trouvaient au cœur des problématiques épistémologiques soulevées par ce courant de pensée et étaient utilisées de manière significative afin de caractériser les éléments de base qui composent la cognition humaine (*Idem.*). Cela expliquerait ainsi comment Kant reprend non seulement les notions de forme et de matière, mais aussi comment il les intègre précisément au problème qui concerne la possibilité transcendante de la cognition humaine et qui constitue l'objet spécifique de sa philosophie transcendante.

¹² On peut ainsi légitimement se demander jusqu'où porte véritablement la critique kantienne de la métaphysique. Si elle remet en cause un préjugé très fort de son époque, à savoir que la métaphysique puisse espérer être érigée au rang de science, tout laisse croire qu'il ne rompt néanmoins pas avec la tradition en ce sens où il en préserve certains préjugés métaphysiques. La présence du cadre de l'hylémorphisme chez Kant nous donne une preuve supplémentaire qui montre comment la distance qui sépare Kant de la tradition aristotélicienne est peut-être plus mince, à bien des égards, que nous pourrions nous l'imaginer puisque les bases de sa position critique reposent sur les mêmes présupposés métaphysiques, le rapport ontologique que Kant instaure entre la forme et la matière étant l'exemple le plus patent, à notre avis, qui montre comment il s'inscrit en continuité avec les valeurs de la métaphysique traditionnelle malgré la critique qu'il se propose d'en faire. Ainsi, l'analyse du cadre hylémorphique appliqué à la pensée de Kant nous permettra parallèlement de réévaluer la portée de la critique kantienne, question qui sans être centrale au propos de notre thèse, en est tout de même directement liée.

¹³ Nous sentons le devoir de préciser que, lorsque nous nous demandons s'il y a lieu de parler d'hylémorphisme chez Kant, nous faisons essentiellement référence à la reprise, chez Kant, des valeurs sous-jacentes de l'hylémorphisme aristotélicien, en l'occurrence de la primauté de la forme sur la matière, position métaphysique plus qu'épistémologique qui assure la cohérence non seulement de la théorie aristotélicienne de la substance composée, mais aussi de l'ensemble de l'édifice épistémologique que Kant tente d'instaurer au sein de la *Critique de la raison pure*. Les conditions de possibilité de la cognition d'un objet impliquent nécessairement le jeu de l'information des formes pures du sujet sur la matière de l'expérience, information qui met de l'avant la présence ontologique de la forme sur la matière. Dans cette optique, les liens que nous désirons établir entre Kant et Aristote, plus particulièrement ceux qui concernent la présence d'un

Ces remarques préliminaires nous conduisent à formuler la question qui guide notre thèse : peut-on parler d'hylémorphisme chez Kant? Et, dans l'affirmative, sous quels rapports? Ou plutôt, pour être plus précis, quelle forme prend cette « composante hylémorphique » dans la pensée de Kant? Cette question, à elle seule, en suppose plusieurs autres subalternes qui la précisent et la complètent : comment Kant entend-il les notions de forme et de matière? Quelles fonctions critiques sont-elles appelées à jouer? Quelle est la nature critique et métaphysique qui encadre leur rapport? De quelle manière Kant se distingue-t-il d'Aristote dans la reprise des éléments de son hylémorphisme? Et enfin, à travers toutes celles-ci : quel problème Kant espère-t-il résoudre à l'aide de ces concepts?

Nous trouverons les réponses à ces questions dans la philosophie transcendantale de Kant telle qu'il la développe dans la *Critique de la raison pure*, plus spécifiquement encore en nous concentrant sur la partie intitulée « Théorie transcendantale des éléments ». C'est dans cette partie de son œuvre maîtresse que Kant introduit et définit explicitement les concepts de forme et de matière et établit en détail les rôles respectifs qu'ils sont appelés à jouer au sein de sa philosophie transcendantale. Nous montrerons en effet que l'hylémorphisme que nous observons chez Kant vient fournir la structure conceptuelle et métaphysique sur laquelle

l'hylémorphisme chez Kant, ne sont pas destinés à démontrer que Kant se serait inspiré directement d'Aristote lui-même ou que ses interrogations philosophiques suivraient, à leur manière, le même sillage, mais bien plus à faire voir que la structure formelle et l'arrière-plan ontologique qui sous-tend l'hylémorphisme aristotélicien se sont perpétués dans la tradition philosophique et que Kant a aussi subi les répercussions de cette influence bien que d'une manière singulière. À cet égard, nous nous efforcerons de montrer que la théorie de l'hylémorphisme ne se réduit pas exclusivement aux conclusions ontologiques d'Aristote concernant la substance sensible, mais que cette théorie repose sur un système de valeurs métaphysiques. Ainsi, ce qui nous importe n'est pas tant la correspondance qu'Aristote établit entre sa théorie de l'hylémorphisme et sa théorie de la substance, mais la résonance métaphysique qui investit la structure *formelle* de l'hylémorphisme, c'est-à-dire le rapport ontologique qui est institué entre les notions de forme et de matière compris exclusivement dans son fondement métaphysique, indépendamment de tout renvoi à la substance aristotélicienne. C'est d'ailleurs sur ce point précis que nous constatons un accord de fond entre Kant et Aristote qui justifie le rapprochement que nous souhaitons opérer entre ces deux penseurs. À plus forte raison, si Kant ne retient pas l'objet spécifique de l'hylémorphisme aristotélicien – savoir la composition ontologique de la substance sensible –, il préserve néanmoins l'esprit de cette théorie dans la mesure où il en reprend la structure formelle et l'orientation métaphysique générale. En d'autres mots, c'est au regard de la nature de cette structure formelle que nous observons l'influence qu'exerce l'hylémorphisme dans la pensée critique de Kant. En effet, Kant ne fait pas que réutiliser les notions de forme et de matière, il leur accorde aussi la même fonction ontologique qu'Aristote et laisse ainsi inchangé le fondement métaphysique de la relation qui unit ces deux principes l'un à l'autre, même si elle ne vise plus le même but que chez le penseur grec. C'est dans cette perspective que nous notons la présence d'une véritable « composante hylémorphique » qui parcourt l'œuvre du philosophe de Königsberg.

s'érigent les fondements de sa philosophie transcendantale et que les notions de forme et de matière se définissent désormais, comme nous venons de le voir, en fonction du nouvel impératif épistémologique de la possibilité transcendantale de la cognition d'un objet de l'expérience. Nous verrons aussi à cet effet comment le cadre conceptuel forme-matière vient redéfinir le schéma kantien de la structure de la connaissance et comment l'objet (*Objekt*), conformément à la nouvelle acception critique que lui donne Kant, se conçoit dorénavant à la confluence de la matière de l'expérience et des formes pures de la représentation du sujet.

Deux éléments théoriques et une considération méthodologique méritent notre attention et qui seront par ailleurs centraux à la démonstration du propos de notre thèse :

1) au-delà de la reprise des notions de forme et de matière, le signe le plus révélateur de l'influence de l'hylémorphisme aristotélicien au sein de la philosophie transcendantale de Kant se manifeste, à nos yeux, par le jeu de l'information de la forme sur la matière. Cela dit, il sera question de montrer que le processus d'information que nous retrouvons au sein de la philosophie transcendantale de Kant se complexifie par rapport à celui que nous constatons au sein de l'hylémorphisme aristotélicien. En effet, dans la théorie d'Aristote, la substance se détermine en fonction d'une forme propre qui constitue son essence et qui organise sa matière conformément à ses exigences; chez Kant, cependant, l'objet de connaissance n'est pas constitué par *une* seule forme, mais par *diverses* formes de *différentes* natures et sa formation dans la représentation implique une double information de sa matière¹⁴. Dans un premier temps, nous constatons une information de la matière de la part de la sensibilité qui y introduit les formes pures de l'espace et du temps; il s'ensuit une seconde phase d'information qui met en jeu l'entendement et qui introduit dans la matière les déterminations formelles des catégories. Nous verrons ainsi que l'unité de l'objet kantien dans la représentation, c'est-à-dire la matière réalisée sous les déterminations des formes pures du sujet, est le résultat qui ressort de cette double information complémentaire des formes pures de la sensibilité et de l'entendement.

¹⁴ Cette précision est d'une grande importance pour notre thèse, car nous sommes d'avis que cette question précisément n'a pas encore été exhaustivement explorée dans la littérature. Pollok, par exemple, aborde bien directement la composante de l'hylémorphisme chez Kant, mais il laisse vacante l'analyse du processus même d'information de la matière par les formes pures du sujet kantien.

2) en positionnant le débat sur le problème de la cognition, plus précisément des formes de la représentation de la matière, nous remarquons que Kant recentre le cadre théorique forme-matière sur une ontologie du sujet. Pour éclairer ce que nous voulons dire, il convient de voir que Kant comprend le sens de l'ontologie en conformité avec l'objet de son projet critique, lequel il définit en ces termes: « le nom orgueilleux d'une ontologie, qui prétend donner des choses en général des connaissances synthétiques *a priori*, dans une doctrine systématique (par exemple le principe de causalité) doit faire place au nom modeste d'une simple *analytique de l'entendement pur* »¹⁵. Ainsi, l'ontologie n'est plus comprise par Kant dans son acception traditionnelle, c'est-à-dire comme un discours qui porte sur la nature de l'être, mais s'identifie désormais à une analytique transcendantale de l'entendement pur. Dans cette optique, l'ontologie kantienne n'aborde plus directement le problème de l'être, mais se focalise sur l'étude de la composition transcendantale du sujet, soit sur la détermination et l'analyse des formes pures du sujet et de leurs fonctions structurantes au sein du processus de la cognition d'un objet¹⁶. À cet égard, nous soutenons que les éléments conceptuels de la théorie aristotélicienne de l'hylémorphisme fournissent le cadre théorique qui sert à l'élaboration du problème kantien de l'ontologie. La grille d'analyse forme-matière met en effet à notre disposition un moyen d'apporter de la clarté sur la nature transcendantale du sujet et d'approfondir sous un regard nouveau le sens du renversement opéré par Kant dans la *Critique de la raison pure* et qui fait du sujet le centre de gravité de la relation sujet-objet¹⁷.

3) pour Kant, la philosophie transcendantale consiste en l'examen de l'ensemble des éléments *a priori* qui constituent le pouvoir de connaître de la raison. Dans la *Critique*

¹⁵ Kant, *Œuvres philosophiques I, op.cit., Critique de la raison pure*, A 247/B 303, III 207, p.977. Nous mettons en italique.

¹⁶ Kant préserve donc le lien qui unit hylémorphisme et ontologie, à cette différence près qu'il en transforme l'objet et qu'il n'est plus destiné à répondre au même but. En effet, les notions de forme (pure) et de matière sont désormais appliquées à la problématisation de l'objet de l'ontologie kantienne et servent à résoudre le problème de la possibilité générale de la cognition, c'est-à-dire celui des déterminations transcendantales qui fondent *a priori* le geste de la synthèse et de sa potentielle objectivité.

¹⁷ Pollok, à notre connaissance, est le seul qui a véritablement mis l'emphase sur l'idée que la composante hylémorphique que nous pouvons observer dans la philosophie transcendantale de Kant se déplace dans le sujet en ce sens où elle vient désormais définir les fondements structurels de son activité représentationnelle (Pollok, Kontantin, *loc.cit.*).

de la raison pure, elle se divise en deux étapes bien définies : une « Théorie transcendantale des éléments », qui met à jour les principes qui se trouvent au fondement de tout acte de cognition d'un objet de la part du sujet, à savoir les formes pures de l'espace et du temps de la sensibilité, des catégories de l'entendement et des schèmes pures de l'imagination, et une « Dialectique transcendantale », laquelle divulgue le rôle régulateur des Idées pures de la raison. L'examen complet des enjeux soulevés par la philosophie transcendantale exigerait l'étude approfondie des éléments et des développements qui prennent part à ces deux parties de la *Critique*. Toutefois, dans le cadre de notre thèse, nous nous restreindrons à la première partie de la philosophie transcendantale, nommément la « Théorie transcendantale des éléments », pour les raisons que nous avons déjà mentionnées ci-haut et c'est à l'intérieur de ces limites que nous comprendrons le terme de « transcendantal » tout au long de notre travail, c'est-à-dire sous le regard des développements de Kant dans l'esthétique et la logique transcendantale¹⁸.

Enfin, nous nous emploierons dans cette étude à démontrer comment l'influence de l'hylémorphisme aristotélicien refait surface au sein de la philosophie transcendantale de Kant et lui fournit la structure conceptuelle ainsi que l'orientation métaphysique qui lui permet d'apporter une solution au problème de la possibilité transcendantale de la cognition générale d'un objet de l'expérience. En effet, les notions de forme et de matière, mais aussi le rapport ontologique et asymétrique qui voit dans la forme l'acteur privilégié de l'information de la matière constituent les éléments privilégiés de la matrice (formelle) qui rend compte de la composition transcendantale de l'objet de l'expérience. Il sera

¹⁸ Cela dit, le cadre conceptuel forme-matière pourrait tout aussi bien servir de grille d'analyse pour la « dialectique transcendantale ». Kant y fait aussi appel à la notion de forme, cette fois-ci cependant pour décrire les règles qui déterminent les formes des inférences syllogistiques qui génèrent les idées subjectives de la raison. À l'instar des catégories de l'entendement, les formes qui constituent le propre du pouvoir cognitif de la raison désignent des « règles », des « fonctions logiques » non plus des jugements de l'entendement, mais des inférences rationnelles que produit la raison. Si, donc, la fonction principale de la forme ne change pas, c'est le statut de la matière qui se transforme puisque, dans ce cas précis, la « matière informée » ne consisterait plus en l'objet de l'expérience, c'est-à-dire la matière que nous pouvons connaître avec objectivité par l'entremise des catégories de l'entendement, mais en les idées subjectives qui dialectisent la raison. Toutefois, l'objet de notre étude ne nous permettra pas de nous consacrer à l'examen de cette partie de la *Critique de la raison pure*. Nous jugions néanmoins utile de signaler que le couple forme-matière constitue le fond conceptuel autour duquel s'articule la structure de l'argumentaire de Kant au sein de la dialectique transcendantale et que, par conséquent, il garderait ainsi toute sa pertinence dans le cadre d'une étude ultérieure qui porterait sur l'analyse des fonctions respectives de la forme et de la matière en lien avec les problématiques que Kant soulève dans la dialectique transcendantale.

également question de voir comment ces notions participent à la redéfinition du problème kantien de l'ontologie en ce sens où Kant introduit la question de la constitution ontologique (transcendantale) du sujet à l'aide de la notion de forme¹⁹. Nous estimons que les passages abondent dans le corpus kantien qui nous permettent de soulever ces hypothèses et d'en démontrer aussi le bien fondé.

Afin de justifier les idées que nous venons d'exposer et pour répondre aux questions qui guident notre étude, notre travail se développera ainsi : La première partie de notre thèse portera sur Aristote et elle se concentrera sur l'exposition des éléments qui mettent en place sa théorie de l'hylémorphisme. L'objet de cette partie consistera ainsi essentiellement à déterminer quelles sont les fonctions ontologiques de la forme et de la matière qu'Aristote leur octroie et comment elles viennent déterminer la nature de leur rapport dans la configuration de l'unité ontologique de la substance. Le chapitre 1 constitue une réflexion préliminaire sur le statut de la science chez Aristote et comment elle préfigure la question de l'être qui est au centre de la théorie de l'hylémorphisme. Il nous permettra aussi de présenter des notions, telles l'essence, l'universalité et la qualité, qui nous permettront d'établir des éléments de comparaisons importants avec la pensée de Kant dans la seconde partie de notre thèse. Dans le chapitre 2, nous montrerons comment Aristote positionne la théorie de l'hylémorphisme sur le terrain de la substance dont elle vise ultimement à en décrire la composition ontologique. Il sera question d'expliquer ce qu'est la substance chez Aristote et comment les notions de forme et de matière viennent définir les paramètres qui en déterminent la nature. Le chapitre 3, pour sa part, se consacrera essentiellement aux notions de forme et de matière. Nous y exposerons la nature et la portée de leurs fonctions ontologiques respectives au sein de l'hylémorphisme aristotélicien et nous montrerons aussi, par la suite, comment leur relation dynamique participe à la réalisation de l'unité de la substance composée. Nous nous servirons de cette analyse pour en tirer une conclusion générale qui sera capitale pour le propos de notre thèse, à savoir que la théorie aristotélicienne de l'hylémorphisme postule la primauté ontologique de la

¹⁹ À travers tout ceci, il sera également question de voir comment la possibilité de la formation de l'objet de connaissance repose chez Kant sur les mêmes présupposés métaphysiques qui déterminent chez Aristote la possibilité ontologique qui constitue l'unité concrète de la substance composée.

forme sur la matière et que c'est précisément sur la base de cette primauté ontologique que la forme définit les termes de l'information de la matière en vue de la réalisation de la substance. Cette première partie, enfin, est fondamentale pour le propos de notre thèse, car elle servira à poser les bases conceptuelles et théoriques sur lesquelles reposeront notre analyse subséquente de la philosophie transcendantale de Kant.

La seconde partie, de toute évidence, sera consacrée à Kant et nous tâcherons de mettre en exergue comment les éléments de l'hylémorphisme aristotélicien, que nous aurons exposés dans la première partie de notre travail, s'insèrent dans la philosophie critique de Kant et forment la solution au problème épistémologique de la cognition objective de la matière. Le chapitre 4 sera essentiellement un chapitre de transition. Il sera question de voir comment l'objet de la *Critique de la raison pure* se transforme par rapport à celui de la *Métaphysique* d'Aristote, notamment dans la formulation de la philosophie transcendantale, et comment le questionnement qu'elle soulève devient le terrain où se mettent en place les éléments de l'hylémorphisme que nous observons dans la philosophie de Kant. Dans le chapitre 5, nous verrons, d'une part, comment c'est la philosophie transcendantale qui incorpore les éléments de l'hylémorphisme et aussi, d'autre part, comment les notions de forme et de matière participent chez Kant à la redéfinition du problème de l'ontologie conçue désormais comme étant une analytique transcendantale de l'entendement pur. Le chapitre 6, quant à lui, viendra préciser les sens spécifiques sous lesquels nous devons comprendre les notions kantienne de forme et de matière au sein de sa philosophie transcendantale. Nous porterons plus particulièrement notre attention sur les éléments théoriques où Kant reste conforme à la tradition aristotélicienne et où il s'en éloigne précisément. Le chapitre 7, quant à lui, marquera le début de l'analyse de la constitution formelle de sujet en abordant la question de la forme et de la matière au sein de l'esthétique transcendantale, c'est-à-dire de la constitution des formes pures de la sensibilité. Nous montrerons comment les formes pures de l'espace et du temps constituent le fondement indépassable de notre expérience sensible et comment la matière de l'expérience subit, dès son contact avec nos sens, une première phase d'information de laquelle émerge un divers singulier (*Mannigfaltig*) qui se donne à la conscience dans un espace et dans un temps. Le chapitre 8 poursuivra l'analyse de la constitution

transcendantale du sujet en se consacrant cette fois-ci aux formes pures de l'entendement. Nous y discuterons de l'importance du rôle du jugement dans la formation de l'expérience et comment les catégories constituent les formes pures qui déterminent l'ensemble des formes que nous pouvons appliquer aux jugements que nous portons sur les choses. Nous montrerons aussi comment les catégories participent à la seconde phase d'information de la matière en vue de parachever la formation de l'objet de l'expérience dans la représentation. Enfin, le chapitre 9 portera sur la notion kantienne de l'aperception transcendantale, laquelle est centrale à la déduction transcendantale des catégories, et nous verrons comment cette forme pure de la conscience, qui se manifeste sous la représentation générale et invariable *Je pense*, participe au processus d'objectivation de la matière de l'expérience et permet à l'entendement de réaliser le pouvoir objectivant de la catégorie. Nous y aborderons aussi, en dernière analyse, le résultat de ce double travail d'information de la matière par les formes pures de la sensibilité et de l'entendement, en l'occurrence l'objet de l'expérience au sens critique que Kant lui donne, et qui correspond en fait à la nature conçue sous la détermination des lois universelles qui font d'elle un objet de connaissance scientifique.

Partie 1 : Aristote

L'hylémorphisme et la question de l'être

Chapitre premier : la science et la connaissance de l'être : l'idéal d'universalité

1.1 L'universel : objet de la science de l'être

La théorie de l'hylémorphisme se veut être une manière de répondre à la question : qu'est-ce que l'être? Tout le projet de la *Métaphysique*, comme l'annonce le livre Γ, est d'ériger le problème de l'être en une science : « Il y a une science, écrit Aristote, qui étudie l'Être en tant qu'être et ses attributs essentiels. »²⁰ L'hylémorphisme, donc, propose une approche spéculative dont le but est de penser la composition ontologique de l'être. Cela étant dit, pour saisir toute la portée de cette théorie, il faut bien voir qu'elle s'inscrit à l'intérieur du projet aristotélicien de la science. Il y a donc dédoublement du problème dans la mesure où il faut distinguer deux éléments à définir, savoir l'être et la science, l'objet et le mode sous lequel il doit être connu. Dans cet ordre d'idée, la question de l'être pose parallèlement celle de la science, même que cette dernière constitue, à vrai dire, la première interrogation que nous devons résoudre puisqu'elle nous fait connaître précisément le but de la recherche. En effet, ce qu'il s'agit de connaître au sujet de l'être se rapporte au statut de la nature du savoir scientifique. Qui plus est, cette volonté de consolider notre connaissance de l'être dans la forme d'un savoir scientifique donne le ton à l'affaire; Aristote ne se satisfait pas des conclusions dialectiques ou rhétoriques et des opinions avancées au sujet de l'être, car il les juge trop incertaines et précaires, voire contradictoires avec l'expérience. Son objectif est d'ancrer notre connaissance de l'être dans un savoir plus solide dont la rigueur dépasse la fragilité de l'opinion ou de la supposition. Dès lors, certaines questions deviennent inévitables pour saisir la portée et l'intention précise du projet métaphysique qu'Aristote se donne : quelle est la nature de la connaissance scientifique? Quelle forme prend-elle? Et quelle dimension de l'être cette forme de connaissance nous permet-elle d'acquérir? Bien que ces questions préliminaires soient toutes de nature épistémologique, elles guident en même temps l'intention ontologique du Stagirite et montrent par le fait même que la dimension ontologique de la théorie de l'hylémorphisme dépend d'une prise de position épistémologique préliminaire qui pose ses bases. Or, puisque l'objet général de la science, selon Aristote, gravite autour de la

²⁰ Aristote, *Métaphysique*, t.1, trad. J. Tricot, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1940, Γ, 1, 1003a20, p.119.

connaissance de l'universel²¹, car connaître l'universel, comme il le répète sans cesse dans ses œuvres, c'est connaître en même temps les causes et les principes premiers de l'être, alors la connaissance la plus éminente, distinguée et assurée que nous pouvons acquérir de l'être d'une chose passe par la part d'universel que nous pouvons dégager en elle. La primauté ontologique qu'Aristote voit dans la forme par rapport à la matière est la conséquence évidente du choix qui fait de l'universel l'objet principal de la science.

C'est pourquoi notre recherche nous entraîne dans un premier temps à nous demander quel est le statut de l'universel au sein de la philosophie d'Aristote. Qu'est-ce que l'universel? C'est ce qu'il faut déterminer, sans compter que le rôle qu'il est appelé à jouer est capital dans l'élaboration d'une science de l'être. En effet, s'il exerce d'abord et principalement une fonction épistémologique dans son rapport à la science, il côtoie aussi de près l'ontologie, comme nous tenterons de le démontrer, car la connaissance de l'universel désigne la nature propre d'un être. Ce concept, donc, montre la frontière souple et plus ou moins définie qu'Aristote laisse ouverte entre l'épistémologie et l'ontologie.

Ainsi, trois raisons justifient ce point de départ : la première, la question de l'universel met en place celle de l'être; la seconde, elle chevauche l'ontologie, la suppose et la prépare, notamment avec l'idée qu'elle cible la connaissance de l'essence; la troisième, l'hylémorphisme est la solution ontologique au problème qu'elle élabore. En effet, la connaissance de l'essence exprime la forme de la substance et un postulat majeur de la théorie aristotélicienne de l'hylémorphisme est de faire de la forme la cause de l'unité de l'être de la substance.

Soulignons aussi au passage que la théorie aristotélicienne de la science est complexe et n'est pas exempte de zones d'obscurités. Aristote y fait souvent référence comme étant la connaissance de la cause et de l'universel renvoyant à la part de nécessaire

²¹ Aristote, *Seconds Analytiques, Organon IV*, trad. J. Tricot, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2012, I, 31, 87b38, p.152; *Ibid.*, I, 33, 88b30-31, p.158-159; Aristote, *De l'âme*, trad. E. Barbotin, Paris, Les Belles Lettres, 1966, II, 5, 418b23, p.46; Aristote, *Métaphysique*, t.1, *op.cit.*, B, 6, 1003a15, p.107; Aristote, *Métaphysique*, t.2, trad. J. Tricot, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1940, K, 1, 1059b26, p.103; *Ibid.*, M, 9, 1086b5, p.255.

dans l'être. Le lien qui unit ces termes (l'universel, la cause et la nécessité) est si étroit dans l'esprit du Stagirite que cela le pousse constamment à les rapprocher, si ce n'est même à les identifier les uns aux autres²². Une étude approfondie de la science aristotélicienne nécessiterait donc de relever le rapport spécifique qui relie chacune de ses notions à la science ainsi que celui qu'elles entretiennent entre elles. Toutefois, nous ne nous proposons pas de faire cet examen détaillé ni de tenter de jeter de la lumière là où il y aurait des ambiguïtés dans sa conception de la science. Notre intention est bien plus modeste : elle vise à situer la notion de l'universel au sein de l'édifice aristotélicien du savoir et de voir comment elle préfigure le problème de l'ontologie. Notre exposé se concentrera donc sur l'universel comme caractéristique distinctive de la connaissance scientifique, non pas parce que ses autres éléments en décrivent moins bien la nature, mais par souci d'économie et surtout parce qu'il les englobe. L'universel est sans doute le trait qui caractérise le mieux l'esprit de la science aristotélicienne, car c'est le qualificatif qu'Aristote emploie le plus souvent pour la désigner et qui constitue l'objectif le plus clairement énoncé de la science.

1.2 Universalité et essence

L'universel est le produit de l'intelligence, il est un mode discursif de connaissance qui s'oppose dans sa nature à la connaissance sensible. Si la sensation ne porte que sur une instance individuelle rattachée à un moment ponctuel dans le temps, sur un *ici* et un *maintenant* comme point limite d'un instant précis et éphémère²³, l'universel, en revanche, exprime un attribut intelligible partagé par une multiplicité d'instances individuelles²⁴ dont le caractère commun et général traverse la succession des moments toujours évanescents du présent et s'impose au devenir comme quelque chose de constant. L'attribut qui différencie un être singulier et en fait quelque chose de déterminé ne change pas et caractérise tous les êtres passés, présents et futurs partageant ce même attribut. L'immutabilité et l'intelligibilité de cet attribut intellectuel sont le propre de l'universalité.

²² Aristote, *Seconds Analytiques*, *op.cit.*, I, 31, 88a4, p.152; *Ibid.*, II, 18, 99b12, p.237.

²³ *Ibid.*, I, 31, 87b29-30, p.151.

²⁴ Aristote, *Métaphysique*, t.1, *op.cit.*, Z, 13, 1038b11, p.291; *Ibid.*, Δ, 26, 1023b28-31, p.214.

Ceci dit, Aristote se refuse à réduire trop facilement la sensation et l'universel à une simple relation d'opposition. Si elles s'opposent quant au genre de connaissances qu'elles donnent, il n'empêche qu'elles s'inscrivent mutuellement dans un rapport dynamique de continuité, car le savoir rationnel est un approfondissement du savoir brut donné par les sens. La connaissance des formes intelligibles se dégagent à partir des formes sensibles, comme l'atteste explicitement ce passage du traité *De l'Âme* :

Mais puisque nul objet, semble-t-il, ne peut exister séparé des grandeurs sensibles, c'est dans les formes sensibles que les intelligibles existent, tant ce qu'on appelle les « abstractions » que toutes les qualités et attributs des objets sensibles. Voilà pourquoi si l'on avait aucune sensation, on ne pourrait non plus rien apprendre ni comprendre; et d'autre part, lorsque l'on pense, la pensée s'accompagne nécessairement d'une image, car les images sont en un sens des sensations, sauf qu'elles sont sans matière.²⁵

La connaissance procède des sens et la pensée entretient toujours de près ou de loin une relation avec la sensation. De près, lorsqu'elle formule un jugement sur une perception présente; dans ce cas, la pensée se concentre expressément sur les propriétés sensibles données par la sensation. De loin, lorsqu'elle réfléchit abstraitement sur des notions ou des phénomènes sensibles qu'elle a perçus dans le passé. Ainsi, l'universel est, dans un premier temps, le résultat d'un travail d'abstraction opéré par l'intelligence, laquelle tend inexorablement à dématérialiser les données sensibles que nous procurent les sens. L'objet des sens est un intelligible en puissance et le travail de l'intellect consiste essentiellement à porter cet intelligible en puissance à l'acte, c'est-à-dire à ne retenir que le contenu formel de l'objet indépendamment de toute trace quelconque de matérialité²⁶. La raison en est que la matière, estime Aristote, fait obstacle à l'intelligibilité puisqu'elle imprègne de contingence l'objet de la pensée. Par conséquent, l'intellect s'assimile les réalités matérielles à mesure qu'il leur retire leur part de matière de l'image qu'il s'en est faite. Cette opération d'abstraction se poursuit jusqu'au point où l'intellect n'appréhende plus que le contenu purement formel et immatériel de l'image, moment où « il y a, affirme

²⁵ Aristote, *De l'âme, op.cit.*, III, 8, 432a3-10, p.87.

²⁶ Mansion, Suzanne, *Le jugement d'expérience chez Aristote*, Louvain, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1976, p.103.

Aristote, identité entre le sujet pensant et l'objet pensé »²⁷. Rorty a raison de souligner que la connaissance, selon Aristote, correspond moins à la possession exacte d'une représentation d'un objet (l'adéquation entre la représentation du sujet et de son objet) – terminologie qui lui est d'ailleurs étrangère –, qu'au fait que l'intellect, une fois l'image dépouillée de toute détermination matérielle, se confond avec l'objet de sa contemplation²⁸. En d'autres termes, l'universel que l'intellect contemple est la forme de la chose, ce qui est proprement irréductible à la composition de son être²⁹.

Toutefois, l'universel ne se réduit pas à la simple abstraction des propriétés sensibles de la chose pour ne contempler que sa forme. Il faut faire attention à ne pas confondre l'universel avec l'être. Dans le livre Z de la *Métaphysique*, Aristote discute l'hypothèse selon laquelle l'universel serait la « cause par excellence » des êtres, qu'il serait substance, hypothèse qu'il s'empresse aussitôt de rejeter³⁰. La substance est avant tout la manifestation de l'être dans sa réalité individuelle et concrète, alors que l'universel exprime une propriété commune partagée par un certain nombre d'instances³¹. « Il en résulte, conclut Aristote, que la connaissance de toutes choses appartient nécessairement à celui qui possède la science de l'universel, car il connaît, d'une certaine manière, tous les cas particuliers qui tombent sous l'universel. »³² De la sorte, si l'universel n'est pas substance, c'est parce qu'il subsume le cas individuel sous une notion commune. Aristote insiste sur la nature discursive de l'universel. Loin d'être substance, « l'universel est toujours prédicat de quelque sujet »³³ et exprime ainsi sa distance avec l'être. À titre de prédicat d'un sujet, il n'est pas l'être, mais plutôt ce qui vient le qualifier. Il se comprend

²⁷ Aristote, *op.cit.*, II, 4, 430a4, p.81.

²⁸ Rorty, Richard, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Oxford, Blackwell, 1980, p.45. Cf. Brague, Rémi, *Aristote et la question du monde, essai sur le contexte cosmologique et anthropologique de l'ontologie*, Paris, puf, 1988, p.446-447.

²⁹ « c'est de l'universel et de la forme qu'il y a définition. » (Aristote, *Métaphysique, op.cit.*, Z, 11, 1035b28, p.281.)

³⁰ *Ibid.*, Z, 13, 1038b4-9, p.291.

³¹ Cf. Gazziero, Leone, « Aucun attribut universel n'est substance », dans *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses, Publication de l'École Pratique des Hautes Études*, vol.123, 2016, p.121-142. Dans cet article, l'auteur restitue la position d'Aristote à l'intérieur de la critique qu'il porte contre les Idées platoniciennes. Platon commet l'erreur, estime Aristote, de voir dans l'universel, l'Idée, ce qui représente la substance, alors que la substance est pour Aristote incarne la réalité individuelle.

³² *Ibid.*, A, 2, 982a21-23, p.7.

³³ *Ibid.*, Z, 13, 1038b16, p.292.

donc comme attribut d'un sujet, qualité de la chose, un τοίονδε : « De ces considérations, il est clair que rien de ce qui existe comme universel dans les êtres n'est une substance; c'est aussi parce qu'aucun des prédicats communs ne marque un être déterminé, mais seulement telle qualité de la chose [τοίονδε]. »³⁴ Si l'universel est objet de science, c'est parce qu'il désigne une qualité propre de la substance³⁵. C'est donc dans la nature de cette qualité, dans la manière dont elle vient qualifier le sujet, que réside la valeur scientifique de l'universel.

Dans les *Catégories*, Aristote accorde qu'il y a plusieurs façons de comprendre la notion de qualité, mais il prend le soin d'en donner une première définition générale. « J'appelle, par ailleurs, qualité, écrit-il, ce en vertu de quoi les gens sont expressément qualifiés d'une certaine manière. »³⁶ Comme le remarque Bodéüs, ce passage d'Aristote définit moins ce qu'est la qualité au sens strict qu'elle ne l'identifie à sa fonction³⁷. La qualité est ce par quoi nous désignons une chose par une propriété qui lui est général et qui la distingue des autres. Ceci dit, rien ne nous dit encore ce qui est substantiel dans la qualité pour qu'elle soit un trait distinctif de l'universalité. Pour ce faire, il faut aller voir dans la *Métaphysique* où le Stagirite précise la définition de la qualité qu'il donne dans les *Catégories*. Il y ajoute :

La qualité se dit, en un premier sens, de la différence de l'essence; par exemple, l'homme est animal qui a la qualité d'être bipède, le cheval a la qualité d'être quadrupède, le cercle est une figure qui a pour qualité d'être sans angle, ce qui montre que la différence selon l'essence est bien une qualité.³⁸

L'universel énonce une qualité qui désigne l'essence de la chose³⁹. Sans se confondre avec l'être, il prédique à la chose l'attribut qui identifie la nature de son être. Sur le plan logique, la proposition universelle établit un rapport d'inhérence entre le prédicat et son sujet d'attribution : « J'appelle *universel*, écrit Aristote, l'attribut qui appartient à

³⁴ *Ibid.*, Z, 13, 1038b34-1039a1, p.294. Cf. *Ibid.*, B, 6, 1003a7-12, p.106.

³⁵ « c'est que toute science a pour objet l'universel et telle qualité de la chose. » (Aristote, *Métaphysique*, t.2, *op.cit.*, K, 2, 1059b20, p.107.)

³⁶ Aristote, *Catégories*, trad. R. Bodéüs, Paris, Les Belles Lettres, 2002, 8, 8b25, p.39.

³⁷ *Idem.*

³⁸ Aristote, *Métaphysique*, t.1, *op.cit.*, Δ, 14, 1020a33-1020b1, p.197.

³⁹ *Ibid.*, Z, 13, 1039a14-22, p.295.

tout sujet par soi [καθ' αὐτό] et en tant que lui-même. Il en résulte clairement que tous les attributs universels appartiennent nécessairement à leurs sujets. »⁴⁰ Il est donc clair qu'Aristote n'envisage pas la notion universelle comme étant une simple généralité abstraite, mais, au contraire, que l'abstraction dont il est question prélève une propriété qui affirme la nature intrinsèque de la chose. Autrement dit, la notion universelle est une « abstraction déterminée » en tant qu'elle est une connaissance de l'essence, elle est chargée d'une signification précise qui indique ce qui appartient *par soi* [καθ' αὐτό] à une chose⁴¹. L'universel ne se constitue donc pas par la simple addition inductive de cas individuels desquels nous retirons une propriété générale, mais par le fait d'extraire rationnellement *la* propriété ou, plus précisément, *la* qualité qu'ils possèdent tous en commun et qui désigne la part irréductible de leur être propre. Sur ce point, l'universel recoupe la notion aristotélicienne du nécessaire⁴² et permet corollairement à Aristote d'établir un lien direct entre les notions de nécessité et de l'essence. En effet, le nécessaire est l'expression de ce qui ne peut être autre que ce qu'il est, de ce qui arrive continuellement, c'est ce qui est toujours identique à soi et ne souffre aucune exception ou variation de degré. Par conséquent, l'universel, dans la mesure où il met en évidence la qualité différenciatrice et invariable qui fait d'un être ce qu'il est et qui le distingue fondamentalement de ce qui lui est autre, est la manière d'exprimer conceptuellement ce qui appartient nécessairement à un être. C'est d'ailleurs ce que traduit la notion philosophique – et à teneur ontologique – de l'essence : l'essence expose la part de nécessaire propre à un être, ce qui lui est irréductible et constitue sa nature fondamentale et distinctive.

Méthodologiquement, il s'ensuit que la démonstration de la propriété universelle doit démontrer la relation d'identité entre le sujet et l'attribut : « Je dis que la démonstration est vraie du sujet premier en tant que tel, quand elle est vraie d'un sujet premier et universel. »⁴³ Nous n'avons pas une connaissance universelle du triangle parce que nous

⁴⁰ Aristote, *Seconds Analytiques*, *op.cit.*, I, 4, 73b26-28, p.38; *Ibid.*, I, 4, 73b32, p.39.

⁴¹ Aristote, *Métaphysique*, *op.cit.*, Z, 1, 1028a36-1028b2, p.238-239. Cf. Hamelin, *op.cit.*, p.126-127; Mansion, Suzanne, *op.cit.*, p.96.

⁴² Cf. Chevalier, Jacques, *La notion du nécessaire chez Aristote et ses prédécesseurs, particulièrement chez Platon*, Paris, Alcan, 1915, p.149.

⁴³ Aristote, *Seconds Analytiques*, *op.cit.*, I, 5, 74a12, p.41-42. Cf. *Ibid.*, I, 4, 74a2-3, p.40.

démontrons que chacune de ses espèces (scalène, isocèle, équilatéral, etc.) possède une même propriété, mais lorsque nous démontrons que cette propriété appartient au triangle en général et que c'est en vertu de cela que toutes ses espèces la possèdent également et sont ainsi des triangles. De la même manière, nous ne connaissons pas l'essence de l'homme parce que nous disons de chacun qu'il est un animal, mais parce que nous sommes en mesure de démontrer que le prédicat « animal » est un attribut *par soi* du sujet « homme » pris universellement. Ainsi, le prédicat universel renvoie au principe qui caractérise le sujet d'attribution dans sa plus grande simplicité. Il n'est donc pas surprenant que cette expression prenne la forme de l'identité entre le sujet et le prédicat sur le plan logique puisque la relation d'identité est la forme la plus simple d'énoncer l'être d'une chose, car elle en dégage la raison première. Lorsque nous jugeons que tel individu est un homme, nous le jugeons tel parce que ce même individu qui se trouve devant nous répond à la définition de l'homme, c'est-à-dire que nous lui prédiquons la qualité qui compose analytiquement son être. Dans la même lignée, nous savons avec le plus haut degré de certitude que les figures que nous voyons sont des triangles parce que chacune a la somme de ses angles égale à deux droits et que la possession de cette qualité, plus que toute autre caractéristique du triangle, permet de connaître le trait essentiel le plus distinctif et le plus intimement lié à l'être de ces trois figures. Le prédicat universel vient donc fonder la définition en donnant la règle grâce à laquelle il est possible de subsumer véritablement tous les cas particuliers qui incombent au sujet logique d'attribution. C'est par ce raisonnement qu'Aristote affirme la supériorité de la démonstration universelle à toute forme de démonstration par le particulier, car elle contient en puissance la connaissance de tous les cas individuels possibles: « La preuve la plus claire de la supériorité universelle, écrit-il, c'est que, si, de deux propositions, nous possédons celle qui est antérieure, nous connaissons aussi, d'une certaine façon, celle qui est postérieure : nous la connaissons en puissance »⁴⁴. En connaissant l'essence du triangle en général, nous connaissons également celle des triangles isocèles, scalènes et équilatéraux, et nous les connaissons d'autant mieux que c'est par l'essence du triangle que nous connaissons ses différentes espèces, car elle renvoie à une qualité propre du triangle qui leur est antérieure et les comprend toutes. En fin de compte, la connaissance universelle marque sa supériorité sur celle du particulier,

⁴⁴ *Ibid.*, I, 24, 86a22-25, p.139.

car elle fait ressortir et retient du cas particulier l'attribut qui a le plus d'antériorité logique en lui, « [e]t plus les attributs sur lesquels porte la science ont d'antériorité logique et de simplicité, ajoute le Stagirite, plus aussi la science a d'exactitude, l'exactitude étant la simplicité. »⁴⁵ Ainsi, en remontant jusqu'à l'essence, l'universel dégage l'attribut le plus antérieur et corrélativement le plus simple qui qualifie au mieux la nature exacte d'un être.

Si l'universel se comprend d'abord sous le rapport de l'essence, il le fait aussi, comme le fait remarquer Mansion, sous le rapport de l'extension⁴⁶. Il exige donc, en supplément de l'essence, la répétition. Ce qui ne se répéterait jamais ne pourrait pas accéder à l'universel et serait exclue de la science puisqu'un de ses traits caractéristiques est la constance avec laquelle une chose ou un fait se répète⁴⁷. Ce rapport à la répétition élargit les frontières de la science en intégrant une nouvelle dimension au savoir scientifique qui nous permet en même temps de préciser la nature du statut de l'universel. En effet, le savoir scientifique est une forme de connaissance de ce qui s'impose à l'éphémérité de la contingence. Il se dédouble en « ce qui arrive toujours », mais aussi « ce qui arrive le plus souvent » [ὡς ἐπι τὸ πολὺ] : « Toute science, précise-t-il, a pour objet, en effet, ce qui arrive toujours, ou ce qui est le plus souvent. Comment, sans cela, apprendre soi-même, ou enseigner à autrui? La chose doit être déterminée comme arrivant toujours, ou le plus souvent. »⁴⁸ L'universalité d'un phénomène ou d'un type d'être repose donc aussi sur la connaissance d'une propriété ou d'une cause qui expose leur régularité. Dans le cas des phénomènes « qui arrivent toujours », on ne peut remettre en question l'universalité de l'attribut qui en désigne la cause du fait que ce qui se produit toujours d'une manière précise répond inévitablement à une même cause invariable. En ce qui concerne les phénomènes qui se produisent le plus souvent, s'ils n'ont pas la même fermeté que ceux se produisant toujours, la constance avec laquelle ils se manifestent leur assure un degré de certitude qu'Aristote rattache à la science. Par « le plus souvent », il faut moins comprendre la fréquence que la manière dont le phénomène se produit. Leur régularité est un signe, estime

⁴⁵ Aristote, *Métaphysique*, t.2, *op.cit.*, M, 3, 1078a9-10, p.207.

⁴⁶ Mansion, *op.cit.*, p.97-98; p.105-106.

⁴⁷ Hamelin, *Le système d'Aristote*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1985, p.236-237.

⁴⁸ Aristote, *Métaphysique*, t.1, *op.cit.*, E, 2 1027a20-22, p.232. Cf. Aristote, *Métaphysique*, t.2, *op.cit.*, K, 8, 1065a4-5, p.127.

Aristote, qu'ils répondent à une même cause déterminée. Dans les *Seconds Analytiques*, Aristote prend l'exemple de l'éclipse pour illustrer son propos. Bien que ce phénomène se produise rarement, il se répète toujours avec la même régularité de telle sorte que nous pouvons l'expliquer à l'aide d'une seule cause explicative et universelle. C'est d'ailleurs ce qui permet de rapporter tous les phénomènes semblables sous la définition de l'éclipse du fait qu'ils partagent la même cause. Dans le même sens, pour reprendre un autre exemple d'Aristote qui se trouve cette fois-ci dans la *Métaphysique*, l'hydromel est bon contre la fièvre, car il nous permet le plus souvent de la combattre⁴⁹. Il se peut que nous attrapions seulement très rarement la fièvre, mais à chaque fois que nous l'avons, l'hydromel agit à l'instar d'un remède. Il y a donc un rapport causal évident entre l'effet positif de l'hydromel et le fait de perdre la fièvre, lequel dépend moins de la fréquence du phénomène que de sa régularité. En d'autres mots, l'universalité, tant dans le cas de « ce qui arrive toujours » que celui de « ce qui arrive le plus souvent », dégage la régularité d'un type d'être en exposant le caractère commun qui unit différents cas individuels semblables les uns aux autres. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle il n'y a pas de science de l'individu, car le cas individuel en lui-même se produit dans un *ici* et un *maintenant* éphémères qui ne laissent aucune trace de régularité et de répétition⁵⁰. Similairement, l'accident ne peut pas être objet de science, car il ne révèle en aucun cas un rapport d'inhérence ou de nécessité d'un attribut à un sujet. L'individu et l'accident se trouvent donc à l'extérieur du domaine réservé à la science précisément parce qu'ils ne peuvent pas fournir la cause explicative qui affirme la régularité de leur phénomène. Cette régularité, qui engage parallèlement une répétition, est un critère qui renforce la valeur de la connaissance universelle, laquelle se trouve confirmée par la multiplicité des cas qui tombent sous sa définition.

On le voit, l'extension exigée par l'universel est ce qui permet d'établir un point limite qui concentre différents cas individuels sous un principe commun⁵¹. « L'universel, souligne justement Mansion, n'est pas seulement une essence, c'est aussi une *classe*. »⁵² Il

⁴⁹ Aristote, *Métaphysique*, t.1, *op.cit.*, E, 2, 1027a23, p.232.

⁵⁰ Aristote, *Métaphysique*, t.2, *op.cit.*, K, 1, 1059b24-26, 103.

⁵¹ Aristote, *Seconds Analytiques*, *op.cit.*, I, 11, 77a8-9, p.69.

⁵² Mansion, Suzanne, *op.cit.*, p.97.

ne fait pas qu'exprimer l'inhérence d'un attribut à une chose, mais il démontre aussi par la répétition – la régularité d'un phénomène – ce qui est commun [κοινόν] à plusieurs choses d'une même nature. Cela étant, il est important de souligner que la nature extensive de l'universel n'est pas indéfinie, mais doit s'inscrire à l'intérieur de la limite imposée par l'essence. En effet, l'essence est l'unité à partir de laquelle le lien entre une multiplicité de cas particuliers est réel. Dès lors, l'extension lui est subordonnée et n'est possible que dans la mesure où l'essence exprimée dans l'universel fournit le principe permettant de regrouper différents cas individuels dans une même classe. Ainsi, si l'extension est une forme que prend l'universel, elle renforce la valeur de l'universel-essence parce qu'elle prouve le caractère nécessaire de l'essence par la répétition des cas individuels qui s'y rapportent. L'exemple du genre permet d'éclairer la manière dont ces deux aspects complètent la nature du savoir universel. Le genre exprime l'essence qui devient la mesure de tous les individus qui peuvent y participer ou qui doivent en être exclus. Si l'homme participe au genre animal, c'est parce que cet attribut s'y rapporte par la voie de l'inhérence. Conséquemment, tous les individus « homme » entreront dans ce genre, alors que la plante en sera exclue, car l'attribut « animal » correspond à l'essence de l'homme, mais pas à celle de la plante. La même logique s'applique à l'espèce dans la mesure où la différence spécifique vient encore préciser d'un degré les cas particuliers se trouvant dans le genre. L'homme se distingue du bœuf et du chien parce qu'il possède la raison. L'extension se réduit alors à une classe plus restreinte que reflète le degré de précision que nous avons de l'essence; l'homme n'est plus simplement un animal, mais un animal rationnel. En précisant l'essence, la différence spécifique vient exclure de sa classe un plus grand nombre de cas individuels qui se trouvent pourtant toujours dans le genre. L'essence, donc, et le degré sous lequel nous l'appréhendons, est l'unité de mesure de l'étendue de la classe.

En somme, ce que nous pouvons d'abord retenir de l'universel est qu'il se comprend sous le double rapport de l'essence et de l'extension. Cela dit, le sens premier auquel il renvoie est celui de l'essence. L'universel dégage la qualité inhérente et la plus caractéristique de la nature d'un être. S'il y a donc participation à une classe, c'est parce qu'il y a d'abord participation à l'essence puisque c'est elle qui détermine la nature de la classe et ce qui y appartient. L'extension – à quoi l'universel est souvent réduit – n'est, en

réalité, que la conséquence de l'expression de la qualité commune et essentielle qui rallie un grand nombre de cas individuels sous une communauté unifiée.

1.3 L'universel et la connaissance de la cause

Pour bien saisir toute la valeur qu'accorde Aristote à la connaissance de l'universel, il faut voir que le lien entre l'universel comme affirmation de l'essence et la connaissance de l'être d'une chose est accentué par le fait qu'il associe directement la connaissance de l'universel à celle de la cause de l'être de cette même chose :

Si la démonstration est le syllogisme qui prouve la cause et le pourquoi, c'est l'universel qui est plus cause (ce à quoi, en effet, appartient par soi un attribut est soi-même la cause de cette attribution; or l'universel est sujet premier; la cause, c'est donc l'universel). Par conséquent, la démonstration universelle est supérieure, puisqu'elle prouve mieux la cause et le pourquoi.⁵³

Aristote est l'un des premiers penseurs à avoir clairement vu que la causalité se comprend selon différentes modalités. Ne pensons qu'à sa théorie des quatre causes qui distingue les causalités formelle, finale, motrice et matérielle, lesquelles affectent toutes l'être à leur manière et à un degré différent (bien qu'il lui arrive d'affirmer que les trois premières puissent former une seule cause). En ce qui concerne l'universel, toutefois, il est très important de comprendre qu'il ne se rapporte pas à la connaissance d'un degré quelconque de causalité, mais, comme l'indique la citation, qu'il exprime la connaissance de la cause la plus intime de l'être de la chose. C'est la connaissance du « pourquoi » d'une chose, de sa raison d'être fondamentale. Cela explique pourquoi Aristote insiste si souvent sur l'idée que la connaissance de la cause propre – première, universelle – d'un être constitue la forme de connaissance la plus profonde que l'on puisse en acquérir : « connaître ce qu'est une chose revient à connaître la cause de son existence, et la raison de ceci, c'est qu'une chose doit avoir une cause »⁵⁴. Ce qu'Aristote dit, en fait, est qu'il y a coïncidence entre l'être d'une chose et sa cause propre. À plus forte raison, nous pourrions même dire que l'être est moins le résultat fini de cette cause que son effectuation. En effet, la cause qui contraint un être à devenir un homme n'exerce pas une influence sur

⁵³ Aristote, *Seconds Analytiques op.cit.*, I, 24, 87b24-27, p.135-136. Cf. *Ibid.*, I, 31, 88a4, p.152.

⁵⁴ *Ibid.*, II, 8, 93a4-5, p.190. Cf. *Ibid.*, 6, 75a35, p.53-54. Cf. *Ibid.*, 2, 71b9-13, p.19.

lui seulement au point de départ de son devenir, là où l'être ressent ses premiers effets comme une sorte d'impulsion de son mouvement, ni non plus à partir du moment où il est advenu homme, mais à tout moment de son existence, car cette forme de causalité met en jeu la totalité de son être à chaque instant de son existence et à un degré égal d'intensité. Il n'y a pas un moment dans son existence où cet être ne serait plus ou moins homme et ne ressentirait plus ou moins les conséquences de cette cause qui lui est inhérente. La même logique s'applique aux phénomènes se produisant rarement, mais qui montrent toujours une même régularité. Par exemple, la cause d'une éclipse est la même éclipse après éclipse et c'est grâce à la régularité du phénomène que nous associons directement la cause au phénomène. En d'autres termes, ce que la connaissance de l'universel nous permet de comprendre est que la cause propre d'une chose est intrinsèque à son être et celui-ci est toujours le reflet de ce qu'elle provoque en lui.

Cette irréductibilité et indissociabilité de l'être d'une chose et de sa cause propre est affirmée de manière radicale par le Stagirite : « la cause, en vertu de laquelle un attribut appartient à un sujet, appartient elle-même au sujet plus que cet attribut »⁵⁵. Aristote pense la cause propre d'une chose et son être dans une relation d'immanence : ce qu'une chose *est*, au sens fort de son être, est la cause même de son être. Ainsi, la cause est nécessairement constitutive de l'être de la chose et on ne peut pas la lui abstraire sans nier du même coup la chose dans sa totalité. Si nous retirons à un homme le fait d'être homme, ce qui le cause à être tel, nous lui retirons alors ce qu'il a de substantiel au point où il n'est plus rien du tout. Dénuée de son humanité, la chose perd en même temps tous les attributs qui composent l'humanité (animalité, rationalité, bipédie, etc.) et elle reste ainsi un non-être à défaut de ne posséder aucune cause qui le ferait advenir. Sur le plan logique, cette indissociabilité de la cause et de l'être est pensée, comme le montre la citation précédente, par un rapport d'inhérence entre le sujet et l'attribut. L'attribut qui correspond le mieux au sujet « homme » est celui qui identifie ce qui cause l'« homme » de telle sorte qu'il y a correspondance entre cet attribut premier et le sujet lui-même. Il s'ensuit logiquement que tous les autres attributs subséquents du sujet se rapportent au sujet comme autant de conséquences de cet attribut premier qui en désigne la nature première.

⁵⁵ *Ibid.*, I, 2, 72a28-29, p.25.

Ce rapport d'inhérence, à l'examiner de près, prend la même forme que la prédication de l'essence, à savoir l'identité du sujet et du prédicat. Cela montre qu'Aristote pense la cause propre et inhérente à un être en conformité avec l'essence. Pour le formuler autrement, ce rapport d'inhérence causal réaffirme la primauté de l'essence comme qualité fondamentale de l'être d'une chose. Ce qu'une chose est, fondamentalement, c'est son essence qui agit à titre de cause interne et effective de son être. Ainsi, la connaissance de l'universel qui dégage la cause de l'être fait connaître en même temps son essence, et inversement, l'essence exprime cette cause première et principielle d'un être. Il y a donc une réciprocité évidente affirmée par le philosophe entre l'essence et la cause – ou le principe – d'un être que met à jour le savoir universel. Mansion résume très bien notre propos en écrivant que la science aristotélicienne « est une connaissance *universelle* et *nécessaire*, elle atteint l'*essence* des choses et les explique par leur *cause* »⁵⁶.

À partir de cette brève discussion sur la notion aristotélicienne de l'universel, nous pouvons tirer une conclusion majeure sur l'intention de la science : ce que l'universel affirme par la connaissance de l'essence est aussi l'antériorité ontologique de cette cause essentielle qui dénote la raison explicative et fondamental de l'être d'une chose. Aristote met clairement cette idée de l'avant dans les *Seconds Analytiques*. Il écrit :

Au surplus, *antérieur* et *plus connu* ont une double signification, car il n'y a pas identité entre ce qui est antérieur par nature et ce qui est antérieur pour nous, ni entre ce qui est plus connu par nature et plus connu pour nous. J'appelle *antérieurs* et *plus connus pour nous* les objets les plus rapprochés de la sensation, et *antérieures* et *plus connus d'une manière absolue* les objets les plus éloignés des sens. Et les causes les plus universelles sont les plus éloignées des sens, tandis que les causes particulières sont les plus rapprochées, ces notions sont ainsi opposées les unes aux autres.⁵⁷

L'antériorité qu'Aristote mentionne se comprend selon un double rapport : il y a une antériorité que nous appelons chronologique et une autre que nous nommons

⁵⁶ Mansion, Suzanne, *op.cit.*, p.17.

⁵⁷ Aristote, *Seconds Analytiques*, *op.cit.*, I, 2, 71b34-72a5, p.21-22. Cf. *Physique*, *op.cit.*, I, 1, 184a16-17, p.70.

ontologique. L'antériorité chronologique définit notre rapport phénoménologique au monde. Ce que nous connaissons en premier lieu est l'être sensible tel qu'il se présente à nos sens. À ce stade, il est beaucoup trop près de nous pour se révéler dans la nudité de son être. Ce n'est que dans un second temps, savoir par l'exercice rigoureux et exigeant de la science, que nous parvenons à connaître ce qu'il est par soi. L'antériorité ontologique, pour sa part, renvoie directement à ce que la chose est par soi et pose le principe de son être, c'est-à-dire son essence, comme ce qui est absolument premier en elle. En toute logique, l'existence d'une chose dépend toujours de ce qui a le pouvoir de produire son être, comme le réel dépend du possible et l'effet de sa cause. Par conséquent, dans l'ordre ontologique des choses, c'est le principe de l'être qui doit être logiquement placé au premier rang, car sans lui une chose ne pourrait jamais advenir ni exister puisqu'elle serait dénuée de toute possibilité d'être. En soulevant ces différentes significations de l'antérieur, Aristote insiste sur l'idée que ce qui arrive, pour nous, second chronologiquement, à savoir la connaissance des « causes les plus universelles », est en réalité ce qui se trouve premier dans l'ordre ontologique des choses. Notre rapport au monde suit ainsi une chronologie inverse à celle de l'être, car ce qui est chronologiquement premier dans l'être se confond avec ce qui est antérieur ontologiquement : la cause de l'être d'une chose est première sur tous les plans et détermine les modalités d'existence sous lesquelles il se manifeste. Le but principal de la science est donc de nous affranchir progressivement de notre position chronologique – phénoménologique – afin de nous faire accéder à celle ontologique. C'est la science dans sa quête d'universalité qui opère ce renversement : elle nous contraint, sur le plan intellectuel, à remettre au premier plan ce qui est antérieur selon l'être et nous enseigne que ce qui touche à la nature profonde d'un être ne se laisse pas entrevoir à partir de la perception sensible que nous en avons, mais correspond à ce que l'intelligence parvient à y saisir d'universel. En somme, l'universel est le mode de connaissance qui vient traduire intelligiblement l'action réelle de la cause essentielle d'un être et nous permet d'accéder au savoir le plus complet de sa réalité. À défaut d'être le moyen le plus direct de se rendre à l'être, c'est définitivement la façon la plus claire de le comprendre.

Enfin, tout l'intérêt des propos que nous venons de tenir dans ce chapitre a été de faire ressortir le sens que revêt la notion aristotélicienne de l'universel au sein de son

épistémologie et comment elle préfigure et présuppose, en tant qu'elle désigne l'essence, le problème de l'être. Cela relève une importance en soi pour notre thèse dans la mesure où l'essence – la cause de l'être – dans la théorie de l'hylémorphisme est attribuée à la forme aristotélicienne. Précisons, toutefois, que l'universel ne se confond pas avec la notion aristotélicienne de forme puisque la forme, comme nous le verrons dans le troisième chapitre de notre travail, s'identifie à la substance dans son acception la plus déterminée et que la substance, comme nous l'avons souligné ci-haut, s'oppose à l'universel en incarnant le particulier. Cela dit, sous la stricte perspective de la théorie aristotélicienne de la science, la notion de l'universel pose la question des éléments qui déterminent la nature essentielle d'un être et préfigure, sous cet angle, le problème ontologique de l'essence de la substance dont la solution sera ramenée à la notion ontologique de la forme. Ce rapport sera approfondi ultérieurement dans notre travail.

1.4 Remarque conclusive : le passage vers la question de la substance

Ces considérations épistémologiques ne sont pas étrangères au propos central de notre thèse. L'objectif que se fixe la théorie aristotélicienne de la science est la connaissance de ce qui appartient universellement et nécessairement à l'être. Or, comme nous l'avons démontré, l'universel ne se confond pas avec l'être, car il est un moyen discursif d'affirmer la qualité qui traduit son essence. Sa connaissance est l'aboutissement d'un long effort rationnel dont l'expression logique est la prédication d'un attribut entretenant un rapport d'identité avec le sujet d'attribution. Cela dit, la nature discursive de la connaissance universelle montre que la science arrive chronologiquement seconde, c'est-à-dire qu'elle repose sur l'existence de son objet. Elle est dépendante de quelque chose qui la précède et la supporte de la même manière que le prédicat ne peut être attribué au sujet sauf si le sujet est lui-même préalablement posé. Autrement dit, l'acquisition de la connaissance scientifique de l'être requiert encore que l'être existe. Sans lui, on ne pourrait tout simplement rien en penser, car on ne peut rien conclure à partir de rien. En effet, s'il n'existait aucun être dont la nature serait celle de l'homme, l'« homme » ne pourrait jamais être un sujet logique d'attribution, car il serait une réalité inexistante et impensable en soi. Par conséquent, on ne pourrait en penser ni une essence ni toutes autres propriétés qui lui appartiendraient par soi, car une telle notion ne pourrait tout simplement pas gagner de

signification pour nous. Ainsi, la connaissance scientifique de l'être suppose l'existence préalable de l'être et des diverses formes à travers lesquelles il se manifeste. Mais comment Aristote transpose cette antériorité logique du sujet sur le plan ontologique? Comment se manifeste l'être et comment peut-on le penser dans sa réalité première? La solution aristotélicienne à ce questionnement passe par l'introduction de la notion de substance : « en vérité, l'objet éternel de toutes les recherches, présentes et passées, la question toujours posée : qu'est-ce que l'Être? revient à ceci : qu'est-ce que la substance? »⁵⁸. La substance, comme nous le verrons dans le prochain chapitre, se rapporte à l'être selon un double rapport : c'est d'abord l'unité individuelle qui compose la réalité concrète du monde, mais c'est aussi le concept ontologique qui exprime l'appartenance de l'essence à l'être⁵⁹. Pour Aristote, le problème de l'être se pose au contact de la substance et se résorbe en elle, car elle englobe la réalité première d'absolument tous les êtres⁶⁰. La substance manifeste l'être à son degré le plus évident et indiscutable dans le geste simple d'*être*. En effet, avant d'être conceptuelle, la réalité de la substance est un *fait* : elle *est*, c'est l'entité existante qui investit le monde. On note donc le caractère très concret de la science aristotélicienne : elle veut rendre intelligible la réalité concrète du monde qui prend forme à partir de la réalité de la substance. Son objet de prédilection est donc la substance et le savoir universel qu'elle vise se dirige sur ce qui constitue la nature intime de son être, son essence. C'est ce qui en fait aussi l'élément principal sur lequel repose la définition, laquelle représente la forme d'expression privilégiée de l'universalité⁶¹ : « Ce qui est évident, écrit-il, c'est que la définition et la quiddité, au sens premier et absolu, appartiennent aux substances »⁶², ajoutant un peu plus loin dans la *Métaphysique* « que de la substance seule il y a définition. »⁶³ C'est d'ailleurs sur ce point précis que l'épistémologie aristotélicienne glisse dans l'ontologie; la connaissance de l'universel se veut être la saisie rationnelle de ce qui qualifie l'essence de la substance, c'est-à-dire de ce qui exprime la nature ontologique d'un être concret dans la clarté de la définition. En somme, la science nous contraint à nous

⁵⁸ Aristote, *Métaphysique*, t.1, *op.cit.*, Z, 1, 1028b2-4, p.239. Cf. Jaulin, Annick, *Aristote. La métaphysique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1999, p.38.

⁵⁹ *Ibid.*, Z, 1, 1028a13-14, p.237.

⁶⁰ « Toutefois la substance est absolument première, à la fois logiquement, dans l'ordre de la connaissance et selon le temps. » (*Ibid.*, Z, 1, 1028a 33-34, p.238).

⁶¹ *Ibid.*, Z, 10, 1035b35, p.278 : « il n'y a de définition que de l'universel »

⁶² *Ibid.*, Z, 4, 1030b4-6, p.250. Cf. *Ibid.*, Z, 1, 1028a35-36, p.238-239.

⁶³ *Ibid.*, Z, 5, 1031a1, p.253.

poser une question supplémentaire et qui est première sur le plan ontologique, celle de l'objet qu'elle présuppose: qu'est-ce que la substance? C'est la prochaine question qui nous occupera.

Chapitre 2 : Le cas de la substance

2.1 Intérêt de la substance pour le problème de l'hylémorphisme

La substance est l'objet éminent de la métaphysique, car elle recentre l'interrogation philosophique sur la réalité première de l'être. Elle représente ainsi le problème central de l'ontologie et constitue non sans raison l'enjeu principal de la *Métaphysique* comme le rappelle la phrase introductive du livre Λ : « La substance est l'objet de notre spéculation, puisque les principes et les causes que nous cherchons sont ceux des substances. »⁶⁴ L'analyse proprement ontologique de la substance franchit un pas que se refuse de faire l'examen des conditions épistémologiques de sa connaissance; elle ne se contente pas d'en arrêter notre savoir à l'affirmation de l'attribut qui s'identifie *par soi* au sujet de la prédication, c'est-à-dire à l'expression épistémologique de son essence, mais montre comment cette essence cause effectivement son être. À cet effet, Aristote recentre le questionnement de la substance sur le terrain de la théorie de l'hylémorphisme, laquelle se donne pour objectif principal de dégager les principes constitutifs qui composent sa réalité ontologique. Conséquemment, la notion de substance occupe une place très importante au sein de notre thèse, car elle est le lieu où se joue l'hylémorphisme et permet de penser l'être en fonction de sa composition ontologique.

Toutefois, il serait prématuré de l'aborder directement en rapport avec cette théorie pour la raison principale que l'hylémorphisme la prend pour point de départ et assume que nous savons déjà le rôle qu'elle tient au sein de l'ontologie aristotélicienne. C'est pourquoi nous estimons devoir démontrer, dans un premier temps, la nature de ce rôle. En effet, la notion de substance n'est pas simple. Dire simplement que la question de la substance se joint à celle de l'être ne dit pas grand-chose dans les faits en ce qui a trait à la manière dont nous devons la comprendre. Enfin, de quelle manière exprime-t-elle l'être? En épuise-t-elle le sens? C'est ce que nous voulons d'abord mettre au clair.

⁶⁴ Aristote, *Métaphysique*, t.2, *op.cit.*, Λ , 1, 1069a18-19, p.152.

2.2 Qu'est-ce que la substance?

L'être, aux yeux d'Aristote, est une réalité plurivoque. Il y a plusieurs façons de signifier l'être dont l'unité de sens dépend d'un terme unique : « L'Être se prend en plusieurs acceptions, mais c'est toujours relativement à un terme unique, à une même nature. »⁶⁵ Si les différents sens relatifs de l'être parviennent à énoncer quelque chose de lui, c'est parce qu'ils se réfèrent tous à ce terme qui en exprime le sens fondamental. Ce terme unificateur est celui de la substance : « Telles choses, en effet, sont dites des êtres parce qu'elles sont substances, telles autres parce qu'elles sont des affections de la substance, telles autres, parce qu'elles sont acheminement vers la substance [...] ou enfin parce qu'elles sont des négations de la substance même. »⁶⁶ Tout ce qui signifie l'être se rapporte d'une manière ou d'une autre à la substance. Elle s'inscrit au sein de cette plurivocité comme étant le principe qui unifie les différents sens de l'être parce qu'elle le désigne dans son sens premier et fondamental⁶⁷.

Si cela nous aide à dégager la valeur que lui accorde Aristote, cela ne nous permet pas encore de savoir ce qu'elle est véritablement. Nous affirmons simplement qu'elle renvoie au sens le plus fondamental de l'être, mais on ne dit pas comment se manifeste son éminence par rapport à ses autres significations possibles. Aristote nomme « catégories » les différents sens généraux qui signifient l'être. Elles correspondent aux diverses formes de prédication de l'être. Plusieurs prédicats peuvent convenir à une même chose, seulement ils ne l'expriment pas sous le même mode et selon le même degré. La catégorie de la substance exprime une facette différente d'un sujet que celles de la qualité, quantité, relation, etc. On ne dit pas la même chose de Socrate lorsqu'on dit qu'il est homme, grand, musicien ou blanc, et pourtant, tous ces prédicats décrivent une dimension vraie de ce qu'il est. Suivant ce que nous avons dit, la substance représente la première catégorie de l'être. Elle jouit d'un statut particulier par rapport à toutes les catégories, laquelle se manifeste par une forme d'autonomie que les autres prédicats de l'être ne possèdent pas. Plus précisément, la substance ne peut pas être affirmée d'un autre sujet qu'elle-même, elle est

⁶⁵ Aristote, *Métaphysique*, t.1, *op.cit.*, Γ, 2, 100ba33-34, p.110.

⁶⁶ *Ibid.*, Γ, 2, 1003b6-9, p.111.

⁶⁷ *Ibid.*, Z, 1, 1028a30-31, p.238; Aristote, *Métaphysique*, t.2, *op.cit.*, Θ, 1, 1045b27-28, p.23.

le dernier sujet d'attribution qui se pose, par ce fait même, comme le récipiendaire de tous les autres prédicats⁶⁸. Ricœur ne saurait tirer plus juste en écrivant que « pour Aristote le réel, c'est le sujet d'attribution et non pas l'attribut; la substance n'est précisément que ce qui ne peut s'attribuer à autre chose, ce qui n'est jamais attribut mais toujours sujet »⁶⁹. Dernier sujet d'inhérence, elle exprime une réalité qui se suffit à elle-même, est purement autonome et indépendante de tout sujet autre qu'elle-même. C'est justement par cet état d'indépendance qu'elle a le pouvoir d'accueillir les autres attributs possibles de l'être et qu'elle concentre en son sein ses diverses significations. En effet, on ne peut rien prédiquer de rien, les divers sens de l'être dépendent tous du fait qu'il y a de l'être. Si nous pouvons affirmer telle chose de Socrate, c'est parce que déjà il existe et qu'en existant il peut manifester divers modes de l'être. La substance, donc, constitue le fond du réel et rend possible les manifestations de tous les attributs tant essentiels qu'accidentels de l'être⁷⁰.

Le statut de la substance devient beaucoup plus clair en comparaison avec celui de l'accident. Dans les *Seconds Analytiques*, Aristote écrit clairement ce qui les différencie. La substance existe par soi, car « est *par soi* ce qui n'est pas dit de quelque autre sujet », alors que l'accident est « une chose qui n'appartient pas par elle-même à une chose »⁷¹. L'être dit par accident, contrairement à la substance, n'existe pas par soi. Dès lors, le principe de distinction entre la substance et l'accident se trouve dans la manière dont le prédicat se rapporte au sujet d'attribution. Il peut le faire de deux manières : il exprime soit ce qu'est le sujet lui-même soit une détermination qui lui advient (qualité, quantité, relation, etc.)⁷² : « En outre, les prédicats qui signifient la substance signifient que le sujet auquel ils sont attribués n'est rien d'autre que le prédicat même ou l'une de ses espèces. Ceux, au contraire, qui ne signifient pas la substance, mais qui sont affirmés d'un sujet différent d'eux-mêmes, lequel n'est ni cet attribut lui-même, ni une espèce même de cet

⁶⁸ *Ibid.*, Δ, 8, 1017b14-16, p.182-183; *Ibid.*, Z, 3, 1028b36-37, p.241; *Ibid.*, Z, 3, 1029a7-8, p.242; *Ibid.*, Z, 13, 1038b15, p.292; *Ibid.*, Z, 16, 1040b23-24, p.304; Aristote, *Physique*, *op.cit.*, I, 7, 190a36-190b1, p.104.

⁶⁹ Ricœur, *Être, essence et substance chez Platon et Aristote*, Paris, Éditions du Seuil, 2011, p.234.

⁷⁰ Cf. Aubenque, Pierre, « La transformation cartésienne du concept aristotélicien de substance », dans *Enrahonar : An International Journal of Theoretical and Practical Reason*, 1999, [En ligne], [cité le 7 avril 2022], p.87-88.

⁷¹ Aristote, *Seconds Analytiques*, *op.cit.*, I, 4, 73b5, p.36; *Ibid.*, I, 4, 73b11, p.36.

⁷² Mansion, Suzanne, « La première doctrine de la substance : la substance selon Aristote », dans *Revue Philosophique de Louvain, Troisième série*, tome 44, n°3, 1946, p.356.

attribut, sont des accidents [...]. »⁷³ L'accident n'existe qu'à titre de prédicat d'un sujet qu'il n'est pas lui-même. Lorsque nous disons que Socrate est musicien, le prédicat « musicien » prend un sens concret et réel en tant qu'il est l'attribut d'un sujet premier, le cas échéant Socrate. Certes, l'accident possède lui-même sa propre essence. Nous avons bien une définition du terme « musicien » à laquelle nous pouvons référer abstraitement et qui exprime ce qu'est le fait d'être musicien : le musicien est la personne qui sait jouer de la musique. Toutefois, cet attribut ne peut jamais être la propre cause de son existence concrète. Sur ce plan, il est toujours dépendant d'un sujet autre qui a la capacité de le recevoir comme prédicat. On peut bien lui prédiquer un autre accident: le musicien est blanc, et comprendre que « celui qui sait jouer de la musique est blanc », mais nous ne réglons pas le problème. « Musicien », dans ce cas, est un sujet d'attribution, mais encore une fois, c'est un sujet qui n'a pas la capacité de causer sa propre existence; il est bien sujet d'attribution, mais pas dernier sujet d'attribution. Ainsi, ce qui cause réellement l'accident à être, c'est le sujet auquel il se prédique dans la mesure où ce sujet premier renvoie à la substance. Sans Socrate, il ne pourrait pas y avoir de « musicien » ni de « blanc », car ces réalités de l'être ne peuvent se manifester qu'à partir de quelque chose qui peut les supporter comme attributs. En contrepartie, le prédicat qui renvoie directement au sujet sans dépendre d'un autre exprime la réalité même du sujet et affirme la substance. Par exemple, lorsque nous disons que Socrate est un homme, le prédicat homme désigne l'attribut qui qualifie l'être propre du sujet « Socrate ». En somme, contrairement à l'accident, la substance ne dépend d'aucun sujet d'inhérence pour exister; à plus forte raison, elle est elle-même son propre sujet d'inhérence, car « elle existe en elle-même et par elle-même »⁷⁴.

Aristote précise la question dans son traité des *Catégories* en distinguant deux manières de comprendre la notion de substance: il y a la substance première et la substance seconde. La substance première est ce qui n'est inhérent à aucun sujet et ne se dit d'aucun sujet. C'est l'individu absolument et numériquement un, l'unité individuelle qui incarne le

⁷³ Aristote, *Seconds Analytiques*, *op.cit.*, 83a24-29, p.117-118.

⁷⁴ Valois, Raynald, « La définition et la démonstration dans la logique d'Aristote. », dans *Laval théologique et philosophique*, vol.50, n°2, 1994, p.356.

plus concrètement la manifestation de l'être dans le monde⁷⁵. Elle se trouve au fondement de tout ce qui est, car, écrit Aristote, « tout le reste ou bien se dit de sujets que sont les substances premières ou est inhérent à des sujets que sont celles-ci »⁷⁶. Si nous lui retirons le fait d'exister, alors c'est la possibilité de l'être en général qui est mise à mal. Toutes les catégories secondes, c'est-à-dire les propriétés possibles que l'on peut attribuer à l'être, dépendent non seulement de la catégorie première qu'est la substance quant à la possibilité de signifier l'être, mais plus précisément encore de la *πρώτη οὐσία*, de la substance première, quant à la possibilité d'exister et de manifester concrètement l'être. S'il n'y avait pas d'homme particulier, on ne pourrait lui attribuer ni l'essence d'homme ni même tout autre qualificatif telle la couleur ou la grandeur. Cette réalité – être homme - disparaîtrait simultanément avec la disparition de l'entité qui l'incarnerait effectivement. Dans la pensée d'Aristote, c'est la substance comprise comme individu qui concentre l'être autour d'elle de telle sorte que « n'étaient les substances premières, impossible qu'il y ait quoi que ce soit d'autre »⁷⁷. C'est pourquoi la substance première échappe à toute forme de dénomination universelle. Si l'universel s'applique indifféremment à plusieurs choses, alors elle ne pourra jamais égaler l'individu, car il est quelque chose *d'un* tant sur le plan numérique que de la totalité. Chaque individu est une unité en elle-même achevée et indissociable dont le caractère distinctif ne peut être reproduit ni effectivement ni même dans le langage. Ce caractère numériquement et ontologiquement *un* est ce qui lui assure en même temps sa propre existence. Elle est, de manière générale, quelque chose d'indépendant, qui existe purement par soi. Ce n'est ni l'homme ni le cheval en général, mais un certain homme ou un certain cheval, c'est-à-dire l'élément qui vient avant et supporte le prédicat qui le définit. En fait, comme le fait remarquer Bodéüs, on ne peut la désigner au plus que par des noms propres (Socrate, Callias, Bucéphale)⁷⁸. Dès que nous nous élevons au concept, l'unité distinctive de l'individu échappe à la généralité de la notion qui ne l'exprime que par des termes abstraits et impersonnels. C'est ce qui caractérise le cas de la substance seconde, laquelle, si elle aussi n'est pas inhérente à un

⁷⁵ Aristote, *Catégories*, *op.cit.*, 1b3-7, p.4.

⁷⁶ *Ibid.*, 2a34-35, p.8.

⁷⁷ *Ibid.*, 2b6, p.8

⁷⁸ *Ibid.*, p.4.

sujet, se dit pourtant d'un sujet⁷⁹. Elle réfère à l'espèce et au genre en tant qu'ils peuvent être sujet d'une proposition et son intention signifiante est donc l'essence de l'individu⁸⁰. Être « homme », « se dire du sujet » homme, c'est énoncer l'espèce qui désigne tel homme individuel, mais sans jamais se confondre avec lui ou l'atteindre directement.

Ainsi, il y a deux degrés possibles de concevoir la notion de substance : comprise sur le plan de l'individualité, elle renvoie à une chose particulière; comprise sur le plan collectif, elle renvoie à la classe à laquelle appartient l'individu⁸¹. D'une part, il y a l'individu concret, ce qui est absolument premier selon l'être et l'existence, ce à quoi tout peut être prédiqué, d'autre part, il y a la substance saisie comme essence, c'est-à-dire ce qui, dans la substance première, est prédiqué comme différence spécifique ou comme genre et désigne son essence propre. Il va de soi que la seule connaissance véritable que nous ayons de l'individu, hormis la perception sensible, est celle dégagée par la substance seconde. Le but du philosophe est d'expliquer la réalité, laquelle se manifeste d'abord au sein de la substance première, cependant, avec ce défaut d'explication qui marque l'insuffisance de la perception sensible. L'individu se connaît uniquement par la perception sensible sans jamais donner, par cet intermédiaire, la raison de son être⁸². Le but de la science étant de dégager la cause de la substance première par l'affirmation de son essence, il revient donc à la substance seconde d'exprimer intelligiblement l'être de la substance première. Elle est, notamment par le biais de la différence spécifique, le moyen par lequel nous pénétrons intellectuellement le plus près possible de la réalité essentielle de l'individu. Nous voyons désormais clairement le lien qui unit l'épistémologie aristotélicienne au problème ontologique central de sa pensée : la désignation de l'essence dans la définition sert à donner une explication cohérente et claire de la substance première⁸³.

⁷⁹ *Ibid.*, 1a30-31, p.3.

⁸⁰ Cf. *Ibid.*, 2a11-19, p.7; *Ibid.*, 2b7-22, p.9-10.

⁸¹ Cf. Guthrie, W.K.C., *A History of Greek Philosophy, Volume VI, Aristotle, An Encounter*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, p.272.

⁸² Aristote, *Métaphysique*, t.1, *op.cit.*, Z, 10, 1036a1-8, p.278-279.

⁸³ Nous sommes conscients des difficultés qu'il y a à vouloir établir un rapprochement trop rapide entre les définitions qu'Aristote donne de la notion de substance dans son traité des *Catégories* et celle qu'il en donne dans la *Métaphysique*. Outre le problème concernant la paternité du traité des *Catégories*, nous savons que la définition de la substance que nous y retrouvons n'est pas la même que celle qui en est donnée dans la *Métaphysique*. (Sur le sens de cette transformation dans la signification de la notion de substance, nous renvoyons à la très pertinente discussion de Mansion dans son article : Mansion, Suzanne, *op.cit.*, p.349-

Ce rapport entre la substance, l'être et l'essence est clairement mis en évidence dès le traité des *Catégories*. Après avoir distingué les substances premières et les substances secondes, Aristote énumère les propriétés qui correspondent à la substance en général. Elles mettent toutes en reliefs le caractère irréductible et *un* de la substance, son rapport à soi qui reflète le lien d'identité qui l'unit à l'être et l'essence. D'abord, nous l'avons déjà soulignée : la substance n'est pas inhérente à un sujet. Elle est elle-même le dernier sujet d'inhérence. Exempte de tous ses accidents possibles, elle est une chose une et indivisible. Elle est donc toujours égale à soi-même. En effet, la substance, « quelle qu'elle soit, n'est pas dite plus ou moins que ce qu'elle est. Ainsi, supposée que la substance soit un homme, il ne sera pas plus ou moins homme, ni par comparaison avec lui-même, ni par comparaison avec un autre »⁸⁴. Ce rapport d'égalité à soi n'est pas aussi fortement marqué chez les autres catégories qu'il ne l'est chez la substance. La qualité, certes, renvoie toujours à une qualité et la grandeur à une grandeur; il y a correspondance entre la catégorie et la nature de la propriété prédiquée. Seulement, si nous en restons à ces exemples, ces catégories admettent des variations en intensité et en nombre. Une chose blanche peut être plus ou moins blanche tant par rapport à elle-même que par rapport à autre chose. Un pétale d'orchidée fanée est d'un blanc plus sombre que lorsque la fleur était saine tout comme les pétales blancs d'une orchidée peuvent être moins étincelantes que celles appartenant à une autre. De plus, ce qui est blanc peut même progressivement tendre vers son contraire et devenir une couleur sombre qui se rapproche du noir, comme le devient progressivement le pétale de l'orchidée qui se fane. La grandeur aussi varie, car nous constatons constamment que certaines choses

369.) En effet, non seulement Aristote y définit la substance comme étant le dernier sujet d'attribution, ce qui s'oppose à la définition de la substance première qu'il donne dans les *Catégories*, mais surtout, tout porte à croire qu'il délaisse la notion de substance seconde. Ce choix, selon Patzig, serait essentiellement dû au fait que la *Métaphysique*, en voulant identifier la substance à la forme (l'essence), refuse toute forme d'universalité quelconque à la substance (Frede, Michael & Günther Patzig, *Aristoteles, Metaphysik Z, Text, Übersetzung und Kommentar*, Erster Band, München, Verlag C.B. Heck, 1988, p.50-51, p.56-57). (Cette interprétation, en elle-même, ne vient pas non plus sans poser des problèmes d'exégèses, notamment celui du lien qui unit la forme à la définition. Nous en discuterons plus loin.) Ceci étant dit, ce que nous cherchons à faire dans cette section de notre travail est beaucoup plus modeste. Nous désirons simplement mettre en évidence deux points essentiels concernant la substance aristotélicienne et qui, dans leur fond, semblent rester inchangés entre le compte rendu qu'en donne les *Catégories* et la *Métaphysique* : d'une part, la substance pose la réalité de l'individu et son rapport direct à l'être; d'autre part, elle établit le rapport que l'essence entretient avec elle, notamment en tant qu'elle est destinée à définir son être propre et qu'elle lui est immanente. Ce sont ces points qui, d'ailleurs, jouent un rôle capital au sein de la théorie aristotélicienne de l'hylémorphisme.

⁸⁴ Aristote, *Catégories*, *op.cit.*, 3b35-39, p.15.

sont plus grandes ou plus petites que d'autres. Seule la substance suppose l'invariabilité, une égalité complète envers soi. Un homme, comme le dit Aristote, ne serait être moins homme ni par rapport à lui-même ni par rapport à un autre homme, ne serait-ce parce que ce qualificatif exprime l'essence et que l'essence n'admet ni division intensive ni division quantitative. De la même manière, l'individu étant absolument *un* ne varie ni intensité ni en nombre. Cette égalité irréductible à soi empêche la substance d'avoir un contraire. En effet, tout contraire souligne la dualité d'une chose⁸⁵. Si elle en avait un, elle pourrait être une chose autre et puisque la substance se rapporte à l'être, son contraire serait le non-être de telle sorte que nous nous retrouverions dans une situation intenable où la substance, étant ce qui est, pourrait aussi ne pas être. Or, le non-être n'est pas le contraire de l'être, mais ce qui le contredit, sa privation. Lorsque le blanc tourne au noir ou le grand devient petit, ce passage d'un contraire à un autre affirme toujours la catégorie en question. Le noir, en tant que couleur, reste une qualité possible des choses tout comme le petit affirme la grandeur d'un être particulier. Par contre, lorsque la substance sombre dans le non-être, elle ne devient pas le contraire de l'être, mais le nie tout comme elle se nie elle-même, car elle n'existe tout simplement plus. Ce rapport à soi qui n'admet aucun contraire est un autre moyen d'affirmer le caractère absolu de l'être, par extension, celle de la substance. Bien plus, cette égalité à soi est ce qui lui permet de recevoir les contraires « tout en étant la même et une numériquement »⁸⁶. La substance est une unité d'être impassible qui reste constante devant le devenir qu'elle subit. Le teint blanc de Socrate pourrait ternir avec l'âge, cela n'affecterait en aucun cas sa nature substantielle. Cette régression de la teinte est même possible et perceptible dans la mesure où elle se produit dans la substance. Ainsi, d'une certaine manière, la substance est l'être qui supporte la totalité du devenir, lequel n'est possible et perceptible qu'à la condition qu'il y ait des entités indivisibles qui condense l'être et soient le support de tous les accidents qu'il provoque.

Enfin, nous remarquons que tous les attributs auxquels fait référence Aristote affirme la primauté ontologique de la substance : elle est *une*, égale à soi-même et constitue le point de concentration du changement et de tous les accidents. C'est la notion qui rend

⁸⁵ *Ibid.*, 3b24-25, p.14.

⁸⁶ *Ibid.*, 4a11, p.16.

le mieux le concept de l'être. Elle indique, comme le dit Aristote, quelque chose de précis. Dans le cas de l'individu, cela est évident, car elle indique quelque chose d'individuel et de numériquement un. En ce qui concerne l'espèce et le genre, cela est moins évident. Elle indique une multiplicité constituée par deux termes, celui de la substance et de l'espèce (ou du genre) qui la qualifie : la substance est un homme (ou animal). Seulement, cette qualité est l'essence. Elle « n'indique pas simplement une certaine qualité comme le fait le blanc, car le blanc n'indique absolument rien d'autre qu'une qualité, tandis que l'espèce et le genre déterminent la qualité que met en jeu la substance »⁸⁷, donc l'être dans son acception première. Nous pouvons en conclure que la substance, dans tous ses aspects, exprime l'être dans son sens ontologique le plus fort et le plus plein. Sur le plan de l'être concret, elle incarne l'unité indivisible et déterminée qui manifeste l'être lui-même, alors que selon le point de vue de l'espèce et du genre, elle renforce son appartenance à l'essence qui est la forme d'expression reflétant le plus intimement la nature propre de l'être.

Il apparaît donc clairement que l'ontologie aristotélicienne gravite autour de la substance. Elle concentre l'être dans ce qu'il a de plus simple et originaire. Peu importe la manière dont nous la disons, nous signifions toujours une réalité indépendante qui compose le tissu premier du monde. Ce que nous avons vu jusqu'à maintenant sert à montrer que la substance, au regard d'Aristote, 1) est une réalité première et autonome existant par soi, 2) qu'elle compose la réalité tout entière et 3) que son essence lui est inhérente. D'où le rapprochement naturel entre les notions de substances première et seconde. Dire de celle-ci qu'elle se prédique de celle-là, c'est insinuer que l'essence est immanente à l'individu et que dire l'être c'est décrire la réalité qui se trouve directement là devant nous. C'est aussi, dans le fond, ce à quoi renvoie le fait de la définir comme le dernier sujet d'attribution. Cette définition de la *Métaphysique* signale que la substance constitue le fond de l'être et qu'elle s'exprime par le prédicat de l'essence, laquelle doit lui être assignée par identité. À travers le concept de substance, Aristote veut montrer que l'être d'une chose est indissociable de cette chose même. Qu'est-ce que l'essence, en effet, sinon ce qu'une chose est dite être par soi? « Être toi, comme le dit Aristote au sujet de l'essence, ce n'est pas être

⁸⁷ *Ibid.*, 3b18-20, p.14.

musicien, car ce n'est pas par toi que tu es musicien; ta quiddité est ce que tu es par toi. »⁸⁸ L'essence est identique à l'être de la substance. Aristote critique la théorie platonicienne des Idées voulant que les choses sensibles participent à leurs Idées respectives, autrement dit, que ces hommes ici-bas participent à l'Idée abstraite d'homme qui constituerait leur essence. En faisant cela, fait remarquer Aristote, Platon sépare l'essence (Idée de l'homme) de la chose dont elle est l'essence (l'homme sensible). Or, tout le problème de la théorie platonicienne est que, séparant l'essence de la chose, elle ne parvient pas à expliquer la participation de celle-ci à celle-là. Comment l'essence peut-elle être la cause d'un être auquel elle ne participe pas⁸⁹? C'est la question que le Stagirite pose à son prédécesseur. La solution que propose Aristote passe par une transformation du problème. À la place de parler de participation, il préfère parler d'immanence. Ce n'est pas l'être qui participe à une essence, mais l'essence qui compose l'être. Pour que l'essence puisse expliquer la raison d'être d'une chose, elle doit lui être immanente. Elle ne se trouve pas dans une Idée abstraite coupée du monde sensible, mais se réalise, au contraire, dans les substances elles-mêmes⁹⁰. En d'autres mots, l'essence de l'homme est identique et immanente à l'être qui est homme. Socrate, pour l'exemplifier ainsi, est un homme parce que l'essence « homme » lui est intrinsèque et détermine directement son être. C'est pour cette raison que l'essence est dite exprimée le dernier sujet d'attribution par identité, savoir elle s'inscrit dans une relation d'immanence avec la chose qu'elle qualifie.

À partir de ces considérations, Aristote nuance davantage le concept de substance en précisant le sens de sa formule. Être le dernier sujet d'attribution veut aussi dire être « τόδε τι » et « χωριστόν », c'est-à-dire respectivement un être déterminé et capable d'exister à l'état séparé. Cette précision est importante, car elle s'inscrit dans une réflexion qui place la substance en relation avec un autre principe qui participe à sa composition ontologique : la matière. En effet, il ne faut pas croire qu'il n'y a que l'essence qui entretient un rapport à la substantialité. L'individu, plus précisément la substance composée (celle que l'on retrouve dans la nature par exemple), se manifeste toujours dans une matière qui lui est propre. Par conséquent, on doit également admettre que la matière

⁸⁸ Aristote, *Métaphysique*, t.1, *op.cit.*, Z, 4, 1029b14-15, p.245-246.

⁸⁹ *Ibid.*, A, 9, 991a32-991b2, p.49.

⁹⁰ *Ibid.*, Z, 8, 1034a2-4, p.268.

aussi entretient un rapport à la substantialité, rapport d'autant plus important que c'est grâce à la matière que la substance acquiert une forme d'existence concrète, celle qui est perceptible dans la réalité sensible. Cette relation étroite entre la chose particulière, l'individu, et la matière est ce qui a poussé les philosophes matérialistes grecs à affirmer que la matière est substance. La position matérialiste part du postulat que la matière est le premier élément constituant des choses. C'est elle donc qui, en fin de compte, apparaît être le sujet absolument dernier d'attribution [ὑποκείμενον] et serait ainsi la substance par excellence⁹¹. Toutefois, selon Aristote, la position matérialiste souffre d'un vice : elle omet les critères du « τόδε τι » et du « χωριστόν » comme propriétés de la substance. C'est donc à l'aide de ces notions qu'Aristote estime avoir trouvé le moyen de réfuter les matérialistes de son temps. Son argument principal contre les matérialistes se trouve en Z 3 et a pour but de démontrer que la matière n'est pas substance puisqu'une telle position entraînerait des insuffisances logiques et ontologiques concernant la nature de la substance. Le but de sa démarche est de démontrer le point suivant : ce n'est que lorsqu'on néglige ces deux critères de substantialité, celui du « τόδε τι » et du « χωριστόν », et qu'on ne retient que celui de « sujet d'attribution » [ὑποκείμενον] que nous pouvons concevoir que la matière soit le candidat le plus propice au titre de substance (bien que cela relève d'une faute initiale). En effet, on peut être sujet de deux manières, affirme Aristote, « soit de l'être déterminé, comme l'animal, substrat de ses attributs, soit de la matière, substrat de l'entéléchie »⁹². La possibilité de la substance comme matière est admise en tant qu'elle est le substrat de son acte, tout être devant – hormis les êtres immatériels à l'instar du Premier Moteur – s'incorporer dans une matière pour exister. Si nous considérons toutes les propriétés de l'être (qualité, grandeur, etc.), nous remarquons aisément qu'elles se prédiquent toute d'une matière à partir de laquelle elles prennent forme. Cet homme-ci est composé de chair, d'os et d'organes, mais aussi sa grandeur se manifeste à travers les dimensions de son corps et le blanc comme couleur de sa peau. Sans la matière, toute forme concrète d'existence serait impossible, il y aurait donc également absence de qualité, quantité, relation, etc. Les catégories ne serviraient plus à rien, parce qu'elles auraient perdu la matière de leurs prédicats. Tous les objets réels sont faits de matière et doivent

⁹¹ Cf. Aristote, *Physique*, *op.cit.*, II, 1, 193a10-28, p.118-119.

⁹² Aristote, *Métaphysique*, t.1, *op.cit.*, Z, 13, 1038b5-6, p.291.

s'en prédiquer d'une manière ou d'une autre pour exister. Qui plus est, si nous poussons l'examen encore plus loin et faisons abstraction d'absolument toutes les propriétés corporelles imaginables de l'être, il resterait encore, devant cette absence totale de toute configuration matérielle, la matière première agissant à titre de possibilité pure de tout ce qui peut advenir, car tout ce qui peut être prédiqué d'une chose doit l'être de ce qui est d'abord possible. Ainsi, on voit bien comment la logique des matérialistes aboutit à poser la matière comme principe constitutif premier de la substance⁹³. Hypothèse renforcée par les propos du premier livre de la *Physique* où Aristote dit que la matière est substrat du devenir, notamment qu'elle est le principe intermédiaire qui sous-tend l'opposition entre la forme et la privation⁹⁴. Si on la retire de l'équation, c'est toute la réalité physique qui ne trouve plus aucune légitimité pour exister. Bref, tous des arguments qui militent en faveur de la matière comme substance. Seulement, nous dit Aristote, si la matière peut bien être un sujet d'attribution, elle n'est pourtant ni « τὸδε τι » ni « χωριστόν » et ne peut donc pas se qualifier pour le titre de substance à proprement parler. C'est elle, à vrai dire, qui, à l'instar de l'accident, se trouve toujours dans une certaine position de dépendance vis-à-vis de la substance. Dans un premier temps, elle n'est pas en elle-même un être déterminé puisqu'elle se manifeste toujours comme composition d'un être quelconque. La matière prend forme à travers la substance, jamais par elle seule. Ce faisant, dans un deuxième temps, elle n'existe pas non plus à l'état séparé parce qu'elle ne peut pas exister sans une forme qui la configure, ne serait-ce qu'à un degré minimal, et qui renvoie à l'essence inhérente à la substance. Mansion a raison d'insister sur le point que c'est « l'être tout entier, avec sa détermination qui est sujet dernier du jugement, et non son principe potentiel »⁹⁵. Ainsi, dans l'ordre ontologique des choses, ce n'est pas la matière qui occupe le premier rang, mais l'entité qui existe concrètement et l'essence qui la qualifie. L'essence, donc, se rapporte plus à la substance que la matière. Aristote lui-même confirme notre hypothèse : « Il en résulte que la substance, répond-il, est prise en deux acceptions ; c'est le sujet dernier, celui qui n'est plus affirmé d'aucun autre, et c'est encore ce qui, étant l'individu pris dans son essence, est aussi séparable : de cette nature est la forme ou

⁹³ *Ibid.*, Z, 3, 1029a8-26, p.242-243.

⁹⁴ Aristote, *Physique*, *op.cit.*, I, 7, 191a8-22, p.106-107.

⁹⁵ Mansion, *op.cit.*, p.362.

configuration de chaque être. »⁹⁶ La substance se trouve à l'intersection de l'individu et de l'essence, c'est-à-dire entre ce qui existe véritablement, l'individu concret, et ce qui assure la possibilité ontologique de cette existence déterminée, son essence. Cela ne veut pas dire que la matière n'entretient aucun rapport à la substantialité. Au contraire, il est clair pour Aristote que la substance composée s'incorpore dans une matière qui lui est propre. Cependant, le lien qui rattache la matière à la substantialité est moins fort que celui qui unit l'essence à la substance. Enfin, si nous devons donner l'acception la plus exhaustive de la substance, nous la résumerions ainsi : elle est l'être déterminé par son essence et incorporée dans telle matière définie et qui existe à l'état séparé.

À partir de cette brève discussion, nous pouvons tirer deux conclusions majeures sur le rôle ontologique que joue la substance dans la métaphysique aristotélicienne : premièrement, la substance réfère, tant sur le plan logique qu'ontologique, à ce qui participe originellement à l'être. C'est le dernier sujet d'inhérence, l'entité autonome et *une* sur laquelle se fonde la réalité première de l'être et qui concentre en elle les divers modes sous lesquels il se manifeste et se dit. Deuxièmement, elle entretient un lien étroit avec l'être selon un double rapport : d'une part, avec la matière, car elle se matérialise dans une matière qui lui est propre. C'est la façon dont elle prend corps et manifeste son existence concrète; d'autre part, avec l'essence en tant que celle-ci est le principe de son être, essence qui prend aussi, chez Aristote, le nom de forme. Ce dernier point est de loin le plus important pour notre thèse et vient compléter le premier. En effet, le lien qui unit la substance à l'être n'est pas la matière, mais son essence. Or, l'essence, comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, est associée par Aristote à la cause⁹⁷. Elle est donc, sur le

⁹⁶ Aristote, *Métaphysique*, t.1, *op.cit.*, Δ, 8, 1017b23-25, p.183.

⁹⁷ Il convient d'apporter une remarque : il y a des problèmes à vouloir concilier trop directement l'épistémologie aristotélicienne à son ontologie, dont le principal s'articule autour de la tension entre l'acquisition de la connaissance de l'universel, c'est-à-dire de l'essence comprise comme cause de l'être, à celle de la substance, l'individu concret et séparé, qui s'oppose ainsi à l'universel. La forme, dans les textes d'Aristote, est traversée par une certaine ambivalence : d'une part, elle désigne l'essence, elle se rapporte à l'ordre du discours dans la mesure où elle exprime ce qui *dit* et *signifie* l'être propre de la substance, l'unité perceptible qui se dégage de sa composition matérielle; d'autre part, elle est envisagée strictement comme de la substance, de l'unité de son être (ce rapport sera approfondi dans le prochain chapitre de notre travail) et paraît, en cela, revêtir une connotation plus singulière, individuelle en tant qu'elle est une cause immanente de la substance. Cette tension entre l'idéal d'universalité de la science – et de l'épistémologie – aristotélicienne, qui vise à rendre dicible et définissable l'essence de l'être, et l'idéal de son ontologie, qui vise à déterminer l'être de la substance elle-même, rend ces deux positions difficilement conciliables et il devient parfois difficile d'attester sous quel ordre Aristote envisage la forme. Ce problème a été soulevé à de

plan ontologique, la forme immanente à la substance qui la cause à être une chose déterminée, la matière étant l'enveloppe qu'elle revêt à travers ce processus de détermination. Aristote dit de la substance qu'elle peut se comprendre d'au moins trois façons : comme forme, comme matière et comme le composé de la forme et de la matière⁹⁸. Dès lors, afin de comprendre en profondeur ce qu'est la substance, il faut affirmer plus que sa relation à l'essence et voir comment sa composition interne, qui intègre aussi la composante de la matière, influence les formes qu'elle peut prendre. Sur le plan ontologique, la substance première est le composé d'une forme et d'une matière, elle est le produit d'une tension interne entre ces deux principes qui façonnent son être. Une théorie complète de l'être exige d'expliquer cette dynamique ontologique constitutive de la substance. Ainsi, logiquement, notre étude doit se poursuivre par l'examen de la théorie aristotélicienne de l'hylémorphisme.

nombreuses reprises par les commentateurs, mais le Stagirite était déjà lui-même parfaitement conscient de cet enjeu comme le montre la huitième aporie qu'il soulève au livre B de sa *Métaphysique* : comment, se demande-t-il, pouvons-nous acquérir la science de l'infinité des individus si « [t]ous les êtres que nous connaissons en tant qu'ils sont quelque chose d'un et d'identique, et en tant que quelque attribut universel leur appartient »? (*Ibid.*, B, 4, 999a25-29, p.89.) Cette aporie, juge-t-il, est la plus ardue de toutes. Cf. Nef, Frédéric, « Les catégories aristotéliciennes et la division de l'être : types de divisions et types d'ontologies », dans *Cahiers de philosophie de l'université de Caen*, vol.46, 2009, p.59.

⁹⁸ *Ibid.*, Z, 10, 1035a1-4, p.274; Z, 15, 1039b20-222, p.298; Aristote, *Métaphysique*, t.2, *op.cit.*, H, 1, 1042a24-32, p.2-3; Aristote, *De l'âme*, II, 1, 412a7-11, p.29.

Chapitre 3 : L'hylémorphisme : la constitution ontologique de la substance

3.1 Le problème

La théorie de l'hylémorphisme se propose d'expliquer la nature ontologique de la substance en se concentrant autour de deux concepts centraux : la forme (μορφή) et la matière (ύλη). Cela veut dire que les catégories n'épuisent pas le discours sur l'être. La question centrale que se pose la doctrine de l'hylémorphisme n'est pas tant : comment peut-on dire l'être?, que : qu'est-ce que l'être? À cet égard, Aristote s'enfonce plus profondément dans l'ontologie, car les concepts de forme et de matière ne sont pas des catégories de l'être, mais les principes intrinsèques à la substance qui conditionnent la possibilité ontologique de son existence. L'enjeu philosophique principal de l'hylémorphisme part d'un constat indéniable : la substance, c'est-à-dire l'être pris dans sa manifestation concrète, est marquée par le devenir. L'interrogation aristotélicienne se situe donc au carrefour des pensées parménidienne et héraclitienne et tente de résoudre l'aporie qu'elles soulèvent. Aristote désire dépasser le conflit qui oppose Parménide et Héraclite en réconciliant leurs positions en apparence irréconciliables. Parménide a raison d'affirmer l'immutabilité de l'être⁹⁹, il a tort, cependant, de voir dans le devenir sa pure négation. En effet, si l'être s'oppose en principe au devenir, force est de constater qu'il se manifeste pourtant toujours en lui¹⁰⁰. Toutefois, la présence du devenir ne suffit pas à elle seule pour rejeter la thèse parménidienne et à dissiper l'être dans la fluidité du mouvement et du changement, comme le propose Héraclite¹⁰¹. Si la substance, en effet, passe à travers une série indéfinie d'états différents et d'accidents, elle laisse pourtant entrevoir une forme d'unité qui persiste et reste en soi inchangée dans son devenir et qui s'identifie toujours à la nature de son être propre. Dans cette perspective, la théorie de l'hylémorphisme est la solution apportée par Aristote au problème philosophique de l'être et du devenir.

À cet effet, elle se donne pour tâche de reconstruire l'unité ontologique de l'être de la substance rendue diffuse dans son devenir à l'aide des concepts de forme et de matière.

⁹⁹ Conche, Marcel, *Parménide, Le poème : Fragments*, Paris, puf, 1996, p.127-128; p.24.

¹⁰⁰ Cf. Coope, Ursula, "Change and Its Relation to Actuality and Potentiality », dans *A Companion to Aristotle*, (Éd.) Georgios Anagnostopoulos, Malden, Wiley-Blackwell, 2009, p.277. Cf. Heidegger, Martin, *Introduction à la métaphysique*, trad. Gilbert Kahn, Paris, Gallimard, 1952, p.104-107; p.107-112.

¹⁰¹ Conche, Marcel, *Héraclite, Fragments*, Paris, puf, 1986, p.466-470.

Ces concepts ne renvoient pas à des déterminations du devenir lui-même, mais réfèrent plutôt aux principes ontologiques à partir desquels nous pouvons élaborer une compréhension schématique du devenir de la substance¹⁰². La réalité ontologique de la substance ne repose pas sur un seul de ces deux principes, mais se dégage dans le rapport dynamique qu'ils entretiennent l'un avec l'autre¹⁰³. Comprendre la nature entière de la substance, c'est connaître, d'une part, la fonction ontologique qu'exerce chacun de ces principes pris séparément, et, d'autre part, saisir la relation singulière qui les relie l'un à l'autre. L'examen de l'hylémorphisme doit donc porter sur les notions aristotéliennes de forme et de matière ainsi que sur la difficulté qu'elles cherchent à expliquer : la substance individuée. Notre démarche se divisera essentiellement en trois moments : dans un premier temps, nous analyserons ce qu'est la forme. Dans un deuxième temps, nous aborderons le concept de matière. Enfin, il sera question de voir comment la relation dynamique de la forme et de la matière permettent à Aristote de penser le problème de l'individuation. Par cette analyse, nous désirons mettre en exergue les points essentiels suivant concernant l'hylémorphisme aristotélien : la forme est un principe de détermination qui assure la fonction ontologique de cause de la substance, alors que la matière, pour sa part, renvoie au déterminable, ce qui se laisse informer et, en ce sens, « prend forme ».

Avant de débiter notre examen, soulignons un détail significatif. Aristote dégage trois types de substances qu'il distingue selon deux axes marqués par des oppositions : les substances sensibles et non-sensibles ainsi que celles corruptibles et éternelles¹⁰⁴. Dieu est la substance non-sensible et éternelle, l'être dépourvue de matière et des indéterminations qu'elle cause. C'est la substance qui coïncide perpétuellement et totalement avec sa forme, dont l'acte ne failli jamais et traduit le plus haut degré d'être. Il y a ensuite les substances sensibles et éternelles, ce sont les astres qui meublent l'univers. Enfin, il y a les substances sensibles et corruptibles, celles du monde sublunaire qui remplissent la nature. Nos considérations sur l'hylémorphisme se concentreront essentiellement sur cette dernière sorte de substance pour la raison principale qu'elle reflète au maximum la tension qui

¹⁰² Cf. Hamelin, *op.cit.*, p.270; Cf. Shields, Christopher, *Aristotle*, Londres-New York, Routledge, 2007, p.56.

¹⁰³ Aristote, *Métaphysique*, t.1, Δ, 4, 1015a5, p.169 : « Un objet naturel vient donc de l'union de la matière et de la forme [...] ». »

¹⁰⁴ Aristote, *Métaphysique*, t.2, *op.cit.*, Λ, 1, 1069a30-1069b2, p.153-154.

subsiste entre la forme et la matière au sein de la substance, et aussi parce que nous estimons qu'elle constitue le centre des réflexions d'Aristote dans les livres de la *Métaphysique* qui portent directement sur la substance, hormis la deuxième partie du livre Λ qui traitent plus spécifiquement des deux premières. En effet, le Dieu aristotélicien, en tant qu'acte pur, n'est pas soumis au changement et aux problèmes occasionnés par lui. La nature du changement des astres est simple et en soi minime, car il se réduit à leur mouvement local, alors que celui que provoque la matière dans la substance sublunaire (naturelle, sensible) pénètre beaucoup plus profondément son être et l'affecte plus considérablement.

3.2 Le rôle de la forme

La théorie de l'hylémorphisme se concentre principalement dans les livres Z et H de la *Métaphysique*. Nous y retrouvons les discussions les plus denses concernant les principes qui dégagent la nature de la substance sensible. Dans le livre Z, Aristote passe en revue plusieurs acceptions possibles de la substance¹⁰⁵ pour aboutir à la conclusion que la forme est substance. En suivant cette conclusion, ce que nous nous proposons de faire est de voir comment la forme se rapporte à la substance comme un de ses principes.

3.2.1 La fonction épistémologique de la forme et sa limite

Qu'est-ce que la forme? Aristote la définit comme étant ce qui qualifie la nature interne de la substance : « la forme signifie telle qualité de la chose et elle n'est pas l'individuel et le défini, mais l'imposition de la forme produit et engendre, de tel être déterminé, un être de telle qualité, de telle sorte qu'après la génération, tel être individuel est un être ayant telle qualité »¹⁰⁶. La forme est ce qui cause un être à être tel qu'il est. C'est la qualité, le *τοίονδε*, désignant le trait distinctif de l'être et qui exprime son essence. Elle est le principe intrinsèque de la substance qui en fait une réalité déterminée. Elle n'est donc pas une propriété physique de la substance, mais désigne l'élément intelligible grâce auquel nous saisissons la détermination d'un être en faisant notamment le plus possible abstraction de sa composition matérielle et individuelle. C'est, pour reprendre la belle expression de

¹⁰⁵ Il en examine précisément quatre : la matière, la quiddité, l'universel et la forme.

¹⁰⁶ Aristote, *Métaphysique*, t.1, *op.cit.*, Z, 8, 1033b22-24, p.267.

Ravaisson, une « unité de qualité » ou, comme le dit Hamelin, une « quantité supprimée »¹⁰⁷, insinuant par ce fait même que, contrairement à la matière, la forme, en elle-même, est une unité qui n'est sujette à aucune variation de degré dans l'être¹⁰⁸. C'est l'élément un, immuable et invariable dans la substance, lequel dégage en tant qu'essence la nature intrinsèque de son être.

Nous retrouvons ici le lien qui scelle définitivement l'union entre l'épistémologie aristotélicienne et son ontologie. La forme, comme qualité de la chose, coïncide avec l'essence de la substance et renvoie à ce qui en est saisissable et formulable par une expression simple, intelligible, affirmative et universelle. Elle est la part de l'être qui est connaissable par soi et qui se laisse ramener à une définition¹⁰⁹. Cette idée se trouve présente chez Aristote dès les *Seconds Analytiques* où il écrit que « la définition semble bien porter sur ce qu'est la chose, et tout ce qui explique ce qu'est une chose est universel et affirmatif »¹¹⁰, précisant dans la *Métaphysique* que ce qui est affirmé dans la définition est la forme, car « c'est de l'universel et de la forme qu'il y a définition » et « seules les parties de la forme sont des parties de la définition »¹¹¹. Bref, la forme est l'objet de la définition. Par conséquent, elle représente la part véritablement intelligible qui désigne l'être de la substance et constitue ainsi, non sans raison, le but principal de la recherche philosophique. Elle est le résultat des efforts que déploie l'intelligence afin de discerner, *dire* et vouloir *signifier* ce qui se rapporte à la nature substantielle d'un être¹¹².

Ce rapport à la définition ne doit toutefois pas nous tromper. Bien que la définition ait toujours une tendance universalisante, Aristote ne réduit pas la forme à une simple notion abstraite et générale. Il se méfie en effet des discours trop généraux dont l'excès de

¹⁰⁷ Ravaisson, Félix, *Essai sur la « Métaphysique » d'Aristote*, Paris, Les éditions du Cerf, 2007, p.340; Hamelin, *op.cit.*, p.269.

¹⁰⁸ Aristote, *Métaphysique*, t.2, *op.cit.*, K, 6, 1063a27-29, p.119.

¹⁰⁹ Dans ce même sens, Hamelin dit de la forme qu'elle est « quelque chose de l'esprit » (Hamelin, *op.cit.*, p.274), c'est-à-dire quelque chose d'immatériel discernable par l'intelligence.

¹¹⁰ Aristote, *Seconds Analytiques*, *op.cit.*, II, 3, 90b3-4, p.171.

¹¹¹ Aristote, *Métaphysique*, t.1, *op.cit.*, Z, 11, 1036a28, p.281; *Ibid.*, Z, 10, 1035b33-35, p.278.

¹¹² Chaintreuil rappelle justement que l'intérêt qu'Aristote accorde à la définition est justement d'affirmer ce qu'est la chose au regard de sa nature propre. (Chaintreuil, Ulysse, « La structure cachée du définiens aristotélicien : à propos de la prédication hylémorphique », dans *Philonsorbonne*, vol.16, 2022, p.57-58. Cf. Deslauriers, Marguerite *Aristote on Definition*, Leiden, Brill, 2007, p.78-79.

généralité et d'abstraction nous éloignent de la réalité concrète des choses. Il ne l'identifie pas non plus à l'universel dans la mesure où son intention, avec la notion de forme, est de désigner l'essence d'un être singulier. Pour se sortir de cette impasse, Aristote insiste sur l'idée que la forme est plus qu'une simple notion générale, qu'elle est, en fait, « une notion une et une notion de substance », par conséquent, « elle doit donc être la notion d'un objet un, puisque la substance signifie, disons-nous, une chose une, un être déterminé »¹¹³. La forme, donc, est une notion dont l'intention signifiante vise à reconduire notre connaissance rationnelle au caractère distinctif – à la qualité – qui décrit avec le plus haut degré de précision la nature concrète d'un être déterminé, notamment parce qu'elle en désigne précisément l'essence¹¹⁴. Cette filiation entre la forme, la substance et la définition montre les efforts qu'Aristote déploie afin de refermer le gap qui existe entre la quête de l'universel et la connaissance ontologique du réel concret¹¹⁵. Le degré d'abstraction de la

¹¹³ Aristote, *Métaphysique*, t.1, *op.cit.*, Z, 12, 1037b25-28, p.288.

¹¹⁴ « la définition porte sur l'essence et la substance » (Aristote, *Seconds Analytiques*, *op.cit.*, II, 3, 90b30, p.173.) Nous l'avons souligné, il y a une tension constante au sein de la philosophie aristotélicienne entre la volonté d'affirmer l'essence de la substance dans une notion ou définition et le rapport que l'essence doit entretenir avec la substance même, l'individu. La notion de forme, puisqu'elle réfère à l'essence, est donc traversée par cette tension. C'est ce que nous tentons de montrer dans cette section de notre travail : la forme a, nous semble-t-il, une valeur épistémologique dans la mesure où elle décrit l'élément qui qualifie la propriété essentielle de la substance dans la définition. En conséquence, elle se traduit par une forme d'expression générale. Cela dit, elle dispose tout autant d'une valeur ontologique en ce qu'Aristote désire la faire correspondre, pour ne pas dire l'identifier, à la substance, comme le montre les discussions qu'ils mènent dans les livres Z et H de la *Métaphysique*. (Nous approfondirons ce point plus loin dans le texte.) Or, toute la difficulté chez Aristote réside en cette question précise : comment concilier ces deux points de vue? En effet, au caractère définitionnel de la forme (son rôle épistémologique) s'opposerait son caractère individuel en tant que cause propre de la substance (son rôle ontologique). Cette tension de l'aristotélisme n'est pas présente seulement chez Aristote, mais se répercute aussi jusque chez ses commentateurs. Par exemple, Patzig voit dans la forme déjà un principe qui se rapporte à l'individualité de la substance (Frede, Michael & Günther Patzig, *op.cit.*, p.48-58). De son côté, Aubenque insiste sur l'idée que la forme renvoie à la part intelligible de la substance, qu'elle est une chose de l'intelligence qui se ramène conséquemment à l'unité de la définition, interprétation partagée par d'autres commentateurs tels Hamelin, Granger et Ricoeur (Aubenque, *op.cit.*, p.459, p.480; Hamelin, *op.cit.*, p.274; Granger, *La théorie aristotélicienne de la science*, Paris, Éditions Aubier Montaigne, 1976, p.243; Ricoeur, *op.cit.*, p.294.) Dans les deux cas de figures, la forme est associée à l'essence de la substance. Seulement, dans le premier, on insiste sur son individualité, exigée par son lien avec la substance, dans l'autre, on met l'emphasis sur sa dimension discursive, laquelle peine, cependant, à se concilier avec le critère de l'individualité de la substance.

¹¹⁵ Toute la question est de savoir si Aristote, en formulant cette précision, échappe véritablement au problème, voire parvient à lui donner une solution cohérente. À cet égard, Hervé Barreau souligne avec justesse comment l'interprétation aristotélicienne de la notion de substance dans la *Métaphysique* rend difficile de concilier entre elles les fonctions de l'essence, de la forme, de la définition et de la substance (Barreau, Hervé, *Aristote et l'analyse du savoir*, Paris, Éditions Seghers, 1972, p.112-118). Pour le formuler autrement, comment la forme peut-elle être à la fois identifiée à la substance (en *Métaphysique* Z 17) et être l'objet de la définition? Voir note 76. Nous approfondirons ce problème dans la prochaine section de ce chapitre.

notion formelle ne doit pas être perçue comme une perte par rapport à la chose, mais bien plutôt comme ce qui nous en rapproche. Elle charge le discours rationnel de significations précises dont l'intention signifiante est l'être à travers ses manifestations concrètes. Elle réfère ainsi toujours à la connaissance déterminée d'un être. Elle n'est donc pas une simple manière générale de dire l'être, mais représente la part intelligible du discours humain qui atteint le plus haut degré de concrétude dans la mesure où son intention principale est l'énonciation du trait distinctif qui capte la nature réelle d'un être.

D'une certaine manière, nous pourrions aussi dire de la matière qu'elle possède ce même degré de concrétude et qu'elle devrait se dire de l'être avec autant de clarté que la forme puisqu'elle est aussi une partie de la substance sensible¹¹⁶. On peut énumérer sans problème les propriétés corporelles d'une chose et se faire comprendre. Par exemple, cette chaise est faite de bois, elle est brune, grande, solide, soutenue par quatre pieds, etc. À chaque fois nous disons quelque chose de vrai sur la chose que confirme l'expérience sensible que nous en avons. Cependant, cette énumération des caractéristiques physiques de la chose reste descriptive et ne permet pas d'en déceler la nature propre. En effet, l'être se connaît plus clairement dans l'unité de son essence que par l'énumération de ses éléments matériels. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle nous nommons les choses en fonction de leur forme et pas en fonction de leur matière : « C'est, en effet, la forme, ou la chose en tant qu'elle a forme, qu'on exprime par un nom, mais on ne doit jamais désigner un objet par l'élément matériel pris en lui-même »¹¹⁷. Dire la matière ne revient pas à ne rien dire du tout sur l'être, mais en n'affirmant que la matière d'une chose on laisse encore indéterminé l'élément qui décrit la raison d'être de la chose, ce qui la fait *telle* qu'elle doit être¹¹⁸. Elle ne permet pas de dire ce qu'est concrètement la chose, mais ne fait qu'énoncer une propriété physique. Dans la définition de la statue, par exemple, l'airain n'est qu'un qualificatif de la statue dont l'élément peut être retiré de la définition sans porter atteinte à son intelligibilité globale. C'est pourquoi, en règle générale, l'objet propre de la

¹¹⁶ « et si la matière, la forme et le composé de la matière et de la forme son substance, il s'ensuit aussi que la matière aussi est, en un sens, dite partie de la chose [...] » (Aristote, *Métaphysique*, t.1, *op.cit.*, Z, 10, 1035a2-3, p.274.)

¹¹⁷ *Ibid.*, Z, 10, 1035a7-8, p.274.

¹¹⁸ Cf. De Rijk, Lambert Marie, *Aristotle. Semantics and Ontology. Volume II: The Metaphysics Semantics in Aristotle's Strategy of Argument*, Leiden, Brill, 2002, p.318.

définition n'est pas la matière, mais la forme, entendue qu'elle réfère à ce qu'est la chose en acte, et que ce qui est affirmé de la matière est en réalité la forme ou l'acte qui se manifeste dans la configuration qu'elle prend : « dans la définition des substances, ce qui est affirmé de la matière c'est l'acte même, dans les autres définitions, c'est aussi ce qui répond le plus à l'acte »¹¹⁹. Ainsi, la partie de la définition qui prélève la matière le fait essentiellement par souci de précision en énumérant les parties tangibles qui composent la chose, mais l'intention signifiante reste l'être compris en fonction de sa forme. En soi, la partie de la définition qui porte sur la matière est davantage une description qu'une explication au sens propre du terme. C'est donc dans la forme, comme le fait remarquer à juste titre Aubenque, « qu'il faut rechercher l'intelligibilité véritable inhérente à l'*ousia* »¹²⁰, car elle ne peut pas être connue sans elle.

Par conséquent, seule la notion formelle exerce véritablement une fonction explicative dans la définition en dégageant clairement l'essence de la chose. Elle nous donne une vue beaucoup plus complète, transparente et pénétrante de son être et nous permet de la signifier abstraitement dans le langage. Pour faire court, dire la forme, c'est affirmer à son plus haut degré l'être d'une chose, c'est isoler son essence, c'est-à-dire ce qui lui est irréductible et la constitue en tant qu'être.

Ceci dit, affirmer tout simplement l'essentialité de la forme ne nous permet pas encore d'avoir une compréhension profonde et complète de la notion. En effet, les réflexions ontologiques d'Aristote sur la forme soulèvent une question supplémentaire que néglige la seule affirmation de l'essence : comment la forme, l'essence, exerce-t-elle concrètement son influence dans un être pour le déterminer dans son effectivité? La définition à elle seule ne résout pas la question. Elle affirme l'essence d'un être, nous dit ce qu'elle est, mais n'expose pas – car ce n'est pas l'objectif qu'elle se donne – comment l'essence cause la réalité effective de l'être. En effet, on ne peut ignorer qu'Aristote

¹¹⁹ Aristote, *Métaphysique*, t.2, *op.cit.*, H, 1, 1043a6-7, p.6.

¹²⁰ Aubenque, *op.cit.*, p.458.

comprend aussi la forme sur le plan de la causalité¹²¹. La forme est, fondamentalement, ce qui cause une chose, une substance, à *être*.

Dès lors, bien que la forme se laisse traduire par une notion universelle, elle ne reçoit pas la même fonction que l'universalité¹²². Si tel était le cas, c'est-à-dire si la fonction de la forme se réduisait à celle de l'affirmation de la définition, alors toute l'ontologie aristotélicienne se réduirait en fait à une théorie épistémologique de l'être. Or, la forme exerce principalement, pour ne pas dire fondamentalement, une fonction ontologique. Le lien entre la forme et la définition permet à Aristote, certes, de signaler que la forme renvoie à la part éminente de l'être et qu'elle constitue le but véritable de la science. Seulement, elle ramène l'intention épistémologique de l'universel à sa fonction ontologique. Elle n'est pas la simple affirmation de l'essence dans la définition, qui est en soi un mode de connaissance, mais l'effectuation de ce qu'elle affirme. Plus précisément, là où la définition circonscrit la connaissance de l'essence et de la cause d'un être déterminé, la forme, en suivant notre logique, est elle-même la cause effective de cet être, l'essence immanente à l'œuvre au sein de la substance. Ainsi, pour Aristote, traiter de la forme ne revêt pas seulement un caractère épistémologique, mais vise bien plus à définir ce que l'être est vraiment dans son effectivité. Nous rejoignons les propos de Ricoeur lorsqu'il écrit que « la forme, c'est le fondement de la *définition*. On aperçoit alors que la théorie de la forme a pour but d'insérer toute la logique de la définition dans la réalité des choses. Les substances sont par leurs formes des définitions réalisées; inversement, on peut dire que ce sont des réalités définissables »¹²³. C'est parce que la forme est avant tout la réalité même de l'être qu'elle se laisse circonscrire à l'intérieur d'une définition universelle qui permet à celui-ci d'être connu intelligiblement. C'est donc elle qui arrive (ontologiquement) première et la définition seulement seconde, car il ne peut pas y avoir de connaissance d'une chose là où il n'y pas d'être ni possibilité d'être.

¹²¹ « la cause de l'être pour toute chose est la substance formelle » (Aristote, *De l'âme, op.cit.*, II, 4, 415a12-13, p.39.)

¹²² Aubenque rappelle avec justesse que « la théorie constante d'Aristote [...] est que l'universel n'existe que dans le discours et ne peut donc prétendre à la dignité de ce qui est, de l'*ousia*. » (Aubenque, Pierre, *op.cit.*, p.459.)

¹²³ Ricoeur, *op.cit.*, p.300.

Ce rôle ontologique de la forme est accentué par l'idée qu'elle est appelée à être le principe premier de la substance et doit donc être logiquement une cause aussi active, réelle et déterminée que ne l'est celle-ci. La forme, en elle-même, n'est pas juste une « qualité » générale extraite par la pensée et saisie dans son abstraction – ceci n'est que la manière de la connaître –, mais ce qui, comme l'indique la citation au début de cette section, *produit* la substance à être ce qu'elle est. C'est sur ce point précis que la forme se démarque de la notion universelle : elle est une cause, un principe à l'œuvre au sein de la substance qui la dynamise et *produit* son être. Là où la définition ne fait qu'affirmer l'essence, la réflexion sur la forme nous contraint à dégager l'influence effective de l'essence sur l'être afin de nous éclairer sur la possibilité de son avènement réel. Par conséquent, la relation qui lie véritablement la forme à la substance est de nature ontologique. C'est d'ailleurs en associant la forme à la cause propre et intrinsèque de la substance qu'Aristote estime être en mesure d'établir l'identité ontologique forme-substance comme le montre ses développements aux livres Z et H de la *Métaphysique*.

La forme, c'est l'essence, certes, mais qu'est-ce que fait l'essence concrètement? De quelle manière réalise-t-elle l'être? C'est ce que la définition seule ne fournit pas et qu'un examen plus approfondi de la forme nous permettra de comprendre avec plus de nuance et de profondeur.

3.2.2 Quiddité et forme

Avant d'approfondir la fonction ontologique de la forme, il est important de souligner qu'avec cette notion Aristote entend approfondir la manière dont nous devons comprendre la notion d'essence. Cette interrogation sur la forme que doit prendre l'expression de l'essence gagne toute son importance et sa profondeur avec l'introduction de la notion de quiddité. Elle occupe d'ailleurs une place centrale dans la pensée du Stagirite, notamment parce qu'il s'agit de la première acception qu'il admet pour désigner la substance, laquelle il examine en détail dans les chapitres 4 à 6 du livre Z de la *Métaphysique*, alors que l'association « officielle » de la forme avec la substance survient à la toute fin du même livre. Le lien qui unit la forme et la quiddité est explicitement établi

par Aristote : « la quiddité véritable, écrit-il, appartient à la forme et à l'acte »¹²⁴. En effet, pour Aristote, la notion de forme (τὸ εἶδος) est synonyme de quiddité (τὸ τί ἦν εἶναι)¹²⁵. En d'autres mots, la forme exprime le même degré d'être de la substance que la quiddité et cette équivalence des termes nous autorise à transposer les éléments de la fonction de la quiddité dans celle de la forme. Les réflexions d'Aristote sur la quiddité apportent donc des précisions éclairantes sur la manière dont nous devons comprendre la notion de forme. C'est pourquoi une remarque brève sur la quiddité nous paraît nécessaire afin de dégager avec plus de nuance l'intention profonde qui traverse la notion aristotélicienne de forme et de voir comment l'emploi de ces deux notions sert Aristote à revisiter la question de l'être et à la préciser.

Ce que le philosophe désire démontrer avec la notion de quiddité est double : d'une part, il renforce l'appartenance entre l'essence, la cause et la substance. Pour Aristote, en effet, « la cause, c'est la quiddité » et se poser la question de la cause « c'est toujours se demander pourquoi un attribut appartient à un sujet »¹²⁶. Par correspondance des termes, la forme aussi est la cause de la substance et s'inscrit dans la même relation d'immanence. Elle est ce qui lui est irréductible et intrinsèque sur le plan de l'être. D'autre part, le questionnement sur la quiddité a pour but de cerner la cause la plus déterminée et décisive de la substance. Avec l'introduction de cette notion, Aristote souhaite poser l'identité de la forme et de la quiddité avec la substance. Elle est à cet égard, comme nous tâcherons de le démontrer, un approfondissement de la question de l'essence comprise dans son acception générique. Ce que nous voulons examiner dans cette section de notre travail est la question suivante : quel degré de l'être affirment précisément les notions de quiddité et de forme et quel mode d'expression prennent-elles?

¹²⁴ Aristote, *Métaphysique*, t.2, *op.cit.*, H, 3, 1043b1, p.8; Cf. Aristote, *Métaphysique*, Z, 7, 1032b1, p.261 : « J'appelle forme la quiddité de chaque être, sa substance première »; Cf. Ricoeur, *op.cit.*, p.294.

¹²⁵ Pérez, Alejandro, « La question métaphysique de l'identité d'un point de vue aristotélicien : l'hylémorphisme (d'Aristote), l'ADN (de Berti) et l'essence (de Lowe) », dans *Scientia et Fides*, vol.4, n°1, 2016, p.242. Cf. Ricoeur, *op.cit.*, p.294; Cf. Aubenque, *op.cit.*, p.459.

¹²⁶ Aristote, *Métaphysique*, t.1, *op.cit.*, Z, 17, 1041a28, p.306; *Ibid.*, Z, 17, 1041a11, p.305.

D'abord, qu'est-ce que la quiddité? Aristote la définit comme étant « ce que chaque être est dit être par soi [καθ'αυτό] »¹²⁷. Connaître la nature propre d'un être, c'est avoir la connaissance de sa quiddité¹²⁸. Toutefois, si on en reste à cette définition, la quiddité n'apparaît être qu'un terme synonymique désignant l'essence et on ne voit pas trop ce qu'elle vient y ajouter. La discussion laborieuse qu'Aristote mène à son sujet en *Métaphysique Z* montre qu'avec l'introduction de la notion de quiddité, il s'interroge en fait sur le statut de l'essence et la valeur des définitions qu'on en donne. La quiddité, pour Aristote, reste l'expression de l'essence d'un être, mais avec cette nuance qu'elle lui apporte une précision supplémentaire qui a pour but d'en approfondir le sens. C'est ce que laisse sous-entendre ce passage des *Seconds Analytiques* où il écrit que « la quiddité d'une chose est constituée par les éléments propres de son essence »¹²⁹. La quiddité se rapporte directement à l'essence, car elle est constituée par elle, mais, pourrions-nous ajouter, c'est justement parce qu'elle est constituée par l'essence, c'est-à-dire parce qu'elle est pensée à l'intérieur de ses limites, qu'elle se surajoute à elle. Elle ne dévie pas du questionnement sur l'essence ni n'en modifie la nature, mais vient plutôt le prolonger et en préciser la compréhension. Une question parallèle et centrale que pose l'interrogation du Stagirite sur la quiddité est le statut de la définition générique. En effet, Aristote remet en cause la valeur de la définition par le genre. Ne commettons-nous pas une faute, voire une imprécision, en arrêtant l'essence d'un être à son acception générique? Ne peut-on pas disposer d'une connaissance plus précise et subtile d'un être que par celle de l'affirmation du genre auquel il appartient? Avec la notion de quiddité, ce qu'Aristote nous dit est que l'essence peut être envisagée selon différents niveaux d'intelligibilité, que l'intelligence pénètre plus profondément la nature d'un être à mesure qu'elle précise le savoir qu'elle a de son essence propre. La quiddité, donc, n'est pas une manière quelconque d'exprimer l'essence d'un être, elle ne désigne pas simplement son essence générique même si elle la comprend, mais « ce qu'il y a de plus intérieur, de plus fondamental, de plus propre dans l'essence du défini »¹³⁰. Autrement dit, la réflexion sur la quiddité s'établit à partir de l'essence et met en exergue l'insuffisance de la définition par le genre. Aristote se demande s'il n'est pas

¹²⁷ *Ibid.*, Z, 4, 1029b14, p.245.

¹²⁸ *Ibid.*, Z, 6, 1031b6, p.256.

¹²⁹ Aristote, *Seconds analytiques*, *op.cit.*, II, 6, 92a7, p.183.

¹³⁰ Aubenque, *op.cit.*, p.472.

possible de dégager une détermination essentielle d'une chose qui serait encore plus près de son être intime et plus caractéristique que celle donnée dans la formule de son essence générique.

Aubenque nous aide à mieux cerner l'intention d'Aristote par une discussion très serrée et éclairante qu'il mène autour de la notion de quiddité. Le premier signe de cet approfondissement du questionnement sur l'essence se trouve dans la formulation de la question elle-même : l'essence, comprise dans son sens générique, pose la question socratique par excellence « τί ἐστὶ », alors que la quiddité prend la formule plus complexe du τὸ τί ἦν εἶναι, précisant et approfondissant d'un degré supplémentaire la première¹³¹. Cet enrichissement du questionnement reflète la volonté constante d'Aristote à vouloir resserrer au plus haut degré la réalité première et intime d'un être, savoir son essence à son plus haut niveau de détermination¹³². Le Stagirite, souligne à juste titre Aubenque, ne se satisfait pas complètement des définitions génériques, car les choses se manifestent dans leur singularité et la réalité à saisir est celle qui parviendrait à exprimer la cause de leur singularité propre¹³³. Ce que le philosophe aimerait connaître, ultimement, est la cause intime de chaque être, celle qui fait de chacun ce qu'il est, c'est-à-dire ce qui constitue la singularité de l'entité réelle par excellence, la substance première, le τόδε τι, l'être à son plus haut degré d'existence. C'est d'ailleurs, à se fier aux mots d'Aristote, la visée même de la quiddité : « car, écrit-il, la quiddité d'un être est son essence individuelle et déterminée »¹³⁴. Le problème est que ce τόδε τι est marqué par l'accidentalité, par une richesse de déterminations particulières et contingentes qui dépassent largement les limites de l'essence. La connaissance de l'essence générique (τί ἐστὶ) d'un être est, certes, vraie et nous dit ce qu'il est fondamentalement en soi, mais elle reste à la fois incomplète et manque de précision en ce qu'elle passe à côté de la singularité de la chose et ne donne par conséquent jamais une réponse vraiment satisfaisante de son être propre.

¹³¹ *Ibid.*, p.462-464.

¹³² Cf. Brunschwig, Jacques, *Aristote. Topiques. Tome I : Livres I – IV*, Paris, Les Belles Lettres, 1967, p.119.

¹³³ Aubenque, *op.cit.*, p.463.

¹³⁴ Aristote, *Métaphysique*, t.1, *op.cit.*, Z, 4, 1030a2, p.247.

La quiddité se veut être une tentative pour pallier à cet excès de généralité de la définition générique d'un être. La question τὸ τί ἦν εἶναι cherche à définir l'essence d'un être avec un degré de précision permettant de dégager la cause explicative du plus grand nombre possible d'attributs devant lui appartenir par soi et donnant ainsi la connaissance la plus complète que nous pourrions en avoir. Nous rejoignons l'interprétation aubenquienne qui voit que cette nouvelle manière de questionner l'être n'est pas étrangère à l'observation aristotélicienne qu'une partie de l'accidentalité affectant la substance puisse être pertinente à sa compréhension et compléter celle que la définition de l'essence en donne¹³⁵. En effet, il y a des accidents, selon Aristote, qui sans appartenir à l'essence, sont néanmoins caractéristiques de l'être propre de la chose¹³⁶. Il les appelle « accidents par soi » et les distingue des accidents proprement dits. Cette précision est importante, comme le souligne Aubenque, car elle permet à Aristote de montrer que le discours cohérent au sujet d'une chose ne repose pas uniquement sur l'essence, mais s'étend aussi à des déterminations accidentelles, entendu qu'elles se trouvent dans un rapport de proximité avec la chose dont la spécificité marque sa nature distincte¹³⁷. Tous les accidents, précise Aubenque, ne sont pas éloignés au même degré du caractère propre de la substance¹³⁸. Les accidents par soi, par exemple, bien qu'ils ne se rapportent pas à l'essence, lui sont néanmoins intrinsèques et il devient alors très difficile de prétendre posséder la connaissance entière d'une substance particulière si, en ne se référant qu'à l'essence générique, nous omettons l'ensemble de ses attributs accidentels par soi qu'elle n'intègre pas dans sa définition. Par exemple, si nous voulons saisir la spécificité de ce Socrate-ci, nous pouvons évidemment mettre de côté le fait d'être assis ou debout, car ces états de son être sont purement contingents et ne relèvent rien de sa nature distinctive¹³⁹. Par contre, il est beaucoup plus difficile de faire abstraction de propriétés intrinsèques à son caractère, par exemple le fait qu'il soit sage, jovial, courageux, etc., sans, par le fait même, rendre confus ce qui le qualifie caractéristiquement et le distingue proprement de tous les autres êtres, et compris des autres hommes. Ainsi, si nous demandons ce qu'est

¹³⁵ Aubenque, *op.cit.*, p.463-464.

¹³⁶ *Ibid.*, p.465.

¹³⁷ *Ibid.*, p.463.

¹³⁸ *Ibid.*, p.464.

¹³⁹ *Idem.*

l'essence de Socrate, son τί ἐστὶ, nous répondrons l'humanité, Socrate est un homme. La réponse à la question τί ἐστὶ prélève l'attribut général qui lui est inhérent. Mais si nous demandons ce qu'est la quiddité de Socrate, son τὸ τί ἦν εἶναι, alors la question se précise. Elle inclut la réponse à la question τί ἐστὶ, « homme », laquelle ne suffit cependant plus à elle seule, car elle laisse indéterminée une trop grande part d'attributs par soi bien que non essentiels qui lui sont pourtant caractéristiques. En effet, qu'est-ce qui nous permet de connaître ce Socrate-ci? Ce n'est pas seulement le fait d'être « homme », car si sa singularité s'arrêtait à cette détermination générique, il ne se différencierait pas des autres hommes. De surcroît, qu'est-ce qui distinguerait un Socrate d'un autre Socrate? Partageant à la fois la même essence générique et le même nom, nous ne serions plus en mesure de les distinguer en rien. Seraient-ils alors identiques? Bien sûr que non puisque chaque individu est une unité propre et indivisible quant à son être. Or, dans les faits, ce Socrate-ci se démarque non seulement par son essence générique, mais aussi par cette somme d'attributs – sa sagesse, sa bonhomie, son courage, etc. –, lesquels échappant à la définition de son essence, nous aident cependant à en saisir l'être dans sa singularité. Ce que nous voulons dire précisément est que la quiddité appelle à une réponse plus exhaustive que celle de l'essence générique (τί ἐστὶ) et que l'intention philosophique derrière le questionnement τὸ τί ἦν εἶναι est de rapprocher la connaissance de l'être le plus près possible de l'attribut qui donne la cause la plus profonde de sa nature singulière.

Avec la notion quiddité Aristote entend poursuivre et nuancer sa critique des idées platoniciennes. Ricoeur résume remarquablement le problème que le philosophe de Stagire désire résoudre : « Tout l'effort est donc de décrocher la quiddité de l'universel platonicien et de la raccrocher de l'individu existant. »¹⁴⁰ La critique d'Aristote se décline en deux points capitaux : premièrement, l'essence d'un être ne peut pas être ramenée à une entité abstraite et séparée de la réalité physique dans laquelle s'insère le caractère concret de ce même être. L'essence, comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, est pensée par Aristote dans une relation d'immanence à l'être et la notion de quiddité vient établir conceptuellement cette identité entre l'essence et l'être de la substance : « Chaque être, en effet, ne diffère point, semble-t-il bien, de sa propre substance, et la quiddité est dite être

¹⁴⁰ Ricoeur, *op.cit.*, p.295.

la substance de chaque chose. »¹⁴¹ Connaître l'essence implique que l'intelligence se rapproche le plus près possible des déterminations concrètes qu'elle provoque. Deuxièmement, la faiblesse de la théorie des Idées n'est pas seulement qu'elle pose l'essence extérieur au monde où doit se manifester l'être concrètement et ne parvient pas à expliquer convenablement comment l'être doit participer de son essence, mais aussi qu'elle se condamne à ne pouvoir le définir que trop généralement. Le monde sensible, pour Platon, est une dégradation de l'être. Ce qui *est*, au sens fort de l'être, doit se trouver dans un état et un lieu qui se soustraient à la dépréciation du devenir. Ainsi, en séparant l'Idée du monde sensible, Platon ramène la multiplicité de l'être à l'unité de l'Idée et se refuse de comprendre l'être au regard de sa singularité, laquelle est totalement absorbée et abstraite dans l'Idée¹⁴². L'erreur de Platon, estime Aristote, est qu'en faisant volontairement abstraction du singulier, il repousse l'essence au statut général de la définition générique (τί ἐστίν). Il s'ensuit qu'un pan tout entier de l'être lui échappe dans la mesure où l'explication par le genre ne dégage pas la qualité la plus déterminante et caractéristique de l'essence d'un être. Il y a une illusion à arrêter la définition d'une chose à son genre sous le seul prétexte qu'elle exprime l'essence. La quiddité (τὸ τί ἦν εἶναι) est la solution proposée par Aristote à ce problème, elle est une manière de questionner l'être en vue de rapprocher l'essence jusqu'à la singularité de la chose afin d'embrasser le réel dans toute son amplitude.

À savoir si Aristote y parvient, c'est-à-dire s'il réussit à intégrer l'accidentalité de l'être au discours rationnel qui porte sur la définition de son essence, cela est un tout autre problème. C'est d'ailleurs ce qui constitue l'aporie qui parcourt les chapitres 4, 5 et 6 du livre Z, dont le problème central est de savoir sur quoi porte exactement la définition de la quiddité. Aristote est très soucieux de circonscrire la part de l'être que formule véritablement la quiddité comme le montre l'interrogation introductive du chapitre 6 : « La quiddité [τὸ τί ἦν εἶναι] est-elle identique à chaque être, ou bien est-elle différente de lui? »¹⁴³. L'enjeu soulevé par Aristote est le suivant : l'essence, dans le cas présent la

¹⁴¹ Aristote, *Métaphysique*, t.1, *op.cit.*, Z, 6, 1031a17-18, p.254.

¹⁴² Cf. Guthrie, *op.cit.*, p.211.

¹⁴³ Aristote, *Métaphysique*, t.1, *op.cit.*, Z, 6, 1031a15, p.254.

quiddité, peut-elle saisir et exprimer la singularité d'une chose? En effet, si la quiddité est un approfondissement de la question de l'essence, elle reste néanmoins associée à la discursivité et aux limites qui s'imposent à elle. La quiddité se bute ainsi au problème de la définition. Il y a un geste universalisant dans le mouvement de l'intelligence et l'emploi du langage qui porte atteinte à la singularité de la chose. Hegel, peut-être mieux que quiconque, a très bien vu le rapport dialectique qui s'installe entre la perception sensible et immédiate d'une chose et le retour de l'intelligence sur cette expérience. L'usage du concept, pour désigner la chose, signale l'apparition d'un terme indifférencié dont la valeur est universelle de telle sorte que, par l'acte de la discursivité, notre rapport à l'objet se trouve médiatisé par des termes et notions universels¹⁴⁴. En d'autres mots, le singulier, s'il peut être appréhendé dans l'immédiateté de la perception sensorielle, ne peut toutefois pas être formulé dans une définition propre, car nous ne parvenons qu'à en dire quelque chose d'universel. Aristote, semble-t-il, était déjà pleinement conscient de la distance qui sépare la connaissance discursive de l'essence d'un être de sa singularité concrète, comme le fait voir cette remarque en Z 4 : « Aussi la véritable définition de la quiddité de chaque être est-elle celle qui exprime sa nature, mais dans laquelle ne figure pas cet être lui-même. »¹⁴⁵ Il est clair pour Aristote que la singularité d'une chose est absorbée dans la définition de son essence et qu'elle s'y perd, donc, que l'accidentalité de l'être, duquel se démarque sa singularité, ne parvient pas à se frayer un chemin jusqu'à la définition de son essence. Par conséquent, la quiddité n'énonce pas la totalité de la chose, c'est-à-dire la somme de son essence et de ses accidents, mais seulement une partie, en l'occurrence sa *nature* et qui n'est autre chose que ce qui qualifie l'essence déterminée que l'intelligence décèle en elle.

En somme, toute la discussion d'Aristote dans ces chapitres aboutit à la conclusion que la quiddité est une notion de substance. La quiddité renvoie à ce qui est premier et fondamental dans la chose et se rapporte au premier chef à la part de l'être que désigne la catégorie de la substance¹⁴⁶. Dès lors, si la quiddité énonce ce qu'est la substance d'un être,

¹⁴⁴ Nous nous référons plus particulièrement au chapitre remarquable de la *Phénoménologie de l'esprit* où Hegel traite de la figure de la conscience se rapportant à la certitude sensible. (Hegel, *La phénoménologie de l'esprit*, t.1, trad. Jean Hyppolite, Paris, Aubier, 1941, p.81-92.)

¹⁴⁵ Aristote, *Métaphysique*, t.1, *op.cit.*, Z, 4, 1029b20-21, p.246.

¹⁴⁶ *Ibid.*, Z, 4, 1030a18-23, p.249.

alors, comme le fait remarquer à juste titre Aubenque et qui résume l'aporie principale qu'Aristote tente de résoudre en Z 4, « la définition du composé ne sera pas la définition *du* composé, mais la définition de l'essence du composé »¹⁴⁷. Pour le dire autrement, la définition d'un être prélève toujours la quiddité de sa substance et laisse pour compte ses attributs accidentels : « la quiddité d'un être est son essence individuelle et déterminée; or, quand une chose est attribuée à une autre chose à titre de prédicat, l'ensemble du sujet et de l'attribut accidentel ne constitue pas une essence individuelle déterminée : ainsi, l'homme blanc n'est pas une essence individuelle déterminée, s'il est vrai que l'essence individuelle appartient seulement aux substances »¹⁴⁸. Gardons l'exemple d'Aristote, celui de l'homme blanc, afin d'éclairer son propos : son être se compose de deux attributs, à savoir l'homme et le blanc, le premier affirmant la substance et le second une qualité de la substance. Pris séparément, chacun de ces prédicats possède une quiddité, une essence propre et définissable. La quiddité du blanc est ce qui définit le blanc, celle de l'homme ce qui définit l'homme, et ainsi de suite pour tous les attributs qualifiant l'être. Cependant, si nous composons un être à partir de ces deux attributs, un homme blanc, et que nous demandons ce qu'est la quiddité de cet être, nous serons forcés de répondre qu'il s'agit de l'attribut « homme », lequel renvoie à sa part substantielle et qui ressort dans la définition comme étant son essence. En effet, comme nous en avons discuté dans le chapitre sur la substance, dès qu'un prédicat accidentel de l'être est mis en relation avec une substance qu'elle compose, sa quiddité sera toujours ce qui est signifié par l'attribut qui qualifie la substance. Cela est essentiellement dû au fait que tout prédicat accidentel de l'être dépend, en ce qui concerne son existence, de son appartenance à une substance, c'est-à-dire à ce qui a la capacité de subsister par soi et manifeste originairement l'être¹⁴⁹. La quiddité de l'homme blanc est l'homme qui désigne la substance, laquelle contient la qualité du blanc

¹⁴⁷ Aubenque, *op.cit.*, p.473. Cf. Hamelin, Octave, « Le concept chez Aristote », dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, t.25, no°4, 1918, p.407. De la même façon, comme le souligne Hamelin, le concept qui porte sur la quiddité désigne la substance tout en excluant les éléments arbitraires et accidentels de sa composition.

¹⁴⁸ Aristote, *Métaphysique*, t.1, *op.cit.*, Z, 4, 1030a2-6, p.247-248. Il faut bien préciser que cette aporie ne s'adresse qu'aux êtres composés d'une forme et d'une matière, plus particulièrement encore aux êtres sublunaires, lesquels subissent plus fortement l'influence de la matière sur leur être. En effet, le cas des substances simples et dépourvues de matière y échappe, car leur être coïncide avec leur quiddité et leur forme (*Ibid.*, Z, 6, 1032a5-6, p.258.) Par conséquent, en énoncer la quiddité revient à exprimer exactement et entièrement ce qu'elles sont. L'être sublunaire, pour sa part, se trouve dans une position problématique, car il est affecté par l'accidentalité provoqué par sa matière qui compose aussi sa réalité concrète.

¹⁴⁹ Voir le chapitre 2.

et qui lui accorde une forme d'existence dérivée en la maintenant en soi. Autrement dit, le composé – l'individu, l'être singulier – est, dans sa composition, indéfinissable. La quiddité discrimine les attributs accidentels de l'être et ne fait ressortir que ce qui décrit sa nature intime, à savoir son attribut substantiel. Il y a donc un certain décalage entre l'intention que soulève le questionnement sur la quiddité et le résultat auquel il arrive qui traduit la même distance qui sépare l'être propre de la substance, savoir son essence, et la chose elle-même considérée avec tous ses accidents. On peut donc légitimement se demander à quel point la critique de l'universalité platonicienne culmine, chez Aristote, dans une forme plus précise de la connaissance d'un être singulier, car il reste accroché, comme son maître, à un idéal d'universalité qui entre en contradiction avec la connaissance du singulier¹⁵⁰. Néanmoins, l'intention reste de rapprocher la quiddité le plus près possible de la réalité première et singulière d'un être déterminé¹⁵¹. Si elle n'y parvient pas tout à fait à le faire, c'est parce qu'une part de son individuation semble échapper à toute forme de discours rationnel, donc à la définition.

Cela, pourtant, ne doit pas minimiser la valeur de l'intention qui supporte le questionnement aristotélicien au sujet de l'essence d'un être. Sur le plan conceptuel, cette intention se reflète par le dédoublement de la manière dont nous pouvons signifier l'essence dans le genre et l'espèce. Pour Aristote, tant le genre que l'espèce expriment l'essence d'un être, mais à des degrés différents. L'espèce est jugée davantage essence que le genre en raison de sa promiscuité plus grande avec la substance première. Elle décrit donc mieux la substance que le genre parce qu'elle dégage avec plus d'acuité les déterminations spécifiques de l'être concret déterminé qu'est la substance première¹⁵² : « En effet, écrit Aristote, si l'on veut rendre compte de ce qu'est la substance première, on la fera mieux connaître et de façon plus adéquate en fournissant l'espèce plutôt que le genre. »¹⁵³ Nous

¹⁵⁰ Cela dit, Granger souligne que la notion de quiddité permet tout de même à Aristote d'établir un certain rapprochement entre l'individu et la volonté d'en acquérir une connaissance scientifique: « Or c'est la notion de quiddité qui va nous permettre de saisir la possibilité pour l'individu d'avoir une essence saisissable par la pensée et manipulable comme concept scientifique. » (Granger, Gilles-Gaston, *op.cit.*, p.233.)

¹⁵¹ Cf. *Ibid.*, p.233-234. Granger souligne, dans la même ligne que l'interprétation aubenquienne, que la quiddité renferme l'essence qui fait d'une substance ce qu'elle est sans pourtant parvenir à capter les attributs accidentels qui façonnent son individualité.

¹⁵² Aristote, *Catégories*, 2b7, p.9.

¹⁵³ *Ibid.*, 2b7-10, p.9.

connaissions avec plus de précision l'être d'un homme individuel, pour prendre l'exemple que donne Aristote, en disant qu'il est « homme » plutôt qu'en affirmant qu'il est « animal » puisque le qualificatif « homme » implique une détermination supplémentaire que le genre (animal) ne spécifie pas. Plus précisément, l'espèce vient différencier le genre et permet de distinguer à l'intérieur de celui-ci une variété d'être qui, semblables quant au genre, diffèrent cependant quant à l'espèce. Pour le dire autrement, elle permet de distinguer des formes singulières d'être à l'intérieur d'un même genre. En contrepartie, ce gain en précision a un prix : ce que l'espèce gagne en promiscuité avec la substance, elle le perd en universalité, le genre étant plus universel que l'espèce.

C'est la raison pour laquelle la distinction entre le genre et l'espèce ne vient pas sans poser une aporie majeure qu'Aristote soulève au livre B de la *Métaphysique*. Le problème est le suivant : le genre est plus universel que l'espèce. Si l'essence d'une chose devait se réduire à ses principes les plus universels, alors le genre devrait être plus substance que l'espèce, puisqu'il agit à titre de principe de ses espèces. En étant le principe des espèces, il est alors le « principe du principe » de la substance et devrait, selon cette logique, mieux en exprimer l'être que ne le fait l'espèce¹⁵⁴. Cette idée est renforcée par le fait que le genre est, selon Aristote, le premier élément affirmé de l'essence dans la définition, alors que les différences spécifiques y figurent comme qualités qu'on lui prédique¹⁵⁵. Dès lors, logiquement, le genre est l'attribut le plus universel qu'il nous est permis de prédiquer à un être et son antériorité logique serait la preuve suffisante que l'essence générique décrit mieux l'être que ne le fait la différence spécifique.

Or, nous dit Aristote, ce raisonnement est fautif, car il permute l'ordre logique à l'ordre réel. Le genre est bien le principe de ses espèces, il leur impose une limite, un champ de signification qu'elles ne peuvent pas outrepasser, seulement, la généralité de l'essence générique s'accompagne d'une distance et d'une perte de précision à laquelle vient suppléer l'espèce. L'universel recherché par Aristote n'est pas un universel simplement abstrait, mais un universel concret qui doit embrasser la complexité du réel. Il doit être en

¹⁵⁴ Aristote, *Métaphysique*, t.1, *op.cit.*, B, 3, 998b5-8, p.85; *Ibid.*, B, 3, 998b14-27, p.86.

¹⁵⁵ *Ibid.*, Δ, 28, 1024b4-5, p.217-218.

mesure de relever ce qui est le plus définissable dans la singularité d'un être. C'est pourquoi il revient à l'espèce de qualifier au mieux l'être de la substance. Un autre indice de cette permutation des rôles est l'association qu'Aristote fait du genre avec la matière et de l'espèce avec la forme. Le genre est à l'image de la matière qui gagne en détermination l'information que lui procurent ses différences spécifiques, lesquelles expriment en même temps la forme¹⁵⁶. Ainsi, les divers sens que prend le genre dépendent moins de sa signification générale que des différences spécifiques qui viennent le qualifier. C'est la raison pour laquelle la différence spécifique donne une connaissance plus serrée de la substance que le genre, parce qu'elle saisit la nature intime d'un être avec un degré supplémentaire de détermination et de précision. Pour reprendre notre exemple, le concept « animal » peut désigner plusieurs choses à la fois. À lui seul, bien qu'il soit universel, il reste indéterminé à l'intérieur du champ de signification qu'il ouvre. Mais dès que nous disons homme, chien, cheval, etc., nous touchons à une détermination supplémentaire qui saisit l'être spécifique compris à l'intérieur du genre animal. Conséquemment, si nous qualifions une substance d'« animal » et en restons à cette définition générique, il devient impossible de saisir la caractéristique spécifique intelligible qui rend compte du plus haut degré de sa singularité, car le genre est incapable de distinguer ce qui la différencie des autres animaux¹⁵⁷. C'est pourquoi la recherche des « espèces indifférenciées » constitue le but de la science et que la dernière différence correspond à « l'essence de la chose et sa définition »¹⁵⁸. Cette dernière différence, qui concorde avec ce qu'Aristote nomme espèce, c'est « la forme ou l'essence »¹⁵⁹, plus précisément encore, c'est l'essence dans son acception qui refuse tout excès d'universalité en se rapprochant le plus près possible de la nature de la substance concrète par l'ajout d'une détermination que le genre n'inclut pas. C'est le fait de penser la substance en tant qu'homme, chien, cheval ou tout autre espèce incluse dans le genre « animal » et qui vient le différencier. La forme rejoint ainsi l'intention philosophique soulevée par la quiddité et la quiddité signifie ce qu'est la forme d'un être.

¹⁵⁶ *Ibid.*, Z, 12, 1037b30-1038a5-8, p.288-289.

¹⁵⁷ Cf. Jaulin, Annick, « Les catégories d'Aristote : instrument ou doctrine? », dans *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, tome 136, n°1, 2011 », p.14-15.

¹⁵⁸ Aristote, *Métaphysique*, t.1, *op.cit.*, Z, 12, 1038a16-20, p.289-290; Z, 12, 1038a25-30, p.290.

¹⁵⁹ *Ibid.*, Z, 12, 1038a25, p.290.

C'est de cette manière que la forme reflète, à l'instar de la quiddité, le degré le plus achevé et précis de la connaissance que nous pouvons retirer de l'essence d'un être.

Ce court détour par la quiddité nous a permis de préciser la notion aristotélicienne de forme et de voir comment elle s'inscrit à l'intérieur du renouvellement du questionnement sur l'être. Elle vient dédoubler la question de l'essence et alerte le philosophe des insuffisances et de l'excès de généralité propre à la définition générique. Elle pose une équivalence entre la forme et la dernière différence, l'espèce, et insiste sur le fait que cet attribut de la substance est corrélativement celui qui qualifie la singularité de son être avec le plus haut degré de détermination saisissable par la pensée. En conséquence, il revient à la forme d'exprimer la part la plus intime, irréductible et première d'un être.

3.2.3 La fonction ontologique de la forme

En quoi la forme cause la substance, ou, formulé autrement, comment la détermine-t-elle? C'est la question qui nous reste à explorer. C'est au livre 17 du livre Z de la *Métaphysique* que le rôle de la forme est exposé dans la plénitude de sa fonction ontologique. Aristote aborde le problème sous l'angle de la substance composée. La question que le Stagirite se pose peut se traduire ainsi : dans la nature, les êtres se manifestent toujours dans la matière. Comment, dès lors, une entité individuelle composée de plusieurs éléments matériels, tel un homme, un chien, une plante, une maison, etc., vient à former un tout organisé¹⁶⁰? Pour le dire autrement, l'enjeu philosophique qui est soulevé avec la notion de forme est la possibilité de l'unité ontologique de la substance et, corollairement, celle de la possibilité de son existence effective. Comment se réalise-t-elle?

Dans ce même chapitre, Aristote rejette la possibilité de l'explication par la matière. La raison est simple. Comme nous l'avons déjà souligné au début de notre section, la matière ne peut, au plus, que décrire la composition matérielle de l'unité individuée sans jamais parvenir à vraiment en discerner la cause effective. On peut décomposer une chose en tous ses éléments matériels et répéter cette opération pour chacun des éléments

¹⁶⁰ *Ibid.*, Z, 17, 1041b2, p.307.

complexes jusqu'à leur décomposition en éléments les plus simples, nous ne nous retrouverons qu'en face d'une somme disparate de composants matériels de laquelle ne se dégage aucune unité envisageable¹⁶¹. Pour illustrer son propos, Aristote prend l'exemple de la syllabe. La syllabe BA est un composé des lettres B et A. Ces lettres sont les éléments « matériels » de la syllabe. Toutefois, Aristote s'empresse d'ajouter que la syllabe BA n'est pas identique aux lettres B et A. En effet, si nous décomposons la syllabe en ses éléments, la syllabe disparaît, alors que les lettres, pour leur part, restent ce qu'elles sont; nous pouvons toujours les prononcer individuellement, elles gardent leur fonction respective de consonne ou de voyelle et intègrent la composition d'autres mots. Autrement dit, la seule existence des lettres B et A ne suffit pas pour expliquer ce qui les unit dans la syllabe BA¹⁶². Ainsi, remarque Aristote, « [l]a syllabe est donc quelque chose qui n'est pas seulement ses lettres »¹⁶³, l'idée étant que la simple juxtaposition de ces lettres ne produit pas la syllabe. La syllabe BA est, en fait, le fruit d'une union spécifique qui présuppose le choix de ces lettres – B et A –, mais aussi l'ordre qu'elles doivent tenir. La syllabe BA n'est donc pas l'addition des sons consécutifs B et A, mais *du* son qu'elles produisent ensemble en tant que tout. Par conséquent, l'unité individuée n'est pas une collection d'éléments matériels, mais une configuration précise de ceux-ci s'organisant en fonction d'un principe qui assure ontologiquement la possibilité et la cohérence de son unité.

Ce qu'Aristote désire trouver c'est la cause qui provoque ontologiquement cette unité et la réalise concrètement. Puisque la matière ne peut pas expliquer sa propre composition au sein de la substance, il est contraint de chercher ailleurs. Aristote aborde ce problème à l'aide d'un argument qui part de considérations logiques sur la quiddité et que nous pouvons reconstruire grossièrement comme suit : dans un premier temps, Aristote rappelle que, sur un plan strictement logique, la cause de l'être d'une substance correspond au prédicat appartenant nécessairement au sujet de la prédication. Or, ce qui exprime l'identité du sujet et du prédicat est la quiddité. Conséquemment, la quiddité renvoie logiquement au prédicat explicatif donnant la cause qui assure la fonction de coordonner

¹⁶¹ *Ibid.*, Z, 17, 1041b11-25, p.308-309.

¹⁶² Ross, W.D., *Aristotle's Metaphysics, A Revised Text with Introduction and Commentary*, Volume 2, Oxford, Clarendon Press, 1975, p.221.

¹⁶³ Aristote, *Métaphysique*, t.1, *op.cit.*, Z, 17, 1041b16, p.308.

divers éléments dans la substance afin qu'elle forme un tout. Pourquoi, demande rhétoriquement Aristote, reconnaissons-nous que tel agencement de pierres et de briques forme une maison? « Parce que, répond-il, à ces matériaux appartient la quiddité de la maison. »¹⁶⁴ La connaissance de la quiddité nous permet ainsi de reconnaître une unité définie à partir d'une composition de différents éléments matériels et d'établir l'identité entre la composition matérielle d'une chose et son essence. Par exemple, en connaissant les notions d'« homme » et de « maison », nous sommes en mesure de reconnaître que tel agencement de la matière est un homme et tel autre une maison et de les distinguer l'un de l'autre. Dans un deuxième temps, Aristote réitère l'identité entre la quiddité et la forme. En effet, le prédicat soulevé par la quiddité est l'essence ramenée à la différence spécifique, c'est-à-dire l'espèce : « [m]ais ce qu'on pourrait demander avec plus de vérité, c'est pourquoi l'homme est un animal de telle espèce »¹⁶⁵. Or, l'essence reconduite à la différence spécifique est la forme, « [d]e sorte que ce que nous cherchons, c'est la cause (c'est-à-dire la forme) »¹⁶⁶. De cette manière, Aristote affirme en toute logique que ce qui garantit l'unité ontologique de la substance est la forme¹⁶⁷.

Cela dit, ce qui intéresse Aristote dans ce chapitre est moins la réaffirmation de la fonction logique de la quiddité comme expression de l'identité sujet-prédicat – laquelle est déjà affirmée à plusieurs reprises par Aristote dans la *Métaphysique*, mais examinée en profondeur dans les *Seconds analytiques* – que la manière dont cette identité logique se transpose dans sa dimension ontologique. Or, la quiddité renvoyant expressément à la forme, la véritable question est de savoir comment la forme est appelée à jouer son rôle ontologique au sein de la substance. Aristote définit le sens ontologique de la forme comme étant un « principe d'union » « en raison de laquelle la matière est quelque chose de défini »¹⁶⁸. La forme, donc, est un principe d'unité, une cause productrice interne à la substance qui exerce une force déterminante sur sa matière et l'organise en un tout structuré et concret. C'est la raison pour laquelle Aristote en parle comme étant une cause de l'être

¹⁶⁴ *Ibid.*, Z, 17, 1041b6, p.307.

¹⁶⁵ *Ibid.*, Z, 17, 1041a20-21, p.306.

¹⁶⁶ *Ibid.*, Z, 17, 1041b7, p.307-308.

¹⁶⁷ Cf. Wedin, Michael V., *Aristotle's Theory of Substance, The Categories and Metaphysics Zeta*, Oxford, Oxford University Press, 2000, p.427-436 et p.449-452.

¹⁶⁸ Aristote, *Métaphysique*, t.1, *op.cit.*, Z, 17, 1041b26, p.309; *Ibid.*, Z, 17, 1041b8, p.308.

et non pas un de ses effets. Elle n'est pas simplement la configuration achevée de la substance, le produit final et réalisé, mais le principe qui assure le processus d'information de la matière jusqu'à la formation d'un tout défini. Elle sort progressivement la substance de son état d'inachèvement et lui donne la détermination de l'unité.

Toute la difficulté consiste à comprendre de quel type d'unité il est question. En effet, concrètement, le produit de la cause formelle est le composé défini, l'individu numériquement un. Les êtres individuels, comme l'homme et le cheval, sont des unités et des êtres en un sens très fort, comme l'atteste leur capacité à exister par soi-même. Ce qui assure leur appartenance à l'être est justement la forme qui configure leur unité et la maintient dans le temps¹⁶⁹. Cependant, il faut bien voir qu'il n'est pas seulement question d'une unité numérique, mais aussi d'une unité de « composition ». Si l'individu est bien *un* sur le plan numérique, il est, en réalité, une composition complexe de plusieurs éléments matériels ramenés en un tout fonctionnel. À cet égard, la forme est la cause d'une unité de composition qui engage une organisation déterminée de la substance. Conséquemment, ce qui conditionne la formation de l'unité de la substance est l'action qu'exerce en elle et sur elle son essence spécifique:

Aussi faut-il surtout insister sur cette idée que l'essence de l'homme explique son organisation. Car il n'est pas possible qu'il existe sans les parties qui le constituent : à défaut de celles-ci, celles qui s'en rapprochent le plus, et toutes (parce qu'il ne saurait exister autrement) ou du moins assez pour une existence normale. [...] C'est parce que l'homme a telle nature que sa genèse se produit ainsi. C'est pourquoi telle partie se forme la première et ensuite telle autre. Et il en va ainsi uniformément pour tous les êtres que la nature organise.¹⁷⁰

L'être concret est un composé organique constitué en vue de son essence. La matière qui le compose doit donc lui permettre de mettre en œuvre les fonctions nécessaires conformes à sa réalisation. Heidegger fait remarquer à juste titre que la forme « n'est pas que le résultat d'une répartition de la matière. C'est au contraire la forme qui détermine

¹⁶⁹ Cf. Morrison, Donald, « Substance as Cause (Z 17) », dans Rapp, Christof (dir.), *Aristoteles, Metaphysik, die Substanzbücher (Z, H, Θ)*, Berlin, Akademie Verlag GmbH, 1996, p.195-196.

¹⁷⁰ Aristote, *Parties des Animaux*, trad. Pierre Louis, Paris, Les Belles Lettres, 1956, 640a34-35, p.4-5.

l'ordonnance de la matière. Elle détermine de même la qualité et le choix de la matière »¹⁷¹. En d'autres mots, l'unité engagée par l'essence n'est pas un assemblage aléatoire d'éléments matériels, mais une unité qui présuppose un choix précis et une organisation spécifique de la matière. Ce qui compose l'homme, pour reprendre l'exemple d'Aristote, ce sont, certes, ses membres et ses organes, mais davantage la façon dont ils sont disposés afin d'exercer les fonctions relatives à son être propre. La bipédie, la libération de l'usage de ses mains et l'emploi du langage symbolique sont tous des propriétés de l'homme qui lui sont nécessaires pour l'exercice de sa rationalité. Pour ce faire, il a besoin de deux jambes et mains, d'une tête, bouche et langue, les jambes doivent se trouver en bas et supporter son tronc, la bouche se trouver sur le visage et la langue dans celle-ci, etc. De la même manière, la maison n'est pas un quelconque assemblage de briques et de pierres, mais une construction requérant un toit, une fondation, des murs, que le toit se trouve sur le dessus de la structure, la fondation en dessous et les murs sur les côtés. On remarque donc que les notions d'organisation et de fonctionnalité éclairent l'activité informatrice de la forme. L'essence n'est réalisable que si le tout est structuré et fonctionnel. L'essence est elle-même une fonction : la rationalité est une capacité de l'être humain, la photosynthèse de la plante et l'abri la fonction principale de la maison. Plus précisément encore, elle est la fonction « dernière » et repose sur un ensemble de fonctionnalités plus primitives dont la cohésion rend possible son exercice. Par exemple, la photosynthèse se produit une fois que le métabolisme de la plante s'est développé et que toutes les parties de la plante concourent à son exécution. C'est pourquoi, pour Aristote, l'union de la matière par la forme se matérialise à travers une structuration complète de la substance dont la forme est le contremaître du processus qui détermine le choix des parties, leur configuration, la suite logique des étapes de son développement, etc.

À l'aune de ce qui vient d'être dit, nous pouvons désormais mieux apprécier l'intérêt que porte Aristote à la notion de quiddité. L'intention qui anime l'interrogation sur la quiddité, nous l'avons vu, est d'élargir notre compréhension de la substance en la pensant non pas seulement sous la restriction de l'essence, mais aussi en portant attention

¹⁷¹ Heidegger, *L'origine de l'œuvre d'art*, dans *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. Wolfgang Brokmeier, Paris, Éditions Gallimard, 1962, p.27.

aux attributs qui la caractérisent également par soi sans pour autant former l'objet de l'essence. C'est le cas notamment des parties matérielles de la substance, lesquelles appartiennent à la composition de son tout, mais ne qualifient pas son essence. En d'autres mots, le questionnement qui porte sur la quiddité nous rappelle que la substance est une réalité complexe comprenant un large réseau d'éléments qui sont nécessaires à sa composition, mais que ne rend pas la simplicité de la notion et de la formulation définitionnelle. Il nous mène à constater que l'essence implique, dans les faits, la formation d'une composition matérielle spécifique pour s'actualiser, plus précisément encore, qu'elle concentre l'organisation matérielle de la substance composée et configure l'unité concrète de son être. Ainsi, bien que la composition matérielle de la substance ne soit pas l'objet de la définition qui porte sur son essence, elle prend part implicitement à l'essence en figurant parmi les propriétés qu'elle présuppose pour sa réalisation. Par exemple, si nous voulons dire ce qu'est la nature d'une substance qui est un homme, nous emploierons la notion « homme » et si nous désirons en donner la définition, nous dirons que « l'homme est un animal rationnel ». Or, la notion simple « homme » ainsi que sa définition ne font que prélever les qualités distinctives de la nature de son être, mais n'énumèrent pas les éléments qui contribuent à la réalisation de son existence concrète. C'est la réflexion élargie sur la quiddité qui nous fait voir davantage que ce qui est simplement affirmé dans la notion et la définition, à savoir que l'homme, conformément à son être, se compose d'éléments matériels propres qui sont inséparables de sa nature : la chair, les os, la tête, les yeux, les mains, etc. À cet égard, nous donnons raison à Aubenque lorsqu'il écrit que la quiddité renvoie « au principe unifiant, médiateur, qui concilie la chose avec elle-même, c'est-à-dire la chose comme matière et la chose comme forme »¹⁷². La réflexion sur la quiddité veut faire le pont entre l'exigence de simplicité de l'intelligence et la complexité caractéristique de la réalité. On peut logiquement séparer la forme – l'essence, la quiddité – de la matière dans l'analyse de la composition ontologique de la substance, mais le fait de son unité concrète est le résultat de la relation dynamique qu'elles entretiennent l'une envers l'autre et qui engage une certaine réciprocité : si l'essence est la cause ontologique qui produit et assure l'unité de la substance, la réalisation de cette unité ontologique repose sur la prédisposition de la matière à prendre la configuration imposée par l'activité

¹⁷² Aubenque, Pierre, *op.cit.*, p.479.

informatrice de la forme. Dès lors, on ne doit pas arrêter notre compréhension de la substance à la simple affirmation de l'essence, car il faut voir aussi que l'essence présuppose une matière qui lui est spécifique et que la réalité complète de la substance – composée – se trouve à la jonction de l'essence et de sa configuration matérielle. Ainsi, pour avoir une connaissance pleine de la substance, il faut chercher une sorte de compromis à mi-chemin entre ces deux pôles, c'est-à-dire ne pas verser dans la simple énumération des attributs matériels et accidentels de la substance, mais ne pas non plus arrêter son caractère concret à l'économie du concept.

Ce lien entre la forme et l'unité matériellement configurée de la substance nous indique un autre point essentiel et caractéristique sur la fonction ontologique de la forme : en causant l'unité de la substance, elle s'identifie par ce même geste à son être en acte. La forme s'impose ainsi comme l'élément indifférencié qui sous-tend l'ensemble du devenir de la substance, elle lui donne sa direction et constitue en même temps son but. On ne comprend donc pas le rôle ontologique de la forme dans toute son ampleur si nous l'arrêtons à sa fonction de cause, car il faut voir qu'elle se pose aussi comme fin du devenir de la substance¹⁷³. Cette parenté entre la forme et la finalité est établie par Aristote dans un passage de la *Physique* où le philosophe associe explicitement la cause formelle à la cause finale, affirmant même qu'elles sont en fait « une seule chose »¹⁷⁴. (Nous pourrions longuement débattre autour de la question à savoir si les causes formelle et finale sont absolument équivalentes et discuter à propos de leur statut respectif afin de souligner ce qui peut les distinguer. Toutefois, en ce qui concerne notre propos, le rapprochement fait par Aristote de ces deux notions nous suffit pour montrer dans quelle dimension la nature de leur fonction propre se recoupe.) Dans cette optique, la fonction ontologique de la forme s'éclaire à la lumière de la notion de finalité. Aristote définit la cause finale comme étant ce qui est « d'une nature telle qu'elle n'est pas en vue d'autre chose, mais c'est en vue

¹⁷³ Cf. Hamelin, p.274.

¹⁷⁴ Aristote, *Physique*, *op.cit.*, II, 7, 198a26, p.146. Aristote, *De la génération des animaux*, trad. Pierre Louis, Paris, Belles Lettres, 2022, I, 1, 715a1 p.1. Cf. Pellegrin, Pierre, « De l'explication causale dans la biologie d'Aristote », dans *Revue de Métaphysique et de Morale, Interprétations de philosophie antique*, n°2, 1990, p.210-212. Dans ce texte, Pellegrin met en perspective le rapport qui unit la cause formelle à la cause finale en lien avec la théorie biologique d'Aristote.

d'elle que les autres choses sont »¹⁷⁵. Il y fait aussi allusion par l'emploi d'une expression à valeur synonymique, laquelle clarifie le sens de la définition qu'il en donne : la cause finale, c'est le « ce en vue de quoi » (ἔνεκα τοῦ) une chose est faite. Elle concorde avec la raison d'être de la chose, c'est-à-dire le but en vertu duquel elle est réalisée. En d'autres termes, la cause finale est une projection de l'être de la substance réfléchi dans son état en acte et réalisant pleinement la fonction principale prescrite par son essence. Par exemple, la cause finale de la maison est le fait de servir d'abri et celle de l'homme celui de faire un usage approprié de sa raison et d'employer ses talents à bonne fin. Sous cet angle, on observe clairement ce qui unit la forme à la finalité. En effet, la fonction qui traduit le but final et éminent de la substance est aussi ce qui qualifie au mieux sa forme. C'est donc dans son rapport à la finalité que la forme se révèle être une fin en soi du devenir. Qu'est-ce que la finalité logique et ontologique de la forme, c'est-à-dire de l'essence, sinon sa propre réalisation effective dans un être? Nous construisons une maison pour en faire un abri de la même façon que le développement naturel de l'homme le dispose à raisonner. Bref, la fonction finale de la substance coïncide avec la nature de sa forme. De cette façon, la forme est une cause qui condense l'horizon du devenir de la substance dans le point limite qu'elle fonde et qui n'est autre chose que le reflet de ce qu'elle projette elle-même de soi. Autrement dit, le devenir de la substance se résorbe dans les impératifs exigés par la forme.

Par conséquent, en se positionnant comme fin du devenir, la forme en est également une limite, car « la fin, nous dit Aristote, est une limite »¹⁷⁶. La forme est donc un principe limitatif qui incarne la finitude de l'être et de son devenir. Elle s'oppose ainsi à l'indétermination caractéristique de l'infini, lequel reflète un état constant d'inachèvement et de manque auquel une partie de lui-même lui reste toujours extérieure¹⁷⁷. Un tel mouvement ne trouve jamais de fin puisqu'il se poursuit perpétuellement vers cette partie extérieure qui manifeste son manque. La forme, au contraire, substitue à l'infini et au manque un état d'achèvement et de complétude. Elle fait écho, à cet égard, à l'idée aristotélicienne de la totalité¹⁷⁸ qu'Aristote définit comme étant « ce dont rien n'est à

¹⁷⁵ Aristote, *Métaphysique*, t.1, *op.cit.*, α, 2, 994b 9-10, p.65.

¹⁷⁶ Aristote, *Physique*, *op.cit.*, III, 6 207a15, p.193.

¹⁷⁷ *Ibid.*, III, 6, 207a1-8, p.192.

¹⁷⁸ Le lien entre la forme et la totalité est explicitement attesté par Aristote. (*Ibid.*, II, 3, 195a21, p.131.)

l'extérieur <de lui> [...] ce à quoi il ne manque rien »¹⁷⁹. La totalité s'oppose à l'infini comme étant ce qui est fini et achevé. Elle est une unité de composition qui représente le terme d'un être, l'état où il ne lui manque aucunes de ses parties et dont leur ensemble forme un tout structuré et cohérent. Ainsi, sur le plan ontologique, la totalité équivaut à l'état de l'être en acte. C'est donc dans son lien à l'acte et à l'un que la notion de totalité rejoint celles de la forme et de la finalité. En effet, la totalité est la limite vers laquelle tend la forme, car elle renvoie à la substance parvenue au terme du processus d'information et qui est enfin advenue une unité en acte, elle est le produit concret et achevé du devenir orchestré par la forme. Ce rapprochement avec la totalité fait ressortir une autre propriété de la forme : elle s'institue comme une limite positive de l'être. L'unité qu'elle produit vise concrètement l'élaboration de la totalité de la substance, c'est-à-dire de son tout constitué par l'union de son essence et de toutes les parties matérielles qui concourent à sa réalisation. Ce faisant, elle fait surgir l'unité de l'être à travers son devenir, elle en dessine les contours et lui donne corps. Par son action, l'être acquiert une manière finalisée, unifiée et concrète d'exister qui s'incarne dans la substance achevée et en acte.

Cela nous permet de mettre en exergue un autre point essentiel sur la forme qui souligne encore davantage l'importance de sa fonction ontologique : ce pouvoir qu'a la forme de produire l'unité de la substance est en même temps ce qui fait accéder proprement la substance à l'être. En effet, pour Aristote, la réalité de l'être s'inscrit dans le lien qui l'unit à l'un : « l'Être et l'Un sont identiques et d'une même nature, en ce qu'ils sont corrélatifs l'un de l'autre, comme le principe et la cause sont corrélatifs »¹⁸⁰. L'être, dans son acception ontologique générale, c'est ce qui se rapporte au défini, ce qui se manifeste d'unitaire et de saisissable dans la confusion engendrée par le devenir en s'affirmant dans une forme d'existence déterminée. Il s'oppose au néant comme le défini à l'indéfini, le déterminé à l'indéterminé, l'existant à l'inexistant. La substance, comme nous l'avons

¹⁷⁹ *Ibid.*, III, 6, 207a9-11, p.192-193.

¹⁸⁰ Aristote, *Métaphysique*, t.1, *op.cit.*, Γ, 2, 1003b23-25, p.112; « l'Un ne se sépare pas de l'Être » (*Ibid.*, Γ, 2, 1003b29-30, p.113.) Pour une étude approfondie du rapport qui existe dans la pensée aristotélicienne entre l'être et l'un, nous renvoyons aux articles très pertinents de Couloubaritsis : Couloubaritsis, Lambros, « L'être et l'un chez Aristote (I) », dans *Revue de Philosophie Ancienne*, vol.1 no°1, 1983, pp.49-98. Couloubaritsis, Lambros, « L'être et l'un chez Aristote (II) », dans *Revue de Philosophie Ancienne*, vol.1 no°2, 1983, pp.143-195.. Cf. De Rijk, Lambert Marie, *op.cit.*, p.30-33.

démontré, est la manifestation de l'être dans une des formes singulières qu'il prend. Elle participe à l'être, elle *est* à proprement parlé, dans l'unité qu'elle constitue en acte. En d'autres mots, la substance adhère à l'être dans ce qui la fait *une*, une réalité définie, unité dont la possibilité repose entièrement sur l'activité informatrice de la forme. Par conséquent, la forme, en fondant l'unité ontologique de l'être de la substance, lui ouvre dans ce même geste le champ de l'être. Si nous retirons la forme de la composition ontologique de la substance, alors nous priverions la substance du pouvoir qui produit l'unité de sa configuration, c'est-à-dire de son existence matérielle effective. Elle perdrait du même coup sa capacité à *être* quelque chose de déterminé et son être se disperserait dans le néant. En ce sens, la forme est une conquête de l'être sur le devenir. C'est par l'intermédiaire de son activité informatrice que la forme assure le lien ontologique entre l'être et l'un au sein de la substance, qu'elle produit, ce faisant, son unité effective et en fait un être concret et déterminé.

Pour résumer notre propos, Aristote fait de la forme la cause première et primordiale de l'être de la substance¹⁸¹. Cette primauté de la forme est accentuée par l'idée que tout être naturel « n'a pas encore sa nature, s'il n'a pas de forme et de configuration »¹⁸². La forme n'est pas une simple forme de causalité qui affecte l'être, comme le font également à leur degré les causes matérielles et efficientes, mais, plus fondamentalement encore, elle est le principe qui agit à titre de condition de possibilité de l'avènement concret de l'être, notamment en ce qu'elle assure la formation de l'unité ontologique de la substance. Cette condition ontologique, il est important de le rappeler, appartient intrinsèquement à la substance. En effet, au tout début du chapitre Z 17, Aristote introduit le problème de la nature ontologique de la substance en affirmant qu'elle est elle-même « un principe et une cause »¹⁸³ et l'ensemble de l'argumentation dans ce chapitre a pour but de démontrer que c'est la forme inhérente à la substance qui assume le rôle de la cause et du principe de son être¹⁸⁴. L'idée principale qui sous-tend ce chapitre crucial de la *Métaphysique* est la suivante : il y a adéquation entre la substance et la forme. Autrement

¹⁸¹ Aristote, *Métaphysique*, t,1, *op.cit.*, Z, 17, 1041b27-28, p.309.

¹⁸² *Ibid.*, Δ, 4, 1015a5, p.169.

¹⁸³ *Ibid.*, Z, 17, 1041a10, p.305: « La substance est un principe et une cause : tel sera notre point de départ. »

¹⁸⁴ *Ibid.*, Z, 17, 1041b27, p.309.

dit, la substance, dans l'être qu'elle compose, est toujours le reflet de sa forme. Ce qu'un être est se confond avec sa cause formelle et il n'y a pas de différence véritable entre un être et l'effectuation de son essence, entre la forme et son activité informatrice. Par exemple, l'être – la substance – qui est un homme l'est du fait que l'humanité constitue son essence. Tout le développement de son devenir tant matériel que psychique gravite autour de cette information première qui ordonne l'unité de sa composition et fait ressortir avec encore plus de vigueur cette nature qui lui est immanente. Enfin, la forme, à elle seule, ne constitue pas la totalité de l'être. Cependant, elle en est le pouvoir structurant qui détermine sa composition ontologique de sorte à le faire effectivement advenir comme réalité concrète¹⁸⁵. Si nous devons résumer le rôle ontologique de la forme en une phrase, nous insisterions sur le fait qu'elle est la cause intrinsèque, originaire et irréductible de la substance, celle qui qualifie avec le plus de précision et de concrétude la nature de son être et qui parvient à la faire participer concrètement à l'être.

3.2.4 Conclusion sur la forme

Que doit-on retenir de la notion aristotélicienne de forme? Principalement ceci : elle est l'élément invariable qui constitue la nature de l'être de la substance, c'est-à-dire son essence. L'immutabilité de la forme se pense de deux manières : épistémologiquement, la forme est la composante qui désigne la qualité intrinsèque et irréductible de l'être de la substance et qui prend la forme conceptuelle de la différence spécifique. Ontologiquement, la forme incarne la cause première et immanente de la substance, c'est le principe effectif de son être en vertu duquel elle devient une entité *une* et configurée et qu'elle accède proprement à l'être. C'est ainsi qu'il faut comprendre notre affirmation de départ voulant que la forme implique plus que la connaissance de l'universel. Arrêter la forme à l'énonciation de l'essence, c'est en penser seulement l'unité conceptuelle. Seulement, dans ce cas, on ne saisit pas dans toute sa profondeur sa portée ontologique. La forme, fondamentalement, occasionne un processus d'information, lequel est une *production*. Elle produit l'unité ontologique de la substance et cause l'avènement de son existence déterminée, à *être*.

¹⁸⁵ Ross, W.D., *Aristotle*, London, Routledge, 1995, p.178.

Enfin, nous remarquons que la fonction ontologique de la forme se comprend dans un certain rapport avec la matière. L'unité ontologique qu'elle assure au sein de la substance passe par la structuration de sa configuration matérielle. Autrement dit, elle a besoin d'un substrat matériel pour se réaliser, nécessité qui marque sa dépendance relative face à la matière. Ce faisant, cela permet de relever l'appartenance de la matière à la substantialité comme autre principe constituant de la substance. Ainsi, en toute logique, notre examen de l'hylémorphisme doit procéder avec celui de la matière.

3.3 Le cas ambigu de la matière

Le lien qui unit la forme à la substance est clairement défini, il est même si étroit qu'Aristote n'hésite pas à proposer une équivalence ontologique entre la forme et la substance. On ne peut pas en dire autant au sujet de la matière. Son rapport à la substantialité est beaucoup plus ambigu et complexe qu'il ne l'est dans le cas de la forme. D'une part, il est dit qu'elle n'est pas substance (*Métaphysique Z 3*), d'autre part, il semblerait qu'on puisse l'envisager comme telle (*Métaphysique H 1*). C'est ce que nous voulons préciser dans cette section. Comment et à quel degré la matière se rapporte-t-elle à la substance? Cela nous forcera en même temps à dégager sa fonction ontologique au sein de la théorie de l'hylémorphisme.

3.3.1 L'ambiguïté du rapport de la matière à la substance

La matière est-elle substance? Pour comprendre l'intérêt et la portée de cette question, il faut se rappeler qu'Aristote fait de la matière le substrat du devenir. Il s'agit donc d'un concept qui sert à rendre compte de sa possibilité tant logique que réelle. Toute l'ambiguïté de son rapport à la substance est liée à la nature du rapport qu'elle entretient avec le devenir. Il convient de rappeler ici ce dont nous avons fait allusion au sujet de la matière dans le chapitre précédent, cette-fois afin de le mettre en perspective avec le problème qui nous occupe à présent. En effet, à titre de substrat du devenir, la matière est le sujet de toutes les déterminations physiques qui affectent la substance. Sous cet angle, elle est aussi, à l'instar de la substance, un dernier sujet d'attribution et c'est cette considération qui mène Aristote à l'envisager comme la première figure potentielle de la

substance en *Métaphysique Z 3*. Si nous retirons à la substance toutes ses propriétés corporelles, argumente-t-il, « il ne subsiste rien, évidemment, que le substrat »¹⁸⁶, de telle sorte que la matière est, en définitive, le fond originaire de toutes les manifestations sensibles de l'être, duquel la substance elle-même, en principe, doit se prédiquer puisque son existence concrète se matérialise à travers la réalité de la matière¹⁸⁷. Toutefois, cette propension de la matière à être le réceptif de tous les prédicats possibles est ce qui fait d'elle une entité en soi indéterminée. C'est d'ailleurs, aux yeux d'Aristote, ce qui la disqualifie au titre de substance, puisque la substance incarne en fait la manifestation la plus concrète et déterminée de l'être. Par ce fait même, l'argumentation du Stagirite en *Métaphysique Z 3* ne plaide pas en faveur de la matière comme substance, mais bien plutôt en sa défaveur. Il semblerait que la matière comprise en elle-même et la substance diffèrent l'une de l'autre de par la nature de leur statut ontologique. Nous insistons à nouveau sur ce point, car il est crucial pour comprendre le rapport ambivalent qu'entretient la matière à la substantialité : être le dernier sujet d'attribution ne suffit pas à faire substance la matière puisqu'il lui manque le fait d'être un ceci déterminé (τόδε τι) et d'exister à l'état séparé (χωριστόν)¹⁸⁸. En effet, ces deux derniers éléments sont les critères décisifs de la substantialité. Dès lors, le cas de la matière paraît réglé, d'autant plus que l'argumentation d'Aristote en *Z 3* est claire et le ton définitif. Néanmoins, il semblerait qu'il revienne sur cette conclusion hâtive en *Métaphysique H 1*. La matière reste un sujet d'attribution, mais cela lui donne désormais la légitimité d'être associée à la substance : « Mais, affirme-t-il, il est évident que la matière est aussi une substance, car, dans tous les changements d'opposé à opposé, il existe quelque chose comme sujet des changements »¹⁸⁹. Ce n'est pas le seul passage où un lien entre la matière et la substance est établi. Aristote y fait allusion à plusieurs endroits dans sa *Métaphysique* et discute abondamment de ce problème dans le livre H. Ce qui, à première vue, paraît être un revirement de situation trouve, en fin de compte, sa raison d'être. Malgré son indétermination caractéristique, la nature de la

¹⁸⁶ Aristote, *Métaphysique*, t.1, *op.cit.*, Z, 3, 1029a12, p.242.

¹⁸⁷ Aristote, *Métaphysique*, t.2, *op.cit.*, Θ, 7, 1049a18-25, p.42.

¹⁸⁸ Pour une analyse détaillée concernant l'insuffisance du critère du « dernier sujet d'attribution » pour qualifier la substance, nous renvoyons aux deux très pertinentes discussions de Lewis, la première que nous retrouvons dans : Lewis, Frank A., *How Aristotle gets by in Metaphysics Zeta*, Oxford, Oxford University Press, 2013, p.43-65; et la seconde dans l'ouvrage suivant : Lewis, Frank A., *Substance and Predication in Aristotle*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p.294-299.

¹⁸⁹ Aristote, *Métaphysique*, t.2, *op.cit.*, H, 1, 1042a32-33, p.3.

matière, à l'instar de la forme, reste inchangée dans le devenir. La fonction ontologique de la matière ne varie pas et puisqu'elle sous-tend tout changement, changement qui d'ailleurs affecte la substance, alors elle doit se rapporter d'une manière ou d'une autre à la substance, ne serait-ce que parce qu'elle est un élément qui prend part à la constitution de la substance composée. Il ne sert donc à rien de conclure trop vite à une contradiction pure et simple de doctrine. Morel, dans un article éclairant, pointe avec justesse que si la discussion en *Métaphysique Z 3* rejette l'hypothèse que la matière soit substance, elle ne l'exclue pas pour autant de tout rapport à la substantialité, comme s'évertue de le démontrer la discussion qu'Aristote mène au livre H de la même œuvre¹⁹⁰. Cet infléchissement du philosophe de Stagire indique plutôt un approfondissement de sa théorie, une manière plus complète de comprendre la notion de matière qui concorderait mieux avec la réalité de la substance. Ce qui est certain, c'est qu'elle ne renvoie pas à la substance d'une manière aussi stricte et ferme que la forme étant donné que les modalités de son rapport à la substance ne vont pas de soi. Tout le problème réside dans la manière dont la matière se rapporte à la substance sensible, entendue qu'elle est le sujet du changement.

3.3.2 L'indétermination de la matière

Cette ambivalence de la matière est la conséquence directe de sa nature. Qu'est-ce que la matière? C'est la première question que nous devons soulevée pour savoir de quoi il en est. La définition la plus exhaustive de la nature ontologique de la matière se trouve en *Métaphysique Z 3* :

J'appelle matière ce qui n'est par soi ni existence déterminée, ni d'une certaine quantité, ni d'aucune autre des catégories qui déterminent l'être; car il y a quelque chose dont chacune de ces catégories est affirmée, et dont l'être est différent de celui de chacune de ces catégories, parce que toutes les catégories autres que la substance sont prédicats de la substance, et que la substance est elle-même prédicat de la matière. Le sujet dernier n'est donc, par soi, ni un être déterminé, ni d'une certaine quantité, ni d'aucune autre catégorie [...].¹⁹¹

¹⁹⁰ Morel, Pierre-Marie, « Matière et philosophie première. À propos du livre H de la *Métaphysique* d'Aristote », dans *Philonsorbonne*, n°10, 2016, p.161.

¹⁹¹ Aristote, *Métaphysique*, t.1, *op.cit.*, Z, 3, 1029a20-25, p.243.

En elle-même, la matière est la part d'indéterminé dans l'être, nous pourrions même dire *de* l'être. Prise dans sens absolu, elle n'est même pas un être, mais ce qui est par soi informe, une indétermination pure qui, en elle-même, n'est pas une existence sensible déterminée¹⁹². Cependant, il n'est pas question d'une indétermination qui nie toute forme concrète d'existence, mais qui, sans en être une elle-même, la rend possible et la reçoit. L'indétermination est une caractéristique essentielle de la matière dans la mesure où Aristote pense le devenir comme un mouvement allant d'un contraire à l'autre : le blanc devient noir, le chaud devient froid, le grand devient petit, et réciproquement, la matière étant le substrat sous-jacent qui accompagne les affections des contraires, prenant tantôt la forme de l'un, tantôt celle de l'autre, voire celle d'un degré se situant entre les deux¹⁹³. Ainsi, sur le plan ontologique, l'indétermination de la matière est ce qui assure la condition de possibilité du devenir. En effet, tous les changements qui se produisent dans le monde sont des modifications de la configuration que prend la matière en général¹⁹⁴. Ceci dit, sa nature fondamentale reste inchangée à travers toutes les transformations qu'elle subit, elle est l'altérable par excellence, le support de toutes les qualités qui changent dans le substrat¹⁹⁵. Cela s'explique dans la mesure où, logiquement, seul ce qui est en soi indétermination possède la capacité de changer de configuration, de se laisser pénétrer et déterminer par une force exogène et de continuellement devenir autre. Cette propension de la matière à se laisser déterminer par ce qui lui est autre met en exergue un autre trait qui précise sa fonction ontologique : la matière est un principe passif de l'être¹⁹⁶. En d'autres

¹⁹² Aristote, *Métaphysique*, t.2., *op.cit.*, Θ, 7, 1049a24-25, p.42. Cf. Conche, Marcel, *Anaximandre, Fragments et Témoignages*, trad. Marcel Conche, Paris, Puf, 1991, p.68. Cf. Pichot, André, *Histoire de la notion de vie*, Paris, Éditions Gallimard, 1993, p.38. C'est sur la base de cette définition de la matière comme « indétermination » que certains commentateurs estiment qu'Aristote ne reconnaît pas l'existence réelle de la matière première – sinon qu'il l'admet seulement sur le plan logique –, mais qu'il reconnaît seulement la matière prochaine (nous définirons ces termes dans la prochaine section de ce chapitre). Sur le sujet : Cohen, Sheldon Marc, « Aristotle's Doctrine of the Material Substrate », dans *Philosophical Review*, vol.93.2, 1984, p.171-172; et aussi : Brunschwig, Jacques, « La forme, prédicat de la matière? », dans *Études sur la Métaphysique d'Aristote*, (Éd.) P. Aubenque, Paris, 1979, p.140-141.

¹⁹³ Aristote, *Métaphysique*, t.2, *op.cit.*, Λ, 1 et 2, 1069b3-9, p.154. Cf. Aristote, *Physique*, *op.cit.*, I, 6, 189a11-29, p.97-101. Cf. Ross, W.D., *Aristotle's Physics, A Revised Text with Introduction and Commentary*, Oxford, Clarendon Press, 1955, p.345-346.

¹⁹⁴ Aristote, comme le souligne justement Roark, rejette l'analyse qui réduit le devenir aux seuls principes de l'être et du non-être. Comme il le montre en *Physique* I, 7, l'analyse complète du devenir implique un troisième principe qui se pose comme un intermédiaire à la forme et à la privation, un sujet (ὕποκειμενον) qui sous-tend le changement. Cet ὑποκειμενον du devenir est la matière. (Roark, Tony, *Aristotle on Time, A Study of the Physics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011, p.36-38.)

¹⁹⁵ Aristote, *De la génération et de la corruption*, *op.cit.*, I, 1, 314b26-315a2, p.3-4.

¹⁹⁶ *Ibid.*, I, 8, 324b17, p.37 : « la matière en tant que matière, elle n'est que passivité ».

mots, la matière est, fondamentalement, réceptivité. Son indétermination caractéristique, de laquelle découle sa nature passive, se traduit par une plasticité qui la rend protéiforme. En somme, la matière est la part malléable de l'être, elle ne possède pas de forme qui lui soit propre, mais concentre la possibilité d'incarner toutes les formes possibles de l'être. Elle suscite moins le devenir qu'elle le reçoit et lui donne l'espace nécessaire pour se produire, n'étant ni ceci ni cela, mais potentiellement eux tous à la fois.

Ce caractère changeant, indéterminé et plastique de la matière est ce qui l'exclut de la possibilité d'être un objet de la science. Sa nature ontologique la rapproche beaucoup plus de la contingence que de la nécessité complémentaire à l'universalité. C'est pour cette raison principale qu'Aristote la qualifie d'« inconnaissable par soi ».¹⁹⁷ La matière ne se laisse jamais saisir en elle-même par une propriété caractéristique qui dégagerait son essence. Dans les faits, elle n'est connaissable que par analogie¹⁹⁸, c'est-à-dire par référence à un intermédiaire qui peut l'exemplifier à défaut de pouvoir clairement la définir. Nous la connaissons comme éléments, airain, pierre, bois, chair et os, bref, selon les différentes formes qu'elle prend, mais dont aucune ne semble lui appartenir plus ou moins qu'une autre. Nous retrouvons ce même problème sur le plan logique. En effet, quel prédicat pourrait qualifier au mieux le sujet d'absolument tous les prédicats possibles? Un tel sujet, en se dispersant également dans la totalité des attributs possibles, se rapporte à chacun d'eux de manière équivalente de telle sorte qu'aucun prédicat n'est en mesure de prélever l'attribut qui lui appartiendrait véritablement par soi. Une solution à ce problème serait de dire que ce qui qualifie universellement la matière est justement cette propension à toujours être autre, mais alors nous ferions de l'universel la connaissance déterminée de l'indéterminé, ce qui est moins la formulation d'un savoir ferme que celui d'un contresens. Bref, la matière, considérée purement comme matière, est en soi insaisissable, elle ne se laisse jamais appréhender telle qu'elle est en elle-même, mais se montre constamment sous le revêtement des différentes configurations sensibles qu'elle prend. Dès que nous faisons abstraction de ses manifestations sensibles, la matière devient pratiquement une réalité

¹⁹⁷ Aristote, *Métaphysique*, *op.cit.*, Z, 10, 1036a8, p.279.

¹⁹⁸ Aristote, *Physique*, I, 7, 191a8, p.106.

indicible. Ainsi, c'est la variabilité de son état qui l'oppose à l'intention scientifique d'universalité et de nécessité de sorte qu'elle échappe à l'étreinte de la science.

Ceci dit, si la matière n'est pas l'objet propre de la science, Aristote ne l'exclue pas totalement de sa démarche. Il semblerait qu'elle occupe une place au sein de la définition :

Mais la matière entre-t-elle encore, comme élément, dans la définition? Assurément, car c'est en un double sens que nous déterminons la nature des cercles d'airain, par exemple : nous déterminons leur matière, en disant que c'est l'airain, et leur forme, en disant que c'est telle figure; et la figure est le genre prochain dans lequel le cercle est placé. Dans la définition du cercle d'airain entre donc aussi la matière.¹⁹⁹

Toutefois, précise Aristote aussitôt, la composante matérielle ne permet pas de prélever l'essence de la chose, mais indique seulement de quoi elle est faite : la statue n'est pas « pierre », mais « de pierre »²⁰⁰. Par conséquent, elle n'est pas l'objet de la définition en tant que tel, entendu que celui-ci est la quiddité, mais vient simplement jouer un rôle d'appoint. Aristote insiste sur ce point lorsqu'il écrit que « dans le sujet, il y d'un côté la définition, de l'autre la matière »²⁰¹, insinuant par-là que l'indétermination caractéristique de la matière n'entre pas dans les cadres définis de l'essence. La partie de la définition qui se concentre sur la matière nous aide à préciser la connaissance de la substance en ajoutant à la définition de son essence les éléments matériels qui la composent. Elle exerce donc principalement, comme nous l'avons déjà souligné ci-haut, une fonction descriptive apportant des informations complémentaires, mais non nécessaires à la définition et intervient lorsqu'il est question de donner la définition complète de la substance composée. Cela dit, cette partie de la définition ne qualifie pas l'être de la substance, mais apparaît, au plus, comme une propriété de la chose, jamais comme son attribut essentiel et explicatif. En effet, la dimension matérielle de la substance est incapable de rendre compte de la raison de son être et de sa configuration précise. Dès lors, on ne connaît vraiment la matière que nominalement, on la nomme, on peut dire à quelle chose elle se rapporte et de quelle façon elle le fait, mais on peine à faire plus. Par exemple, lorsque nous disons que la statue est

¹⁹⁹ Aristote, *Métaphysique*, *op.cit.*, Z, 7, 1033a1-5, p.263.

²⁰⁰ *Ibid.*, Z, 7, 1033a6-8, p.263.

²⁰¹ Aristote, *De la génération et de la corruption*, *op.cit.*, I, 3, 317a23-24, p.11-12.

faite d'airain, nous désignons le matériau (airain) et aussi sa configuration (le fait d'être une statue), mais on ne dit pas ce qu'est la statue – quant à son essence – ni même ce qu'est la matière en soi. Ainsi, le critère matériel à lui seul ne suffit pas pour fonder un savoir de nature scientifique. En examinant seulement la composante matérielle de la substance, non seulement nous sommes incapables d'en définir l'essence – laquelle est définie par la forme –, mais nous sommes tout autant dans l'incapacité de dégager ce qu'est la matière en soi, à supposer qu'elle ait une essence déterminée. Autrement dit, l'analyse de la configuration matérielle d'un être ne parvient pas à nous donner une connaissance « scientifique » de la matière. Sur ce point aussi, la matière reste en elle-même indéterminée et la raison de son existence demeure sans cause intelligible.

La matière est, à cet effet, semblable à l'accident. À l'instar de la matière, il ne donne pas la cause de son être. La raison en est qu'il y a une infinité de conditions et d'explications possibles pouvant rendre compte de son existence et que l'intelligence n'a pas la capacité de remonter le cours de toutes les conditions possibles pour en déterminer la cause réelle. On peut toujours diviser l'infini en un point supplémentaire de telle sorte qu'il est continuellement possible d'ajouter une cause additionnelle à l'accident. Le hasard devient alors le recours par lequel nous pensons la causalité accidentelle, ce qui est moins une explication qu'une fuite traduisant l'incapacité de l'intelligence à pouvoir saisir l'indéfini. Pour Aristote, le hasard est ce qui n'arrive « ni toujours, ni le plus souvent »²⁰² et se positionne en face de la science comme son contraire. La réalité de l'accident est la preuve qu'une partie de la nature échappe à l'emprise de la nécessité et c'est pour cette même raison qu'Aristote estime qu'il « n'est l'objet d'aucune spéculation » et qu'il « n'a qu'une existence nominale »²⁰³. On peut le dire, on ne peut pas l'expliquer, c'est la part de l'être pour lequel on ne peut pas trouver de cause définie. L'accident est donc marqué par la même indétermination caractéristique que la matière et pose les mêmes problèmes concernant la connaissance de son rapport réel à l'être, car lorsque nous prédisons un attribut accidentel à l'être, nous affirmons un fait pour lequel nous ne trouvons aucune cause explicative. Ce rapprochement entre la nature de l'accident et la matière s'explique

²⁰² Aristote, *Métaphysique*, t.1, *op.cit.*, E, 2, 1027a15-17, p.232; *Ibid.*, E, 2, 1027a20, p.232.

²⁰³ *Ibid.*, E, 2, 1026b4, p.228; *Ibid.*, E, 2, 1026b13, p.229.

par le fait que l'accident est le produit de la matière : « c'est la matière, laquelle est susceptible d'être autre qu'elle n'est le plus souvent, qui sera la cause de l'accident. »²⁰⁴ Ainsi, ce qui se dit de l'accident se dit aussi de la matière. De surcroît, l'accident reflète l'impact de la matière sur l'être et prouve qu'elle répand des traces de son indétermination sur lui. L'impossibilité d'une science de l'accident et sa réduction à une connaissance nominale sont, en fin de compte, le corollaire de la nature ontologique et indéfinie de la matière. Conséquemment, si la matière en tant que telle ne se laisse pas gagner par la science, c'est en partie parce qu'elle est une cause du hasard dans l'être. (Toutefois, contrairement à l'accident, la matière est un objet de spéculation puisque l'existence de la substance composée nous contraint à la pensée comme un principe inhérent à l'être. À défaut d'en avoir une connaissance aussi arrêtée que celle de la forme, il revient à la philosophie d'exposer le caractère de sa fonction ontologique.)

Enfin, considérée dans son acception absolue, la matière ne peut pas être substance conformément à la conclusion d'Aristote en *Métaphysique Z 3*. Reflet de l'indétermination dans l'être, elle n'est pas une entité qui subsiste par elle-même à l'état séparé. Au contraire, elle est un fond premier non individué, une masse plastique qui accueille toutes les formes variées de la singularité. Cette indétermination et variabilité qui lui sont naturelles sont précisément ce qui l'oppose à la substance, c'est ce qui fait de la matière une réalité en soi insaisissable, alors que la substance est la réalité définie de l'être qui se laisse connaître. Il y a donc une distance qui sépare la matière de la substance, une différence dans leur nature respective qui se cristallise autour de l'opposition métaphysique opposant le déterminé à l'indéterminé et qui, à première vue, apparaît en soi infranchissable.

3.3.3 Matière logique et matière physique

Jusqu'à maintenant, nous avons admis que la fonction ontologique de la matière repose sur le fait qu'elle incarne la part d'indétermination au sein de l'être, par conséquent, qu'elle est en soi incognoscible et qu'elle s'oppose à la nature ontologique de la substance.

²⁰⁴ *Ibid.*, E, 2, 1027a14, p.232. Cf. Werner, Charles, « La finalité d'après Aristote », dans *Revue de Théologie et de Philosophie*, vol.19, n°78, 1931, p.12-13.

Cela étant dit, ces conclusions au sujet de la matière sont encore incomplètes et ne nous permettent pas d'avoir une compréhension achevée de cette notion complexe de la pensée d'Aristote. En effet, si la matière n'est pas en elle-même un « τὸδε τι », elle est le principe qui garantit la condition de la possibilité de son existence concrète en étant le substrat du devenir. C'est d'ailleurs ainsi que nous appréhendons la réalité de la matière, à savoir par l'intermédiaire de l'aspect qu'elle prend dans la substance composée. Sous cet angle, force est de constater que la matière entretient, ne serait-ce que minimalement, un rapport avec la substantialité. La matière pensée comme pure indétermination de l'être est la façon logique de concevoir le concept. C'est l'idée (logique) de la matière première. Il est très utile de l'aborder dans un premier temps sous ce point de vue, car il permet d'en dégager la nature ontologique fondamentale. Cependant, Aristote ne parle pratiquement jamais de la matière sous le rapport de la matière première si ce n'est dans ce court passage en *Métaphysique Z 3* et une allusion courte en *Θ 7*. La raison en est que l'approche strictement logique de ce concept laisse pour compte son côté concret. La matière est avant tout le manteau de la réalité sensible. C'est sous cet aspect que nous la connaissons et même que nous entrons en contact avec l'être. On ne peut donc pas comprendre ce qu'elle est dans toute sa profondeur en ne la considérant que comme une entité abstraite et purement indéterminée, car il faut aussi la penser sous l'angle de l'existence tangible de l'être. C'est pourquoi nous distinguons une manière logique et une manière « physique » de penser la matière. Si la première approche s'arrête à la matière comme principe abstrait, la seconde la ramène à la seule manière dont elle est véritablement connue, à savoir sa manifestation concrète dans le monde sensible. En effet, l'indétermination de la matière première ne se présente jamais telle qu'elle dans la nature. Elle est toujours informée jusqu'à un certain degré de configuration sans laquelle elle n'aurait absolument aucune réalité effective, ce qui nierait parallèlement la possibilité de la nature. Aristote pense continuellement la matière en rapport avec sa réalité sensible, c'est-à-dire en lien avec sa manifestation dans la substance composée²⁰⁵. Il est donc clair que la matière n'est pas totalement exclue de tout rapport avec la substance et que son étude exige que nous la réfléchissions en fonction

²⁰⁵ Aristote, *Métaphysique*, t.2, *op.cit.*, H, 1, 1042a25, p.2 : « les substances sensibles ont toutes de la matière ».

de sa possibilité à acquérir une configuration sensible. Cela nous permettra également de voir ce qui incite Aristote à voir dans la matière un certain niveau de substantialité.

La relation que la matière entretient avec la substantialité doit refléter un passage où son indétermination peut gagner une détermination quelconque. Ce point est central étant donné que la substance est une forme d'existence déterminée de l'être. L'appartenance de la matière à la substantialité ne peut se traduire que par une façon qu'elle trouve de se ramener à une telle manière précise d'être. Conséquemment, la question que nous nous posons est celle de savoir comment la matière parvient à se rapporter à une chose d'une manière déterminée. Aristote donne la réponse en *Métaphysique* H 1 : « Le substrat, écrit-il, est une substance; en un sens, c'est la matière (et j'appelle matière ce qui n'étant pas un être déterminé en acte, est, en puissance seulement, un être déterminé) »²⁰⁶. La matière est, à un certain degré, substance, entendu que ce soit sous le mode de la puissance, car c'est sous cette seule modalité de l'être qu'elle peut être pensée en rapport avec un être déterminé (τόδε τι)²⁰⁷. Cette conclusion ne vient pas sans poser problème. En effet, comment doit-on concilier l'indétermination caractéristique de la matière conclue en Z 3 avec cette (nouvelle) possibilité d'être conçue comme une chose déterminée? Cela revient à se demander ce qui caractérise l'être sous le rapport combiné de la matière et de la puissance. Nous avons vu ce qu'est la matière considérée en elle-même. Il faut maintenant se demander comment la puissance porte la matière vers un état de détermination. Cela nous permettra de voir que la matière ne s'oppose plus catégoriquement au τόδε τι, mais seulement à l'intérieur de frontières bien définies.

Qu'est-ce que la puissance? C'est la première question que nous devons élucider. Aristote définit la puissance comme étant « un principe de changement dans un autre être, ou dans le même être en tant qu'autre »²⁰⁸. Dans un premier temps, la puissance se comprend comme un principe de changement. Elle fait référence à l'être en devenir, à la

²⁰⁶ *Ibid.*, H, 1, 1042a26-27, p.3.

²⁰⁷ Nous devons beaucoup à l'article cité ci-haut de Morel duquel nos conclusions s'inspirent grandement. Si le lien entre les notions de matière et de puissance est évident, il a su montrer avec clarté comment cette dernière intègre la matière à nouveau et sous un autre jour à l'intérieur du débat sur la substance. (Morel, Pierre-Marie, *op.cit.*, p.153-168.)

²⁰⁸ Aristote, *Métaphysique*, t.2, *op.cit.*, Θ, 1, 1046a11-12, p.24.

faculté de se mouvoir et de changer. Aristote joue sur le sens du mot δύναμις, faisant allusion à la fois à l'idée de force et à celle d'un pouvoir, d'une possibilité ou d'une capacité à faire quelque chose. La puissance est un pouvoir, une force qui provoque un devenir et qui donne à l'être la possibilité de passer d'un état à un autre. Bref, l'être en puissance est un devenir autre. Mais aussi, en tant que devenir autre, il n'est pas encore cet autre. C'est pourquoi, dans un deuxième temps, qui n'est que le prolongement de son premier sens, la puissance renvoie à un état virtuel de l'être, à une potentialité encore non-réalisée. Le devenir selon la puissance joue sur deux plans : d'une part, c'est un changement, lequel, d'autre part, vise la réalisation d'une virtualité de l'être. Quand nous disons que l'eau est en puissance de la glace, nous insinuons qu'elle n'a pas encore atteint cet état, mais qu'elle a le pouvoir de le faire. De la même façon, nous disons que le bois est en puissance le lit, car nous pouvons travailler ce matériau pour lui donner la configuration de cet objet. La puissance, donc, évoque la passation d'une virtualité de l'être à sa réalité effective. Ces deux sens combinés de la puissance rejoignent la définition qu'Aristote donne du possible qu'il définit en *Métaphysique* Θ 3 : « Une chose est possible si, quand elle passe à l'acte dont elle est dite avoir la puissance, il n'en résulte aucune impossibilité. »²⁰⁹ Ce qui est possible est ce dont l'existence ne pose aucune contradiction, avec cette précision que l'état qu'acquiert l'être correspond à une virtualité réelle qu'il possède. Les propriétés physiques de l'eau sont susceptibles de geler lorsque la température tombe en-dessous de zéro degré, de telle sorte qu'il ne se trouve aucune impossibilité à ce qu'elle devienne de la glace lorsque cela se produit. Suivant la même logique, des sons bien organisés sont susceptibles de former une harmonie parce que ces choses sont corrélatives, mais ils ne peuvent pas devenir de la glace, car un son n'est pas un corps matériel qui peut devenir solide. Autrement dit, la puissance reflète un état possible de l'être et sa capacité à le concrétiser dans son devenir. Elle renvoie ainsi à l'idée générale qui sous-tend le concept aristotélicien de la matière puisque son indétermination caractéristique en fait le lieu du devenir et de toutes les virtualités possibles de l'être. La matière, donc, est l'être dans son état de puissance. La virtualité, l'inachèvement et le changement sont autant des traits qui décrivent la matière que la puissance et font d'elles des notions sœurs.

²⁰⁹ *Ibid.*, Θ, 3, 1047a24-25, p.31.

La filiation entre la puissance et la matière est mise encore plus en évidence en Θ 7. Aristote, à l'aide d'un argument linguistique, montre que la puissance évoque moins ce qu'est la chose (τόδε) que ce à partir de quoi (ἐκείνον) elle est faite, « de quelque chose » écrit-il précisément. Cet ἐκείνον, estime-t-il, fait allusion à la composante matérielle de l'objet. Le coffre, pour reprendre l'exemple d'Aristote, n'est pas « bois », mais une certaine structuration du bois qui requiert un certain travail de la matière. Il est donc beaucoup plus véridique d'affirmer que le coffre est « de bois » et non pas simplement « bois ». La désignation de la chose par la matière exprime toujours l'état de puissance dans lequel elle se trouvait, « car c'est le bois qui est coffre en puissance, et le bois en général est la matière du coffre en général; tel bois est la matière de tel coffre »²¹⁰. Avant qu'une chose soit un être déterminé à l'instar du coffre, il y a ce qui contient sa virtualité, ce qui se trouve dans un état antérieur et qui peut acquérir une détermination supplémentaire, le cas échéant, celle d'être un coffre. La même logique s'applique à un être naturel : la terre est en puissance le bois. Le bois, par conséquent, n'est pas « terre », mais une certaine structuration matérielle faite « de terre » que la terre contient comme possibilité. En somme, la chose est le produit d'un élément antérieur qui la comprend en puissance et cet élément est son composant matériel, son ἐκείνον. La matière est en puissance la terre, le bois, le coffre, bref, toute substance naturelle déterminée. Il est donc clair qu'Aristote pense la matière conjointement avec la notion de puissance.

Ce passage nous permet de préciser un point essentiel à notre propos et de compléter le sens de la définition du possible en Θ 3 que nous avons volontairement négligé jusqu'à présent. Les notions de matière et de puissance se rejoignent sur celle de la virtualité. Le concept de matière, considéré en lui-même, conçoit la virtualité sur le plan de l'indéterminé. La puissance, par contre, est une virtualité pensée en fonction d'un état précis et anticipé de l'être. Si nous relisons le passage en Θ 3, le point crucial de la définition du possible est la référence à l'acte. La puissance est donc une virtualité qui implique une forme de détermination, car elle se rapporte à un acte. Elle se dit selon l'acte et est définie par lui. C'est pourquoi elle ne se comprend jamais seule, mais toujours en relation avec lui. Pour Aristote, l'être n'a pas pour but de persister dans son état de

²¹⁰ *Ibid.*, Θ, 7, 1049a23-24, p.42.

puissance, mais tend constamment à actualiser ses potentialités. L'acte c'est l'être achevé, la puissance devenue effective, le τὸδε τι existant par soi et possédant le plus haut degré de détermination. Par conséquent, la puissance n'exprime pas un devenir arbitraire de l'être, qui pourrait devenir indifféremment ceci ou cela, mais est toujours dirigée vers la réalisation d'une propriété déterminée de son acte correspondant. Ainsi, en associant la puissance à la matière, Aristote précise le rôle de la matière, du moins, dans sa fonction physique. La matière, par sa correspondance avec la puissance, ne sera pas le lieu d'un devenir aboutissant à une pure indétermination, mais à une configuration concrète et finie de l'être. Ceci se comprend mieux quand nous savons que l'équivalence entre la matière et la puissance implique une autre, à savoir celle de la forme et de l'acte; il y a, écrit Aristote, « d'une part, la matière, de l'autre, la forme, d'une part, l'être en puissance, de l'autre, l'être en acte »²¹¹. Cette équivalence des termes se transpose aussi dans la nature de leur relation, ce qui veut dire que la puissance se rapporte à l'acte de la même manière que la matière à la forme : « De plus, précise Aristote, la matière est en puissance parce qu'elle tend vers sa forme, et lorsqu'elle est en acte, c'est alors qu'elle est dans sa forme. »²¹² Ce qu'il faut conclure de cette assertion est que le devenir de la matière se concentre dans la réalisation de la forme, laquelle correspond à son état en acte. C'est par la forme qu'elle acquiert une manière déterminée d'exister. Nous pouvons donc mieux apprécier ce qui distingue la matière considérée strictement sous sa perspective logique de sa dimension physique. Sur le plan logique, l'indétermination pure de la matière ne fait que refléter sa quasi-totale plasticité qui en fait le récipient par excellence du changement; sur le plan physique, elle conserve sa nature plastique, laquelle est désormais rapportée à des limites déterminées que sont les formes qu'elle peut prendre. Ce faisant, elle se manifeste toujours sous une configuration déterminée à un certain degré qui est celle de la forme qu'elle incorpore. Elle est, en quelque sorte, un « indéterminé déterminé », une chose qui change constamment de visage, mais dont chaque expression est le reflet d'une configuration précise qu'elle reçoit d'une forme correspondante. Le point qu'il faut bien voir est que la matière acquiert ce rapport au déterminé par l'entremise de la puissance,

²¹¹ *Ibid.*, H, 6, 1045a22-23, p.19.

²¹² *Ibid.*, Θ, 8, 1050a15-16, p.47.

laquelle nous permet de penser sa virtualité en lien avec des formes déterminées d'existence; elle est en puissance une forme, un être en acte²¹³.

Ce point de doctrine est renforcé par l'idée que « l'acte est différent suivant les différentes matières »²¹⁴. La matière, disons-nous, prend la configuration exigée par la forme qui est celle correspondant à son acte. Mais comme nous le montre les conclusions en Z 17, chaque forme requiert une organisation précise et singulière de la matière qui rend tangible et perceptible les éléments de différenciation qui composent chaque substance. Pour le dire autrement, ce qu'un être est en acte, il ne peut pas l'être à partir d'une matière indifférente à sa nature. L'homme requiert une matière différente du coffre, de l'eau ou de l'harmonie. Sa matière propre sera ses constituants organiques (chair, os, etc.) et corporels singuliers (mains, jambes, tête, etc.), alors que la matière de l'eau reflètera son état liquide et sa composition chimique, celle du coffre sera le bois et, enfin, celle de l'harmonie les sons. La matière d'un être déterminé ne se comprend pas à partir d'un état de son indétermination, mais à partir de la différenciation qu'elle gagne à travers le processus d'information. La forme doit composer avec les différentes potentialités de la matière et discriminer celles dont elle a besoin pour sa réalisation de celles qu'elle doit exclure²¹⁵. La différence spécifique de la substance se traduit donc logiquement par une différenciation analogue de la matière. Ce travail de discrimination et de différenciation est ce qui pousse chaque substance sensible vers l'acquisition de sa matière propre et, par réflexion, octroie à celle-ci une existence déterminée. Cette différenciation que gagne la matière est ce qui rapproche la connaissance que nous en avons de la substance puisque la matière différenciée caractérise au mieux la forme.

C'est ce qu'Aristote montre quelques lignes plus loin en prenant l'exemple des définitions de la maison selon la puissance (la matière) et l'acte (la forme)²¹⁶. Outre qu'il réaffirme le lien unissant la puissance et la matière, il souligne que les éléments matériels

²¹³ Cf. Hamelin, *op.cit.*, 263-264.

²¹⁴ Aristote, *Métaphysique*, t.2, *op.cit.*, H, 2, 1043a13, p.7.

²¹⁵ Cf. Jaulin, Annick, « Le rôle de la matière dans la théorie aristotélicienne du devenir », dans *Revue de métaphysique et de morale*, no°37, 2003, p.31.

²¹⁶ *Ibid.*, H, 2, 1043a12-19, p.7.

qui entrent dans la définition doivent caractériser l'acte. Par exemple, si nous pensons à une maison, la définition par la forme nous donne la connaissance de son but général et anticipé: être un abri, et l'élément matériel vient indiquer ce par quoi un abri est fait. Toutefois, une maison n'est pas maison à partir de n'importe quelle matière. Le fait qu'Aristote situe le problème sur le plan de la définition est révélateur, car elle n'intègre que les propriétés appartenant nécessairement à la chose. Si telle matière fait partie de la définition, c'est qu'elle renvoie au degré de détermination requis par l'acte. Par conséquent, la matière prime ne peut pas entrer dans la définition de la maison ni la terre, bien qu'elle soit en puissance le bois, la brique et la pierre, puisqu'elles expriment un stade encore trop indéterminé de la matière pour refléter l'essence de la maison. Sa matière sera bien plus les briques, les pierres ou le bois, ces matériaux étant les plus convenables du fait qu'ils ont tous déjà acquis le degré d'information requis pour les besoins de l'essence, à savoir la protection des êtres vivants et de leurs biens. Par cet exemple, Aristote insiste sur l'idée que l'explication de la substance par la matière ne considère jamais celle-ci selon le mode de son indétermination, mais selon le degré d'information exigée par la première.

Il y a un point où la configuration de la matière remplit les exigences de la forme. Aristote exprime ce moment par la notion de matière prochaine :

Quant à la substance matérielle, il ne faut pas oublier que, même si toutes choses procèdent d'une même cause matérielle, ou bien ont les mêmes éléments pour premières causes, et si la même matière sert de principe à leur génération, chaque être cependant possède une matière prochaine, propre. Par exemple, la matière prochaine du phlegme est le doux ou le gras, celle de la bile, l'amer ou quelque autre chose [...].²¹⁷

L'idée que nous avons soulevée ci-haut voulant qu'il y ait pour chaque être (nous pouvons comprendre ici « acte ») une matière différenciée qui lui est propre trouve son expression la plus forte dans la notion de matière prochaine. Elle est l'opposé de la matière première, car elle désigne la matière envisagée à son plus haut degré d'information conformément à l'essence. Elle est l'élément matériel différencié qui caractérise au mieux l'être de la substance sensible. C'est le bois pour le coffre, la brique ou la pierre pour la

²¹⁷ *Ibid.*, H, 4, 1044a15-19, p.13.

maison, les organes et les membres pour l'homme, etc. En un mot, c'est la matière ayant acquis le degré de détermination correspondant à celui de l'être déterminé et qui est pensée en complète conformité avec la forme. À plus forte raison, comme Aristote l'écrit lui-même, il n'y a plus de différence substantielle entre une chose conçue selon sa forme et sa matière prochaine : « la matière prochaine et la forme sont une seule et même chose, mais, d'un côté, en puissance, de l'autre, en acte »²¹⁸. Ceci dit, Aristote n'accorde qu'une équivalence de principe à la forme et la matière prochaine, laquelle ne se traduit pas par une soudaine équivalence ontologique. En effet, il insiste une fois de plus sur la distinction entre la puissance et l'acte. La matière prochaine est le reflet de la forme sous la modalité de la puissance et lui reste ainsi subordonnée comme l'effet l'est à sa cause. Le bois n'est pas encore un coffre ou une maison, mais le degré d'information requis de la matière pour sa construction. La forme doit agir une dernière fois pour orchestrer l'organisation de ces matériaux de telle sorte à produire la chose définitive. L'acte, c'est le coffre et la maison construits, le bois agencé de manière à ce qu'il serve effectivement de lieu de rangement ou d'abri. Il préserve son ascendance ontologique sur la puissance dans la mesure où il représente l'être à l'état achevé, alors que la puissance n'en est que la projection comme être possible²¹⁹. Aristote ne cesse d'insister sur le fait que « ce qui est affirmé de la matière, c'est l'acte même »²²⁰, rappelant que c'est l'acte et la forme qui sont concrètement substance. La matière prochaine ne fait pas exception à cette règle. Elle reste fondamentalement matière, c'est moins le coffre lui-même que le bois du coffre, l'ἐκείνῳ « dernier » qui rend cet être possible.

Il est à souligner que derrière l'idée de matière prochaine se cache l'effort déployé par Aristote pour penser l'unité de la substance sensible dans la dualité de sa composition formelle et matérielle. Il y a réflexion réciproque entre l'acte et la puissance, la forme et la matière : l'acte (ou la forme) reflète une virtualité réelle de la matière dont la preuve de sa

²¹⁸ *Ibid.*, H, 6, 1045b17-18, p.21.

²¹⁹ Chaintreuil résume très bien le sens de cette distinction : « La seule différence qui reste entre la matière prochaine et la forme, énoncée dans la seconde partie de la phrase, est une différence d'ordre modal : l'une est l'objet en puissance, l'autre l'est en acte. Cette clause vient empêcher que la relation hylémorphique soit une relation de stricte identité, mais permet de poser une certaine altérité entre les termes, altérité qui fait fond sur l'identité de l'objet auquel renvoient ces deux termes. » (Chaintreuil, *op.cit.*, p.62.)

²²⁰ Aristote, *Métaphysique*, t.2, *op.cit.*, H, 2, 1043a6-7, p.6.

réalité est son incarnation dans une existence concrète. En d'autres mots, ce que la matière devient à travers le processus d'information est une possibilité qu'elle contient déjà en elle. L'unité de l'être, par conséquent, est la jonction de cette possibilité avec son actualisation, c'est la matière déterminée à un tel degré qu'elle se confond, sur le plan de la pensée, avec la forme et qui réalise pleinement la substance composée. Morel résume excellentement le propos d'Aristote :

Le gradualisme matériel, articulé à la distinction modale de la puissance et de l'acte, permet de comprendre que matière et forme ne s'additionnent pas comme des composants de même régime et qu'elles réalisent immédiatement, par elles-mêmes, l'unité de ce qu'elles composent. Il n'y a pas de tiers principe, en plus de la matière et de la forme, qui interviendrait dans l'unification de la substance composée. Du même coup, on comprend mieux que la matière puisse être dite *ousia* d'une chose déterminée : elle n'est pas par elle-même substance, mais elle ne fait qu'un *in re* avec la forme dans la constitution de la substance composée.²²¹

Ce lien entre la puissance et la matière nous permet de voir comment Aristote envisage la relation de la matière à la substantialité : c'est dans son rapport à la forme. La puissance vise toujours la concrétisation d'un acte, la matière celle d'une forme déterminée de l'être. Si elle peut être indéterminément toute forme possible, chacune de ces formes est en soi une détermination précise de l'être à partir de laquelle la matière puise une existence concrète. Toutefois, comme le souligne Morel, si elle se rapporte à la substance, ce n'est jamais dans son sens éminent, car elle n'est pas un *τόδε τι* en acte²²². La configuration déterminée qu'elle gagne est le produit de l'information d'une forme qui s'impose à elle et l'être concret qui en résulte, la substance composée, correspond beaucoup plus, sinon exclusivement, à l'être en acte qu'à la matière. Si la matière touche à la substance, elle ne le fait jamais directement comme l'acte, mais toujours par le moyen interposé de la forme. Il y a une différence ontologique irrécupérable entre la matière et la forme, la puissance et l'acte qui est équivalente à celle qui oppose l'inachevé et le virtuel à l'achevé et à l'actuel. La matière se rapporte exclusivement à l'être en acte, le *τόδε τι*, sous le mode de la

²²¹ Morel, Pierre-Marie, *op.cit.*, p.167.

²²² *Ibid.*, p.160.

puissance, c'est-à-dire de ce qui est encore virtuel et en changement. On ne peut donc lui accorder le titre de substance qu'en un sens faible et relatif.

3.3.4 Conclusion sur la matière

Le concept aristotélicien de matière est complexe et, à certains égards, nous pourrions même dire obscur. Si Aristote lui donne une signification ontologique générale, il ne cesse de l'aborder sous différents niveaux d'interprétations qui portent parfois à confusion et semblent même se contredire. Pour éviter l'hypothèse de la contradiction, il faut voir qu'Aristote conçoit la matière selon deux perspectives distinctes : logique et physique. La définition ontologique générale de la matière, laquelle est, de surcroît, la plus importante pour le propos de notre thèse, renvoie à son sens logique. Dans son acception la plus abstraite et fondamentale, la matière est la part indéterminée de l'être, l'indéfini qui est en soi informe et inconnaissable. Cette indétermination en soi n'est pas la négation de toute détermination, mais, bien au contraire, incarne la possibilité de recevoir toutes les déterminations possibles de l'être. Aristote caractérise cet état pur de la matière par l'attribut de la passivité : la matière est ce qui se laisse déterminé par un principe autre que soi, plus précisément, par une forme. Ceci dit, le problème est qu'Aristote pense la matière comme étant un principe constituant de l'être. Si elle n'est que pure indétermination, alors nous ne comprenons pas vraiment quelle est son utilité dans le débat sur l'être, car l'être, fondamentalement, se rapporte toujours à ce qui est déterminé. En d'autres termes, bien qu'Aristote donne une définition logique du concept de matière, il la considère cependant pratiquement toujours selon une perspective physique (ou concrète). Dans les faits, nous dit Aristote, la matière doit être pensée en rapport avec la substantialité puisque la substance sensible est dotée d'une configuration matérielle qui lui est propre. C'est par la notion de puissance qu'Aristote solutionne le problème : concrètement, la matière est le revêtement sensible qui est en puissance un être déterminé, détermination qu'elle gagne par l'intermédiaire de la forme. Ainsi, si la matière participe à la substantialité, c'est parce qu'elle est en puissance une forme.

3.4 La substance composée : le problème de l'individuation

Jusqu'à présent, nous avons examiné les notions de forme et de matière en tentant de les isoler le plus possible l'une de l'autre. Force est de constater qu'on ne peut pas les comprendre avec toute la rigueur requise indépendamment l'une de l'autre, comme l'atteste les nombreux renvois à la matière que nous avons été contraint de faire dans la section sur la forme et à la forme dans celle sur la matière. La raison est qu'Aristote pense ces notions dans une relation d'interdépendance au sein de la substance. L'enjeu réel de l'hylémorphisme se situe à l'intersection de cette interdépendance et cible la réalité de la substance composée. Le problème soulevé par Aristote, et qui constitue l'impulsion toujours sous-jacente de sa philosophie, est celui de la réalité de la substance première. Il y a une filiation claire entre la substance première et composée, car elles renvoient toutes les deux à l'être individuel, c'est-à-dire celui qui est individué tant par sa forme que par sa matière. L'être concret n'est ni seulement forme, ni seulement matière, mais le produit de ces deux principes : « ce qui est engendré c'est le composé de matière et de forme, qui reçoit son nom de la forme, et que tout être engendré renferme de la matière, une partie de la chose étant matière, et une autre partie, forme »²²³. Si nous pouvons distinguer logiquement la forme de la matière, on ne peut pas les dissocier dans les faits, car « la différence spécifique est la forme dans la matière » et « aucune partie d'animal ne peut exister sans matière, pas plus que la matière ne peut exister toute seule »²²⁴. Par conséquent, la substance composée, est le résultat de l'action complémentaire d'une forme et d'une matière qui la produisent. C'est pourquoi on ne peut réduire l'être ni à la forme ni à la matière, car ni l'une ni l'autre ne dresse à elle seule le portrait global de la substance. Cela étant dit, la théorie de l'hylémorphisme ne nous demande pas de réduire la composition ontologique de la substance à la forme et à la matière, mais bien plus de voir que la connaissance complète de la substance exige d'aborder le problème de son individuation et de voir qu'elle est le fruit d'un rapport dynamique et complexe entre ces deux principes qui la constituent. La complexité de l'être se révèle à partir d'une individuation que nous pouvons concevoir selon deux degrés différents: une selon la forme et une autre selon la matière. L'individu, problème aristotélicien par excellence, est la mixtion de l'influence

²²³ Aristote, *Métaphysique*, t.1, *op.cit.*, Z, 8, 1033b17-19, p.267.

²²⁴ Aristote, *Parties des animaux*, *op.cit.*, 643a24, p.13; *Ibid.*, 643a24-25, p.13.

mutuelle qu'exercent l'une sur l'autre la forme et la matière. Nous serons toutefois bref sur la question de l'individuation. Bien qu'elle ait toute sa pertinence, la théorie est déjà connue et nombreux sont les ouvrages l'ayant fouillée de fond en comble. Ce qui touche à l'intérêt de notre thèse est bien plus la conclusion que nous pouvons en tirer et qui dépeint, à notre avis, le sens profond et principal de la théorie de l'hylémorphisme.

3.4.1 Forme et individuation

Y a-t-il une individuation par la forme chez Aristote où une telle thèse est-elle en elle-même contradictoire? En effet, le principe d'individuation doit être en mesure d'expliquer ou de retracer la genèse de la formation d'un individu. Or, la forme, comme nous l'avons vu, représente, sur le plan de la discursivité, l'élément indifférencié qui traverse tous les individus d'une même espèce, alors que l'individu renvoie à ce qui est le plus différenciée sur le plan de l'existence. Sous cette optique, la forme semble passer à côté du problème et se disqualifier elle-même comme principe d'individuation en raison notamment de sa généralité. Une telle conclusion serait cependant trop hâtive à nos yeux. Si elle est partiellement vraie, elle néglige ou omet le sens véritable qu'Aristote donne à forme. La forme, nous l'avons déjà expliqué, avant de renvoyer au général (καθόλου), exprime l'essence (καθ'αὐτοῦ), c'est-à-dire la qualité qui détermine au plus haut degré l'être de la substance²²⁵. La forme est donc avant tout l'essence et qualifie la nature fondamentale de la substance. Qu'est-ce qu'une chose sinon d'abord ce qu'elle est dite être par son essence? Si nous disons d'un individu, Socrate, qu'il est un homme, c'est parce que son être l'a poussé à devenir tel. Il ne faut pas oublier qu'Aristote pense la forme en termes de causalité et que la cause formelle est ce qui contraint la substance à devenir ce qu'elle est conformément à son essence²²⁶. Nous rejoignons ainsi les mots éclairants de Ricoeur : « Il n'est pas douteux qu'une certaine individualité s'attache à la quiddité (au *ti ên einai*), puisque c'est précisément ce qui appartient à un être et lui a toujours appartenu d'être [...]; autrement dit : la quiddité représente l'unité totale des caractères qui

²²⁵ Ricoeur, *op.cit.*, p.306; 310.

²²⁶ « Quelle est donc la raison pour laquelle un homme provient d'un autre homme soit *toujours* soit *le plus souvent*, et du blé le blé mais non pas un olivier? [...] Quelle est donc la raison? [...] La cause, c'est l'essence de chaque être [...] (Aristote, *De la génération et la corruption*, *op.cit.*, II, 6, 333b5-15, p.67.)

constituent une nature à l'intérieur d'un genre »²²⁷. En ce sens, il est évident que la forme exerce une force individuante sur l'être et qu'elle se situe au premier degré d'individuation²²⁸.

Nous retrouvons une première preuve d'individuation par la forme dans l'acte de génération, comme Aristote le montre dans sa *Métaphysique*: « Le principe des individus, en effet, c'est l'individu; de l'homme en général ne sortirait que l'homme en général, mais l'homme en général n'est pas; c'est Pélée qui est le principe d'Achille »²²⁹. Dans ce passage, le problème est posé au niveau de l'individu pour une raison évidente : un être ne peut pas émaner d'une idée générale. De l'homme général, c'est-à-dire de son idée abstraite, ne provient aucun homme, il n'est que pensé; il ne peut être engendré que par un autre être de la même espèce²³⁰. Dans l'acte de la génération, l'individu se pose comme principe sous deux aspects : comme cause motrice et comme cause formelle. Dans l'exemple d'Aristote, Pélée est d'abord une cause motrice, car il produit la semence qui contient Achille en puissance et la transmet dans l'acte de reproduction; mais aussi, et surtout, il est cause formelle dans la mesure où il donne son être véritable à Achille dans ce même acte de transmission : « la semence joue, en somme, le rôle de l'artiste, car elle a, en puissance, la forme, et ce dont vient la semence est, dans une certaine mesure, l'homonyme de l'être engendré »²³¹. De Pélée ne peut provenir ni un chien ni une plante, mais seulement un autre homme, car son être se situe à l'intérieur des limites prescrites par sa forme. Si Achille partage les mêmes caractéristiques générales que Pélée et que tout autre homme, c'est parce qu'il reçoit de Pélée cette même essence. La même logique s'applique à tous les êtres naturels : un être *devient* ce qu'il est en fonction de la forme qu'il reçoit. Pour prendre un autre exemple, une plante ne peut produire par son mode de reproduction qu'une autre plante partageant la même espèce : l'orchidée engendrera une autre orchidée et non pas une rose ni un arbre. Cependant, il faut bien comprendre que la génération, en tant que telle, ne produit pas d'individuation à proprement parler, car

²²⁷ *Ibid.*, p.311.

²²⁸ Cf. De Rijk, Lambert Marie, *op.cit.*, p.280-282.

²²⁹ Aristote, *Métaphysique*, t.2, *op.cit.*, Λ, 5, 1071a20-21, p.165

²³⁰ Aristote, *Métaphysique*, t.1, *op.cit.*, Ζ, 8, 1034a2-8, p.268; *Ibid.*, Ζ, 8, 1033b29-32, p.268; *Ibid.*, Ζ, 7, 1032a22-25, p.260.

²³¹ *Ibid.*, Ζ, 9, 1033a33-1034b1, p.271. Cf. *Ibid.*, Ζ, 8, 1033a24-33, p.265; *Ibid.*, Ζ, 8, 1033b30-1034a8, p.268.

l'individu n'advient pas déjà complètement individué dès la naissance, mais se développe dans le temps, l'individuation étant un processus qui se déroule dans la durée. Ceci dit, la génération donne très certainement l'impulsion première de l'individuation par l'acte de transmission de la forme. L'individu généré est soumis dans son être aux conditions imposées par la forme qu'il reçoit, laquelle donne la tendance générale de son devenir²³². Ainsi, la première forme d'individuation que nous pouvons envisager est celle de l'espèce, savoir par la forme, laquelle est transmise à un être par l'entremise d'un autre être la possédant déjà en acte : Achille est un homme, cette fleur-ci une orchidée, etc.

La preuve la plus directe confirmant la thèse de l'individuation par la forme reste néanmoins les conclusions d'Aristote en Z 17, appuyées aussi par le passage que nous avons cité ci-haut dans *Les parties des animaux*, car elles rendent explicite le rôle que joue la forme dans la formation de la substance composée. Aristote fait de la forme la cause de l'unité de l'être, c'est le principe d'union qui produit l'unité de la forme et de la matière dans la substance. Nous ne reviendrons pas en détail sur cet élément de doctrine, car nous l'avons déjà examiné. Il s'agit de voir qu'il joue un rôle central dans la théorie aristotélicienne de l'individuation pour deux raisons : premièrement, parce que l'individuation est un chemin qui mène vers l'élaboration d'une unité que l'individu incarne au plus haut degré. L'individu est une unité composée d'une forme et d'une matière. Si la forme est la cause de cette unité, elle assure sur le plan ontologique la possibilité de l'individu. L'unité d'un être ne consiste pas dans la somme des éléments lui appartenant de droit, mais dans la composition cohérente et structurée de ceux-ci conformément aux besoins de cet être. La possibilité de l'individu réside donc dans le pouvoir qu'a l'être à se constituer comme un tout. Si Socrate existe, c'est parce qu'il se manifeste dans une matière dont l'unité est constituée par l'essence « homme ». Sans cette forme, la matière resterait informe et abolirait la possibilité de la formation de l'individu, laquelle passe toujours par l'information de la forme²³³. Bref, la forme permet de dégager

²³² *Ibid.*, Z, 7, 1032a22-25, p.260. Cf. Bernier, Réjane & Louise Chrétien, « Génération et individuation chez Aristote : principalement à partir des textes biologiques », dans *Archives de Philosophie*, vol.52, no°1, 1989, p.27-28.

²³³ Cf. Akkrill, J.L., *Aristotle the Philosopher*, Oxford/New York, Oxford University Press, 1981, p.122-124. Akkrill va même jusqu'à défendre la thèse que c'est la forme, et non la matière, qui donne l'identité et l'individualité à la substance.

le principe sous-jacent qui provoque l'unité réelle d'un être individuel et qui rend le processus d'individuation dans son ensemble intelligible.

Deuxièmement, cette unité est le fruit d'une information produisant une différenciation de la matière qui trace les lignes générales d'une certaine individuation. En effet, toute matière n'est pas adéquate à toute forme. Dans *Les parties des animaux*, Aristote montre, comme nous l'avons vu, que la forme requiert une matière spécifique et différenciée. Elle implique une organisation de la matière qui passe aussi par le choix des matériaux adéquats. L'homme n'est fait ni de griffes, de pattes, de feuilles ou de bois, mais d'os, de chair, de jambes, de bras et d'une tête, matière à laquelle se surajoute une configuration précise. Ce degré d'information de la matière requis par la forme est en soi un facteur de différenciation à partir duquel les êtres se distinguent : l'homme se différencie du chien, de la plante et de la maison par la composition et la configuration de sa matière propre. Cette différenciation de l'aspect général des individus est aussi ce qui permet de différencier les espèces entre elles. Par la simple perception de la composition générale de l'individu, je sais s'il s'agit d'un homme, d'un chien, d'une plante ou d'une maison, car je reconnais dans l'individu les traits caractéristiques généraux qui sont attribuables à son espèce. C'est pour cette raison que nous qualifions toujours conceptuellement la nature de l'individu en fonction de sa forme, point de doctrine sur lequel Aristote ne cesse jamais d'insister. Il faut souligner, cependant, que pensée sous le rapport de la forme, la matière se comprend de manière universelle²³⁴. Il est moins question de la chair et des os de Socrate, Platon et Aristote pris séparément, que de la chair et de l'os comme matériau de l'homme en général. Pour le dire autrement, la forme, en plus d'énoncer l'essence de l'être, relève aussi sa matière sensible universelle, c'est-à-dire l'élément matériel (ou les éléments matériels) sans lequel l'être naturel – nous entendons l'individu – ne pourrait être ni conçu

²³⁴ Nous renvoyons au texte de Mansion qui relève la distinction posée elle-même par Saint Thomas d'Aquin entre la matière sensible propre (*materia (sensibilis) individualis*) et la matière sensible commune ou universelle (*materia (sensibilis) communis*). La matière sensible propre fait référence aux particularités singulières de la matière qui ne se trouvent que dans un seul individu. La matière sensible commune ou universelle, pour sa part, fait abstraction de ses spécificités individuelles pour ne retenir que ce qui est attribuable à l'individu pris dans son espèce et son genre. (Mansion, Auguste, *Introduction à la physique aristotélicienne*, Louvain, Édition de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1946, p.158-159.)

sur le plan intellectuel ni même exister sur le plan concret²³⁵. De Koninck résume l'idée centrale de notre propos en ces mots justes : « Par « exister », nous entendons que l'homme ne pourrait pas exister même au sens de la vérité, car « ce que c'est que d'être un homme » est d'être constitué de chair et d'os, et aucune proposition sur l'homme comme tel n'est vraie si elle ne le considère pas ainsi »²³⁶. Cela ne veut pas dire que la matière prend part par elle-même à l'universel, mais bien plutôt que la forme exige une matière propre et irréductible à son essence que la substance composée doit incorporer. Le point extrême de cette individuation par la forme est atteint au degré de la matière prochaine qui reflète, nous l'avons vu, le moment où la matière et la forme sont pensées en parfaite communion l'une avec l'autre et traduit l'unité complète de la substance composée. Ainsi, si l'individu est une unité composée d'une forme et d'une matière, sa matière dépend des déterminations générales prescrites par la forme.

Il nous apparaît dès lors évident, à partir des trois points que nous avons soulevés, que l'individuation par la forme est une thèse plausible, à cette restriction près qu'elle se limite à l'espèce. En plus d'assurer la possibilité ontologique de la formation de la substance, elle dégage sur le plan conceptuel ce qu'elle est appelée à être et la tendance générale de son individuation. Autrement dit, c'est la part de l'individuation qui est discernable, dicible et intelligible. Toutefois, notre expérience empirique du monde nous montre que la différence se trouve aussi en-deçà de l'espèce, c'est-à-dire qu'elle se rabat sur l'individu particulier lui-même : « nous voyons, en effet, que partout où l'essence est réalisée dans la matière, les êtres spécifiquement identiques sont multiples et même en nombre infini »²³⁷. Il n'y a pas que des différences entre les espèces puisque les individus au sein d'une même espèce se différencient aussi les uns des autres. Même si leur matière se situe à l'intérieur des propriétés générales de leur espèce, elle montre dans chacun d'eux des différences de degrés qui échappent à l'emprise du concept et de la raison. Ainsi, l'explication de l'individuation par la forme, aussi éclairante soit-elle, est insuffisante pour rendre compte du phénomène dans son ensemble. Il semblerait qu'il faille recourir à une

²³⁵ Simard, Pierre-Luc, « L'objet de l'éthique se prête-t-il à la science pour Aristote? », dans *Revue Phares*, vol.21, n°1, 2021, p.10. Cf. *Ibid.*, p.9; p.13.

²³⁶ De Koninck, Charles, *Abstraction de la matière II*, dans *Œuvres de Charles De Koninck, tome 1, Philosophie de la nature et des sciences, Volume 2*, 1957, p.244.

²³⁷ Aristote, *Du Ciel, op.cit.*, I, 9, 278a18-20, p.33.

autre forme d'explication, à savoir celle de la matière, laquelle vient suppléer au manque de la première.

3.4.2 Matière et individuation

On ne peut pas vraiment remettre en question la possibilité d'une individuation par la matière puisque les faits parlent d'eux-mêmes : le monde empirique nous met au contact d'individus différant les uns des autres par leur matière. Qui plus est, abordée sous cet angle, le problème de l'individuation constitue la pierre d'achoppement de la philosophie aristotélicienne. L'existence de l'individu constitue l'aporie qu'Aristote juge être la plus ardue pour la philosophie notamment parce qu'elle ébranle l'idéal d'universel de la science: « S'il n'y a rien en dehors des individus, et étant donné que les individus sont en nombre infini, comment alors est-il possible d'acquérir la science de l'infini des individus? Tous les êtres que nous connaissons, en effet, nous les connaissons en tant qu'ils sont quelque chose d'un et d'identique, et en tant que quelque attribut universel leur appartient. »²³⁸ L'individu nous force à penser l'unité de l'être sous le rapport du multiple et de l'infini, chaque individu étant en soi une unité particulière et distincte. Cela dénote son statut particulier dans la pensée d'Aristote : numériquement un, il représente ce qui est le plus déterminé sur le plan de l'existence, mais, en même temps, ce qui est le plus précaire et indéterminé sur le plan de la connaissance puisque son unité n'est pas reproductible. Pour le dire autrement, la somme infinie des unités individuelles traduit une indétermination au niveau de l'être qui est productrice d'une différence dont l'intelligence ne saisit pas la cause. Le connaissable, en effet, est de l'ordre du fini, c'est ce qui se ramène à une limite et s'exprime par une cause déterminée et universelle. Il y a donc un gouffre qui sépare l'existence particulière de l'individu des exigences de la connaissance rationnelle. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle la forme peine à nous faire connaître l'individu concret. Si elle dégage le simple et le saisissable de l'être en ramenant le multiple à l'unité finie de la définition, elle doit sacrifier au passage l'individu lui-même qu'elle ne permet pas de penser dans la possibilité de sa particularité²³⁹. Cela démontre que la matière elle-aussi est individuante, elle ramène le problème de l'individuation à l'individu concret

²³⁸ Aristote, *Métaphysique*, *op.cit.*, B, 4, 999a26-29, p.89.

²³⁹ Aristote, *Métaphysique*, t.2, *op.cit.*, Λ, 5, 1071a24-39, p.165-166.

et rend compte de sa multiplicité et de sa contingence. Elle nous force à voir en elle une forme de causalité de l'individu qui ne le porte pas jusqu'à l'unité claire et délimitée de l'universel, mais plutôt qui le particularise et introduit dans la supposée finitude de l'être une part d'infinitude insaisissable. Toute la question est de savoir comment Aristote pense cette individuation de la matière comme un mouvement vers une forme d'indétermination et d'inconnaissable.

Le sens du problème s'éclaircit à la lumière de ce passage de la *Métaphysique* : « Mais tout ce qui est numériquement multiple renferme de la matière, car une seule et même définition, par exemple celle de l'homme, s'applique à des êtres multiples, tandis que Socrate est un. »²⁴⁰ Cette assertion d'Aristote rend clair qu'il estime que la matière est l'élément à partir duquel se fonde le clivage entre l'idéal d'universalité de la science et l'incognoscibilité de l'individu. L'individu est l'unité entièrement différenciée. Cette différenciation complète implique, d'une part, évidemment, celle de la forme à laquelle il ne peut pas se dérober – Socrate est un homme –, mais surtout, dans un deuxième temps, celle de sa matière, de laquelle il acquiert l'ensemble de ses traits personnels caractéristiques qui font ressortir son unité distinctive à travers sa forme. C'est ce qui nous fait dire, au-delà de la définition « homme » : Socrate, mais aussi Platon, Aristote, etc., et nous permet non seulement de reconnaître ces unités séparées, mais aussi de les distinguer les unes des autres malgré les ressemblances qu'ils partagent en raison de leur essence commune. Il y a dans l'affirmation « Socrate est un », ou plus abstraitement « cette chose-ci est une », plus que ce qu'indique la forme, un degré de différenciation additionnel qui se surajoute à elle et constitue, à vrai dire, l'acte de naissance de l'individu. Ce degré additionnel de différenciation de l'être sont les conditions matérielles de son existence. La matière apporte une différence supplémentaire à l'être qui le fait passer véritablement au statut d'individu et qui excède celle qui est pensable dans la forme. C'est ce Socrate *un*, cet être *un*, que l'on voit et indique, mais qui échappe à la définition.

Cette absolue individualité s'explique par la nature de l'individuation causée par la matière. Dès lors, pour comprendre comment elle individue effectivement l'être, il reste

²⁴⁰ *Ibid.*, Λ, 8, 1074a33-34, p.183-184. Cf. Aristote, *Métaphysique*, t.1, *op.cit.*, Z, 10, 1035b27-30, p.278.

encore logiquement à déterminer le type de différence qu'elle y introduit en comparaison avec celle produite par la forme. Cette question n'échappa pas à Aristote, à laquelle il s'évertue de répondre en *Métaphysique* I 9. Dans ce chapitre, cependant, il concentre son interrogation autour de la forme et de la différence spécifique. Il y discute de ce qui provoque une différence substantielle au sein de l'être de ce qui ne peut pas le faire. Cette remarque du philosophe nous est d'une grande aide pour penser l'essence de l'individuation par la matière. Voici le cœur de son propos :

Et puisqu'il y a, d'une part la forme, et, de l'autre, la matière, les contrariétés qui résident dans la forme engendrent des différences d'espèce, tandis que celles qui n'existent que dans l'être considéré en tant que joint à sa matière n'en engendrent pas. C'est pourquoi, ni la blancheur de l'homme, ni sa couleur noire ne constituent des différences spécifiques, et il n'y a pas de différence spécifique entre l'homme blanc et l'homme noir, quand même on leur donnerait un nom distinct. L'homme est, en effet, considéré ici comme matière, et la matière ne produit pas de différence, car elle ne fait pas, des individus hommes, des espèces de l'homme, bien qu'il y ait différence entre les chairs et les os dont se compose tel ou tel homme; le composé, différent il est vrai, n'est pas différent spécifiquement, parce que, dans l'essence, il n'y a pas contrariété, l'homme étant la dernière et indivisible espèce.²⁴¹

Aristote n'ajoute rien de nouveau par rapport à ce que nous savons déjà au sujet de la forme. Il met l'emphase cette fois-ci sur la notion de contrariété. Pour bien comprendre cela, il faut se rappeler, comme nous l'avons souligné dans la section sur la matière, qu'un changement se produit toujours au sein de sa contrariété, passant continuellement d'un contraire à l'autre. La forme, toutefois, n'a pas de contraire vers lequel elle pourrait tendre. Son opposé est la privation qui est moins son contraire que sa contradictoire, sa négation absolue. Contrairement aux affections sensibles, elle n'est pas sujette à des variations de degrés²⁴²; nous ne sommes pas plus ou moins homme comme nous pouvons être plus ou moins grand : nous le sommes ou nous ne le sommes pas. Par conséquent, la différence spécifique est une contrariété absolue qui distingue la nature fondamentale d'un être de celle des autres. Il n'y a pas de degrés entre un homme, un cheval et un arbre, mais une différence d'essence qui est insurmontable. C'est la raison pour laquelle il s'agit de

²⁴¹ *Ibid.*, I, 9, 1058a37-1058b10, p.93.

²⁴² *Ibid.*, H, 3, 1044a9-11, p.12.

l'acception la plus forte que nous pouvons donner à la différence puisqu'elle exprime les propriétés irréductibles à l'essence d'un être.

Après une lecture rapide de ce passage, nous pourrions être mené à croire qu'Aristote n'admet de différence que celle qui est spécifique. N'écrit-il pas, en effet, que la matière « ne produit pas de différence »? Il ne faut pourtant pas se méprendre : nous le répétons, l'argument veut démontrer ce qui peut produire une différence spécifique de ce qui ne le peut pas. S'il est vrai que la matière ne peut pas causer de différence selon l'essence, cela ne veut pas dire qu'elle ne peut en produire sous aucun autre mode. Une telle hypothèse invaliderait *de facto* le problème rattaché à l'individu puisque celui-ci se manifeste justement à travers les degrés variables qu'empruntent la matière. Or, deux allusions de ce passage indiquent qu'Aristote concède à la matière un pouvoir de différenciation. D'abord, lorsqu'il écrit « qu'il y ait différence entre les chairs et les os dont se compose tel ou tel homme », ensuite en précisant que « le composé, différent il est vrai, n'est pas différent spécifiquement ». Ainsi, le « composé », l'individu, se pose dans un double rapport de différence : spécifique et individuel. Le rapport spécifique concerne la forme, la part indivisible et invariable de son être; le rapport individuel se rapporte aux degrés irréguliers que revêt sa matière propre, c'est la chair et les os de tel homme comparés à ceux de tel autre homme, etc. Cela prouve le point que nous soulevons, à savoir que la matière individue effectivement l'être, à cette précision près qu'elle le fait sous un mode d'une autre nature que la forme. Quelle est la nature de cet autre mode d'individuation? Aristote donne la réponse quelques lignes plus loin : « Callias, c'est la forme avec la matière; et l'homme blanc est aussi forme et matière, parce que Callias est blanc; donc c'est seulement par accident que l'homme est blanc. »²⁴³ La matière produit de la différence dans l'être sous le mode de l'accidentalité. Cela veut dire que tous les attributs d'un être ne relèvent pas forcément de la forme, certaines n'étant aussi qu'accidentels et du ressort seul de la matière. On comprend mieux pourquoi le Stagirite n'évoque pas explicitement la différence accidentelle dans l'extrait cité. C'est que l'accident est une différence de nature inférieure qui se dérobe à la nécessité promulguée par l'essence et qui affecte seulement les propriétés matérielles de l'individu. En conséquence, ce qu'elle ajoute à l'être ne relève

²⁴³ *Ibid.*, I, 9, 1058b11-13, p.94.

pas de la différence spécifique et ne remet pas en cause l'appartenance à l'espèce. Il n'est pas question d'une qualité invariable de l'être de la chose, mais, bien au contraire, de propriétés physiques qui varient en degré d'une chose à l'autre ou même qui sont susceptibles de varier en degré au sein d'une même chose. Pour tout dire, la différence spécifique distingue l'espèce, alors que la différence accidentelle démarque l'individu. C'est donc par cette dernière que l'être se particularise vraiment et acquiert son statut d'individu au sens propre du terme.

C'est là tout le paradoxe de l'individu : ce qui le particularise et le détermine au plus haut degré de son existence est aussi ce qui introduit en lui de l'indétermination, à savoir l'accidentalité que la matière fait pénétrer au sein de son être. L'individuation par la matière mène l'être vers un point de rupture où il perd en intelligibilité ce qu'il gagne en différence. La raison en est que la matière est cause de la contingence dans l'être. En effet, l'accident, parce qu'il se soustrait à la nécessité de l'essence, n'a qu'une valeur contingente²⁴⁴, il est l'indéfini dans l'ordre de la causalité. Cela explique pourquoi Aristote en fait la différence qui ne peut pas être appréhendée intelligiblement. C'est le produit de la matière dépourvu de toute raison d'être, de tout λόγος²⁴⁵, la différence non-nécessaire et en soi inintelligible dont nous devons malgré tout admettre l'existence par sa simple présence dans l'être. Bref, l'accident marque ce qui est insaisissable dans l'individu, car il y incorpore un degré unique d'être qui est en soi incommunicable. Corollairement, cette même indétermination matérielle est aussi ce qui fait ressortir la multiplicité de l'être. Si nous remarquons l'existence d'individus qui diffèrent à travers l'homogénéité de l'espèce, c'est essentiellement en raison de l'accident qui manifeste la variété infinie des degrés différents que peut revêtir l'être. Par exemple, nous distinguons les individualités de Socrate, Platon et Aristote parce que nous percevons des degrés différents et uniques de l'homme à travers leur accidentalité respective. Ainsi, l'unité en soi incognoscible de l'individu concret et sa multiplicité sont les deux revers d'une même médaille et se

²⁴⁴ Cf. Caspar, Philippe, « Le problème de l'individu chez Aristote », dans *Revue Philosophique de Louvain*, tome 84, n°62, 1986, p.179-180.

²⁴⁵ Ricoeur, *op.cit.*, p.313.

rejoignent comme deux marqueurs qui relèvent l'appartenance de l'individu à l'accident et reflètent l'indétermination que cause la matière dans l'être.

L'idée générale que nous voulions démontrer est que la matière introduit dans l'être des propriétés qui ne font pas partie de la forme et qui le différencie sur le plan de sa stricte individualité : « il y a matière, en effet, de tout ce qui n'est pas quiddité et forme pure, mais qui possède une existence déterminée »²⁴⁶. L'individu est déterminé dans son être par la forme et dans son existence par la matière. Si la forme, comme nous l'avons dit, permet de penser l'individuation sous les termes de sa possibilité ontologique, c'est-à-dire en tant qu'elle est cause d'unité dans la substance, l'individuation au sens fort fait appel à la causalité matérielle, car c'est elle qui pose l'individu lui-même dans toute sa concrétude. L'individu à part entière est la somme de ses diverses différences accidentelles qui s'ajoutent à sa différence spécifique. C'est pourquoi la différenciation absolue de l'individu ne se gagne pas par sa forme, mais par sa matière. Pinchard résume excellemment le problème : « Les parties *non formelles* de la quiddité constituent donc cette fois le principe d'un acte réel que le discours prédicatif ne peut énoncer en tant que tel »²⁴⁷. En tant que la différence causée par la matière n'est pas une différence spécifique, toutes les parties de la substance composée ne tombent pas sous l'emprise de la forme et ne se laissent pas comprendre dans la définition générale de la chose. Pourtant, ces parties non-formelles ne sont pas moins présentes dans la substance et composent son acte propre. Tout bien considéré, la matière est le principe duquel provient l'inépuisable source des attributs individuels de l'être et qui le pousse, par le fait même, à se montrer perpétuellement sous un visage différent. Cause de l'accidentalité, elle infinitise l'être en le démultipliant en autant d'individus qu'il y a de degrés à l'accident et rend, ce faisant, l'individu en lui-même imperméable à l'intelligence.

De ces considérations, nous pouvons tirer au moins deux conclusions au sujet de l'individuation par la matière, une épistémologique et une autre ontologique :

²⁴⁶ Aristote, *Métaphysique*, t.1, *op.cit.*, Z, 11, 1037a1-2, p.283-284.

²⁴⁷ Pinchard, Bruno, *Le principe d'individuation dans la tradition aristotélicienne*, dans Mayaud, Pierre-Noël (dir.), *Le problème de l'individuation*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1991, p.35.

1) Sur le plan épistémologique, il n'y a pas de science de l'individu. Il constitue l'unité qui est en soi discursivement inconnaissable parce qu'il est toujours en partie le résultat de la contingence que la matière insère dans son être et qui ne cadre pas avec les critères d'universalité et de nécessité qui décrivent la nature de la définition et la démonstration. C'est pour cette raison « que la définition d'un individu est toujours précaire, et qu'en effet, une véritable définition n'est pas possible »²⁴⁸. Tricot souligne très bien les deux fautes que nous commettons inéluctablement dans toute tentative de définir un individu: la première, à vouloir le cerner de trop près, nous finissons par lui attribuer des propriétés accidentelles qui ne relèvent plus de l'essence pour l'expliquer, le problème étant que l'accident n'est pas une partie de la définition. Cela est problématique dans la mesure où la connaissance de l'individu passe aussi par celle de ses accidents, ce qui montre les limites de la définition; la deuxième, les propriétés que nous lui attribuons s'appliquent aussi à d'autres individus en raison de la généralité du langage que nous employons pour décrire les choses²⁴⁹. Par exemple, la couleur blanche est une propriété qui qualifie tout ce qui est blanc et non pas seulement l'individu que nous ciblons. Nous péchons donc soit par excès, en incorporant à la définition ce qui ne lui revient pas, soit par généralité, en signifiant plus que ce que nous le devrions. Cela démontre que l'accident nous contraint à voir dans l'individu des degrés de l'être qui sont en eux-mêmes inexprimables. Ce n'est qu'au moment de la perception sensible actuelle de l'individu que nous sommes véritablement au contact de son accidentalité et que nous le « connaissons » comme tel à travers tous les degrés qui constituent son individualité. Sauf qu'on ne peut pas faire de la perception un acte de connaissance au sens strict de la science du fait de son caractère non-discursif, éphémère et sensible. En marge de cet instant, l'individu disparaît du champ de notre connaissance et il ne nous reste que sa notion générale pour le signifier, laquelle le désigne tout autant qu'elle l'abstrait²⁵⁰. En somme, la contingence qui le traverse est la marque principale de son unicité qui n'est vraiment saisissable que dans l'acte de perception, mais échappe à l'emprise de la discursivité.

²⁴⁸ Aristote, *Métaphysique*, *op.cit.*, Z, 15, 1040a6, p.299.

²⁴⁹ *Ibid.*, p.302.

²⁵⁰ *Ibid.*, Z, 15, 1040a2-5, p.299. Cf. *Ibid.*, Z, 10, 1036a1-8, p.279.

2) Sur le plan ontologique, la récurrence de l'accident dans l'être sensible fournit la preuve que la matière ne se laisse jamais totalement informer par la forme, qu'une fraction d'elle demeure fidèle à sa nature fondamentalement indéterminée et résiste toujours en partie à son emprise. Le terme de résistance est probablement en lui-même trop fort – Pinchard va même plus loin en parlant « d'un élément qui travaille la forme à son insu »²⁵¹ – puisqu'il évoque une tendance active de la matière qui ne semble pas cadrer tout à fait avec la fonction passive qu'Aristote lui accorde. Toujours est-il qu'il transmet l'idée que l'indétermination inhérente à la matière lui est si profonde qu'elle parvient à déjouer les ambitions de la forme. De cette manière, cette part d'indéterminable devient une source en elle-même inexplicable de déterminations, c'est le fond originaire de toutes les déterminations accidentelles qui affectent l'être et dont la conséquence positive est la venue à l'existence de l'individu. C'est ainsi que s'explique la possibilité que possède la matière à produire, malgré sa nature, la différence qui façonne l'individu et fait d'elle le principe qui correspond au sens le plus serré de l'individuation, entendu qu'il est question de la genèse de l'individu concret en tant que tel. Le concept de matière vient donc contrebalancer celui de la forme en donnant une raison, certes encore absconse, à l'infini richesse de la nature. Un monde gouverné uniquement par la forme serait affreusement pauvre, sa diversité se limiterait à la différence spécifique où tous les êtres ne seraient que la pâle copie de leur forme respective, identiques les uns aux autres à l'intérieur de l'espèce et immobiles à l'image de l'immutabilité de leur essence. Nous retomberions ainsi dans les excès d'un platonisme qui réduirait la réalité de l'être à l'idéalité de l'εἶδος. Sous ce rapport, la forme serait la négation même de la nature au sens où celle-ci est aussi mouvement, inachèvement, contingence et diversité dans la différence spécifique. Or, la matière justement, pour reprendre la belle formule d'Aubenque, « est ce qui permet à la forme de sortir de la pure idéalité et d'accéder à l'existence concrète »²⁵², au prix, il est vrai, de l'introduction d'une part d'indétermination dans son être, laquelle, néanmoins, l'enrichit, lui donne du contenu, la diversifie, bref, l'intègre à la complexité réelle de la nature. Cette indétermination propre à la matière élargit notre compréhension de la nature

²⁵¹ Pinchard, *op.cit.*, p.36.

²⁵² Aubenque, Pierre, *op.cit.*, p.218.

en la pensant complémentirement avec la contingence, laquelle reçoit dans son rapport à l'individu une connotation beaucoup plus positive, et fait ressortir, dans son opposition au déterminé, toute la dignité de la forme, c'est-à-dire de l'être qui se maintient dans son unité à travers le changement qui l'accable.

3.5 Conclusion sur l'hylémorphisme : la préséance ontologique de la forme

Au terme de ce chapitre, nous avons démontré comment la substance est le résultat d'un rapport dynamique entre la forme et la matière, que sa composition ressent autant les effets de l'action de l'une que de l'autre. Son unité ontologique se manifeste par la réalisation de sa forme, mais son individualité, qui transparaît aussi à travers sa forme, est principalement la conséquence de sa matière. La forme et la matière constituent ainsi les principes originaires de la substance et la connaissance de la nature complète de cette dernière exige l'étude complémentaire de ces deux principes. Cette originalité de la forme et de la matière se traduit par leur antériorité logique vis-à-vis de la substance et est attestée par le fait qu'elles ne sont pas soumises, en tant que principes, au mouvement de la génération et de la corruption²⁵³. Ce faisant, elles sont les parties absolument intrinsèques et irréductibles qui composent la substance.

La forme, avons-nous vu, n'est pas sujette au changement puisqu'elle est essence, le fond invariable qui constitue et cause l'unité de l'être de la substance²⁵⁴. La génération étant un changement vers l'être et la corruption vers le non-être, la forme n'advient ni ne périt, mais se trouve déjà dans une substance qui la possède et qui détient corollairement le pouvoir de la produire dans autre chose²⁵⁵. Ce qui advient n'est pas la forme en tant que telle, mais une substance composée qui a reçu telle ou telle forme par une substance ayant la capacité de la lui transmettre. Par exemple, dans le cas des substances naturelles, c'est l'enfant qui a reçu sa forme – celle de l'« homme », l'enfant étant un homme en puissance – de son père – un homme en acte – par transmission dans l'acte intraspécifique de la

²⁵³ « car il suppose toujours une matière et une forme préexistante » (Aristote, *Métaphysique*, t.1, *op.cit.*, Z, 9, 1034b12-13, p.272.); *Ibid.*, B, 4, 999b12-16, p.90-91; Aristote, *Métaphysique*, t.2, *op.cit.*, Λ, 3, 1069b35, p.157.

²⁵⁴ *Ibid.*, Z, 15, 1039b23-27, p.298.

²⁵⁵ *Ibid.*, Z, 8, 1033b5-8, p.266.

reproduction²⁵⁶; dans le cas des artefacts, elle est connue en acte par l'artisan qui s'évertue à la reproduire dans la matière, c'est le sculpteur qui sculpte une statue dans l'airain ou le bronze²⁵⁷. Ainsi, la forme est une unité non-générée et inamovible que le devenir n'affecte pas²⁵⁸, mais qui sous-tend, comme cause essentielle et première dans l'être, le devenir de la substance composée²⁵⁹.

En ce qui concerne la matière, Aristote ne dit pas explicitement en quoi elle n'est ni générable ni corruptible, mais on le devine à partir d'une discussion qu'il mène dans *De la génération et de la corruption* I 5 au sujet du rapport qu'entretient la matière à la contrariété²⁶⁰. En règle générale, comme nous en avons discuté dans ce chapitre, Aristote fait de la matière le substrat des contraires susceptibles d'affecter la substance. Elle est en mesure de les recevoir sans que sa nature ne change ou en soit altérée. Ceci dit, nous avons aussi vu que la matière se comprend selon deux perspectives : directement associée à une substance comme son substrat propre, c'est ce que nous nommons la « matière physique »; mais elle peut aussi être pensée logiquement comme matière « en général », substrat de toutes les substances. Dans ce premier cas de figure, les contraires affectent la matière d'une substance déterminée. Ce qui devient plus grand ou petit, d'une teinte plus foncée ou blême, est la matière propre à une substance déterminée dont nous posons d'emblée l'existence. Dans ce cas, bien que la matière rende possible ces changements d'états au sein de la substance, on ne peut pas encore conclure qu'elle soit antérieure à la substance, car elle pourrait tout autant coïncider avec la venue à l'être de la substance qu'elle compose et serait ainsi générée avec ou par elle. C'est lorsque nous comprenons la matière dans son acception « logique » que nous pouvons admettre son antériorité logique et ontologique sur la substance. En effet, la matière « en général », comme le précise Aristote dans le passage *De la génération et de la corruption* en question, accueille un couple de contraires plus fondamental encore qui n'affecte pas tant la composition de la substance elle-même, comme le font les altérations et changements selon le lieu, la qualité et la quantité, que la

²⁵⁶ *Ibid.*, Z, 8, 1034a2-8, p.268; *Ibid.*, Z, 9, 1034a33-1034b1, p.271; *Ibid.*, Z, 9, 1034b6-19, p.272.

²⁵⁷ *Ibid.*, Z, 9, 1034a18-24, p.269-270.

²⁵⁸ « car la forme est indivisible » (*Ibid.*, Z, 8, 1034a8, p.268.)

²⁵⁹ *Ibid.*, Z, 8, 1033a35-1033b19, p.265-267.

²⁶⁰ Aristote, *De la génération et de la corruption*, *op.cit.*, I, 5, 319b31-320a7, p.21.

possibilité de son existence. Précisons : la matière est aussi le substrat de la génération et de la corruption des substances, c'est-à-dire qu'elle sous-tend leur passage du non-être à l'être et inversement de l'être au non-être²⁶¹. Pour le dire autrement, la matière « en général » contient la possibilité de changer selon la substance. Dans ce cas précis, ce n'est plus la substance qui subit des changements tout en restant fondamentalement la même, mais c'est la matière qui prend la forme de nouvelles substances. Sous cette perspective, la matière est une puissance d'être; elle est le principe sous-jacent, ce « corps » plastique, muable et en soi indéfini qui possède cependant la puissance de devenir toute substance déterminée quelconque²⁶². Lorsqu'une substance périt, par exemple cet homme-ci meurt, la matière « en général » ne périt pas, mais conserve la possibilité de devenir une autre substance, par exemple un arbre, un oiseau ou tout autre forme d'être que nous croisons dans la nature. Ainsi, fond du devenir, la matière, dans son acception la plus primitive, doit donc logiquement être posée comme déjà existante en soi et se situe à un niveau dont le devenir n'est pas susceptible d'en affecter la nature ontologique.

Enfin, Aristote n'insiste jamais assez sur ce point de doctrine : c'est toujours la substance composée qui vient à l'être, jamais sa forme ni sa matière en générale²⁶³. La substance n'engendre ni une nouvelle forme ni une nouvelle matière, mais devient une chose concrète à partir d'une forme et d'une matière qui lui sont préexistantes.

Si nous ne tenons compte que de ces éléments, nous pourrions être portés à croire que la forme et la matière sont des principes partageant une équivalence ontologique. En effet, tous les deux sont des principes originaires, non-générés, en soi incorruptibles et immuables, lesquels sont en même temps absolument irréductibles à la substance qu'ils composent. Il est alors tout à fait plausible de croire qu'elles observent dans leur rapport

²⁶¹ « La matière est le substrat capable d'accueillir éminemment et proprement la génération et la corruption » (*Ibid.*, I, 5, 320a1-2, p.21.) Cf. *Ibid.*, II, 9, 335a-335b5, p.73-74. Cf. Henry, Devin, *Aristotle on Matter, Form, and Moving Causes, The Hylomorphic Theory of Substantial Generation*, Cambridge, Cambridge University Press, 2019, p.78-80.

²⁶² Aristote, *Physique*, *op.cit.*, I, 7, 191a7-13, p.106-107. Cf. Aristote, *Du Ciel*, *op.cit.*, III, 2, 320a3-9, p.115. Cf. Vanandruel, Jean- Vanandruel, *L'analyse du mouvement dans les traités de philosophie de la nature et dans les traités métaphysiques d'Aristote*, Philosophie, Université Panthéon-Sorbonne - Paris I, [consulté le 27 août 2022], p.184.

²⁶³ Aristote, *Métaphysique*, t.1, *op.cit.*, Z, 8, 1033b16-19, p.267; *Ibid.*, Z, 15, 1039b20-22, p.298.

dynamique une équivalence plus ou moins parfaite au sein de l'être où la forme déterminerait la matière de la substance proportionnellement à ce que la matière y laisserait d'indétermination. Nous pourrions aussi tirer cette conclusion à partir des analyses d'Aristote concernant le problème de l'individuation de la substance où la matière s'institue comme une sorte de contre-pouvoir vis-à-vis de la forme et fait persister dans la substance composée un état d'indétermination hors de portée de son activité informatrice. L'individu incarnerait l'exemplification par excellence d'une telle position, lui dont le produit est justement la somme des déterminations formelles et matérielles de la substance. Sans la forme, la substance ne trouve plus de fond ontologique sur lequel tenir, sans la matière elle ne trouve plus de moyen pour exister concrètement et singulièrement. Ainsi, la complémentarité de la forme et de la matière serait le reflet de leur égalité ontologique.

Or, une telle conclusion serait prématurée et ne pourrait pas plus dénaturer l'idée de fond véhiculée par l'hylémorphisme. À la question s'il y a équivalence ontologique entre la forme et la matière, la réponse d'Aristote est nette : absolument pas. Au contraire même, la théorie de l'hylémorphisme est traversée par une asymétrie profonde qui octroie à la forme une préséance ontologique claire sur la matière. Cet élément théorique est le pilier sur lequel tient toute l'ontologie aristotélicienne et dont les effets se répercutent dans l'ensemble de sa philosophie.

La matière, en effet, ne peut pas être mise sur le même pied d'égalité que la forme. Elle lui est ontologiquement inférieure d'un degré, la raison principale étant qu'elle correspond, au point de vue de l'être, à l'élément relatif qui est toujours posé comme le corrélatif d'une forme²⁶⁴. Aristote pense la matière dans un rapport de dépendance tant ontologique qu'épistémologique face à la forme. Ce point est mis en évidence par l'assimilation de la matière à la puissance, c'est-à-dire par sa propension caractéristique à être un devenir-autre qui se concentre et se comprend dans l'acte qu'elle est destinée à réaliser. N'étant pas un être par soi-même, mais potentialité et changement, tout son mouvement s'effectue dans le but de matérialiser telle ou telle forme dans un être

²⁶⁴ « De plus la matière fait partie des choses relatives, car à forme différente matière différente. ». (Aristote, *Physique*, *op.cit.*, II, 3, 194b9, p.127.) Cf. Hamelin, *op.cit.*, p.266.

déterminé. On ne s'étonne donc pas de voir Aristote l'associer à un état de manque : « Pourtant ce n'est pas la forme qui est susceptible de tendre vers elle-même puisqu'elle n'est pas en état de manque, ce n'est pas non plus son contraire parce que les contraires se détruisent mutuellement, mais c'est la matière, comme si la femelle <tendait> vers le mâle et le laid vers le beau. »²⁶⁵ Cette association au manque relève l'aspect négatif de la matière : elle est en soi ce qui se rapporte à l'inachèvement, l'incomplétude et la contingence, mais qui tend irrémédiablement, pour cette même raison, vers un être qu'elle trouve dans la forme. Cet être qu'elle reçoit est aussi ce par quoi elle est connue. Nous ne connaissons de la matière, en réalité, que ce qui déjà, en elle, se positionne comme étant la forme, que ce soit l'être en acte, qui est la forme réalisée, ou la projection de cet état d'achèvement de l'être qu'elle est vouée à concrètement incarner, c'est-à-dire l'être en puissance qui est lui aussi pensé en fonction de la forme. Par exemple, c'est la *Pierre* ou le *bois* existant en acte à l'état brut, mais c'est aussi la *maison* que l'on construira avec de la pierre ou du bois, donc, ce que ces deux matériaux peuvent être aussi en puissance. Bref, la chose en question est ce que l'on désigne et connaît par l'emploi de la notion qui exprime la forme et non pas par sa matière. Dans le cas de la maison, pour reprendre notre exemple, la chose signifiée par la notion n'est ni la pierre ni le bois, qui ne sont désormais que des éléments matériels de sa composition, mais l'entité achevée à partir de ceux-ci, savoir la maison. En d'autres mots, ce que la matière gagne en être et en intelligibilité dépend de ce que la forme lui donne et de ce qu'elle en retire. Puissance, relatif, manque, inachèvement, indétermination, contingence, passivité : le vocabulaire lui-même qui entoure la matière est un autre indice qui montre qu'Aristote ne lui accorde pas la même dignité ontologique que la forme.

Le statut privilégié qu'Aristote accorde à la forme se cristallise autour de l'idée qu'elle renvoie à l'essence et à la cause première de la substance, qu'elle exprime donc la nature de son être dans son sens décisif. La forme, comme le confirment les conclusions du philosophe en Z 17, représente le principe de l'unité ontologique de la substance. Elle est la cause qui a la capacité d'organiser la matière et d'en faire ressortir un être défini et

²⁶⁵ *Ibid.*, I, 9, 192a20-24, p.112.

fonctionnel²⁶⁶. En d'autres termes, elle désigne ce qui est constitutif de l'être de la substance, c'est le reflet de son acte à travers et au terme de son devenir²⁶⁷. Ainsi, la forme est, aux yeux du Stagirite, ce qui se rapproche le plus des caractéristiques qui définissent le propre de l'être : c'est l'élément un et indivisible qui entretient toujours une égalité par rapport à soi dans la substance et qui reste impassible devant les contrecoups du devenir. Par conséquent, elle traduit toutes les qualités positives qui décrivent l'être de la substance. Pour cette même raison, la forme est aussi le connaissable par soi, la notion qui exprime la part d'universel dans l'être et qui autorise Aristote à fonder une science de l'être²⁶⁸. En fait, toute l'analyse hylémorphique de la substance se consacre à y distinguer la forme de la matière et à concentrer dans celle-là toute la part d'intelligible qui se rapporte à son être.

La preuve la plus flagrante qui atteste de la préséance ontologique de la forme se trouve dans un passage de Θ 8, dans lequel le philosophe discute longuement du statut de l'antériorité de l'acte sur la puissance. L'idée principale est que la forme jouit d'une antériorité ontologique et aussi, semble-t-il, chronologique sur la matière au niveau de la substance, à l'instar de l'acte sur la puissance. Voici ce qu'Aristote écrit :

Mais il [l'acte] l'est [antérieur] aussi assurément sous le rapport de la substance, d'abord parce que ce qui est postérieur dans l'ordre de la génération est antérieur dans l'ordre de la forme et de la substance (par exemple, l'homme fait [ἄνθρωπος] est antérieur à l'enfant, et l'homme [ἄνθρωπος] est antérieur à la semence, car l'un a déjà la forme et l'autre ne l'a pas); ensuite parce que tout ce qui devient tend vers son principe et sa fin, car le principe est la cause finale et le devenir est en vue de la fin.²⁶⁹

Il est difficile de lire cet extrait de la *Métaphysique* sans ressentir une certaine perplexité. La forme joue un double rôle en apparence contradictoire : elle se trouve à la fois au point de départ du devenir de l'être, en tant que principe, et à son point d'arrivée,

²⁶⁶ « c'est la cause (c'est-à-dire la forme) en raison de laquelle la matière est quelque chose de défini » (Aristote, *Métaphysique*, t.1, *op.cit.*, Z, 17, 1041b8, p.308.) Nous renvoyons à l'ensemble du passage : *Ibid.*, Z, 17, 1041b4-9, p.307-308.

²⁶⁷ Cf. Couloubaritsis, Lambros, *L'avènement de la science physique, essai sur la physique d'Aristote*, Éditions OUSIA, 1980 p.254.

²⁶⁸ Cf. Jaulin, Annick, *Eidos et Ousia, De l'unité théorique de la métaphysique d'Aristote*, Paris, Classiques Garnier, 2016, p.195.

²⁶⁹ Aristote, *Métaphysique*, t.2, *op.cit.*, Θ , 8, 1050a3-9, p.46.

en tant que fin. Mais comment ce qui est premier peut à la fois être ce qui est dernier? Dans l'ordre chronologique des choses, il va de soi que ce qui arrive dernier est dans un état postérieur et autre à ce qui était premier. Par exemple, si nous considérons une substance qui est un homme, aucun homme ne naît directement homme, mais est d'abord un bébé puis un enfant et ensuite un adolescent avant d'atteindre l'état physique et psychologique de l'homme. L'homme, donc, dans l'ordre chronologique, représente le dernier stade du développement d'une telle substance et constitue un état qui diffère de ses stades précédents, c'est la substance qui réalise son acte, alors qu'elle se trouvait auparavant dans un état de puissance. Ainsi, si la forme exprime ce que l'être est en acte, elle doit chronologiquement arriver en dernière position, c'est-à-dire au moment où elle a entièrement informé la substance. On voit donc mal comment elle peut occuper cette double position de principe ou cause (point de départ) et d'avènement (point d'arrivée) du devenir. Pour bien comprendre cette idée, il faut se rappeler, comme nous en avons brièvement discuté dans le premier chapitre, que pour Aristote la chronologie ne se réduit pas strictement à des rapports de temporalité, mais peut aussi se comprendre sous le rapport d'une position ontologique et qu'il joue sur cette double manière de comprendre la chronologie pour faire ressortir le rôle positif que joue la forme au sein de la substance. En effet, logiquement, au niveau de l'être, ce qui est antérieur est aussi ce qui est premier et le plus déterminé quant à l'essence. L'essence, comme nous l'avons vu, est immanente à la substance, elle la compose et la détermine à chaque instant de son existence. En d'autres mots, ce qu'une chose devient, c'est ce qu'elle est fondamentalement et le fondement de son être doit déjà se trouver préalablement en elle comme la condition de son devenir. On n'estime pas la théorie de l'hylémorphisme à sa juste valeur si nous la réduisons à une explication schématique et générale du devenir de la substance. Ce qu'elle se donne pour tâche d'expliquer est, certes, son devenir, mais plus subtilement encore, le devenir *vers* son être. Or, ce qui tend vers l'être, tend vers ce qui est le plus déterminé et premier à l'intérieur de soi, c'est-à-dire l'essence, plus précisément encore, la forme. Par conséquent, la forme est la cause d'un devenir qui se prend pour sa propre fin et qui se résorbe dans l'acte qu'elle projette elle-même de soi. Plus une substance se rapproche de ce qui constitue son état en acte, plus elle affirme et confirme la forme qui compose son être. Pour reprendre notre exemple, la forme « homme » est déjà présente dans l'enfant, qui n'est encore homme

qu'en puissance, et agit comme principe qui sous-tend son devenir et concentre ses potentialités afin qu'il devienne un homme en acte. Ce n'est d'ailleurs que lorsque l'enfant est devenu un homme qu'il réalise le plus pleinement son être en étant enfin en acte ce qu'il n'était d'abord qu'en puissance. Ainsi, pour résumer ce que nous voulons dire, ce qui arrive dernier sur le plan de la temporalité, la substance en acte, correspond à ce qui est premier sur le plan ontologique, la forme²⁷⁰. La forme, donc, fait coïncider ontologiquement deux moments qui s'excluent si nous les pensons strictement sous le rapport de la temporalité : elle est à la fois cause et fin du devenir. C'est donc dans son double rapport à l'antériorité et à la finalité que ressort clairement la primauté ontologique de la forme : en occupant parallèlement les fonctions de principe et but du devenir, la forme constitue l'élément premier, positif et fondamental de la substance qui traverse de part en part son devenir et s'institue comme étant ce qui est le plus accompli et parfait dans son être.

En somme, bien que la forme et la matière soient tous les deux des principes qui composent la nature de la substance sensible, si nous devons les comparer en fonction de leur éminence, il revient à la forme d'occuper la fonction de principe premier de la substance. C'est cette conviction qui pousse Aristote à reconnaître la supériorité ontologique de la forme sur la matière : « la forme et la figure, précise-t-il, sembleraient bien posséder plus de droits au titre de principe que la matière »²⁷¹. Cela ne veut pas signifier qu'Aristote souhaite disqualifier la matière au titre de principe, mais plutôt qu'il insiste sur l'idée que c'est la forme qui qualifie pleinement l'être de la substance. Par conséquent, nous pouvons en conclure que le point de doctrine qui caractérise au mieux la position philosophique générale à laquelle souscrit la théorie aristotélicienne de l'hylémorphisme est la prééminence ontologique de la forme sur la matière.

*
**

À partir de notre discussion sur la théorie de l'hylémorphisme, nous aimerions retenir plus particulièrement deux idées générales et complémentaires, lesquelles nous

²⁷⁰ « Les causes efficientes ont donc une existence antérieure à leurs effets, mais les causes, dans le sens de causes formelles, sont coexistantes à leurs effets. C'est en effet quand l'homme est sain que la santé existe aussi, et la figure de la sphère d'airain est coexistante à la sphère d'airain. » (*Ibid.*, Λ, 3, 1070a21-23, p.159.)

²⁷¹ *Ibid.*, K, 2, 1060a22, p.105.

jugeons nécessaires au propos central de notre thèse. Premièrement, nous avons vu que l'hylémorphisme est une réponse à l'interrogation sur l'être. La forme et la matière sont les principes autour desquels s'érigent les conditions de la possibilité ontologique de la réalité de la substance. Ce faisant, Aristote fait aussi de ces deux notions les axes à partir desquels nous schématisons et structurons notre compréhension de l'être dans sa dimension ontologique. Deuxièmement, ce schéma compréhensif de l'être postule la préséance ontologique de la forme. Ce dernier point est d'ailleurs l'élément théorique qui revêt la plus grande importance pour notre thèse, car elle nous permet de cerner avec plus d'acuité l'intention profonde qui est véhiculée dans l'hylémorphisme.

En effet, la préséance ontologique de la forme sur la matière reflète une prise de position métaphysique qui met en jeu un système de valeur. En inscrivant la forme dans un rapport de réciprocité avec l'être, Aristote étend aussi le caractère positif et supérieur de la forme aux notions avec lesquelles elle entretient une filiation et introduit du même coup la même asymétrie à l'égard de leurs notions opposées. De cette manière, ce n'est pas seulement à la forme qu'Aristote octroie une ascendance métaphysique sur la matière, mais aussi à l'être sur le devenir, à l'un sur le multiple, à l'intelligible sur l'inintelligible, à l'universel sur le particulier, bref, dans son ensemble, au rationnel sur l'irrationnel. En faisant de la forme la cause ontologique de l'être, l'hylémorphisme implique le choix philosophique de positionner l'être dans le domaine du rationnel. La forme, l'être, l'un, l'intelligible et l'universel sont, en effet, toutes des notions sœurs, lesquelles traduisent, chacune à sa manière, des formes d'expression de la rationalité.

Que voulons-nous dire précisément par cela? D'abord, comme nous l'avons souligné dans la partie sur la forme, l'être entretient une relation réciproque avec l'un. Tout ce qui se rapporte à l'être touche en même temps à l'un. L'être n'est pas une entité indéterminée, confuse, désordonnée et sans structure, mais, au contraire, ce qui se dégage d'*un* et de déterminé dans une chose. C'est, au regard de notre expérience empirique, l'unité perceptible : cet homme-ci, cet arbre-ci, cet oiseau-ci, bref cette chose-ci – ou substance, si nous nous en tenons au langage d'Aristote – qui se manifeste comme une unité autonome, définie – configurée – et concrète. La forme, donc, en assurant le lien

ontologique entre l'être et l'un, cause l'unité de la substance conformément à la nature de son être. C'est ainsi que, de manière générale, elle fait ressortir l'unité de l'être et fait de celui-ci une réalité qui est discernable.

Plus fondamentalement encore, c'est aussi dans son rapport à la forme et à l'un que l'être devient une réalité intelligible et dicible. L'être dans notre façon de le comprendre, est l'unité intelligible que l'intelligence est en mesure d'extraire de l'unité perceptible (empirique) d'une chose et qu'elle fixe dans une notion universelle. L'intelligence ramène ainsi notre connaissance encore non-intellectuelle du donné sensible à l'unité claire de la notion. Il n'est plus simplement question de la perception sensible de cet homme-ci, cet arbre-ci ou cet oiseau-ci, mais de l'emploi conscient et intentionnel des notions « homme », « arbre » et « oiseau » afin de désigner et distinguer intellectuellement la nature de leur être respectif. Cette même notion *une* et universelle est donc le moyen par lequel nous acquérons la connaissance la plus claire et la plus définie de l'être, notamment parce qu'elle exprime sa forme. En d'autres mots, l'être, sur le plan de la rationalité, est ce que l'intelligence capte d'*un* et de persistant à l'intérieur d'une chose, c'est-à-dire l'élément ou la qualité qui exerce un pouvoir structurant sur son devenir. C'est donc la forme, comme nous le voyons, qui structure notre compréhension de l'être. Sa connaissance rend accessible à l'intelligence l'être de l'unité discernable dans notre expérience sensible en affirmant dans un langage clair et précis ce qui constitue son essence. Cette volonté de la pensée de remonter jusqu'à la connaissance de la forme et de l'universel reflète les ambitions de la rationalité et les efforts qu'elle déploie pour rendre intelligible la réalité empirique. L'être est l'unité stable qui se dégage de la confusion propre au devenir. Dans cette optique, connaître l'être c'est ramener le multiple à l'un, le particulier à l'universel, le contingent au nécessaire, l'indéterminé au déterminé, bref, dans un langage purement hylémorphique, la matière à la forme.

En un mot, la forme ouvre le champ de l'être. Principe de son unité, elle lui octroie la condition ontologique de son existence effective et, par ce fait même, fait ressortir l'unité qui le définit et qui fait de lui une réalité intelligible pour la raison. Ainsi, la forme, en causant l'être à advenir, nous accorde également la possibilité de le percevoir, de le dire,

de le penser. C'est pourquoi Aristote associe aussi clairement la connaissance de la forme à la connaissance de l'être. Pour le formuler autrement, ce qui *est*, fondamentalement, c'est ce qui prend forme, c'est-à-dire ce qui est un et saisissable dans son unité par opposition à l'insaisissabilité, l'inintelligibilité et l'indicibilité du non-être, de l'informe. C'est la raison principale pour laquelle la matière n'est pas associée directement à l'être, sinon seulement par l'entremise de son rapport à la forme et de son activité informatrice. Toute la théorie de l'hylémorphisme gravite autour de cette intuition centrale et fondamentale: ce qui accède proprement à l'être et à l'univers du discours rationnel est ce qui s'expose à l'activité informatrice de la forme, laquelle arrache progressivement la matière de son état d'indétermination et en dégage une unité en soi intelligible et exprimable par l'intelligence.

Bien que Kant remette en cause la possibilité de connaître l'essence des choses, il reste néanmoins en accord avec les valeurs et la position générale de l'hylémorphisme, entendu qu'il prend le parti de la rationalité. C'est ce que nous aimerions démontrer dans le prochain chapitre de notre thèse. Il sera question de voir comment la structure formematière de l'hylémorphisme s'applique à la philosophie critique de Kant. Nous tenterons aussi de mettre au clair quels éléments de l'« hylémorphisme kantien » restent en accord avec l'hylémorphisme aristotélicien et sur quels points il s'en distingue.

Partie 2 : Kant

Hylémorphisme et la composition ontologique du sujet

Chapitre 4 : Le problème critique de la métaphysique

4.1 La question de l'hylémorphisme dans la Critique de la raison pure

Dans la partie précédente de notre travail, nous avons examiné la théorie aristotélicienne de l'hylémorphisme en nous concentrant sur sa composition formelle (la paire forme-matière) et son contenu ontologique. Dans cette seconde partie, nous nous proposons de sonder l'influence qu'elle exerce dans la pensée critique de Kant. Plus précisément, notre but est de montrer comment le projet de la *Critique* intègre des éléments de l'hylémorphisme aristotélicien. Comme nous l'avons souligné dans l'introduction, la thèse voulant que nous retrouvions des éléments de l'hylémorphisme dans la philosophie du penseur de Königsberg est tout à fait plausible et légitime même si une telle assertion a de quoi nous étonner à première vue. En effet, la réflexion critique que mène Kant l'empêche de suivre directement la voie de l'ontologie telle qu'elle est proposée par Aristote puisqu'elle remet en cause la possibilité même d'acquérir la connaissance de l'essence des choses et de pouvoir en affirmer quelque chose de positif. Sur ce point précis, le projet critique de Kant se démarque radicalement de l'intérêt spéculatif propre à l'hylémorphisme aristotélicien. Qui plus est, aux réserves et objections sévères que Kant porte à l'encontre de la métaphysique traditionnelle s'ajoute l'absence dans son corpus de toute mention explicite à l'hylémorphisme, de telle sorte que nous sommes plutôt portés à nous demander, dans un premier temps, s'il ne s'agit pas là de preuves suffisantes pour en conclure que la pensée théorique de Kant est dépourvue de toutes traces quelconques d'hylémorphisme, par conséquent, qu'il est superflu de vouloir rapprocher ces deux philosophes précisément sous cet angle. Or, ces points, estimons-nous, bien qu'ils soient fondés, ne suffisent toutefois pas pour démentir la présence d'éléments hylémorphiques au sein de la philosophie critique de Kant. Un premier indice à l'appui de notre thèse, et qui est lourd de sens, est l'emploi intentionnel par Kant des notions mêmes de forme et de matière. Dès lors, toute la question consiste non pas à se demander s'il y a bel et bien réminiscence d'éléments hylémorphiques au sein de la philosophie critique de Kant, mais bien, en tant qu'ils sont présents, quelles fonctions elles occupent à l'intérieur de celle-ci.

Une telle assertion, toutefois, nous pousse à nous poser une interrogation préliminaire et qui revêt un intérêt important pour le propos de notre thèse : quelles sources

ont pu inspirer à Kant la paire conceptuelle forme-matière ainsi que l'idée d'une information de la matière exercée par la forme? En effet, bien que Kant fasse appel à ces concepts dans sa philosophie critique, il n'en est pas l'inventeur. La tradition philosophique impute à Aristote la paternité de ces notions comprises dans le rapport hylémorphique qu'il institue entre elles, c'est-à-dire qui voit dans la forme un principe de détermination et dans la matière l'élément déterminable. Nous savons que Kant était en possession d'une édition bilingue en grec et en latin des œuvres d'Aristote, mais tout porte à croire, comme le souligne Warda, qu'il ait puiser ses connaissances de la philosophie aristotélicienne à partir d'un autre livre en sa possession, à savoir l'*Historia Critica Philosophiae* de Brucker²⁷². Cela dit, cela ne prouve en rien à quel degré Kant a travaillé et maîtrisait les textes mêmes d'Aristote et, par conséquent, qu'il ait repris expressément les concepts de forme et de matière du corpus aristotélicien lui-même. De surcroît, les allusions à Aristote que nous retrouvons dans les textes du philosophe allemand sont peu nombreuses et ne font pas directement référence aux problèmes de l'ontologie aristotélicienne, si ce n'est aux catégories encore qu'il semblerait que Kant les envisage plutôt dans leur dimension logique qu'ontologique, de telle sorte qu'il devient alors très difficile d'apprécier l'étendue et la profondeur des connaissances que Kant possédait véritablement du corpus aristotélicien, plus précisément de sa métaphysique et de son ontologie.

Sur ce sujet, cependant, nous soulignons le travail de recherche remarquable de Sgarbi auquel nous sommes redevables. Il aborde directement cette question dans le très pertinent chapitre intitulé « Matter and Form » que nous retrouvons dans son livre « Kant and Aristotle »²⁷³. Il consacre les premières pages de ce chapitre aux sources qui ont pu mener Kant à entrer en contact avec les concepts de forme et de matière. Il est peu probable, comme il le souligne, que ces notions soient parvenues à Kant par l'entremise de la tradition wolffienne ou du corpus de Baumgarten. La paire forme-matière, fait-il remarquer, est quasiment absente, voire ne joue qu'un rôle marginal dans la philosophie de Wolff, laquelle il ne cite qu'une seule fois dans son *Philosophia rationalis* et elle n'est pas présente dans les livres de logique utilisés par Kant pour préparer ses cours à l'université, savoir dans

²⁷² Warda, Arthur, *Immanuel Kants Bücher*, Berlin, Verlag von Martin Breslauer, 1922, p.44.

²⁷³ Sgarbi, Marco, *op.cit.*, en particulier les pages 79-83.

l'*Acroasis Logica* de Baumgartner, l'*Auszug aus der Vernunftlehre* de Meier ou même la *Logik und Metaphysik* de Feder pour ne mentionner que ceux-là²⁷⁴. L'hypothèse la plus plausible qui permettrait de rendre compte de la transmission de ces notions à la pensée de Kant, conclut l'auteur, est de se tourner vers une tradition forte qui imprégnait l'université de Königsberg à l'époque où Kant y enseignait, savoir l'aristotélianisme (Sgarbi parle du « Königsberg Aristotelianism »)²⁷⁵. Les notions de forme et de matière se trouvaient au cœur des problématiques épistémologiques soulevées par ce courant de pensée et étaient utilisées de manière significative afin de caractériser les éléments de base qui composent la cognition humaine²⁷⁶. Calov, pour n'insister que sur ce représentant de l'aristotélianisme de Königsberg, (Sgarbi énumère de nombreux autres exemples), associait la matière aux choses concrètes de notre expérience et la forme à une fonction pure de l'esprit nous permettant de concevoir, signifier et connaître la matière²⁷⁷. Sous cet angle, la matière est le donné de notre expérience et la forme le mode de cognition par lequel nous en acquérons la connaissance. Kant serait ainsi entrer en contact avec les éléments théoriques de ce courant de pensée puisqu'il enseignait dans la même institution où il s'était répandu. Enfin, Sgarbi évoque deux autres sources potentielles d'influence, à savoir Crusius, dont nous savons que Kant connaissait la philosophie, et Knutzen en tant qu'il a été un de ses enseignants, ces deux philosophes faisant un usage des concepts de forme et de matière. Knutzen, par exemple, comme le précise Sgarbi, distingue la matière, la forme et les modes de cognition du sujet. Plus intéressant encore est le fait qu'il introduit l'idée que la matière fait référence à toutes les choses possibles bien qu'encore indéterminées et que la forme correspond à la cause réelle de ces choses, insinuant par ce fait même que la matière réfère au déterminable et la forme à un principe de détermination²⁷⁸. Kant se serait donc aussi imprégné de ces notions par l'étude de la pensée de Crusius et grâce aux enseignements de Knutzen. Bref, ce que nous voulions mentionner est qu'on ne peut pas vraiment trancher avec certitude sur le degré d'influence réelle qu'exerça la pensée d'Aristote sur celle de Kant ainsi que sur le niveau de maîtrise du philosophe allemand de la philosophie

²⁷⁴ *Ibid.*, p.80.

²⁷⁵ *Idem.*

²⁷⁶ *Idem.*

²⁷⁷ *Ibid.*, p.82.

²⁷⁸ *Ibid.*, p.83; Cf. Knutzen, Martin, *Elementa philosophiae rationalis seu logicae*, Hildesheim, Georg Olms Verlag, 1991.

aristotélicienne. Le travail remarquable de Sgarbi nous apprend néanmoins que Kant a tout de même été mis en contact avec celle-ci, notamment avec les notions de forme et de matière, par le biais des philosophes qui lui ont été contemporains ou qui ont exercé une influence forte au sein de l'université de Königsberg. Cette influence se trouve probablement à la base de la réappropriation kantienne de ces concepts si on tient compte du fait que la forme chez Kant, comme c'est le cas chez Calov, se rapporte moins à la cause réelle de l'être qu'à un mode cognitif de l'esprit.

Ces remarques nous permettent de préciser un point que nous jugeons essentiel. Nous sommes conscients que Kant ne reprend pas l'hylémorphisme d'Aristote, c'est-à-dire que l'objet de son projet critique n'est pas l'être considéré sous l'angle de la substance ni l'étude des propriétés qui lui sont inhérentes. Au contraire même, une des conclusions centrales de la *Critique de la raison pure* est de nous mettre en garde contre toute prétention à affirmer la connaissance de l'essence des choses. Dans cette optique, les liens que nous désirons établir entre Kant et Aristote, plus particulièrement ceux qui concernent la présence d'un hylémorphisme chez Kant, ne sont pas destinés à démontrer que Kant se serait inspiré directement d'Aristote lui-même ou que ses interrogations philosophiques suivraient, à leur manière, le même sillage, mais bien plus à faire voir que la structure formelle et l'arrière-plan ontologique de l'hylémorphisme aristotélicien se sont perpétués dans la durée et la tradition philosophique à travers de nombreux philosophes et que Kant a aussi subi les répercussions de cette influence bien que d'une manière singulière.

À cet égard, il faut garder à l'esprit que l'hylémorphisme, comme nous l'avons conclu dans la partie précédente, ne se réduit pas exclusivement aux conclusions ontologiques d'Aristote concernant la substance sensible, mais que cette théorie repose sur un système de valeurs métaphysiques. Ainsi, dans l'optique de cette seconde partie de notre travail, ce qui nous importe n'est pas la correspondance qu'Aristote établit entre sa théorie de l'hylémorphisme et sa théorie de la substance, mais la résonance métaphysique qui investit la structure *formelle* de l'hylémorphisme, c'est-à-dire le rapport ontologique qui est institué entre les notions de forme et de matière compris exclusivement dans son fondement métaphysique, indépendamment de tout renvoi à la substance aristotélicienne. C'est d'ailleurs sur ce point précis que nous

constatons un accord de fond entre Kant et Aristote qui justifie le rapprochement que nous souhaitons opérer entre ces deux penseurs. À plus forte raison, si Kant ne retient pas l'objet spécifique de l'hylémorphisme aristotélicien – savoir la composition ontologique de la substance sensible –, il préserve néanmoins l'esprit de cette théorie dans la mesure où il en reprend la structure formelle et l'orientation métaphysique générale, nous pensons notamment aux notions de forme et de matière ainsi qu'à l'idée de l'information de la matière par la forme. En d'autres mots, c'est au regard de la nature de cette structure formelle que nous observons l'influence qu'exerce l'hylémorphisme dans la pensée critique de Kant. En effet, Kant ne fait pas que réutiliser les notions de forme et de matière, il leur accorde aussi la même fonction ontologique qu'Aristote et laisse ainsi inchangé le fondement métaphysique de la relation qui unit ces deux principes l'un à l'autre, même si elle ne vise plus le même but que chez Aristote. Dans cette optique, nous notons la présence d'une véritable « composante hylémorphique » qui parcourt l'œuvre du philosophe de Königsberg.

La ligne directrice de cette seconde partie de notre étude est gouvernée par deux interrogations principales et distinctes, mais étroitement liées dont la première, la plus importante, implique la seconde. La première interrogation est la suivante : quelle forme prend cette « composante hylémorphique » dans la pensée de Kant? Cette question, à elle seule, en suppose plusieurs autres subalternes qui la précisent et la complètent : comment Kant entend-il les notions de forme et de matière? Quelles fonctions (« critiques ») leur accorde-t-il? Quelle est la nature critique et métaphysique qui encadre leur rapport? Et aussi, à travers toutes celles-ci : quel problème Kant espère-t-il résoudre à l'aide de ces concepts? Nous trouverons les réponses à ces questions dans la *Critique de la raison pure*, plus particulièrement en nous concentrant sur la partie intitulée « Théorie transcendantale des éléments ». C'est dans cette partie de son œuvre maîtresse que Kant définit explicitement les concepts de forme et de matière et établit en détail les rôles respectifs qu'ils sont appelés à jouer au sein de sa philosophie critique. De surcroît, l'analyse du cadre hylémorphique appliqué à la pensée de Kant nous permettra de réévaluer la portée de sa critique, notamment parce qu'elle nous mènera à répondre à une question supplémentaire, laquelle, sans être centrale à notre propos, en est tout de même liée: jusqu'où porte la critique kantienne de la métaphysique? À quel point opère-t-elle un

reversement des valeurs, une cassure, avec la tradition? Cette question, nous semble-t-il, est en elle-même digne d'intérêt.

La seconde interrogation majeure, qui découle naturellement de la première, concerne la teneur ontologique de la critique kantienne. Plus précisément, la question se formule ainsi : la « composante hylémorphique » que nous retrouvons dans la pensée de Kant engage-t-elle un questionnement d'ordre ontologique? Si la théorie de l'hylémorphisme chez Aristote est traversée de part en part par une interrogation de nature ontologique – dont le but est l'exposition de la composition ontologique de la substance sensible –, peut-on en dire de même en ce qui concerne le cas de Kant? Autrement dit, la dimension ontologique qui sous-tend l'hylémorphisme aristotélicien se transpose-t-il lui-aussi dans la critique kantienne? La question est pertinente dans la mesure où Kant remet en question le projet de l'ontologie traditionnelle, laquelle s'évertue à vouloir déterminer les propriétés réelles de l'être. Dans cette lignée, Kant se méfie tout autant de l'emploi non avisé du terme « ontologie » et se refuse d'accoler son sens traditionnel à celui de sa *Critique*. Ainsi, nous pouvons aussi reformuler notre question de la manière suivante : Kant rejette-t-il l'ontologie ou la comprend-il sous un regard nouveau qui a pour but de la repenser²⁷⁹ – ce qui correspondrait beaucoup plus, nous semble-t-il, à l'intention qui anime son projet critique.

Nous trouverons la réponse à ces questions dans la philosophie transcendantale de Kant telle qu'il la développe dans la *Critique de la raison pure*. C'est en elle, en effet, que

²⁷⁹ Nous pensons tout particulièrement à la lecture heideggerienne de la *Critique de la raison pure* qui se pose comme une réponse à l'interprétation néo-kantienne de l'école de Marbourg. Heidegger refuse de réduire la *Critique* à une simple théorie de la connaissance. Il y voit plutôt l'« instauration du fondement de la métaphysique » « mis en lumière comme problème d'une ontologie fondamentale » (Heidegger, Martin, *Kant et le problème de la métaphysique*, trad. Alphonse de Waelhens & Walter Biemel, Paris, Gallimard, 1953, p.57; 77). Pour Heidegger, le cœur du projet de la *Critique*, lequel s'incarne dans l'analytique transcendantale du sujet qui met à jour « l'essence fini de l'homme » (*Idem*; Cf. Piché, Claude, « Le schématisme de la raison pure, contribution au dossier Heidegger-Kant », dans *Les Études Philosophiques*, n°1, Paris, Presses Universitaires de France, 1986, p.82), est l'instauration de la possibilité même de l'ontologie (Heidegger, *op.cit.*,72). Dans cette optique, une lecture « ontologique » de la *Critique* ne paraît pas seulement être légitime, mais également la plus compatible avec l'esprit fondamentale qu'elle porte (Pradelle, Dominique, *Généalogie de la raison. Essai sur l'historicité du sujet transcendantal de Kant à Heidegger*, Paris, PUF, « Épiméthée », 2013, p.20-21). Cela dit, nous ne souhaitons pas débattre de la question à savoir si l'interprétation de Heidegger dénature la pensée de Kant, car une telle discussion excède les cadres de notre propos. Toujours est-il que nous nous accordons dans le fond avec l'idée qu'une lecture qui intègre la dimension de l'ontologie ne peut qu'enrichir l'étude de la *Critique de la raison pure*.

se laisse entrevoir les traces les plus claires de l'influence de l'hylémorphisme dans la philosophie de Kant. Conséquemment, en toute logique, le concept du transcendantal ainsi que ses implications d'ordre ontologique et épistémologique seront au cœur de cette partie de notre thèse. Toutefois, avant de l'aborder directement, nous jugeons nécessaire, dans un premier temps, d'introduire l'enjeu philosophique auquel il est censé apporter la solution. Dans cette lignée, nous sommes amenés à nous poser une question préliminaire qui servira en même temps à situer la place qu'occupe le transcendantal – de ce fait même les éléments de l'hylémorphisme que Kant réquisitionne – au sein de la critique kantienne : quel est l'objet du problème philosophique que Kant cherche à résoudre dans la *Critique de la raison pure* et qui nécessitera le recourt à la philosophie transcendantale?

4.2 Le problème du statut de la métaphysique dans la Critique de la raison pure

Pour Aristote, comme nous l'avons mentionné dans la partie précédente de ce travail, l'objet de la métaphysique est l'être. Chez Kant, le problème se transforme. L'objet principale de la *Critique de la raison pure* n'est plus l'être « en tant qu'être », mais plutôt la raison considérée en elle-même et l'étendue de son pouvoir : « Toute la question que je soulève ici, écrit Kant dans la préface de la première édition, est simplement de savoir jusqu'à quel point je puis espérer arriver à quelque chose avec la raison, si me sont enlevés toute matière et tout concours venant de l'expérience »²⁸⁰. Kant cherche donc à isoler la raison pour y établir un « *organon* de la raison pure » qui se donne pour objectif d'exposer l'ensemble des principes qui déterminent ses capacités intrinsèques²⁸¹. Pour être plus précis encore, Kant cible la raison dans son intérêt spéculatif et la nature de cet intérêt se caractérise par le fait qu'il dirige la raison vers des questions d'ordre métaphysique. Par conséquent, l'enjeu propre de la critique, en prenant la raison comme problème, s'entremêle avec celui de la métaphysique pour ne former, en bout de ligne, qu'un seul problème général. De cette façon, l'examen critique de la raison se prolonge aussi dans celui de la métaphysique puisque l'analyse du pouvoir de la raison devra parallèlement permettre de statuer sur la légitimité même de la métaphysique²⁸².

²⁸⁰ Kant, *Œuvres philosophiques I, op.cit., Critique de la raison pure*, A XIV. Aussi : « Je n'entends pas par là [la critique de la raison pure] une critique des livres et des systèmes, mais celle du pouvoir de la raison en général, à l'égard de toutes les connaissances auxquelles elle peut tendre [...]. » (*Ibid.*, A XII, IV 9, p.728.)

²⁸¹ *Ibid.*, B 24-25, III 43, p.776.

²⁸² *Ibid.*, A XII, IV 9, p.728.

Cette question préliminaire a tout son intérêt pour le propos de notre thèse, car la manière dont Kant pose le problème de la métaphysique engendre une réponse qui intègre les éléments de l'hylémorphisme. En effet, les notions de forme et de matière jouent un rôle central dans l'édification de sa solution générale. De plus, cette mise au point de l'arrière-plan sur lequel se construit le problème de la *Critique* est pertinente dans la mesure où elle nous permettra de souligner une première distinction entre les projets respectifs d'Aristote et de Kant, donc aussi de la façon dont se manifeste l'hylémorphisme au sein de leur théorie. Dans un cas comme dans l'autre, les éléments de l'hylémorphisme se rapportent au problème général que pose la métaphysique, à cette différence près que l'objet de la métaphysique aristotélicienne est l'être, alors que l'objet de la *Critique* kantienne est la métaphysique elle-même, plus précisément la question de sa légitimité en tant que science. Dès lors, nous pouvons déjà établir que l'hylémorphisme que nous retrouvons au sein de la critique kantienne n'est pas destinés à résoudre le même problème que celui de l'hylémorphisme aristotélicien, précisément parce qu'ils ne portent pas sur le même objet de telle sorte que les notions de forme et de matière sont appelées à jouer des rôles différents chez Kant et chez Aristote. C'est ce que nous aimerions montrer dans cette partie de notre travail et ainsi cibler avec plus de précision, à travers la définition que Kant donne de la métaphysique, l'objet précis et le lieu où se met en place la structure hylémorphique au sein de sa philosophie critique.

Or, qu'est-ce que Kant entend par métaphysique? Il s'agit d'une question inévitable afin de bien cerner la direction que Kant donne à son entreprise. Dans son texte intitulé *Les Progrès réels de la métaphysique depuis les temps de Leibniz et de Wolff*, Kant définit la métaphysique selon deux acceptions possibles. La première touche à l'ontologie que Kant définit dans ces termes: « La métaphysique, écrit-il, contient dans l'une de ses parties (l'ontologie) des éléments de la connaissance humaine *a priori*, tant dans des concepts qu'en des principes, et elle doit, conformément à son but, en contenir de tels [...].²⁸³ » Et il précise : « L'ontologie est cette science (formant une partie de la métaphysique) qui constitue un système de tous les concepts et principes de l'entendement, mais seulement dans la mesure où ils portent

²⁸³ Kant, Emmanuel, *Œuvres philosophiques III, les derniers écrits, Progrès de la métaphysique en Allemagne*, Paris, Éditions Gallimard, 1986, XX 7 313, p.1263.

sur des objets qui peuvent être donnés aux sens et donc être justifiés par l'expérience.²⁸⁴ » (Nous ne nous attarderons pas maintenant sur cette définition, laquelle nous approfondirons plus loin dans notre texte. Il nous suffit pour l'instant d'y faire brièvement allusion. Par contre, cela nous montre déjà que Kant ne rejette pas l'ontologie puisqu'il la considère comme une branche de la métaphysique. D'ailleurs, c'est précisément à l'intérieur du problème de l'ontologie que Kant va faire appel aux notions et à la structure schématique de l'hylémorphisme.) La deuxième définition, laquelle nous intéresse plus particulièrement ici, concerne ce que Kant nomme la métaphysique « proprement dite » : « Le nom ancien de cette science μετὰ τὰ φυσικά donne déjà une indication sur le genre de connaissance auquel tendait son dessein. On veut, grâce à elle, s'élever au-dessus de tous les objets de l'expérience possible (*trans physicam*) pour connaître ce qui ne peut absolument pas être un objet d'expérience, et la définition de la métaphysique, selon le dessein qui contient la raison pour laquelle on se porte candidat à une telle science serait donc celle-ci : c'est une science qui consiste à progresser de la connaissance du sensible à celle du suprasensible.²⁸⁵ »²⁸⁶ Ainsi, la métaphysique « proprement dite », c'est-à-dire comprise dans son acception la plus générale, renvoie à la volonté de la raison de remonter jusqu'à des connaissances dont le socle ne repose plus sur l'expérience, c'est-à-dire à acquérir un savoir au sujet d'objets qu'elle se pose elle-même et que l'expérience ne peut pas lui livrer. Elle est donc une « connaissance spéculative de la raison tout à fait à part, qui s'élève entièrement au-dessus de l'enseignement de l'expérience et cela par de simples concepts »²⁸⁷. Trois points sont à retenir au sujet de la métaphysique en général telle que Kant la comprend : 1) la métaphysique est la fille de la raison. Sans que raison et métaphysique se confondent, elles sont néanmoins indissociables l'une de l'autre puisque la raison est habitée par un intérêt spéculatif qui débouche sur l'exercice de la métaphysique; 2) la métaphysique emploie la raison dans son usage

²⁸⁴ *Ibid.*, XX 7 260, p.1216.

²⁸⁵ *Ibid.*, XX, 7 316, p.1264.

²⁸⁶ À partir de ces deux définitions de la métaphysique, nous pouvons souligner une différence notable entre Kant et Aristote : le philosophe allemand, contrairement à son homologue grec, ne définit pas la métaphysique en lien avec le problème ontologique de l'être. Elle délaisse la question de « l'être en tant qu'être » au profit d'objets d'un tout autre ordre : l'ontologie se concentre désormais sur les modalités *a priori* de la connaissance en générale et la métaphysique « générale » se donne pour objets des entités non-empiriques (il s'agit de l'âme, la liberté et Dieu) au sujet desquels elle désire produire un savoir. Dans tous les cas, l'ontologie n'occupe qu'une partie de la métaphysique – elle en est une propédeutique – et n'épuise plus son domaine tout comme la question de l'être à proprement parler n'est plus au centre de son intérêt.

²⁸⁷ Kant, *Œuvres philosophiques I, op.cit., Critique de la raison pure*, B XIV, III 11, p.738.

strictement spéculatif. Autrement dit, l'existence de la métaphysique comme discipline est la preuve que la connaissance qui provient de l'expérience n'épuise pas les questionnements que se pose la raison ni son désir de connaître, d'où cette propension à édifier un savoir qui dépasse les cadres de l'expérience; 3) la métaphysique veut se constituer comme étant une science du savoir suprasensible.

Or, tout le problème de la *Critique* réside en premier chef dans le diagnostic que Kant pose sur la métaphysique : elle se trouve en situation d'échec. Son échec repose essentiellement sur le fait qu'elle ne parvient pas à se mettre en accord avec elle-même concernant les objets de sa spéculation. En s'aventurant hors de l'expérience dans la poursuite de ses objets, la raison, fait remarquer Kant, « se précipite dans l'obscurité et des contradictions »²⁸⁸, elle commet des erreurs dont la source lui échappe de telle manière qu'elle entre en conflit avec elle-même. La confirmation la plus probante de cette défaillance de la raison se manifeste dans les antinomies de la raison pure. Celles-ci surviennent lorsque la raison tente de déterminer l'idée de monde comme totalité « dans la synthèse des conditions de toutes les choses possibles en général »²⁸⁹. Toutefois, puisque la totalité des phénomènes composant le monde ne se donne pas comme objet dans l'expérience phénoménale, la raison est obligée de conclure sa synthèse en postulant l'inconditionné de la série. Ce faisant, elle aboutit dans sa course à deux positions antithétiques démontrées avec une égale rigueur logique, c'est-à-dire à deux manières différentes d'interpréter l'inconditionné en question sans qu'elle puisse trancher en faveur de l'un ou de l'autre²⁹⁰. Ainsi, devant les contradictions qui émanent de ses propres efforts, la raison « se voit forcée de se départir de son exigence dans son dessein cosmologique »²⁹¹ et de remettre en question l'intégrité de sa démarche spéculative. Cependant, l'échec que Kant attribue à la métaphysique n'est pas la conclusion de la *Critique*, mais bien plus son motif²⁹² et son objectif, comme le souligne Alquié avec justesse, est d'« expliquer son [la

²⁸⁸ *Idem.*

²⁸⁹ *Ibid.*, A 408/B 434, III 282, p.1071.

²⁹⁰ *Ibid.*, A 420/B 448, III 290, p.1080.

²⁹¹ *Ibid.*, A 406-407, B 433, III 282, p.1070.

²⁹² L'ensemble des positions spéculatives adverses, contradictoires et irréconciliables compose le fameux « champ de bataille » qui qualifie l'état chaotique dans lequel se trouve la métaphysique (*Ibid.*, A VIII, IV 7, p.725-726). Toutefois, selon Kant, ce constat ne suffit pas pour rejeter intégralement l'intérêt que la raison lui porte puisqu'il voit dans notre penchant pour la métaphysique une « disposition naturelle » de la raison

métaphysique] échec et trouver à son entreprise de nouveaux fondements, tirés de l'étude de la raison elle-même »²⁹³. C'est donc face à l'échec de ses prétentions métaphysiques que la raison exige une critique approfondie où elle se prend elle-même comme objet.

Si le constat de cet échec gagne une telle importance pour Kant au point où il en fait le problème central de sa critique, c'est parce que le cas de la métaphysique ne reflète pas le sort général de la raison. Il y a, en effet, des domaines dans lesquels la raison progresse prodigieusement, Kant pense notamment aux exemples des sciences de la nature (plus particulièrement à la physique) et des mathématiques de son temps. L'échec de la métaphysique est validé et se mesure à l'aune des progrès qu'accomplissent les sciences, car celles-ci parviennent effectivement à produire un savoir apodictique là où la métaphysique ne peut que prétendre vouloir le faire. Elles démontrent par ce fait même que la possibilité d'un savoir objectif n'est pas un idéal chimérique de la raison puisqu'elle est établie par le fait même des sciences²⁹⁴. On peut donc affirmer, sans crainte de se tromper, que le germe du problème de la *Critique* s'enracine dans un fait : celui de la science et de la possibilité réelle du savoir objectif. En d'autres termes, Kant s'étonne, pour reprendre la belle expression de Hersch, « face au fait que la science, en général, puisse exister; qu'il y ait en fait un savoir nécessaire et universel »²⁹⁵. Ce *fait* des sciences représente en lui-même une preuve contre les attaques des sceptiques et montre du même coup l'insuffisance de leur position: la raison est capable d'élaborer un savoir objectif. Ainsi, l'existence des mathématiques et de la physique constitue le point de départ de l'interrogation critique de Kant dans la mesure où ces disciplines de la raison sont parvenues à se constituer comme science, alors que ce statut reste à démontrer concernant la métaphysique²⁹⁶. Cette

(*Ibid.*, B 21-23, III 41, p.773-774). Les grandes questions de la métaphysique, en l'occurrence Dieu, la liberté et l'immortalité de l'âme, constituent le prolongement naturel des grandes interrogations spéculatives de la raison et lui sont, en ce sens, incontournables. Le but de la *Critique* sera de démontrer que ces objets de la métaphysique, que Kant qualifie aussi d'idées subjectives de la raison, ne répondent pas à l'intérêt spéculatif de la raison, mais à son intérêt pratique. Autrement dit, nous ne devons pas les disqualifier sous le prétexte que nous n'en gagnons aucune connaissance objective puisque nous devons comprendre qu'elles trouvent leur légitimité et le champ de leur réalisation « objective » dans l'exercice de la morale (Kant, Emmanuel, *Œuvres philosophiques II, op.cit.*, *Critique de la raison pratique*, V 4-5, p.610-611; Cf. Kemp, John, *The Philosophy of Kant*, Oxford, Oxford University Press, 1968, p.5).

²⁹³ Alquié, Ferdinand, *op.cit.*, p.8.

²⁹⁴ Cf. Kemp, John, *op.cit.*, p.11.

²⁹⁵ Hersch, Jeanne, *L'étonnement philosophique*, Paris, Gallimard, 1993, p.202.

²⁹⁶ Alquié, *op.cit.*, p.8-9.

observation mène Kant à préciser l'enjeu central de la *Critique* : comment se fait-il que la métaphysique, contrairement à la physique et aux mathématiques, « n'a pas encore été jusqu'ici assez favorisée du destin pour pouvoir prendre le chemin sûr d'une science »²⁹⁷?

La remise en question de la légitimité de la métaphysique conduit donc Kant à recentrer la discussion concernant l'état de son statut sur une question préliminaire qui est celle des conditions de possibilité de la science²⁹⁸: « De ces sciences, puisqu'elles sont réellement données, il convient bien de demander *comment* elles sont possibles; car *qu'elles* doivent être possibles, c'est prouvé par leur réalité. »²⁹⁹ En d'autres termes, la réflexion critique qui vise à statuer sur la légitimité de la métaphysique doit d'abord prendre la forme d'un examen qui porte sur la constitution du savoir scientifique³⁰⁰. En effet, ce n'est qu'après avoir exposé les principes qui déterminent la nature du savoir scientifique qu'il sera logiquement possible de voir s'ils s'appliquent aussi de fait aux objets de la métaphysique³⁰¹. La compatibilité de la science et de la métaphysique se joue ainsi au carrefour de cette première interrogation fondamentale.

À partir de ce qui vient d'être dit, nous pouvons déjà mieux apprécier l'originalité de la démarche de Kant. Si nous prenons l'exemple d'Aristote, l'objet de la métaphysique est l'être et son objet est de dégager, par une démarche spéculative, les propriétés intrinsèques qui le composent tel qu'il est en lui-même. Il ne fait d'ailleurs aucun doute pour Aristote que la métaphysique est une science, la plus éminente de surcroît, et sa légitimité en tant que science n'est pas à démontrer, car elle est établie par l'éminence même de son objet. Dans le cas de Kant, en contrepartie, l'objet propre de la métaphysique

²⁹⁷ Kant, *Œuvres philosophiques I, op.cit., Critique de la raison pure*, B XIV, III 11, p.738. C'est d'ailleurs sur la forme de ce questionnement que Kant introduit la seconde préface de la *Critique* : « L'élaboration des connaissances qui sont du ressort de la raison suit-elle ou non le chemin sûr d'une science, c'est ce dont on juge bientôt par le résultat. » (*Ibid.*, B VII, III 7, p.734.)

²⁹⁸ « La critique de la raison finit donc nécessairement par conduire à la science [...]. » (*Ibid.*, B 22, III 41, p.774-775.)

²⁹⁹ *Ibid.*, B 21, III 40, p.773. Cf. Boutroux, *op.cit.*, p.9.

³⁰⁰ Massimi, Michela, « What is this Thing Called 'Scientific Knowledge'? – Kant on Imaginary Standpoints And the Regulative Role of Reason », dans *Kant Yearbook, Philosophy of Science*, (Éd.) Dietmar H. Heidemann, Berlin/Boston, Walter de Gruyter, 2017, p.63. Cf. Tsampouras, Kostas, « Fonction et sens de la révolution chez Kant », dans *La Pensée*, Fondation Gabriel Péri, n°386, 2016, p.95.

³⁰¹ Cf. Canivet, Michel, « La déduction transcendantale de Kant au point de vue social », dans *Revue Philosophique de Louvain*, tome 75, n°25, 1977, p.50.

n'est plus l'être, mais la raison examinée sous le regard de ses intentions spéculatives. À cet égard, la première question fondamentale concernant la métaphysique est celle de sa compatibilité avec la science. Si la physique et les mathématiques ont su s'instituer en tant que sciences par leur capacité à produire des connaissances apodictiques sur leurs objets, pourquoi la métaphysique n'est pas encore parvenue à le faire? La solution à ce problème passe par l'ontologie au sens où Kant la définit, c'est-à-dire comme une réflexion dont l'objet porte sur les conditions *a priori* qui se trouvent à la base de la cognition humaine. C'est aussi précisément à l'intérieur de cette nouvelle ontologie « critique » – qui prend la forme de la philosophie transcendantale – que nous retrouverons les éléments que Kant reprend de l'hylémorphisme et intègre à sa théorie critique. En effet, la forme et la matière seront les notions clefs qui permettront à Kant de déterminer l'horizon légitime d'applicabilité de la science. (Nous expliquerons plus en détail ce que cela signifie dans le prochain chapitre de notre thèse. Nous ne faisons que le souligner pour l'instant.)

Ainsi, la prochaine étape de notre démarche se consacrera logiquement à la question suivante : qu'est-ce qui détermine la nature de la connaissance objective qui caractérise le savoir scientifique? Ce qui revient aussi à se demander, si l'on suit le raisonnement de Kant : qu'est-ce qui distingue, dans leur nature respective, les connaissances issues de la science des spéculations métaphysiques? Cela nous permettra aussi de mieux voir comment l'ontologie kantienne, donc le transcendantal – et les « composantes hylémorphiques » qu'il comprend –, s'imposera comme étant la solution privilégiée à la question épistémologique de la possibilité de la formulation du savoir objectif.

4.3 La formulation du problème de la science

Nous venons de mettre en évidence que l'une des particularités de la pensée de Kant et qui dénote son originalité est le fait qu'elle s'interroge sur les conditions génétiques de la science. Qu'est-ce qui est constitutif du savoir scientifique et, par le fait même, d'une science en tant que telle? C'est l'une des grandes questions qui parcourt la *Critique de la raison pure* et que nous aborderons dans la présente section de notre travail. La solution de Kant s'articule principalement autour de deux notions centrales à la *Critique* : celles de connaissance *a priori* et de jugement (proposition ou connaissance) synthétique. Il existe

en effet un rapport, nous dit Kant, au sein duquel ces deux éléments se complètent et garantissent la possibilité de la formulation du savoir objectif. En d'autres termes, la constitution du savoir objectif repose sur un problème préliminaire et tout aussi capital à l'entreprise critique de Kant, à savoir celui de la possibilité du jugement synthétique *a priori*. C'est en démontrant les principes qui fondent la possibilité de tels jugements que Kant estime pouvoir résoudre le problème épistémologique de l'origine de l'objectivité de nos connaissances. Cette question préalable est d'autant plus importante pour nous que les notions hylémorphiques de forme et de matière composeront le cœur de sa solution.

Comment nous est-il possible de formuler un savoir de nature scientifique, c'est-à-dire caractérisé par l'universalité au sens strict de ce terme? Kant introduit le problème selon l'axe qui oppose les connaissances empiriques (ou *a posteriori*) à celles *a priori*, c'est-à-dire indépendantes de l'expérience, et se demande si toutes nos connaissances découlent de l'expérience empirique ou si certaines d'entre elles proviendraient plutôt d'une autre source qui en serait indépendante³⁰². Il présente le contexte par cette remarque qui se trouve au début de l'introduction de la *Critique de la raison pure* :

Mais bien que toute que toute notre connaissance commence *avec* l'expérience, elle ne résulte pas pour autant toute *de* l'expérience. Car il se pourrait bien que notre connaissance d'expérience elle-même soit un composé de ce que nous recevons par des impressions, et de ce que notre propre pouvoir de connaître (à l'occasion simplement des impressions sensibles) produit de lui-même, addition que nous ne distinguons pas de cette matière élémentaire, tant qu'un long exercice ne nous a pas rendus attentifs à ce qui est ainsi ajouté et habiles à le séparer.³⁰³

Ce passage peut sembler contradictoire au premier regard. En effet, si toute notre connaissance débute avec l'expérience, comment pourrait-il y avoir de la place pour une forme de connaissance qui n'en résulterait pas? Cependant, il n'y a pas de contradiction si nous tenons compte que la position philosophique de Kant se tient au carrefour des

³⁰² Liotta souligne avec raison que Kant établit, dès cette première ligne de l'introduction à la *Critique de la raison pure*, une distinction essentielle dans l'ordre de la connaissance, à savoir celle entre « le commencement (causalité chronologique) et le fondement (causalité d'intelligibilité) » laquelle préfigure le problème du transcendantal. (Liotta, Daniel, *Cours de métaphysique moderne*, Hermann, 2012, p.76.)

³⁰³ Kant, *Œuvres philosophiques I, op.cit., Critique de la raison pure*, B 2, III 27, p.757-758.

positions empiristes et rationalistes. Dans un premier temps, il reconnaît à l'expérience empirique le rôle majeur qu'elle joue dans l'acquisition de nos connaissances et lui accorde même une antériorité chronologique en ce que nos premières connaissances y puisent leur origine³⁰⁴. À cet égard, il est un empiriste. Seulement, comment pourrions-nous obtenir des connaissances ayant une absolue certitude, à savoir celles sur lesquelles se fonde la science, si toutes nos connaissances n'étaient que de nature empirique? Tout le problème consiste essentiellement en ce que l'expérience empirique est incapable de répondre à cette exigence, car, comme se le demande Kant, « d'où l'expérience elle-même pourrait-elle prendre sa certitude, si toutes les règles selon lesquelles elle progresse étaient toujours empiriques et par suite contingentes »³⁰⁵? D'où cette nuance que toutes nos connaissances ne résultent pas *de* l'expérience. Si Kant admet le rôle central de l'expérience empirique dans l'acquisition de nos connaissances, il insiste tout de même sur le fait qu'elles ne découlent pas toutes de l'expérience dans la mesure où notre entendement est capable de produire des connaissances *a priori*. Dans cette optique, il se positionne aussi en continuité avec les rationalistes et un objectif primordial de son entreprise critique est de légitimer la place et la valeur des connaissances *a priori* dans l'organisation du savoir humain.

Si Kant insiste sur la distinction entre les sources empiriques et *a priori* de nos connaissances, c'est essentiellement parce qu'il estime que seule une proposition – un jugement – *a priori* peut acquérir une stricte universalité et une stricte nécessité³⁰⁶. La proposition universelle tirée de l'expérience empirique n'est, à ses yeux, qu'une « montée arbitraire » de la valeur de son universalité, car l'inférence inductive n'a pas la force de d'établir une loi qui serait absolument exempte de toute exception possible, c'est-à-dire qui serait strictement universelle, pour la raison que l'expérience empirique comporte toujours une dose minimale de contingence³⁰⁷. La proposition universelle des empiristes comporte

³⁰⁴ « Selon le temps aucune connaissance ne précède donc en nous l'expérience, et toutes commencent avec elle. » (*Ibid.*, B 1, III 27, p.758.)

³⁰⁵ *Ibid.*, B 5, III 30, p.760.

³⁰⁶ *Ibid.*, B 3-4, III 28-29, p.759. Kant ajoute plus loin dans le texte : « Nécessité et universalité rigoureuses sont donc des caractéristiques certaines d'une connaissance *a priori*, et sont aussi inséparables. » (*Ibid.*, B 4, III 29, p.759.)

³⁰⁷ *Ibid.*, B 4, III 29, p.759. Cf. Vaihinger, Hans, *Kommentar zu Kritik der reinen Vernunft*, Band 1, Stuttgart, Scientia Verlag Aalen, 1970, p.201-205. Nous renvoyons dans son ensemble à l'analyse très détaillée de Vaihinger sur la notion kantienne de connaissance *a priori*: *Ibid.*, p.165-229. Cf. Harper, William, « Kant on

donc le défaut de dépendre de son rapport à l'expérience empirique, lequel y introduit un degré de contingence qui l'empêche d'acquiescer à une absolue certitude³⁰⁸. Bref, Kant comprend l'*a priori* comme ce qui se pose complètement indépendamment de l'expérience³⁰⁹ et c'est à partir de cette position d'indépendance qu'une connaissance *a priori* témoigne d'une valeur apodictique : « toute connaissance qui doit être fermement établie *a priori*, écrit-il, donne d'elle-même à entendre qu'elle doit être tenue pour absolument nécessaire; plus encore en ira-t-il ainsi d'une détermination de toutes les connaissances pures *a priori*, qui doit la mesure et par là même l'exemple de toute certitude apodictique »³¹⁰.

Par connaissances *a priori*, Kant fait allusion, à ce stade-ci de la *Critique*, à des jugements (propositions) formulés *a priori* plutôt qu'à des concepts *a priori* (ce n'est qu'au

the A priori Material Necessity », dans *Kant's Philosophy of Physical Science*, (Éd.) Robert E. Butts, Dordrecht, D. Reidel Publishing Company, 1986, p.240-244.

³⁰⁸ Kant pourrait attribuer cette même erreur à Aristote. En effet, pour Aristote, l'avènement de la connaissance de l'universel est le produit d'un perfectionnement progressif dans l'ordre de notre savoir où la connaissance du particulier se transmute en une forme de connaissance universelle (Cf. Bourgey, *Observation et expérience chez Aristote*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1955, p.52). Ce passage de la connaissance sensible du particulier à la connaissance intellectuelle et discursive de l'universel, estime Aristote, se réalise à travers l'opération de l'expérience, laquelle nous permet de nous constituer des souvenirs à partir de la persistance et de la répétition d'impressions d'instances singulières acquises par la sensation (Aristote, *Métaphysique*, t.1, *op.cit.*, A, 1, 980b26-980a4, p.2; Aristote, *Seconds Analytiques*, *op.cit.*, II, 19, 100a3-9, p.241; Cf. Aristote, *Premiers Analytiques*, trad. J. Tricot, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1966, I, 30 46a17-22, p.158; Cf. Ross, W.D., *Aristotle's Metaphysics, A Revised Text with Introduction and Commentary*, Volume 1, Oxford, Clarendon Press, p.116). C'est par la répétition de tels souvenirs que s'élabore dans l'intelligence la saisie d'un premier « singulier-type » qui dégage une première forme d'organisation de la sensation en un tout abstrait et que nous fixons dans une notion, une première forme d'universalité (L'expression est de Siggen : Siggen, Michel, Siggen, Michel, « L'expérience chez Aristote », dans *Cahiers de l'IPC*, n°63, 2002, p.35. Granger parle, pour sa part, d'une « image générique » : Granger, Gilles-Gaston, *op.cit.*, p.21; Cf. Ong-Van-Cung, Kim Sang, *Aristote: l'étude de la nature, ses objets et sa méthode*, dans Goddard, Jean-Christophe (dir.) *La nature, Approches philosophiques*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2002, p.16). Ainsi, l'expérience, pour Aristote, s'impose comme un moment mitoyen qui exécute une transfiguration de la nature de notre savoir et qui assure ainsi le pont entre la connaissance sensible du particulier et la connaissance universelle de la science. (Biondi, Paolo, C., « De l'expérience... ». Un examen de quelques propos d'Aristote sur l'εμπειρία », dans *Laval théologique et philosophique*, vol.57, n°3, 2001, p.511). L'universel, dans sa possibilité, se veut être une extension du savoir particulier sensible occasionné par un travail continu d'abstraction de la part de l'intelligence. Pour Kant, toutefois, l'universel aristotélicien est marqué par le même rapport à l'expérience empirique (la connaissance d'ordre sensible) que les empiristes et est soumis, par conséquent, au même degré de contingence. La position de Kant se distancie ainsi d'Aristote dans la mesure où le philosophe allemand cherche à déterminer la possibilité de l'universalité dans ses conditions *a priori*, alors qu'Aristote en fait le produit d'un perfectionnement progressif du savoir qui prend sa source dans l'expérience empirique.

³⁰⁹ « Nous entendons donc en ce qui suit par connaissances *a priori*, non celles qui ont lieu indépendamment de telle ou telle expérience, mais celles qui sont absolument indépendantes de toute expérience. » (Kant, *Œuvres philosophiques I, op.cit.*, *Critique de la raison pure*, B 2-3, III 28, p.758.) Cf. Deleuze, Gilles, *La philosophie critique de Kant*, Paris, puf, 2008, p.10.

³¹⁰ *Ibid.*, A XV, IV 11, p.729-730.

chapitre intitulé « Idée d'une logique transcendantale » qu'il explique que la possibilité de tels jugements repose en fin de compte sur des concepts purs que seront les catégories), car il remarque que certains de nos jugements *a priori* portent sur des concepts que nous avons acquis dans l'expérience (corps, monde, changement, légèreté, etc.)³¹¹. La valeur apodictique de nos connaissances est donc moins due à la nature du concept (qu'il soit empirique ou *a priori*) qu'au fait que le jugement lui-même le détermine sans se laisser affecter par des éléments de nature empirique, c'est-à-dire qu'il le détermine purement *a priori*. Par conséquent, il est possible qu'un jugement détermine un concept empirique tout à fait *a priori* et que son énoncé témoigne d'une stricte universalité même si l'acquisition du concept a exigé l'expérience. Un exemple de cela est la physique; la majorité de ses concepts ont une origine empirique et cela ne l'empêche pas de produire des connaissances *a priori* à partir d'eux. Prenons la proposition suivante : « Dans tous les changements du monde corporel, la quantité de matière reste inchangée »; les concepts de corps, changement, monde et matière proviennent tous de l'expérience et pourtant la proposition n'en demeure pas moins *a priori* et strictement universelle. Ainsi, lorsque Kant parle de connaissances *a priori*, il pense notamment à des jugements non-empiriques dont la justification de l'énoncé ne requiert pas l'expérience³¹².

Dès lors, si les sciences théoriques se définissent par leur aptitude à produire des connaissances absolument objectives, les conditions de leur possibilité se fondent en tout premier lieu dans le pouvoir qu'a notre entendement à formuler des propositions *a priori* sur ses objets. Kant rejette donc l'idée que des éléments empiriques puisse être au fondement de ce qui est constitutif de la nature de la science. C'est ce qui explique pourquoi il consacre autant d'efforts dans l'introduction de la *Critique* à démontrer l'existence réelles de connaissances fondées sur des jugements *a priori*, car il est convaincu que les fondements du savoir scientifique résultent moins d'une montée progressive du factuel vers l'universel que sur des principes qui opèrent *a priori* et rendent éligibles la formulation de

³¹¹ Cf. Smith, Norman Kemp, *A Commentary to Kant's 'Critique of Pure Reason'*, New Jersey, Atlantic Highlands Humanities Press, 1962, p.54.

³¹² Cf. Chance, Brian A., « Locke, Kant, and Synthetic A Priori Cognition », (Éd.) Dietmar H. Heidemann, Berlin/Boston, Walter de Gruyter, 2015, p.54. Cf. Dryer, D.P., *Kant's Solution for Verification in Metaphysics*, London, Allen & Unwin, 1966, p.30.

jugements apodictiques. C'est ce que laisse sous-entendre cette assertion de Kant : « l'universalité rigoureuse appartient essentiellement à un jugement, elle renvoie à une source particulière de connaissance pour ce jugement, savoir à un pouvoir de connaissance *a priori* »³¹³. Cette phrase préfigure l'enjeu du transcendantal que nous développerons plus loin. Elle indique que la possibilité du savoir *a priori* réside dans notre propre pouvoir de connaître, autrement dit, que notre entendement est doté de principes qui découlent de sa propre nature et qui ne sont pas tributaires de l'expérience. L'apodicticité de la connaissance *a priori* tire sa source de ces principes qui déterminent notre entendement *a priori*. (Ces principes, comme nous le verrons plus loin, seront ce que Kant appellera les formes pures de la cognition.)

La question qui porte sur la possibilité de la science se précise : comment notre entendement parvient-il à produire des connaissances *a priori*, c'est-à-dire à formuler des jugements capables d'établir des rapports entre des objets sans s'appuyer sur l'expérience? (C'est aussi sur ce point précis que Kant se distancie d'Aristote et des empiristes. Pour Kant, en effet, Aristote se trompe en cherchant la source du savoir scientifique dans une forme quelconque d'expérience empirique puisque sa possibilité est fondée *a priori* dans notre entendement.) Cela dit, elle reste incomplète puisque la seule *a priori* d'une connaissance ne suffit pas encore pour fonder la nature intégrale du savoir scientifique. En effet, comme nous l'avons souligné au début de cette section, la solution à ce problème requiert un second critère, lequel concerne moins la nature de ladite connaissance (*a priori* ou empirique) que le mode même du jugement par lequel nous la formulons. Cet autre critère est le jugement synthétique : le jugement synthétique.

Nous touchons désormais à un point novateur du kantisme : la distinction entre les jugements analytiques et synthétiques. Kant observe que nous formulons des jugements selon deux modalités différentes : soit analytiquement soit synthétiquement. Si cette distinction concernant la forme et la fonction des jugements occupe une place décisive dans la théorie de Kant, c'est parce qu'il estime qu'elle a échappé à ses prédécesseurs. En effet, ces deux formes du jugement exercent des fonctions distinctes qui introduisent deux

³¹³ Kant, *Œuvres philosophiques I, op.cit., Critique de la raison pure*, B 4, III 29, p.759.

manières différentes de penser le rapport d'un prédicat à un sujet. Le jugement analytique affirme l'identité du prédicat avec le sujet³¹⁴. Quand je pense le concept A, celui de corps, je pense en même temps le concept B comme un prédicat lui étant irréductible, celui de l'étendue. En tant que tel, il n'augmente pas l'étendue de nos connaissances, car il sert à clarifier ce qui est implicitement pensé dans un concept que nous connaissons déjà³¹⁵. Kant attribue ainsi au jugement analytique une fonction explicative puisqu'il s'applique à décomposer un concept en tous les prédicats qu'il comprend intrinsèquement en lui. Son apport à la connaissance est donc grand, car il permet d'éclaircir la connaissance de nos concepts et exige une rigueur d'analyse qui contraint notre entendement à éviter la contradiction. Le jugement synthétique, pour sa part, n'a pas une valeur explicative, mais une valeur *extensive*, ce qui veut dire essentiellement que par ce jugement nous ajoutons à un concept A, celui de corps, un autre concept B qui n'était pas déjà contenu en lui, celui de pesanteur³¹⁶. Ainsi, en prédisant la « pesanteur » au concept de « corps », nous venons lui attribuer une nouvelle propriété qui n'était pas déjà incluse en lui et nous augmentons la connaissance que nous en avons. Pour Kant, tous les jugements fondés sur l'expérience (empirique) sont des jugements synthétiques³¹⁷ dans la mesure où l'expérience empirique nous offre constamment la possibilité d'attribuer de nouveaux prédicats aux objets de nos perceptions et nous en plus fournit la preuve qui assure la véracité du lien qui unit le prédicat à l'objet alors que ceux-ci n'entretiennent aucune correspondance analytique³¹⁸. (Dans la *Critique*, cependant, ce qui intéresse Kant est moins à l'usage empirique du jugement synthétique que sa possibilité *a priori*. Nous y reviendrons sous peu.)

Dès lors, le trait distinctif du jugement synthétique est qu'il sert à l'accroissement de nos connaissances. C'est sur ce point précis qu'il se distingue du jugement analytique et qu'il définit peut-être même le mieux la nature de la démarche scientifique. La science

³¹⁴ *Ibid.*, A 6-7/B 10, III 33, p.765.

³¹⁵ « car ceux-là [les jugements analytiques] n'ajoutent rien, par le prédicat, au concept du sujet, mais le décomposent seulement par analyse en ses concepts partiels, qui étaient déjà pensés (quoique confusément) en lui [...]. » (*Idem.*)

³¹⁶ Kant, *Œuvres philosophiques I, op.cit., Critique de la raison pure*, A 6-7/B 10-11, III 33-34, p.765.

³¹⁷ *Ibid.*, A 8/B 11, III 34, p.766; Kant, Emmanuel, *Œuvres philosophiques II, des Prolégomènes aux écrits de 1791*, Paris, Éditions Gallimard, 1985, *Prolégomènes*, §2, IV 268, p.32.

³¹⁸ « [...] l'intuition empirique rend possible sans difficulté le fait que nous élargissons synthétiquement dans l'expérience, par des prédicats nouveaux fournis par l'intuition elle-même, le concept que nous nous faisons d'un objet de l'intuition [...]. » (*Ibid.*, 8, p.49.)

fait évidemment un usage du jugement analytique puisque le perfectionnement du savoir exige la connaissance la plus claire et la plus précise des concepts que nous employons. Toutefois, on ne peut pas arrêter son intention première à cet exercice d'analyse de nos connaissances, car ce qui caractérise fondamentalement le mouvement de la science dans le perfectionnement de son savoir est qu'elle veut procurer un savoir instructif sur le monde et repousser sans cesse les limites des connaissances que nous en avons. Elle n'est pas un savoir qui se confine dans les recoins de la pensée logique, mais qui se pose au contact du monde, de son objet. Or, ceci n'est possible que si l'entendement est capable d'établir de nouveaux rapports entre ses concepts et ses objets hormis ceux déjà impliqués analytiquement, c'est-à-dire en procédant par synthèses. À cet égard, la démarche de la science, ainsi que la possibilité générale de tout savoir humain, est traversée par l'usage du jugement synthétique. Cela démontre que l'*a priori* du jugement, à elle seule, ne suffit pas pour affirmer la possibilité générale de la connaissance scientifique dans sa totalité, même si elle en constitue probablement la condition première. À la connaissance *a priori* doit encore s'ajouter la dimension de la synthèse, c'est-à-dire la possibilité pour notre entendement de formuler des jugements synthétiques.

En somme, la possibilité générale de la science réside dans le pouvoir de notre entendement à formuler des jugements synthétiques *a priori* qui sont valides. Plus encore, Kant constate que notre entendement arrive à formuler des jugements synthétiques *a priori* et à étendre nos connaissances à l'aide de ceux-ci de manière purement *a priori*. C'est le cas notamment en physique et en mathématique, disciplines qui parviennent à se constituer comme sciences parce qu'elles reposent sur des propositions synthétiques *a priori* qui attestent simultanément de leur valeur apodictique et du fait qu'ils accroissent notre connaissance de leurs objets respectifs sans le recours à l'expérience. Dès lors, la question qui représente le fil directeur de la *Critique de la raison pure* prend désormais la forme plus précise et achevée que voici : comment des jugements synthétiques *a priori* sont-ils possibles³¹⁹? Par « possibilité », Kant entend leur validité, légitimité, étendue. Ce qui revient à se demander : comment certains de nos jugements peuvent-ils étendre véritablement nos connaissances sans se fonder sur l'expérience empirique?

³¹⁹ Cf. *Ibid.*, B 19, III 39, p.772. Cf. Vaihinger, *op.cit.*, p.285-290.

Toutefois, ce que nous venons de dire mérite encore d'être nuancé. Comment doit-on comprendre le sens de ses questions? En effet, la simple identification des éléments de l'*a priori* et du jugement synthétique ne suffit pas pour expliquer les conditions de la réussite des sciences par rapport à l'échec de la métaphysique, car la métaphysique elle-même procède par des jugements synthétiques *a priori* : « [d]ans la métaphysique [...] il doit y avoir des connaissances synthétiques *a priori*, et son affaire n'est pas du tout de décomposer simplement les concepts que nous nous faisons *a priori* des choses, et de les éclaircir par là analytiquement, mais nous voulons étendre notre connaissance *a priori*, ce pour quoi nous devons nous servir de principes qui ajoutent, par-delà le concept donné, quelque chose qui n'était pas contenu en lui, et nous avancer par des jugements synthétiques *a priori* si loin que l'expérience elle-même ne peut nous suivre [...] »³²⁰. Ainsi, en métaphysique, lorsque la raison veut attribuer à l'âme le prédicat de la personnalité ou de la substantialité ou à Dieu celui de son existence nécessaire, elle cherche à augmenter son savoir de ces concepts par l'ajout d'un prédicat qui ne lui revient pas analytiquement de droit et elle le fait sans jamais recourir à l'expérience empirique pour s'appuyer dans sa démarche, donc purement *a priori*. Sur ce point, la métaphysique ne se distingue ni des mathématiques ni de la physique dans sa démarche et il semblerait que l'*a priori* et le jugement synthétique n'épuisent pas complètement le problème des conditions qui établissent la légitimité de la science. Par conséquent, le véritable problème que la *Critique* souhaite résoudre est de savoir pourquoi des jugements synthétiques *a priori* sont valides en mathématique et en physique, mais pas en métaphysique. Formulé autrement : sur quoi repose l'objectivité attribuable à nos propositions synthétiques?

La gravité de la question tient au fait que l'entière légitimité des connaissances spéculatives de la raison, estime Kant, repose sur les principes qui rendent éligibles les synthèses *a priori* de notre entendement³²¹. Dès lors, qu'est-ce qui octroie cette universalité et nécessité stricte à nos propositions synthétiques *a priori* si l'expérience n'en donne plus la garantie? Quel est cet « inconnu = X », se demande Kant, « sur quoi l'entendement

³²⁰ *Ibid.*, B 18, III 39, p.771-772.

³²¹ *Ibid.*, A 9/B 12, III 35, p.767.

s'appuie »³²² et qui lui permet d'attribuer par synthèse un prédicat à un objet de nos représentations sans le secours de l'expérience empirique³²³? La détermination de cet inconnu = X est l'objet principal de l'entreprise de la *Critique* et le centre sur lequel dépend la valeur de nos connaissances synthétiques *a priori*. La résolution de ce problème passe par l'introduction d'une nouvelle approche en métaphysique qui caractérise l'originalité de la critique kantienne: la philosophie transcendantale, dont l'objet porte précisément sur la possibilité de l'ensemble de nos connaissances *a priori*³²⁴. Le transcendantal est la solution imaginée par Kant pour déterminer les conditions d'éligibilité de nos jugements synthétiques *a priori*³²⁵, par suite celles de la possibilité des sciences théoriques de la raison. Toutes les grandes questions de la *Critique* – la forme du savoir scientifique, le statut de la métaphysique et la légitimité des jugements synthétiques *a priori* – convergent et se résolvent dans le problème que soulève le transcendantal. Il revient donc à la philosophie transcendantale d'exposer les conditions génétiques de la science et les raisons qui expliquent l'incapacité de la métaphysique à se constituer comme telle.

L'intérêt de ce chapitre s'éclaircit à la lumière de la précision que nous sommes désormais en mesure d'établir et qui est essentielle au propos de cette partie de notre thèse. Dans la section précédente de ce chapitre, nous avons mentionné que les éléments de

³²² *Idem*.

³²³ On retrouve la première ébauche de la formulation du problème critique de la possibilité du jugement synthétique dans la *Réflexion* 282 que nous retrouvons dans le *Duisburg Nachlaß* datant de 1775 : « On peut aisément comprendre qu'une représentation corresponde à l'objet dont elle est l'effet, mais que quelque chose qui n'a d'autre origine que mon cerveau se rapporte à un objet, voilà qui n'est pas clair [...] Il est difficile de voir pourquoi nous pouvons lier valablement par nous-mêmes des propriétés et des prédicats aux objets représentés, quoiqu'aucune expérience ne nous les ait jamais montrés liés [...] La possibilité d'une connaissance *a priori* subsistant par soi, sans être créée par les objets eux-mêmes, constitue donc notre question première et la plus essentielle. » (Citation tiré du texte : Pitou, Bernard, « Le rôle du temps dans la connaissance chez Kant », dans : *Philosoph'île, site de philosophie de l'Académie de la Réunion*, 1998, [en ligne], [consulté le 13 novembre 2022.]) Nous tenons aussi à souligner l'article d'Alison Laywine : Laywine, Alison, « *Kant's Metaphysical Reflections in the Duisburg Nachlaß* », dans *Kant-Studien*, vol.97, Walter de Gruyter, 2006, pp.79-113. Dans ce texte, elle montre que nous retrouvons chez Kant dès les *Duisburg Nachlaß* de 1775 les traces d'un repositionnement des idées centrales de sa métaphysique pré-critique qui sert à clarifier le rôle du sujet comme condition nécessaire de la connaissance empirique. Elle note donc comment ces adaptations ont servi à le conduire à l'élaboration la fonction critique du sujet.

³²⁴ Dans une de ses leçons de métaphysique, Kant établit le parallèle entre la philosophie transcendantale et ce qui « produit » ou fonde la science : « The transcendental philosophy is the philosophy of principles, of the elements of human cognition *a priori*. [...] it is quite necessary to know how a science can be produced from ourselves, and how human understanding can have produced such a thing. » (Kant, *Lectures on Metaphysics*, *op.cit.*, 28: 576, p.339.)

³²⁵ Kant, *Œuvres philosophiques I, op.cit.*, *Critique de la raison pure*, A 14/B 28, III 45, p.779.

l'hylémorphisme se greffent à la philosophie transcendantale de Kant, laquelle se propose de résoudre le problème qui porte sur la possibilité de la formulation d'un savoir de nature scientifique, c'est-à-dire objectif. Nous avons vu dans la présente section que cet enjeu se résorbe dans le problème soulevé par la synthèse, plus précisément encore, dans la possibilité de notre entendement à formuler des propositions synthétiques *a priori* valides et objectives sur des objets. Ainsi, l'hylémorphisme que nous retrouverons au sein de la philosophie transcendantale de Kant servira à exposer les éléments propres – Kant parlera de conditions – qui se trouvent au fondement de la possibilité de la synthèse et qui déterminent, par la même occasion, l'étendue réelle de son objectivité.

En toute logique, donc, la prochaine étape de notre thèse consistera en l'étude de la philosophie transcendantale que Kant développe au sein de son projet critique. Il sera question de montrer comment Kant l'emploie pour résoudre le problème épistémologique de la possibilité du savoir objectif en rapport avec l'enjeu de l'éligibilité de la synthèse et comment il introduit, dans le but de réaliser ce dessein, les éléments de l'hylémorphisme au sein de sa philosophie critique.

Chapitre 5 : La position critique de Kant : transcendantal et hylémorphisme

5.1 La transcendantal comme solution critique

Qu'est-ce que Kant entend par « transcendantal »? C'est la question qui sera au cœur de notre propos dans le présent chapitre. Nous nous proposons donc de clarifier la notion kantienne du transcendantal et de montrer plus en détail comment elle est appelée à solutionner le problème de la légitimité de la synthèse *a priori*. L'examen du transcendantal nous permettra parallèlement de soulever deux autres enjeux qui lui sont indissociables et qui se greffent à l'objet central de notre thèse : il s'agira de voir comment Kant en fait le vecteur de son ontologie ainsi que la partie de sa philosophie critique qui intègre les éléments de l'hylémorphisme.

Avant de poursuivre, il convient de préciser un point préliminaire : pour Kant, la philosophie transcendantale consiste en l'examen de l'ensemble des éléments *a priori* qui constituent le pouvoir de connaître de la raison. Dans la *Critique de la raison pure*, elle se divise en deux étapes bien définies : une « Théorie transcendantale des éléments », qui met à jour les principes qui se trouvent au fondement de tout acte de cognition du sujet, à savoir les formes pures de l'espace et du temps de l'intuition, des catégories de l'entendement et des schèmes pures de l'imagination, et une « Dialectique transcendantale », laquelle divulgue le rôle régulateur des Idées pures de la raison. L'examen complet des enjeux soulevés par la philosophie transcendantale exigerait l'étude approfondie des éléments et des développements qui prennent part à ces deux parties de la *Critique*. Toutefois, conformément au dessein de notre thèse, nous nous restreindrons à la première partie de la philosophie transcendantale, c'est-à-dire à la « Théorie transcendantale des éléments », pour la raison que c'est en elle que nous retrouvons les éléments de l'hylémorphisme que Kant reprend dans sa *Critique* et où il définit leurs fonctions essentielles. Ainsi, lorsque nous mentionnons le terme « transcendantal », nous le comprenons à l'intérieur de ces limites, c'est-à-dire sous les aspects de l'esthétique transcendantale, de la logique transcendantale et aussi de la déduction transcendantale.

5.2 L'enjeu du transcendantal

Kant définit le transcendantal en ces mots : « J'appelle *transcendantale* toute connaissance qui s'occupe en général non pas tant d'objets que de notre mode de connaissance des objets en tant qu'il est possible en général. »³²⁶ Ainsi, le but du transcendantal n'est pas d'offrir une connaissance déterminée d'un objet quelconque de notre expérience, mais plutôt de discerner les principes qui se trouvent à l'origine de la possibilité de toute forme de cognition d'un objet en général, que cette cognition soit sensible ou intellectuelle. Plus précisément, ce qu'il cherche à déterminer est cet « inconnu = X » ainsi que ses principes constitutifs sur lesquels reposent la possibilité générale de la cognition. Il s'agit donc d'une connaissance « pure », c'est-à-dire considérée purement *a priori* sans l'interférence d'éléments de nature empirique³²⁷, qui concerne les principes *a priori* du sujet qui accompagnent nécessairement tout acte de cognition. Par conséquent, l'étude du transcendantal s'évertue dans un premier temps à définir la configuration ou la matrice « formelle » qui s'applique de fait à la représentation que le sujet se fait des objets de son expérience. Dans cette optique, le transcendantal est synonyme de possible et se situe à un niveau supérieur du savoir dans la mesure où il établit les conditions mêmes du connaître en général.

C'est précisément sous cet angle que l'enjeu central du transcendantal est directement associé au problème épistémologique de la possibilité *a priori* de la synthèse. Ce rapport est explicitement mis en évidence par Kant dans l'esthétique transcendantale où il traite de l'exposition transcendantale du concept de l'espace. Il écrit à ce sujet : « J'entends par *exposition transcendantale*, l'explication d'un concept comme d'un principe, à partir duquel peut être saisie la possibilité d'autres connaissances synthétiques

³²⁶ *Ibid.*, B 25, III 43, p.777.

³²⁷ Kant donne cette précision dans la première édition de la *Critique* : « On appelle *pure* toute connaissance à laquelle n'est mêlé rien d'étranger. Mais une connaissance est surtout dite absolument pure, quand on n'y trouve, en général, aucune expérience ou sensation, quand elle est, par suite, possible complètement *a priori*. » (Kant, *Critique de la raison pure*, trad. A. Tremesaygues et B. Pacaud, Paris, Presses Universitaires de France, 1944, p.46.) La notion du transcendantal a une parenté étroite avec celle de « pur ». Elles désignent toutes les deux des formes de connaissance purement *a priori*. À plus forte raison, ces termes sont synonymiques lorsqu'ils se rapportent aux principes premiers du sujet. En effet, quand Kant emploie l'expression « les formes pures du sujet », il fait référence aux principes transcendantsaux qui déterminent sa nature ontologique.

a priori »³²⁸. En d'autres mots, l'analyse transcendantale du sujet expose précisément les principes qui assurent la possibilité de toutes nos connaissances synthétiques. Pour Kant, en effet, il est clair que l'acte général de la synthèse ne peut pas se comprendre indépendamment des possibilités qui structurent l'acte général de la cognition puisque toute synthèse est en elle-même un acte propre de représentation qui porte sur un objet donné. Dès lors, la connaissance du transcendantal, en déterminant les principes qui conditionnent la possibilité générale de la cognition, sert à dégager et formuler en toute clarté les principes *a priori* qui fondent l'objectivité de nos propositions synthétiques. Par la force des choses, ces mêmes principes sont également ceux qui justifient *a priori* l'étendue et la légitimité objective de la synthèse.

Il convient néanmoins de préciser deux choses : premièrement, il ne faut pas confondre transcendantal et *a priori*. Si le transcendantal est une forme de connaissance purement *a priori*³²⁹, il n'en résulte pas pour autant que toute connaissance *a priori* soit une connaissance transcendantale : « toute connaissance *a priori* ne doit pas être nommée transcendantale (ce qui a trait à la possibilité de la connaissance ou à son usage *a priori*) mais seulement celle par laquelle nous connaissons que et comment certaines représentations (intuitions ou concepts) sont appliquées ou sont possibles uniquement *a priori* »³³⁰. En d'autres mots, Kant établit une différence de fond qui sépare la connaissance simplement *a priori* de celle que nous devons proprement qualifier de transcendantal. Pour Kant, la connaissance *a priori* désigne un rapport d'une représentation à son objet qui n'est pas fondé sur l'expérience, alors que la notion du transcendantal réfère à la *possibilité a priori* d'un rapport entre une représentation et un objet³³¹. Par exemple, nos connaissances des objets mathématiques sont des connaissances *a priori* dans la mesure où nous sommes capables de déterminer des propriétés réelles à ces objets en construisant leurs concepts dans l'intuition pure, donc tout à fait indépendamment d'une quelconque expérience empirique. Cependant, elles ne sont pas des connaissances transcendantales pour autant

³²⁸ Kant, *Œuvres philosophiques I, op.cit., Critique de la raison pure*, A 25/B 42, III 54, p.787.

³²⁹ *Ibid.*, A 14/B 28, III 45, p.779.

³³⁰ *Ibid.*, A 56/B 80, III 78, p.816.

³³¹ Verneaux, Roger, « La notion kantienne d'analyse transcendantale », dans *Revue Philosophique de Louvain* », Troisième série, tome 50, n°27, 1952, p.397.

puisqu'elles n'indiquent en rien comment la connaissance de ces objets se conforment aux conditions de possibilité de leur cognition. Ainsi, la connaissance du transcendantal n'épuise pas l'étendue de la connaissance *a priori*, car elle ne s'applique qu'à la détermination des principes cognitifs *a priori* et généraux du sujet³³². Cela veut dire que toute connaissance *a priori* d'un objet déterminé, par exemple celle des objets mathématiques, se subordonne aux principes transcendants de la cognition comme à leurs conditions. La connaissance du transcendantal implique donc un rapport encore plus profond à l'objet que la connaissance *a priori* d'un objet spécifique dans la mesure où elle détermine la structure formelle inhérente à la représentation qui relie toute cognition à un objet en général.

Deuxièmement, le transcendantal ne s'identifie pas à ce qui est communément appelé logique. Kant insiste sur la distinction entre ce qu'il nomme la logique transcendantale et la logique générale (distinction qui sera analysée dans un autre chapitre) et une position forte du kantisme repose sur l'idée que la possibilité générale de la connaissance ne repose pas entièrement entre les mains de cette dernière. En effet, bien que l'emploi du terme « logique » dans les deux cas puisse porter à confusion, le transcendantal poursuit un tout autre but que la logique générale. Celle-ci expose les règles formelles de l'entendement en faisant « abstraction de tout le contenu de la connaissance de l'entendement et de la diversité de ses objets et elle ne s'occupe que de la forme de la pensée »³³³. Par conséquent, la logique générale ne considère que le caractère formel de la pensée en générale et ne l'envisage qu'en fonction des règles (toujours formelles) qui assurent à l'entendement sa cohérence interne dans la formulation de ses jugements. Elle est, certes, un outil incontournable à l'édification des connaissances scientifiques, mais ne suffit pas à elle seule pour en assurer l'ensemble des conditions puisqu'elle isole la pensée de tout rapport avec un objet possible. En contrepartie, le transcendantal, comme nous venons de le voir, expose les conditions *a priori* de la possibilité de la cognition d'un objet. La logique transcendantale, donc, s'intéresse moins à la forme que prend le jugement ni au

³³² « Or, le terme transcendantal, qui chez moi ne signifie jamais un rapport de notre connaissance aux choses, mais seulement à la *faculté de connaître*, devait prévenir cette méprise. » (Kant, Emmanuel, *Œuvres philosophiques II, op.cit., Prolégomènes*, §13, IV 293, p.64.)

³³³ Kant, *Œuvres philosophiques I, op.cit., Critique de la raison pure*, A 54/B 78, III 76, p.814.

contenu propre d'un objet précis, qu'elle aborde exclusivement la question du rapport qui relie la pensée – la synthèse, le jugement, la représentation conceptuelle – à un objet en général conformément aux conditions formelles de sa possibilité. Si ce caractère formel la rapproche de la logique générale, elle s'en distingue néanmoins du fait qu'elle porte la considération de l'objet, c'est-à-dire du contenu de l'entendement, au centre de ses préoccupations. En bref, la logique générale détermine les règles grâce auxquelles un concept (ou jugement) est logiquement possible, c'est-à-dire qui est dans sa forme intrinsèquement non-contradictoire, alors que la logique transcendantale établit la manière dont l'entendement parvient à lui octroyer un sens défini, notamment en déterminant, toujours sur le plan de sa possibilité formelle, un objet qui peut concrètement lui correspondre³³⁴. Le transcendantal se situe ainsi à un niveau de spéculation qui est hors de portée de la logique générale dans la mesure où il dégage les principes *a priori* qui investissent notre faculté de connaître et par lesquels elle entre en rapport avec un objet.

Le transcendantal se présente donc comme étant une réflexion sur les principes qui déterminent le mode d'accès du sujet aux choses. Dans cette lignée, il prend la forme d'une interrogation épistémologique qui porte sur la nature de la faculté de connaître du sujet. Il exemplifie ainsi toute l'originalité de la démarche critique kantienne, car il lui donne le moyen de reformuler le problème de fond de l'épistémologie et de la repenser à partir d'un point de vue nouveau qu'elle avait jusqu'alors négligé. Qu'est-ce que la vérité? Comment connaissons-nous une chose? Et surtout, comment notre connaissance d'une chose peut-elle s'élever au degré de la vérité? Ces grandes questions épistémologiques gardent leur pertinence, mais, nous dit Kant, il y en a une autre qui est restée encore insondée et qui pourtant arrive première chronologiquement : comment un objet peut-il être appréhendé en général? Le transcendantal ramène ainsi le problème de l'épistémologie à la question du connaître dans son fondement, lequel repose sur la possibilité de la représentation à pouvoir se rapporter véritablement à un objet. Cette particularité du problème kantien n'a pas échappé à Allison qui rend compte de sa complexité par l'introduction de la notion de condition épistémique (*epistemic condition*). Une condition épistémique, définit-il, est une

³³⁴ Verneaux, *op.cit.*, p.396. Cf. Pippin, Robert B., *Kant's Theory of Form, An Essay on the Critique of Pure Reason*, New Haven and London, Yale University Press, 1982, p.22.

condition nécessaire à la représentation d'un objet³³⁵. Il la qualifie aussi de « condition objectivante » (*objectivating condition*) dans la mesure où c'est par l'entremise d'une telle condition que la représentation peut se rapporter à un objet³³⁶. Par cette notion, il insiste sur l'idée que tente d'établir la *Critique*, à savoir que la valeur objective d'une représentation repose sur la nature du rapport qui l'unit à un objet. Or, comme nous l'apprend le transcendantal, les conditions de cette possibilité se déterminent par les principes *a priori* qui composent la nature cognitive du sujet. Plus concrètement, Kant conserve la définition traditionnelle de la vérité comme étant l'adéquation de nos concepts (ou nos représentations) avec l'objet³³⁷. Cependant, il constate que la question de l'adéquation de notre représentation (ou concept) à l'objet doit d'abord être pensée en fonction des formes *a priori* de la représentation comme conditions préalables de cette adéquation³³⁸. Autrement dit, un objet ne peut être connu, et adéquatement connu, que s'il se conforme en tout premier lieu aux principes qui conditionnent *a priori* les capacités cognitives du sujet. Le point de départ de l'épistémologie doit donc être la connaissance prise sous l'angle de sa possibilité même, possibilité qui n'est pas à chercher dans l'objet appréhendé en tant que tel, mais dans le sujet qui commet le geste même d'appréhender l'objet et les conditions (« épistémiques » pour reprendre l'expression d'Allison) qui rendent possible cette appréhension. Bref, dans l'optique du transcendantal, la détermination de la possibilité de la connaissance objective d'un objet est indissociable de la détermination des principes transcendants de la cognition qui constituent les modalités *a priori* de la représentation.

Par conséquent, la détermination des modes *a priori* de la représentation du sujet et celle de la possibilité de l'objet de cognition ne forment en réalité qu'un seul et même problème, car l'objet de cognition ne peut pas se comprendre indépendamment des principes qui permettent au sujet de se le représenter. En conséquence, le problème philosophique qui occupe le transcendantal est, à sa manière, celui de l'« ouverture » de

³³⁵ Allison, Henry E., *Kant's Transcendental Idealism, An Interpretation and Defense*, New Haven and London, Yale University Press, 1983, p.10.

³³⁶ *Idem.*

³³⁷ Kant, *Œuvres philosophiques I, op.cit., Critique de la raison pure*, A 642/B 670, III 427, p.1247.

³³⁸ Cf. Sentroul, Charles, *Kant et Aristote, l'Objet de la Métaphysique selon Kant et selon Aristote*, Paris, Félix Alcan, 1913, p.125-126.

l'objet au sujet. Par « ouverture » nous entendons ce qui est nécessairement à l'œuvre dans l'acte de représentation du sujet pour qu'une chose puisse se présenter à lui comme un objet de cognition³³⁹. Il ne faut pas comprendre par-là que le sujet soit capable de réifier l'objet en question par son propre pouvoir, car une telle conclusion ne pourrait pas être plus éloignée de l'esprit de la *Critique*, mais seulement que les éléments qui composent l'objet de cognition et le processus de son élaboration au sein de la représentation s'inscrivent à l'intérieur des limites posées par les principes transcendants qui conditionnent les facultés cognitives du sujet. Ainsi, à partir de ce que nous avons dit, nous remarquons que la réflexion qui porte sur le transcendantal établit une corrélation directe, pour ne pas dire une véritable correspondance, entre les déterminations transcendantales qui sont à l'œuvre au sein de l'acte de cognition et les éléments qui définissent *a priori* la nature constitutive de l'objet de cognition. En d'autres termes, la « configuration » que prend l'objet de cognition dans la conscience reflète les mêmes délimitations que celles laissées par le travail effectué par les principes transcendants du sujet dans la représentation.

Nous voyons donc avec plus de clarté comment la démarche du transcendantal élaborée par Kant est amenée à résoudre le problème critique de la synthèse et de la connaissance objective d'un objet. En effet, la synthèse puise la source de son objectivité dans les déterminations transcendantales de la cognition, car elles établissent les conditions *a priori* par lesquelles elle se rapporte véritablement à un objet et vient le déterminer. L'objectivité de la synthèse est donc fondée dans le fait qu'elle est investie de part en part par les déterminations transcendantales de la cognition et qu'elle les projette, par conséquent, dans l'acte de représentation synthétique que le sujet se fait d'un objet. Autrement dit, la synthèse a une portée objective parce qu'elle est en elle-même objectivante. Elle participe concrètement à l'élaboration de l'objet dans la mesure où elle porte les déterminations transcendantales de la cognition dans la représentation que nous avons d'une chose. Ainsi, l'« ouverture » de l'objet à la conscience trouve le fondement

³³⁹ Benoist voit dans la démarche transcendantale une « tinologie », c'est-à-dire une doctrine du « quelque chose ». L'idée est que la question de l'ouverture de l'objet passe par celle du sens : comment un « quelque chose », c'est-à-dire un divers de notre expérience, acquiert-il du sens pour devenir objet de connaissance? L'objet, en effet, ne se donne pas de soi, mais devient tel par la signification que gagne le divers à travers notre expérience. Dans cette optique, le transcendantal sert à dégager les modalités qui charge notre expérience de sens et qui travaillent le divers afin de le transmuter en objet de connaissance. (Benoist, Jocelyn, *Kant et les limites de la synthèse*, Paris, Presses Universitaires de France, 1996, p.23-43.)

transcendantal de sa réalisation dans l'acte perpétré par la synthèse, car il acquiert par ce geste les propriétés *a priori* qui le constituent en tant qu'objet de connaissance.

Pour faire court, la démarche kantienne du transcendantal soulève le problème de l'objectivité de notre savoir qu'elle aborde sous l'angle des conditions de possibilité de la représentation du sujet. La solution qu'elle propose nous en engage ainsi sur le chemin de l'analyse de notre entendement pur, laquelle se donne pour objectif l'exposition des principes transcendants de la cognition qui conditionnent la genèse de l'objet de cognition et, parallèlement, qui définissent le champ d'application admissible à la synthèse.

5.3 Transcendantal et hylémorphisme

Il convient désormais d'établir le lien annoncé entre le transcendantal et l'hylémorphisme. À cet égard, c'est précisément dans le but de résoudre le problème de la possibilité transcendantale de l'objet et du statut objectif de la synthèse que Kant introduit les éléments de l'hylémorphisme à sa théorie de la connaissance. En effet, la solution apportée par le transcendantal fait intervenir les notions de forme et de matière ainsi que l'idée d'une information de la première sur la seconde. Toute la spécificité de la position transcendantale de Kant, par rapport à celle d'Aristote, réside essentiellement dans le fait que ces notions servent dorénavant à résoudre l'enjeu épistémologique de la constitution formelle et *a priori* de l'objet de connaissance.

La détermination de la composition transcendantale de l'objet, comme nous l'avons souligné, ne peut pas être envisagée indépendamment des éléments qui prennent part à sa cognition puisque les conditions de son ouverture sont médiatisées par les principes qui se trouvent à la base des facultés cognitives du sujet. Pour Kant, l'acte général de cognition se décompose en deux pouvoirs de connaître distincts et de nature différente, mais qui sont néanmoins complémentaires. D'une part, il y a la nature de notre sensibilité qui nous met en contact avec les objets du monde empirique par l'intermédiaire de nos sens; elle est réceptivité d'un divers, d'une singularité, que nous intuitionnons dans notre expérience. D'autre part, il y a l'entendement qui désigne notre pouvoir discursif de connaître; il renvoie à la pensée conceptuelle, c'est-à-dire à toute représentation qui subsume la

singularité donnée dans notre expérience sous un concept général. La cognition complète de l'objet, estime Kant, exige la coopération mutuelle de ces deux facultés, car, selon la formulation célèbre du philosophe, « [d]es pensées sans contenu sont vides; des intuitions sans concepts sont aveugles »³⁴⁰. En d'autres mots, l'objet ne se manifeste pas dans la seule intuition d'un divers ni même dans un simple concept, mais trouve sa consistance lorsqu'un concept de notre entendement s'applique à un divers de notre intuition. En toute logique, donc, l'objet trouve les conditions transcendantales de sa possibilité à l'intersection de ces deux pouvoirs cognitifs du sujet. Par conséquent, la démonstration de la possibilité du savoir objectif se concentre sur l'analyse transcendantale des éléments qui conditionnent – *a priori* – la nature de notre sensibilité et de notre entendement.

L'analyse transcendantale des pouvoirs cognitifs du sujet conduit Kant à introduire la notion de forme et à définir la fonction qu'elle doit remplir dans l'acte de cognition. Plus précisément, Kant postule la présence de formes pures qui se trouvent au fondement de notre sensibilité et de notre entendement. Il s'agit notamment de l'espace et du temps dans le cas de la sensibilité et des catégories en ce qui concerne l'entendement³⁴¹. Le qualificatif « pur » que Kant accole à la notion de forme est lourd de sens, car il met l'emphase sur leur transcendantalité, c'est-à-dire sur le fait que les formes de la cognition, précisément parce qu'elles sont « pures », ne désignent pas des éléments empiriques de la représentation, mais plutôt les éléments qui prennent part à la cognition de manière absolument *a priori* : « J'appelles *pures* (dans le sens transcendantal) toutes les représentations où l'on ne trouve rien qui appartienne à la sensation. Par suite, la forme pure des intuitions sensibles en général, dans laquelle tout le divers des phénomènes est intuitionné sous certains rapports, se trouvera *a priori* dans l'esprit »³⁴². (Si Kant ne mentionne dans ce passage que les formes pures de l'intuition, il convient de préciser qu'il applique la même logique à l'entendement, à savoir qu'il est lui aussi constitué par des concepts purs – et non pas par des intuitions pures – qui sont à l'origine de nos

³⁴⁰ Kant, *Œuvres philosophiques I, op.cit., Critique de la raison pure*, A 51/B 75, III 75, p.812.

³⁴¹ *Ibid.*, A 22/B 36, III 51, p.783-784; *Ibid.*, A 79-80/b 104-106, III 92-93, p. 833-835. Nous n'évoquons ici que brièvement ces facultés de la subjectivité et leurs formes pures par souci de précision, car elles seront développées plus en profondeur dans les prochains chapitres de notre thèse.

³⁴² *Ibid.*, A 20/B 34, III 50, p.782.

représentations discursives. Nous examinerons ce point plus en profondeur dans les chapitres 6 et 8 de notre travail.) Ces formes pures, donc, agissent à titre de principes premiers de la cognition, elles constituent les sources originaires, voire le fond irréductible à partir duquel s'élabore et se structure toute représentation d'un objet quelconque. Ainsi, en lien avec ce que nous avons dit sur le transcendantal dans la section précédente, ces formes pures incarnent, au sens strict du terme, les principes transcendants du sujet. Elles incarnent donc les conditions *a priori* qui ordonnent nos pouvoirs de connaître et qui s'appliquent conséquemment *de facto* à l'acte cognition de tout objet en général.

Le point essentiel que le transcendantal vise à nous enseigner est le suivant : la forme (pure) est un principe qui se trouve au fondement de la représentation. Elle est ainsi la notion clef sur laquelle repose la cohérence de la théorie kantienne de la connaissance puisqu'elle apporte la solution au problème qu'il soulève, nommément celui du fondement de la représentation en général. En effet, sans les formes pures, c'est la possibilité générale de la représentation qui s'évanouirait, par suite celle de toute connaissance possible du monde, car l'objet de notre expérience deviendrait pour nous un néant, une réalité insondable parce qu'irreprésentable. Cela dit, il convient de préciser que la forme kantienne n'est pas un fondement matériel de la représentation, mais un fondement strictement formel qui se rapporte exclusivement à la détermination de la configuration que doit prendre toute représentation que nous pouvons nous faire d'une chose³⁴³. Le transcendantal, en effet, ne s'intéresse qu'à la structure formelle de la représentation et voit dans les formes pures de la subjectivité les modalités générales et *a priori* qui rendent éligibles nos représentations des choses. Concrètement, cela veut dire que toute cognition d'un objet s'accompagne de ces formes pures et les réalise dans la représentation que nous nous en faisons, les représentations de l'intuition étant chargées par celles du temps et de l'espace, celles de l'entendement par les catégories. Par conséquent, elles définissent du même coup l'horizon

³⁴³ Kant précise, dans un alinéa de la première édition lequel a été retiré de la seconde, que la dimension transcendantale du sujet ne concerne que le caractère formel de ses pouvoirs de connaître, c'est-à-dire les éléments *a priori* sur lesquels reposent la possibilité de leurs fonctions : « Tous ces pouvoirs ont encore, outre leur usage empirique, un usage transcendantal qui ne concerne que la forme et n'est possible qu'*a priori*. » (Kant, *Critique de la raison pure*, trad. A. Tremesaygues et B. Pacaud, Paris, Presses Universitaires de France, 1944, p.106.)

général à l'intérieur duquel l'objet peut possiblement se présenter à la représentation et devenir ainsi une réalité intelligible pour le sujet.

La notion transcendantale de forme nous apparaît comme étant la première réminiscence de l'hylémorphisme que nous retrouvons au sein de la philosophie transcendantale de Kant. À plus forte raison, nous pourrions même dire, sans risque de se tromper, qu'elle constitue la colonne vertébrale de la philosophie transcendantale vue l'importance et la position que Kant lui accorde au sein de son édifice critique. En effet, comme le souligne pertinemment Pippin, la théorie kantienne de la connaissance, telle qu'elle est exposée dans la *Théorie transcendantales des éléments*, peut être envisagée sous l'aspect d'une théorie de la forme (de la cognition) dans la mesure où la détermination de la nature de nos pouvoirs cognitifs se décline autour de la notion de forme³⁴⁴. À cet effet, précise-t-il, l'esthétique transcendantale se veut être une théorie de la sensibilité qui la ramène avant tout à ces formes structurantes, alors que l'analytique transcendantale est une théorie des formes de l'entendement (de la discursivité) de la même façon que la possibilité générale (donc formelle) de l'expérience, comme le conclut la déduction transcendantale, repose aussi sur une unité formelle, savoir celle de l'apperception pure³⁴⁵. Bref, les principes transcendants de la cognition se caractérisent par le fait qu'ils renferment les conditions formelles qui s'appliquent à la représentation. Ce sont des « formes » au sens figuratif de ce terme, c'est-à-dire des modalités *a priori* qui déterminent la configuration formelle que doit revêtir la représentation dans tout acte d'appréhension d'un objet quelconque. Ainsi, tout comme chez Aristote, la forme kantienne est associée à l'idée de principe, à cette différence près qu'elle n'est plus comprise comme étant un principe de l'être, mais s'identifie plutôt à un mode *a priori* de la représentation. (Nous approfondirons plus en détail ce que cela veut dire dans le prochain chapitre.)

³⁴⁴ C'est la thèse générale que défend Pippin dans son commentaire « *Kant's Theory of Form* » (Pippin, *loc. cit.*). L'auteur met justement en évidence l'idée que la philosophie transcendantale de Kant est une théorie qui se cristallise autour de la notion de forme et que son aspect le plus important réside dans sa formalité, c'est-à-dire, pour être plus précis, que les conclusions auxquelles elle arrive ne concerne pas tant le contenu de notre expérience et de notre cognition que leurs dimensions strictement formelle (formalité que Kant associe à l'idée de possibilité). Dans cette optique, la méthode employée par Kant, comme le souligne Pippin, se résorbe dans un examen approfondi de la forme et du rôle qu'elle joue dans la détermination des structures formelles de la représentation et de notre expérience (*Ibid.*, p.ix-x).

³⁴⁵ *Ibid.*, p.ix.

Si la possibilité générale de la cognition d'un objet est du ressort de la forme, la cognition effective d'un objet, cependant, ne repose pas uniquement sur elle. C'est un point fort du kantisme, en effet, que la forme ne s'identifie pas au contenu de la représentation ni n'a le pouvoir de se le donner par soi-même. Il y a deux éléments, estime Kant, qui prennent nécessairement part à la cognition de tout objet : une forme, comme nous l'avons souligné, qui en assure la possibilité, mais aussi une matière. Kant mentionne explicitement ce point de doctrine dans la partie introductive de l'esthétique transcendantale: « Ce qui, dans le phénomène, correspond à la sensation, je l'appelle sa *matière*; mais ce qui fait que le divers du phénomène peut être ordonné suivant certains rapports, je le nomme la *forme* du phénomène »³⁴⁶. En d'autres termes, la matière, pour Kant, correspond au donné de la cognition, à son contenu pour être plus précis, alors que la forme impose le cadre formel à l'intérieur duquel se réalise la représentation que nous nous en faisons. S'il est vrai, toutefois, que le transcendantal aborde l'enjeu de la représentation indépendamment de tout contenu concret, c'est-à-dire empirique, il considère néanmoins le rapport de la pensée à un contenu possible, c'est-à-dire à une matière hypothétique mais encore non-déterminée de la représentation. Dans cette optique, la solution complète que le transcendantal propose au problème général de la cognition s'articule autour de la paire conceptuelle forme-matière et du rapport qu'il institue entre ces deux concepts. D'une part, il y a une matière envisagée de manière abstraite comme étant l'élément déterminable au sein de la représentation, d'autre part, il y a une forme – les formes pures pour être plus précis –, principe de détermination de la matière dans la mesure où elle détermine *a priori* les cadres formels de la représentation³⁴⁷. Ainsi, le seul renvoi à la notion de forme n'épuise pas complètement la compréhension que nous pouvons avoir du processus qui sous-tend la

³⁴⁶ Kant, *Œuvres philosophiques I, op.cit., Critique de la raison pure*, A 20/B 34, III 50, p.782.

³⁴⁷ Nous ne cherchons pas pour le moment à développer plus en détail le lien qui unit la notion de matière à la sensation ou à son identification à l'élément déterminable de la représentation ni non plus ce qui relie la forme à l'idée de principe de détermination. Cela sera précisé dans le prochain chapitre de notre thèse. Pour l'instant, nous désirons simplement distinguer les concepts de forme et de matière et fixer de manière générale le rapport que Kant cherche à établir entre eux en lien avec la solution que le transcendantal est censé apporter au problème de la cognition.

cognition d'un objet puisque celui-ci met aussi en jeu une matière sur laquelle la forme peut agir ou plutôt, pour employer un langage hylémorphique, qu'elle informe³⁴⁸.

Dans son fondement transcendantal, donc, l'acte de cognition d'un objet implique un processus d'information de la forme sur la matière. Cela veut dire non seulement que la matière de la cognition se règle sur les formes pures du sujet, mais qu'elle devient intelligible, c'est-à-dire un objet de connaissance, à mesure qu'elle subit l'influence de leur information. Il faut ainsi se garder de ramener les notions kantienne de matière et d'objet de connaissance à une relation d'équivalence puisque l'objet de connaissance, au sens strict que Kant lui accorde, ne se donne pas directement à nous dans la représentation. En effet, ce qui parvient d'abord à notre représentation est une matière appréhendée comme un divers, c'est-à-dire comme une entité ou une chose qui ne se laisse pas encore saisir sous la forme d'une unité intelligible, alors que « [l']objet, comme Kant le définit, est ce dont le concept *réunit* le divers d'une intuition donnée »³⁴⁹. Il présuppose dès lors un travail de nos facultés cognitives sur la matière brute de notre cognition par lequel ils la transfigurent en « objet » pour la conscience. L'objet de connaissance est donc précisément le résultat qui émane de cette transfiguration de la matière de notre cognition par nos pouvoirs cognitifs (la sensibilité et l'entendement), laquelle se réalise nécessairement à l'intérieur du champ de possibilité qu'instituent les formes pures de la cognition dans la représentation. En d'autres termes, les formes pures de la cognition du sujet constituent les déterminations qui coordonnent le processus d'information de la matière dans notre représentation. Elles nous permettent ainsi d'élever la matière de notre cognition à une forme d'unité saisissable et cognoscible par l'intelligence et lui octroie, par la même occasion, le statut d'objet de connaissance. En ce sens, la cognition effective d'un objet sur le plan de sa possibilité transcendantale ne peut pas être envisagée indépendamment de cette opération d'information orchestrée par les formes pures qui investissent les pouvoirs de notre sensibilité et de notre entendement.

³⁴⁸ Abela met en garde contre la tentation de réduire le problème kantien de la cognition autour de la seule notion de forme puisqu'une telle interprétation aurait pour conséquence de négliger voire tout simplement de délaissé le rôle que Kant accorde à la matière de la cognition, lequel est central à sa théorie. (Abela, Paul, *Kant's Empirical Realism*, Oxford, Clarendon Press, 2002, p.38-39.)

³⁴⁹ Kant, *Œuvres philosophiques I, op.cit., Critique de la raison pure*, B 137, III 111, p.856.

Il convient de présenter un autre parallèle, d'une très grande importance par ailleurs pour notre thèse, entre la philosophie critique de Kant et l'hylémorphisme d'Aristote : au-delà de la reprise des notions de forme et de matière, le signe le plus révélateur de l'influence de l'hylémorphisme aristotélicien au sein de la philosophie transcendantale de Kant se manifeste, à nos yeux, par le jeu d'information de la forme sur la matière. En effet, l'esprit de l'hylémorphisme, comme nous l'avons conclu dans la première partie de ce travail, se cristallise essentiellement autour de l'idée que la forme est un principe de détermination qui exerce un pouvoir informateur sur la matière. Bien qu'Aristote et Kant accordent à la forme des rôles différents au sein de leurs théories – la forme est la cause de la substance sensible chez le premier, alors qu'elle est un mode de cognition pour le second –, elle acquiert néanmoins la même fonction métaphysique de principe de détermination, en vertu de quoi précisément elle informe la matière. Sur ce point précis, Kant, probablement sans même le savoir, est peut-être plus aristotélicien qu'il ne le croyait lui-même. En effet, dans un cas comme dans l'autre, c'est l'information de la forme qui produit l'unité tant recherchée par les deux philosophes : chez Aristote, celle de l'unité de la substance et chez Kant celle qui fonde la possibilité de l'objet de connaissance. Cela dit, nous devons apporter une nuance : le processus d'information que nous retrouvons au sein de la philosophie transcendantale de Kant se complexifie par rapport à celui que nous constatons au sein de l'hylémorphisme aristotélicien. Dans la théorie d'Aristote, la substance sensible ne possède qu'une seule forme propre qui organise sa matière; chez Kant, toutefois, l'organisation de l'objet de connaissance passe par une double information de la matière de cognition. Dans un premier temps, il y a l'information de notre sensibilité qui se produit par la réception d'un divers de l'expérience sous les formes pures de l'espace et du temps; ensuite s'opère une nouvelle information au sein de l'entendement à l'aide du concept pur de la catégorie, laquelle permet de déterminer discursivement ce divers sous des rapports définis d'espace et de temps. Par conséquent, ni la représentation de l'intuition ni celle de l'entendement ne sont capables, à elles seules, de produire celle de l'objet puisque la cognition complète de l'objet, comme nous l'avons déjà souligné, requiert la coopération de ces deux pouvoirs. L'unité de l'objet kantien se constitue donc uniquement

au terme de la double information complémentaire opérée par les formes pures de notre sensibilité et de notre entendement.

L'originalité de la pensée de Kant est de voir dans le geste de la synthèse l'aboutissement du processus d'information par la forme. Instrument privilégié de l'entendement, elle n'échappe pas aux conditions fixées par les formes pures, mais s'y soumet. C'est donc parce que la synthèse est elle-même investie par ces conditions formelles pures qu'elle exerce une action proactive et informatrice sur l'objet de cognition. Elle est ainsi capable d'accomplir le processus qui sous-tend l'ouverture de l'objet à la conscience précisément dans la mesure où elle porte les déterminations transcendantales de la cognition dans la représentation que nous nous en faisons. Concrètement, elle vient lier – pour reprendre un vocabulaire kantien – à la représentation du divers de notre intuition une détermination catégoriale de l'espace et du temps qui nous permet de le réfléchir désormais sous la forme d'une unité conceptuelle ou d'un énoncé à valeur universelle, c'est-à-dire comme un objet, et elle parachève dans ce même geste la transfiguration de la matière de notre cognition en objet de connaissance³⁵⁰. Ainsi, l'ouverture de l'objet au sujet s'inscrit dans un certain rapport de réciprocité entre les formes pures de la cognition et la synthèse. En effet, bien que les formes pures du sujet s'érigent comme étant les conditions formelles d'objectivité de toute proposition synthétique, elles ne se réalisent effectivement et ne gagnent une signification propre que dans le geste lui-même de la synthèse du fait qu'il exécute le jeu de leur information au sein de la représentation. La synthèse contient donc en elle-même les conditions formelles de son objectivité sous la réserve que l'entendement l'exécute dans le respect des

³⁵⁰ Masselot soulève très pertinemment que le geste de la synthèse réalise une individuation qui réside dans le fait pour la conscience de ramener un divers de l'expérience – le phénomène – à une sorte d'unité conceptuelle qui se veut une détermination catégoriale du temps ou de l'espace du phénomène. Sous cet angle, il semble tout à fait plausible que l'analytique transcendantale aborde le problème philosophique de l'individuation bien que Kant ne le mentionne pas explicitement ni ne l'aborde directement. Bien entendue, il s'agit de l'individuation de la matière de notre cognition, c'est-à-dire du phénomène dans l'acquisition de sa forme objective. (Masselot, Nathanaël, *Temps et individuation : le sens du transcendantal dans la philosophie de Kant et de Husserl : métaphysique, ontologie, phénoménologie*, Philosophie, Université Charles de Gaulle - Lille III, 2015, p.124; p.177-213.) Nous retrouvons une référence à cette même idée d'individuation dans une brève allusion de Melnick, cette fois-ci rapportée à l'action de la discursivité (de la pensée, du concept, voire de la synthèse) sur le donné de l'intuition, dans son article : Melnick, Arthur, « The Geometry of a Form of Intuition », dans *Kant's Philosophy of Mathematics*, Ed. Carl J. Posy, Synthese Library, volume 219, Dordrecht, Springer Science+Business Media, p.251.

restrictions imposées par les formes pures. Ce jeu de réciprocité se trouve ainsi à la base de la solution kantienne au problème transcendantal de la légitimité de nos connaissances synthétiques : points limites de la synthèse, les formes pures du sujet condensent par ce fait même l'étendue des connaissances réelles, c'est-à-dire objectives, que la synthèse est en mesure de nous procurer à propos d'un objet à l'intérieur de l'horizon qu'elles ouvrent³⁵¹.

Ainsi, l'essence même du virage copernicien prend tout son sens à travers la solution proposée par le transcendantal, car elle permet à Kant de mettre en lumière un point essentiel de la *Critique*, à savoir que les pouvoirs cognitifs du sujet ne sont pas neutres précisément parce qu'ils sont investis par des formes pures. En effet, lorsque Kant déclare dans la seconde préface de la *Critique de la raison pure* qu'il revient à l'objet de se régler sur le sujet³⁵², il ne décrète rien d'autre sinon la préséance des formes pures du sujet sur la matière de la cognition. Cela veut dire que « le geste copernicien, comme l'écrit justement Housset, vise à fonder les structures *a priori* de l'objet apparaissant sur les structures invariables du sujet connaissant »³⁵³. La relation sujet-objet est donc marquée par une asymétrie – de même nature que l'asymétrie qui existe entre la forme et la matière au sein de l'hylémorphisme aristotélicien – qui fait du sujet, comme récipient des formes pures, le centre de gravité qui fonde la nature de leur rapport. En d'autres mots, la primauté du sujet se comprend à l'aune de la transcendantalité de la forme. L'assertion de Kant que « nous ne connaissons *a priori* des choses que ce que nous y mettons de nous-mêmes »³⁵⁴ met justement l'emphase sur l'idée que la composition transcendantale de l'objet de cognition est le corrélat de la composition transcendantale des modes de cognition du sujet, c'est-à-dire des formes pures. Il y a donc correspondance, sur le plan strictement formel, entre les éléments qui participent à la constitution de l'objet de connaissance et les modalités transcendantales qui définissent la structure formelle (ou configuration) qui sous-tend la représentation que nous en avons³⁵⁵. Or, cette primauté de la forme se cristallise dans le fait de son information. En effet, si l'objet de connaissance reflète la composition

³⁵¹ Cf. Beaufret, Jean, *Leçon de philosophie II*, p.93-94.

³⁵² Kant, *Œuvres philosophiques I, op.cit., Critique de la raison pure*, B XVI, III 12, p.739.

³⁵³ Housset, E., « Compte rendu de [Dominique Pradelle, Par-delà la révolution copernicienne, PUF, 2012, 416p.] », *Philosophiques*, vol.39, n°2, 2012, p.491.

³⁵⁴ Kant, *Œuvres philosophiques I, op.cit., Critique de la raison pure*, B XIII, III 13, p.741.

³⁵⁵ Cf. Alisson, *op.cit.*, p.29.

transcendantale de la cognition, c'est précisément parce que les formes pures introduisent leurs déterminations transcendantales au sein de la représentation de la matière brute de notre expérience. L'objet, conséquemment, est le produit de cette acquisition progressive par la matière de notre de cognition des déterminations imposées par les formes pures.

D'une certaine manière, nous pouvons dire que le transcendantal approfondi le sujet cartésien. Il ne suffit plus simplement d'affirmer la vérité fondamentale du *Je pense* comme fondement de la pensée, mais d'examiner ce que présuppose en lui-même ce *Je pense* et ce qu'il projette de soi dans la représentation qu'il se fait de ses objets. Ainsi, les formes pures s'imposent comme les modalités fondamentales, premières et irréductibles qui investissent *a priori* le champ de la cognition et qui déterminent *de facto* l'essence de l'objet en tant qu'elles accompagnent toute représentation que le sujet peut s'en faire. C'est en ce sens précis, donc, que la synthèse implique un acte d'information dans la mesure où elle introduit au sein de la matière représentable de notre expérience ces déterminations transcendantales qui concourent à la constitution de l'objet.

Il est important de souligner, à ce stade-ci de notre réflexion, que les principes transcendantsaux que Kant cherche à établir ne sont pas des déterminations psychologiques de la subjectivité. En effet, la réflexion sur le problème du transcendantal mène Kant à distinguer deux ordres distincts touchant à la condition du sujet : un ordre empirique et un ordre transcendantal. Dans cette optique, la subjectivité peut donc aussi être abordée à partir de cette même distinction de telle sorte qu'on peut distinguer, comme le fait Kant d'ailleurs, le sujet pris dans ses déterminations empiriques de celui pris dans ses déterminations transcendantales et formelles. Le sujet « empirique » se comprend à partir de ses interactions subjectives avec le monde, alors que le sujet transcendantal, comme nous venons de le voir, est envisagé comme un ensemble de facultés qui reposent sur des formes *a priori* qui leurs sont inhérentes³⁵⁶. Or, Kant réitère à plusieurs reprises que l'interrogation du transcendantal concerne la détermination des propriétés constitutives du sujet indépendamment de toute intrusion d'éléments empiriques et il rejette du même coup

³⁵⁶ Cf. Housset, E. *loc.cit.*

l'idée que la philosophie transcendantale puisse être associée à une psychologie du sujet³⁵⁷. La psychologie, en effet, estime Kant, étudie le sujet sous le rapport des affections qu'il subit et qui sont causées par des déterminations empiriques. Ainsi, elle ne peut pas s'affranchir du point de vue empirique par lequel elle prend le sujet et se trouve donc incapable de remonter jusqu'aux conditions *a priori* qui justifient l'activité de la représentation dans son fondement. Par conséquent, les formes pures du sujet ne doivent pas être considérées comme des affections psychologiques du sujet, mais des principes purement formels et absolument non-empiriques qui reflètent son essence transcendantale. À cet égard, le sujet est considéré purement spéculativement en rapport avec les éléments *a priori* qui investissent la constitution formelle de ses pouvoirs de connaître. De la même manière, Kant n'examine pas l'opération de la synthèse en fonction des éléments psychologiques qui pourraient influencer son exécution dans telle ou telle situation ponctuelle, mais bien plus au regard des déterminations *a priori* qui fondent sa possibilité.

Le tour de force de la philosophie critique kantienne est de voir dans les principes transcendants qui composent la nature ontologique du sujet ceux-là mêmes qui se trouvent au fondement de son expérience possible³⁵⁸ : « [o]n pourrait aussi, sans avoir besoin de tels exemples pour preuve de la réalité de purs principes *a priori* de notre connaissance, présenter le caractère indispensable qui est le leur pour la possibilité de l'expérience elle-même, par suite leur caractère *a priori* »³⁵⁹. Le transcendantal nous apprend ainsi qu'il y a réciprocity entre les principes transcendants qui déterminent la cognition possible d'un objet et la possibilité générale de l'expérience³⁶⁰. Dans un langage critique, cela veut dire que les formes pures de la subjectivité, en incarnant les modalités *a priori* par lesquels l'objet s'ouvre au sujet, déterminent aussi les cadres (restrictifs) à l'intérieur desquels nous pouvons en faire l'expérience. La subtilité de la position kantienne tient sur ce point précis que l'étendue de notre expérience est directement liée aux capacités intrinsèques de nos pouvoirs cognitifs de telle sorte qu'il n'y a pas d'expérience

³⁵⁷ Kant, *Œuvres philosophiques I, op.cit., Critique de la raison pure*, A 54/B 78, III 76-77, p.814; *Ibid.*, B 152, III 120, p.867; B 139-140, III 113, p.858-859; Kant, Emmanuel, *Œuvres philosophiques II, op.cit., Prolegomènes*, §1, IV 265, p.29-30; *Ibid.*, §21a, IV 304, p.77.

³⁵⁸ Cf. Pollok, Konstantin, *op.cit.*, p.513-514.

³⁵⁹ Kant, *Œuvres philosophiques I, op.cit., Critique de la raison pure*, B 5, III 30, p.760.

³⁶⁰ Cf. Pippin, Robert B., *op.cit.*, p.14.

envisageable d'une chose au-delà des conditions formelles que les formes pures imposent à notre sensibilité et notre entendement. Ainsi, l'objet de connaissance, pour Kant, est une réalité qui se constitue exclusivement à l'intérieur des limites de notre expérience possible.

Dans cette optique, les formes pures de la cognition concourent à l'élaboration de l'objet de connaissance dans la mesure où elles introduisent les dimensions de l'expérience possible au sein de la représentation que nous avons d'une chose. Plus précisément, elles ramènent, par le jeu de leur information, la matière de notre cognition à l'unité des conditions formelles de notre expérience. L'information des formes pures de la cognition reflète en fait l'information des données formelles, irréductibles et universelles qui constituent l'essence de notre expérience. La singularité qui se présentait à nous d'abord sous la forme d'un divers encore indéfini et indéterminé acquiert l'unité intelligible et l'universalité des formes *a priori* de l'expérience. Par conséquent, le domaine du connaissable coïncide avec les dimensions formelles de l'expérience possible comme de ses limites et tout ce qui ne se conforme pas à ces conditions *a priori* échappe à l'emprise de notre entendement. D'une certaine manière, donc, les éléments de l'hylémorphisme que nous retrouvons au sein de la philosophie transcendantale de Kant servent autant à exposer la constitution ontologique de l'objet de connaissance qu'à définir l'essence de l'expérience humaine³⁶¹.

Ce rapprochement entre les formes *a priori* de la cognition et les formes constitutives de notre expérience nous permet d'établir un point crucial du kantisme : tout acte réel de cognition d'un objet constitue une expérience à proprement parler. Kant se distancie ainsi des empiristes. La sensibilité à elle seule, c'est-à-dire la simple acquisition de données empiriques (*data*) par les sens, ne suffit pas à établir le statut de l'expérience. La sensibilité, pour Kant, se trouve, certes, à la base de toute expérience, mais celle-ci (l'expérience) se fonde véritablement dans le geste d'une réflexion sur le donné empirique, elle implique donc nécessairement le rôle de l'entendement qui vient unir à la conscience

³⁶¹ Paton va même jusqu'à associer le projet de la philosophie transcendantale à une « métaphysique de l'expérience ». Paton, H.J., *Kant's Metaphysic of Experience, A Commentary on the First Half of the Kritik der Reinen Vernunft, Volume One*, Londo, George Allen & Unwin LTD, 1970, p.72, p.257-258.

le divers de notre expérience empirique sous la détermination d'un concept. En d'autres mots, l'expérience, au sens fort et restreint où Kant l'entend, repose sur la façon dont notre entendement vient déterminer notre sensibilité pour la rendre intelligible. De manière encore plus générale, sans cognition, il n'y a pas d'expérience. L'expérience se constitue ainsi parallèlement à l'élaboration de l'objet de cognition dans la conscience et elle se réalise donc pleinement à l'intérieur du jeu de l'information des formes pures de la subjectivité sur la matière de notre expérience empirique³⁶².

Ainsi, l'instauration des formes pures comme fondement de l'expérience montre que Kant voit en elle le lieu où se joue la connaissance et le transcendantal vient étendre sa légitimité jusqu'à ses dimensions formelles *a priori*. Par l'introduction de la dimension du possible, Kant trouve ainsi le compromis qui concilie les positions des empiristes et des rationalistes en octroyant un espace où l'expérience et la connaissance *a priori* entre en rapport l'une avec l'autre sans se nier mutuellement. En effet, la détermination des formes pures de la cognition rend concevable l'idée que notre entendement puisse se rapporter *a priori* à un objet moyennant qu'il se conforme aux conditions de l'expérience possible. En effet, en bon empiriste, Kant ramène toute connaissance que nous pouvons acquérir d'un objet aux dimensions de notre expérience, mais il constate cependant, dans la lignée des rationalistes, la possibilité d'établir *a priori* des connaissances réelles sur les objets de notre cognition, lesquelles, bien que non empiriques, doivent aussi se conformer aux conditions formelles de l'expérience possible. À plus forte raison, la première connaissance *a priori* que nous pouvons retirer d'un objet est précisément celle qui correspond à la structure transcendantale qu'il doit prendre dans la représentation, c'est-à-dire celles des formes

³⁶² La théorie des formes de la subjectivité est ce qui permet à Kant, estime Ziche, de définir l'unité de l'expérience. L'expérience, quant à son essence, n'est pas multiple pour Kant, mais *une* et identique. Si nous pouvons en effet décomposer notre expérience subjective en un nombre indéterminé de moments empiriques, elle constitue néanmoins une unité qui est fondée par les conditionnalités des formes pures de la subjectivité. C'est du moins ce qui ressort de la déduction transcendantale et de la fonction synthétique des catégories. L'unité de l'expérience se fonde en effet à l'intérieur des rapports catégoriaux d'espace et de temps qui déterminent la nature des phénomènes qui la composent. Autrement dit, tous les phénomènes de l'expérience se manifestent sous les déterminations catégoriales de l'espace et du temps, seules formes envisageables de l'expérience pour les sujets que nous sommes. (Ziche, Paul, *Die Einheit der Natur. Naturphilosophische Einheitsprogramme*, dans „Kants Philosophie der Nature“, (Éd.) Ernst-Otto Onnasch, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 2009, p.231.)

pures de la cognition³⁶³. Ainsi, la solution au problème du transcendantal se dessine : les limites de l'expérience sont aussi celles qui s'imposent à la prétention à l'objectivité de la synthèse puisque les conditions *a priori* qui déterminent l'activité de la synthèse sont les mêmes que celles qui circonscrivent l'étendue de notre expérience possible.

La philosophie transcendantale nous apprend donc que l'établissement des principes transcendants qui rendent éligibles nos jugements synthétiques *a priori* et sur lesquels se fonde la possibilité de notre savoir objectif implique *de facto* la question des conditions de possibilité de l'expérience en général. Dans les faits, ces deux questions n'en forment qu'une seule puisque les conditions de possibilité de l'expérience sont en même temps celles qui déterminent la légitimité et l'étendue de nos jugements synthétiques *a priori*³⁶⁴. Si nous portons à présent les remarques que nous venons d'établir dans cette section au problème que tente de résoudre le transcendantal, à savoir celui du statut du savoir scientifique, nous trouvons alors que la possibilité de la science comprend un troisième élément qui s'ajoute aux deux autres que nous avons soulevés dans le chapitre précédent (à savoir l'*a priorité* et l'acte de la synthèse) : l'expérience, entendue que nous la considérons non pas dans sa dimension strictement empirique, mais en rapport avec les conditions *a priori* de sa possibilité, c'est-à-dire avec les formes pures du sujet. On apprécie désormais mieux l'originalité de la position kantienne concernant les sources du savoir scientifique et la façon dont elle diffère du point de vue aristotélicien : l'expérience n'est pas un « moment » intermédiaire entre les connaissances d'ordre sensible et intellectuelle, mais le cadre à l'intérieur duquel elles opèrent. Dès lors, là où Aristote considère l'expérience comme un moment transitoire vers la formation de la science, pour Kant, l'expérience possible, c'est-à-dire l'expérience comprise sous ses déterminations transcendantales, se trouve au fondement même de sa possibilité *a priori*. Autrement dit, la science n'est pas une forme de connaissance plus élevée que celle proposée par

³⁶³ Cf. Sperber, Peter, « Empiricism and Rationalism: The Failure of Kant's Synthesis and its Consequences for German Philosophy around 1800 », dans *Kant Yearbook, Kant and Empiricism*, (Éd.) Dietmar H. Heidemann, Berlin/Boston, Walter de Gruyter, 2015, p.120.

³⁶⁴ « Le principe suprême de tous les jugements synthétiques *a priori* est donc que tout objet est soumis aux conditions nécessaires de l'unité synthétique du divers de l'intuition dans une expérience possible. » (Kant, *Œuvres philosophiques I, op.cit., Critique de la raison pure*, A 158/B 197, III 145, p.898). Par conséquent : « La possibilité de l'expérience est donc ce qui donne une réalité objective à toutes nos connaissances *a priori*. » (Kant, *Œuvres philosophiques I, op.cit., Critique de la raison pure*, A 156/B 195, III 144, p.897.)

l'expérience, mais bien plus un savoir qui se forge à l'intérieur des limites qu'elle présuppose. De là se déduit le sort de la métaphysique : ce qui sépare la métaphysique des sciences ne tient pas seulement à la différence de leurs objets respectifs, mais aussi au rapport spécifique qu'elles entretiennent avec les conditions de l'expérience possible. L'échec de la métaphysique s'explique donc non pas tant parce qu'elle opère *a priori*, puisque les sciences parviennent aussi à le faire, mais parce que l'objet de ses spéculations la conduit à outrepasser les cadres restrictifs de l'expérience possible contrairement aux objets des sciences qui ne l'exigent pas. Elle excède donc l'espace où le sujet est en mesure de légiférer en toute légalité sur son objet, car elle dirige la synthèse sur des objets de spéculation que les formes pures de la cognition ne sont plus en mesure de déterminer.

Le lien que Kant établit entre les formes pures, la synthèse et l'expérience ouvre une nouvelle dimension au problème philosophique du transcendantal. À la question de fait (*quid facti*) succède une autre question d'une importance tout aussi capitale : la question de droit (*quid juris*)³⁶⁵. Il ne suffit pas, en effet, d'affirmer que notre cognition se base sur des conditions formelles *a priori* (l'espace, le temps, les catégories), il faut également montrer comment ces principes s'appliquent véritablement à des objets de notre expérience et établissent la possibilité de formuler *a priori* des jugements synthétiques objectifs à leur égard³⁶⁶. Ainsi, si le transcendantal sert à exposer, dans un premier temps, les structures formelles de la cognition humaine, il doit aussi, dans un second temps, déterminer les cas où ces formes pures trouvent une application concrète et réelle³⁶⁷. C'est d'ailleurs l'enjeu derrière l'entreprise de la déduction transcendantale. Après avoir montré dans l'esthétique transcendantale que les formes pures de la sensibilité sont l'espace et le temps et dans la logique transcendantale que l'entendement est muni de concepts purs agissant à titre de règle (formelle) pour la formulation de nos jugements, la déduction transcendantale, pour sa part, est l'étape qui doit démontrer l'application concrète des concepts purs aux objets de notre intuition. À cet égard, Kant est clair et affirme

³⁶⁵ Cf. Deleuze, *op.cit.*, p.19-22.

³⁶⁶ Cf. Paton, *op.cit.*, p.107-110.

³⁶⁷ Daval résume très bien le problème en ces mots : « il lui est par ailleurs recommandé [à la philosophie transcendantale] de ne pas se cantonner dans l'étude du formel, mais de s'appliquer aussi à la détermination de la matière ou du contenu ». (Daval, Roger, *La métaphysique de Kant, perspectives sur la métaphysique de Kant d'après la théorie du schématisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1951, p.270.)

explicitement à la fin de la déduction transcendantale qu'il revient à la philosophie transcendantale de déterminer le champ d'application des formes pures de la subjectivité : « [I]a philosophie transcendantale a ceci de particulier qu'outre la règle (ou plutôt la condition générale des règles qui est donnée dans le concept pur de l'entendement, elle peut indiquer en même temps *a priori* le cas où la règle doit être appliquée »³⁶⁸. Il est donc évident, pour Kant, qu'un des objectifs de la *Critique* est de démontrer l'effectivité des principes transcendants du sujet et comment ils permettent de retirer de nos jugements synthétiques l'universalité et la nécessité fondatrices du savoir objectif qui caractérise la science. Autrement dit, il faut, en plus de les posséder, pouvoir les exercer effectivement. Kant voit donc avec beaucoup de lucidité que le nœud du problème du transcendantal est moins l'exposition des formes pures en tant que telle que la preuve de leur valeur réelle, laquelle se fonde dans la possibilité de leur usage effectif, c'est-à-dire sur leur capacité réelle à produire l'objet de connaissance par le jeu de leur information sur la matière de notre cognition.

En somme, l'influence de l'hylémorphisme aristotélicien se manifeste clairement au sein de la philosophie transcendantale de Kant dans la mesure où elle en reprend la structure formelle. En effet, les notions de forme et de matière, mais aussi le rapport ontologique et asymétrique qui voit dans la forme l'acteur privilégié de l'information de la matière constituent les éléments de la matrice (formelle) qui rend compte de la composition transcendantale de l'objet. À cet égard, la démarche transcendantale consiste en deux étapes : d'abord, elle vise à nous faire comprendre que la possibilité de toute cognition repose sur des formes pures qui se trouvent au fondement de nos pouvoirs de connaître (la sensibilité et l'entendement). Enfin, elle doit démontrer l'effectivité de ces principes transcendants du sujet, c'est-à-dire fournir la preuve que la forme informe réellement la matière de notre cognition afin de constituer l'objet de connaissance. La légitimité de la synthèse, par suite celle de l'ouverture de l'objet, se joue à l'intersection des rapports et des conditionnalités que les formes instituent au sein de l'acte de cognition du sujet.

³⁶⁸ Kant, *Œuvres philosophiques I, op.cit., Critique de la raison pure*, A 135/B 175-176, III 133, p.883.

5.4 Transcendental, hylémorphisme et ontologie du sujet

L'enjeu philosophique adressé par le transcendantal correspond logiquement à la première étape à laquelle doit se confronter la *Critique*. La solution qu'il apporte au problème de la possibilité *a priori* de la représentation, par suite des conditions de l'expérience possible, et parallèlement au champ d'application réel et objectif de la synthèse à des objets de l'expérience, est la clef de voûte sur laquelle repose l'intégrité entière du système de la raison pure. Or, si nous nous rappelons de la première définition que Kant donne de la métaphysique dans son texte *Les progrès réels de la métaphysique*, et que nous avons déjà cité dans le chapitre précédent, alors nous remarquons que l'objet du transcendantal, c'est-à-dire les éléments *a priori* de la cognition, est le pendant kantien de l'ontologie. À cet effet, nous jugeons pertinent de citer à nouveau ce passage: « La métaphysique, y écrit Kant, contient dans l'une de ses parties (l'ontologie) des éléments de la connaissance humaine *a priori*, tant dans des concepts qu'en des principes, et elle doit, conformément à son but, en contenir de tels [...]»³⁶⁹. Ainsi, si nous devons chercher les traces d'une ontologie chez Kant, nous la trouvons au sein de sa philosophie transcendantale.

Cela nous permet d'ailleurs de répondre à une des questions que nous nous sommes posées dans l'introduction de cette seconde partie de notre thèse : Kant rejette-t-il l'ontologie? À lire les propos mêmes du philosophe, il semble bien que non. Seulement, il convient de préciser que Kant comprend le sens de l'ontologie en conformité avec l'objet de son projet critique. Dans cet ordre d'idée, la mention la plus explicite du déplacement de l'objet de l'ontologie se trouve dans un passage clef de la *Critique*, plus précisément dans le chapitre intitulé *Du principe de la distinction de tous les objets en général en phénomènes et noumènes* qui vient clore l'analytique transcendantale. Au milieu des développements qu'il émet sur la distinction entre les notions critiques de phénomène, noumène et chose en soi, Kant écrit cette phrase qui vient définir la signification qu'il donne à l'ontologie : « le nom orgueilleux d'une ontologie, qui prétend donner des choses en général des connaissances synthétiques *a priori*, dans une doctrine systématique (par exemple le principe de causalité) doit faire place au nom modeste d'une simple analytique

³⁶⁹ Kant, Emmanuel, *Œuvres philosophiques III, op.cit., les derniers écrits, Progrès de la métaphysique en Allemagne*, p.1263, XX 7 313.

de l'entendement pur »³⁷⁰. Ainsi, l'ontologie, pour Kant, n'est plus comprise dans son acception traditionnelle, c'est-à-dire comme un discours qui porte sur la nature de l'être, mais s'identifie désormais à une analytique transcendantale de l'entendement pur.

Cette nouvelle appellation de l'ontologie en une analytique transcendantale de l'entendement pur implique en même temps une redéfinition générale du problème de l'ontologie et de son objet. Dans une discussion très serrée et éclairante sur l'acception critique de la notion kantienne d'ontologie, Ficara fait ressortir avec justesse que ce qui est à l'ordre du jour de l'analytique transcendantale est la question de la détermination des principes transcendants de la cognition³⁷¹. Sur ce point précis, Kant se distancie d'Aristote et de la position des métaphysiciens rationalistes pour qui l'objet de l'ontologie est l'être considéré en lui-même ainsi que ses propriétés intrinsèques. Bref, l'objet propre de l'ontologie, au sens critique que Kant lui donne, n'est plus « l'être en tant qu'être », mais se définit désormais comme étant l'étude des éléments *a priori* de la cognition humaine³⁷². Par ce fait même, elle se consacre précisément à l'exposition des formes pures du sujet, à savoir celles de l'espace, du temps et des catégories comme conditions transcendantales de la représentation en général et de l'expérience possible. Elle se donne donc pour vocation de nous instruire sur le fait que les catégories ne sont plus envisagées comme des propriétés réelles des choses, mais désignent plutôt des concepts purs de l'entendement qui trouvent le sens de leur objectivité en s'appliquant à un divers donné dans notre intuition. L'ontologie, en ce sens, change d'objet. Elle n'aborde plus directement le problème de l'être, mais se focalise sur l'étude de la composition transcendantale du sujet, c'est-à-dire sur la détermination et l'analyse des formes pures du sujet et de leurs fonctions structurantes au sein du processus de la cognition d'un objet.

³⁷⁰ Kant, *Œuvres philosophiques I, op.cit., Critique de la raison pure*, A 247/B 303, III 207, p.977.

³⁷¹ Nous renvoyons au très éclairant chapitre de Ficara sur le sens de l'ontologie kantienne que nous trouvons dans l'ouvrage suivant : Ficara, Elena, *Die Ontologie in der „Kritik der reinen Vernunft“*, Würzburg, Verlag Königshausen & Neumann GmbH, 2006, p.121-128. À l'appui de notre propos et de celui de Ficara, Lebrun associe l'entendement à la « faculté de l'ontologie », insinuant que l'étude de la composition transcendantale de l'entendement, donc de l'exposition de ses concepts purs, déterminent la nouvelle définition critique de l'ontologie (Lebrun, Gérard, *Kant et la mort de la métaphysique, Essai sur la « Critique de la faculté de Juger »*, Librairie Armand Colin, 1970, p.61.)

³⁷² Cf. « Pure Reason's Enlightenment: Transcendental Reflection in Kant's first Critique », dans *Kant Yearbook, Kant and Rationalism*, (Éd.) Dietmar H. Heidemann, Berlin/Boston, Walter de Gruyter, 2014, p.55; 59.

Cependant, cela ne veut pas dire que Kant substitue la transcendantalité du sujet à l'être, car la *Critique* interdit précisément d'établir une équivalence entre les déterminations transcendantales (formelles) du sujet et l'être ou d'y voir la manifestation des propriétés réelles des choses – une telle substitution remettrait également en cause un point de doctrine essentiel à la *Critique*, à savoir le caractère strictement formel que Kant attribue au sujet transcendantal –, mais cela indique simplement que le problème général de l'ontologie suppose un nouvel objet et une réorientation de son questionnement.

Ainsi, nous remarquons aussi chez Kant un rapprochement entre les éléments de l'hylémorphisme qui se greffent à sa *Critique* et l'ontologie. À cet égard, Kant ne se distingue guère d'Aristote pour qui l'hylémorphisme sert à problématiser une interrogation de nature ontologique – la composition de la substance sensible – et tout porte à croire que l'hylémorphisme, peu importe la forme qu'il est appelé à prendre au sein de différentes théories, est indissociable de considérations portant sur l'ontologie. Cela dit, si l'utilisation chez Kant des notions de forme (pure) et de matière – celle-ci comprise dans son sens transcendantal³⁷³ – se posent effectivement en rapport avec le problème de l'ontologie, il s'agit d'une ontologie conçue comme philosophie transcendantale et dont la préoccupation principale est la détermination de l'essence de l'activité cognitive du sujet³⁷⁴. Kant préserve donc le lien qui unit hylémorphisme et ontologie, à cette différence près qu'il en transforme l'objet et qu'il n'est plus destiné à répondre au même but. En effet, les notions de forme (pure) et de matière sont désormais appliquées à la problématisation de l'objet de l'ontologie kantienne et servent à résoudre le problème de la possibilité générale de la cognition, c'est-à-dire celui des déterminations transcendantales qui fondent *a priori* le geste de la synthèse et de sa potentielle objectivité.

³⁷³ Cette précision est importante, car nous observons que Kant comprend le concept de matière selon deux définitions distinctes, à savoir selon sa signification transcendantale et sa signification physique, distinction que nous approfondirons dans le prochain chapitre de notre thèse.

³⁷⁴ À plus forte raison, comme le souligne Puech, les notions mêmes de matière et de forme, comprises dans leur acception transcendantale (que nous approfondirons dans le chapitre suivant), déterminent « la nature même de la philosophie transcendantale ». (Puech, Michel, *Kant et la causalité, étude sur la formation du système critique*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1990, p.307). Elles définissent ainsi le cœur de la solution critique au problème de l'ontologie tel qu'il est présenté par Kant.

On se trouve donc confirmé dans notre hypothèse que l'ontologie n'est pas rejetée par Kant, mais plutôt qu'elle se concentre désormais dans la philosophie transcendantale et le sens nouveau qu'elle lui donne³⁷⁵. Ainsi, même si le problème que formule la philosophie transcendantale prend pour point de départ la forme d'un questionnement épistémologique – celui de la possibilité de la synthèse objective –, la solution qu'elle exige a pour conséquence de la recentrer sur une ontologie du sujet, laquelle se cristallise autour de la fonction métaphysique que Kant accorde à la forme. En effet, pour Kant, le sujet compris dans sa dimension transcendantale se définit essentiellement comme pouvoir de cognition de telle sorte que les principes *a priori* qui conditionnent ses facultés de connaître reflètent logiquement les éléments structurants qui déterminent son essence³⁷⁶. En d'autres termes, l'ontologie kantienne admet sur le plan ontologique, c'est-à-dire transcendantal, la réciprocité de la forme pure (comme modalité *a priori* de la cognition) et du sujet transcendantal et voit ainsi dans les formes pures de la cognition autant d'éléments irréductibles au sujet qui intègrent sa composition ontologique. De toute évidence, Kant octroie une valeur épistémologique à la forme en tant qu'elle renferme la conditionnalité de la cognition en général, mais cette fonction spécifique qui lui échoie est tributaire du fait qu'elle incarne avant tout une détermination transcendantale de la cognition. C'est en ce sens précis donc que la philosophie transcendantale se présente comme une ontologie du sujet, précisément parce qu'elle sert à exposer les éléments immanents qui composent la nature ontologique du sujet, notamment en postulant la présence de formes pures au

³⁷⁵ Cf. Schüssler, Igor, « Critique et refondation de la métaphysique chez Kant, Les « progrès de la métaphysique » et la critique du système leibniziano-wolffien », dans *Archives de Philosophie*, Centre Sèvres, n°4, 2006, p.574-575.

³⁷⁶ Ainsi, Heidegger a raison de voir dans le problème de la transcendance le lieu même où se joue l'ontologie kantienne. L'idée centrale de sa thèse est que le problème de la transcendance ne se réduit pas à une simple théorie de la connaissance puisque son interrogation véritable porte sur la possibilité du discours ontologique (Heidegger, *op.cit.*, p.77). En effet, pour Heidegger, la constitution transcendantale du sujet implique *de facto* une position face à l'être qui condense l'horizon prédonné et indépassable à l'intérieur duquel l'être acquiert une réalité définissable et exprimable (À ce sujet, nous renvoyons également au texte de Heidegger qui s'intitule « La thèse de Kant sur l'être ». Voir : Heidegger, Martin, *La thèse de Kant sur l'être*, dans « Questions I et II », trad. Kosta Axelos & Cie., Paris, Éditions Gallimard, 1968, pp.375-422). Cela étant dit, cette interprétation souffre du rapprochement trop direct qu'elle veut établir entre le thème du transcendantal et l'ontologie comme discours sur l'être. Ce rapprochement nous apparaît quelque peu forcé puisque Kant, par le transcendantal, ne semble pas comprendre l'ontologie comme étant un discours sur l'être en tant que tel, mais sur les conditions épistémologiques qui se trouvent au fondement de toute connaissance assurée de l'objet. C'est d'ailleurs ce qui explique le choix du nom qu'il donne à son ontologie, à savoir celui d'être avant toute chose une analytique transcendantale de l'entendement pur. À plus forte raison, Kant n'emploie pas le terme « être », mais celui d'« objet » et tout le problème consiste à savoir s'il est conforme à la pensée de Kant de ramener ces notions à un rapport d'équivalence.

fondement des modalités qui organisent *a priori* l'activité cognitive du sujet. C'est ainsi qu'elle parvient à définir l'essence du sujet transcendantal.

C'est précisément de cette dimension ontologique que font abstraction les interprétations qui réduisent le problème du transcendantal à son caractère épistémologique ou qui font des conclusions ontologiques de la *Critique* le simple produit de sa conséquence. Nous pensons plus particulièrement à l'interprétation, en elle-même très pertinente, de Lau. Selon l'auteur, les questions ontologiques de la *Critique* ne peuvent plus être formulées à la manière de la métaphysique traditionnelle, mais doivent être reformulées à l'intérieur d'une analytique critique de l'entendement pur. Dans cette optique, le problème de fond de l'ontologie se structure à l'intérieur des cadres d'une épistémologie, laquelle, en explorant les conditions épistémiques de la connaissance, vient redéfinir les limites du discours ontologique³⁷⁷. Selon cette ligne argumentative, les conclusions ontologiques de la *Critique* (Lau pense essentiellement à la distinction entre le phénomène et la chose en soi) tirent leur valeur du cadre épistémologique à l'intérieur duquel elles sont posées en conséquence de quoi c'est tout le domaine de l'ontologie qui se subordonne à celui de l'épistémologie. Or, le principal défaut de cette interprétation réside dans le fait de ne pas voir que le rapport qui unit la forme aux pouvoirs cognitifs du sujet ne peut pas se justifier dans son fondement par une explication d'ordre épistémologique puisqu'il repose sur une prise de position d'ordre ontologique.

En effet, l'exposition transcendantales des formes pures du sujet et du processus d'information de la matière comme éléments et moments explicatifs de la formation de l'objet de cognition sont les signes d'une prise de position ontologique qui octroie à la forme un statut privilégié par rapport à la matière en tant qu'elle incarne un principe structurant de détermination. Sur ce point précis, Kant reste en parfaite continuité avec l'esprit même de la théorie aristotélicienne de l'hylémorphisme. Il ne fait pas que reprendre les notions propres à l'hylémorphisme, mais maintient aussi la même conclusion ontologique qui postule la primauté de la forme sur la matière, conclusion qui, de surcroît,

³⁷⁷ Lau, Chong-Fuk, « *Kant's Epistemological Reorientation of Ontology* », dans *Kant Yearbook, Metaphysics*, (Éd.) Dietmar H. Heidemann, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 2010, p.124-125.

apporte la véritable position métaphysique sur laquelle repose la solution à l'enjeu épistémologique de la possibilité de la cognition d'un objet. Bref, même si le problème du transcendantal prend la forme d'un questionnement de nature épistémologique puisqu'il cible le problème de la connaissance, on ne peut pas conclure à partir de cela seul que l'ontologie se subordonne à l'épistémologie et n'est qu'une simple conséquence du cadre qu'elle impose. Au contraire, l'association de l'analytique de l'entendement pur à l'ontologie indique plutôt que l'ontologie investie de part en part le questionnement philosophique du transcendantal et qu'elle est constitutive de sa solution dans la mesure où elle met de l'avant la fonction ontologique de la forme comme vecteur de la possibilité de la cognition, laquelle s'explique désormais par le travail de l'information des formes pures sur l'objet de nos représentations. En d'autres mots, le rapport s'inverse : la solution à la dimension épistémologique du transcendantal repose sur une prise de position métaphysique qui postule le rôle privilégié de la forme comme principe déterminant et structurant au sein de la cognition. En ce sens, c'est l'ontologie qui fournit le cadre qui vient légitimer les conclusions épistémologiques de la *Critique*.

En suivant la logique de la démarche kantienne, on comprend mieux comment la redéfinition de l'objet de l'ontologie s'impose comme solution au problème épistémologique de la possibilité *a priori* de la synthèse et de la connaissance objective. Le transcendantal nous enseigne en effet que l'objet de connaissance trouve les principes de sa détermination à l'intérieur même des cadres qui organisent la représentation du sujet. Dans le langage de la *Critique*, cela signifie qu'il n'y a pas d'objet à proprement dit sans cognition. Toute la subtilité de l'entreprise transcendantale de Kant, dès lors, repose sur l'assertion que l'objet de connaissance, considéré sous l'angle des conditions de sa possibilité, est le corrélat des déterminations qu'introduisent les formes pures du sujet au sein de la représentation. En d'autres termes, cela veut dire qu'il y a correspondance entre les déterminations transcendantales des fonctions cognitives du sujet et celles qui définissent le statut de l'objet³⁷⁸. Il s'ensuit donc logiquement que l'exposition de la

³⁷⁸ C'est la thèse que défend Benoist. Par une analyse très pertinente, il s'évertue à montrer que la question du sujet transcendantal est indissociable de celle de l'objet. Il explique notamment que les déterminations formelles (transcendantales) du sujet sont celles-là même qui sont constitutives de l'objet de connaissance de

composition transcendantale du sujet, c'est-à-dire des formes pures de la cognition, pose en même temps les principes *a priori* qui déterminent l'essence de l'objet de connaissance et dégage par le fait même le champ d'applicabilité objectif de la synthèse³⁷⁹.

Enfin, la *Critique* tire deux conséquences majeures qui découlent directement de cette analytique du sujet pur :

1) La première est la fameuse distinction entre le phénomène et la chose en soi, laquelle n'est envisageable que si l'on admet le jeu de l'information des formes pures comme conditions de la représentation générale d'un objet. Le phénomène est le divers empirique appréhendé sous les déterminations des formes pures, alors que la chose en soi renvoie à l'objet considéré en lui-même indépendamment des modes par lesquels le sujet la reçoit dans l'expérience. Par conséquent le phénomène réfère à l'objet de notre connaissance, car il est la part de la chose qui est saisie à travers l'information des formes pures du sujet³⁸⁰. Pour conséquence, il ne désigne pas la totalité de la chose ni même son essence parce qu'il se présente à nous sous les rapports préétablis qui définissent les conditions formelles de l'expérience. En d'autres mots, les formes pures sont des principes limitatifs qui départagent le champ propre de la connaissance de ce qui ne peut être qu'un objet de spéculation. C'est pourquoi la *Critique* abandonne le projet d'acquérir un savoir de l'essence, laquelle elle juge inaccessible à l'entendement. L'essence, en effet, implique une connaissance de la chose telle qu'elle est en elle-même, alors que l'objet de connaissance pour le sujet est le résultat du travail de l'information des formes pures. Il ne se donne donc pas tel qu'il est en lui-même, mais toujours sous les rapports qu'introduisent les formes pures dans la représentation³⁸¹. À cet égard, la synthèse a le pouvoir de déterminer le phénomène de notre expérience, mais la chose en soi reste hors de portée de sa juridiction.

telle sorte qu'il affirme la correspondance entre la constitution ontologique du sujet transcendantal – les formes pures de la représentation – et celle de l'objet. (Cf. Benoist, Jocelyn, *op.cit.*, p.71-86.)

³⁷⁹ La synthèse, en effet, est investie par les conditions transcendantales de la cognition et elle participe activement à l'élaboration de l'objet précisément dans la mesure où elle porte ces déterminations transcendantales dans la représentation du divers de notre expérience.

³⁸⁰ Cf. Kant, *Œuvres philosophiques I, op.cit., Critique de la raison pure*, B XXV-XXVI, III 16, p.745.

³⁸¹ Cf. Liotta, Daniel, *op.cit.*, p.100.

2) La seconde postule que le sujet est un législateur, ou plutôt, décrète la présence d'un pouvoir législateur au sein de notre faculté de connaître³⁸². Ce pouvoir législateur résulte logiquement de la primauté que le transcendantal accorde à la forme sur la matière. « Légiférer », cela veut dire, pour reprendre l'expression de Deleuze, que c'est le sujet qui commande³⁸³, qu'il exerce un pouvoir réel et proactif sur l'objet et le détermine. La particularité du kantisme est de voir dans les principes formels de la subjectivité la sources des propositions apodictiques du sujet dans la mesure où elles constituent les éléments irréductibles qui organisent *a priori* la représentation de l'objet. Autrement dit, pour Kant, l'acte de connaissance repose essentiellement sur le fait que l'objet se soumet aux conditions formelles de la représentation, soumission qui implique l'activité informatrice des formes pures du sujet. Ainsi, en toute logique, c'est à l'intérieur de l'espace dégagé par les formes pures que le sujet légifère, c'est-à-dire qu'il détermine et organise proactivement la représentation qu'il se fait de l'objet en exerçant sur lui les principes purs dont il dispose. Par ce même geste, il parvient à s'affranchir de sa position subjective et appréhende l'objet sous les rapports impersonnels et universels que commandent l'usage des formes pures.

À partir de ce que nous avons souligné dans cette section de notre travail et en considérant aussi ce qui a été dit dans les sections précédentes de ce chapitre, nous sommes en mesure de tirer la conclusion suivante : il y a bel et bien présence d'une interrogation de nature ontologique chez Kant (terme – ontologie – que la philosophe emploie lui-même), mais qui se définit désormais comme philosophie transcendantale. Dans cette optique, l'ontologie kantienne, comme le souligne avec justesse Liotta, se donne pour tâche de redéfinir et de remplacer l'ontologie traditionnelle par une nouvelle ontologie critique, en l'occurrence la philosophie transcendantale, laquelle a pour objet l'*a priori*, non plus comme connaissance du suprasensible, mais « comme système des conditions *a priori* de

³⁸² Cf. Deleuze, *op.cit.*, p.23.

³⁸³ *Idem.*

la connaissance »³⁸⁴ et dont l'élaboration se cristallise autour d'une ontologie du sujet³⁸⁵. À ce dessein, c'est au sein de son ontologie que Kant met en place les éléments de l'hylémorphisme qu'il incorpore à sa *Critique* dans la mesure où l'objet de l'ontologie kantienne comprend désormais l'étude des formes pures comme déterminations intrinsèques de la cognition. En effet, les notions de forme et de matière gagnent le sens de leur fonction au sein de la philosophie transcendantale en tant qu'elles sont les parties de la solution que Kant élabore afin de résoudre le problème de la possibilité *a priori* de la synthèse et de la genèse de l'objet de connaissance. C'est sous cette perspective bien précise que nous pouvons établir le rapprochement entre la philosophie transcendantale, l'ontologie et l'influence de l'hylémorphisme dans la pensée de Kant.

5.5 Conclusion sommaire du chapitre

Notre intention dans ce chapitre a été d'expliquer en quoi le transcendantal est censé apporter la solution au problème critique de la possibilité *a priori* de la cognition en général, donc corollairement à celui de l'objectivité de la synthèse, et aussi, par la même occasion, de montrer comment il intégrait les éléments de l'hylémorphisme aristotélicien à sa philosophie critique afin de parvenir à cette fin. Cette discussion nous a ainsi permis d'établir avec plus de clarté le rapport qui existe entre le transcendantal, l'ontologie et l'hylémorphisme au sein de la philosophie critique de Kant. Quatre conclusions nous paraissent essentielles au propos central de cette seconde partie de notre thèse.

Premièrement, nous avons montré comment la philosophie transcendantale reprend les concepts de l'hylémorphisme aristotélicien. Les notions de forme et de matière constituent les axes qui structurent le problème philosophique qu'elle soulève et elles lui

³⁸⁴ Liotta, Daniel, *op.cit.*, p.100. Cf. Kant, *Œuvres philosophiques I, op.cit., Critique de la raison pure*, A 845/B 873, III 546, p.1394. Cf. Allais, Lucy, « Transcendental Idealism and Metaphysics: Kant's Commitment to Things as They are In Themselves », dans *Kant Yearbook, Metaphysics*, (Éd.) Dietmar H. Heidemann, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 2010, p.3-4. Cf. De Boer, Katrin, *op.cit.*, p.59-61.

³⁸⁵ C'est aussi la raison pour laquelle Kant qualifie sa philosophie transcendantale de « propédeutique » de la raison pure (Kant, *Œuvres philosophiques I, op.cit., Critique de la raison pure*, A 841/B 869, III 543, p.1391). En effet, la détermination des éléments transcendantsaux qui fondent l'activité cognitive du sujet constitue l'examen préliminaire à toute autre métaphysique dans la mesure où il nous permet de statuer sur la valeur réelle de nos propositions synthétiques *a priori*, c'est-à-dire de déterminer si leur validité et légitimité s'étendent à des objets suprasensibles ou si elles sont restreintes dans leur applicabilité.

apportent en même temps les instruments nécessaires à sa résolution. En effet, l'enjeu épistémologique de la possibilité générale de la cognition et de l'objectivité de la synthèse se comprend désormais sous le rapport des fonctions que la *Critique* donne à la forme et à la matière. Sur ce point précis, c'est le vocabulaire lui-même et la matrice conceptuelle qui met en évidence l'influence de l'hylémorphisme au sein du projet critique de Kant.

Deuxièmement, l'indice qui nous semble être le plus révélateur de l'influence réelle de l'hylémorphisme au sein de la *Critique* kantienne se manifeste dans la nature du rapport qui est institué entre la forme et la matière. Plus significatif encore que la reprise des notions de forme et de matière, Kant préserve aussi la position métaphysique générale de la théorie aristotélicienne de l'hylémorphisme, laquelle postule la primauté ontologique de la forme sur la matière. La forme kantienne, donc, à l'instar de la forme aristotélicienne, remplit la même fonction de principe de détermination de la matière. Cette conclusion d'ordre métaphysique donne à Kant l'argument ontologique capable de justifier la genèse de l'objet de connaissance dans la mesure où l'ouverture de l'objet à notre expérience est directement tributaire du travail d'information que la forme exerce sur la matière. En effet, l'unité et l'intelligibilité constitutive de l'objet de connaissance s'acquiert uniquement à l'intérieur du champ de possibilité qu'ouvrent les formes pures du sujet de la même manière que la forme aristotélicienne rend possible l'ouverture de l'être de la substance en étant le facteur qui cause son unité ontologique.

Cela nous conduit à une troisième conclusion : les éléments de l'hylémorphisme que nous retrouvons au sein de la pensée critique de Kant participent à la réorientation et la reformulation du problème kantien de l'ontologie occasionnée par la philosophie transcendantale. Les notions de forme et de matière ne servent plus à déterminer les principes immanents des choses considérées en elles-mêmes, mais se rapportent désormais aux éléments qui sont impliqués dans le processus de cognition d'un objet. Les formes pures, à cet effet, sont conçues non plus comme les principes constitutifs des choses en soi, mais comme modalités *a priori*, c'est-à-dire comme éléments immanents et irréductibles, des pouvoirs cognitifs du sujet. Par conséquent, la structure formelle de l'hylémorphisme est utilisée par Kant dans le but de déterminer les propriétés qui composent la nature

ontologique du sujet, c'est-à-dire les éléments mêmes qui définissent l'essence de la cognition humaine. C'est en ce sens précis, d'ailleurs, que nous estimons que Kant déplace l'analyse de l'hylémorphisme, en particulier celle de la forme (pure) et de son rapport à la matière, dans le sujet et qu'il se sert de cette matrice formelle au sein de sa démarche critique afin de fonder une ontologie du sujet qui culmine dans le sujet transcendantal.

Enfin, la philosophie transcendantale de Kant se veut aussi être en partie une théorie de l'expérience dans la mesure où elle établit la réciprocité entre les formes pures de la cognition et les conditions formelles de notre expérience. En effet, elle postule que les limites formelles de l'expérience déterminent en même temps les cadres restrictifs à l'intérieur desquels l'objet se présente à notre cognition. L'information que les formes pures exercent sur la matière de la cognition sert précisément à ramener ladite matière sous l'unité de notre expérience possible afin d'en faire ressortir le degré d'intelligibilité nécessaire qui correspond au statut de l'objet de connaissance. Ainsi, l'objet kantien de connaissance ne se comprend pas indépendamment de la notion d'expérience puisqu'il constitue l'unité intelligible qui réfléchit en lui les déterminations transcendantales de notre expérience possible. Il s'ensuit donc que l'expérience kantienne s'arrête là où tout rapport à un objet quelconque de cognition n'est plus possible.

En somme, la possibilité de la synthèse *a priori*, soit de l'essence de la connaissance, trouve sa résolution dans la philosophie transcendantale. Le salut du savoir scientifique repose conséquemment aussi entre ses mains. Or, la solution au problème, comme nous venons de le voir, suppose une ontologie du sujet qui doit mettre à jour les formes pures qui organisent *a priori* les modalités de la représentation d'un objet. Cette ontologie du sujet est ce qui nous occupera dans les prochains chapitres de ce travail. Elle nous conduira à nous attarder à la « Théorie transcendantale des éléments » puisque c'est cette partie de la philosophie transcendantale qui détermine les structures *a priori* de la subjectivité qui régissent l'activité de la représentation et de la synthèse. Ainsi, la philosophie transcendantale nous engage, dans un premier temps, dans l'examen des pouvoirs de connaître du sujet : d'abord dans une esthétique transcendantale qui établit la nature de notre sensibilité, ensuite dans une analytique transcendantale qui concerne les

formes de la pensée discursive et les conditions de leur application à la matière concrète de notre expérience afin d'en faire ressortir l'objet de connaissance³⁸⁶.

³⁸⁶ En effet, comme Fichant le souligne avec justesse, la possibilité de la connaissance se trouve à l'intersection de l'esthétique et de la logique transcendantales. (Fichant, Michel, « Espace esthétique et espace géométrique chez Kant », dans *Revue de métaphysique et de morale*, n°4, 2004, p.531.)

Chapitre 6 : Les notions kantienne de forme et de matière

6.1 Propriétés générales et distinctives des notions critiques de forme et de matière

Avant d'entamer directement l'examen de l'esthétique et de l'analytique transcendantales, il convient de préciser davantage comment Kant conçoit les notions de forme et de matière. Jusqu'à présent, nous n'avons fait qu'établir de manière générale la signification et la fonction que Kant donne à ces concepts au sein de sa philosophie transcendantale et comment ils interviennent comme étant les éléments clefs à la solution du problème qu'elle soulève, nommément celui de la possibilité générale de la cognition d'un objet de l'expérience. Or, dans ce présent chapitre, il s'agira d'apporter plus de précision et de nuances au sens que le philosophe allemand accorde à ces notions ainsi qu'aux fonctions critiques et métaphysiques qu'elles sont concrètement appelées à jouer au sein de la *Critique*. (De ces précisions surgit aussi logiquement la question suivante : comment s'effectue l'information de la forme sur la matière dans la formation de l'objet de connaissance? Elle sera toutefois au cœur des prochains chapitres de notre thèse qui traiteront en détail de l'esthétique et de l'analytique transcendantales.) Ainsi, les deux questions principales de ce chapitre sont : comment Kant comprend le concept de matière? Et aussi, en toute logique : qu'est-ce qu'une forme au sens kantien du terme?

La première allusion explicite aux notions de forme et de matière fait son apparition dans une œuvre qui précède la *Critique de la raison pure*. Elle se trouve plus précisément dans la *Dissertation de 1770* et vise à caractériser les deux éléments distincts qui prennent nécessairement part à la cognition humaine. Kant écrit :

Mais dans la représentation du sens est contenu d'abord quelque chose que l'on peut appeler *matière*, à savoir la *sensation*, et aussi quelque chose que l'on peut appeler *forme*, à savoir la *configuration* des sensibles, qui se révèle dans la mesure où les objets divers qui affectent les sens sont coordonnés par une loi naturelle de l'esprit. Or, de même que la sensation, qui constitue la *matière* de la représentation de la sensibilité, décèle la présence de quelque objet sensible, mais dépend, quant à sa qualité, de la nature du sujet, en tant qu'il est modifiable par un tel objet, de même la *forme* de cette même représentation, si elle manifeste toujours un certain rapport et une certaine relation aux choses senties, n'est pas proprement un reflet ou une projection de l'objet : elle est

seulement une loi incluse dans l'esprit, loi par laquelle l'esprit coordonne pour lui-même les choses senties, choses qui tirent leur origine de la présence de l'objet.³⁸⁷

Ce passage précritique de Kant expose l'intuition centrale qui guide les considérations philosophiques de l'esthétique et de l'analytique transcendantales de la *Critique de la raison pure*³⁸⁸. Nous retrouvons déjà cette idée fondamentale que la cognition complète de l'objet s'inscrit dans une double démarche qui requiert, dans un premier temps, l'apport de la sensation et, dans un deuxième temps, le travail de réflexion discursif que l'entendement doit opérer sur ce donné sensoriel. Plus précisément encore, la matière y est décrite comme étant le contenu *a posteriori* de la connaissance donné dans la sensation, alors que la forme renferme la structure *a priori* des modes cognitifs du sujet qui organise notre connaissance de la matière. La sensation, précise Kant, matière de la représentation, nous permet de déceler l'existence d'un objet extérieur, alors que la forme nous induit à reconnaître des lois *a priori* inhérentes à la subjectivité qui encadrent et structurent la représentation que nous pouvons nous en faire. Autrement dit, la matière est un donné extérieur qui affecte l'esprit en entrant en contact avec les sens et la forme reflète une propriété ou un paramètre *a priori* de la cognition du sujet. Nos représentations d'une chose contiennent donc une partie matérielle, celles qui provient de la sensation, et une partie formelle qui renvoie aux modes de cognition coordonnent et configurent le donné sensible selon certains rapports afin d'en acquérir une représentation plus ou moins unitaire conformément à ces lois de l'esprit. Il est déjà clair pour Kant, à ce stade-ci de sa pensée, que la représentation unitaire et intelligible d'une chose est le résultat du travail de la forme et que cette possibilité ne peut pas incomber à la matière puisqu'elle se présente à l'esprit sous le mode d'un donné affectant notre sensibilité. La matière est en quelque sorte l'impulsion de la connaissance, mais elle ne représente pas pour autant ce qui la constitue en tant que telle.

³⁸⁷ Kant, *Œuvres philosophiques I, op.cit., Dissertation de 1770*, Section II, §4, II 392-393, p.639.

³⁸⁸ Selon Gueroult, toutefois, il faut se méfier de ramener trop rapidement l'intention de la *Dissertation* à une critique des facultés humaines. Il fait remarquer, à juste titre d'ailleurs, que la démarche de Kant « reste dans une perspective leibnizienne, c'est-à-dire dans une perspective *cosmologique* ». Kant, donc, traite essentiellement des fondements du monde sensible et du monde intelligible et de leur différence plutôt que d'élaborer une « critique » de nos facultés cognitives. Cela dit, en toute évidence, nous remarquons déjà des conséquences qui seront retenues dans la *Critique*. (Gueroult, Martial, « La Dissertation kantienne de 1770 », dans *Archives de Philosophie, Centre Sèvres – Facultés jésuites de Paris*, vol.41, n°1, 1978, p.4.)

Ce point de doctrine de la *Dissertation* touche de si près à l'esprit de la *Critique* que Kant la reprend dans la *Critique de la raison pure*. Si le vocabulaire change, l'idée reste quant à elle fondamentalement la même. Nous trouvons ce nouveau passage dans la partie introductive de la section sur l'esthétique transcendantale et c'est aussi à cet endroit que Kant introduit les notions de forme et de matière dans la *Critique de la raison pure*. À cet effet, il écrit ces mots :

Ce qui, dans le phénomène, correspond à la sensation, je l'appelle sa *matière*; mais ce qui fait que le divers du phénomène peut être ordonné suivant certains rapports, je le nomme la *forme* du phénomène. Comme ce en quoi seulement les sensations peuvent s'ordonner et être mises en une certaine forme ne peut pas être lui-même encore sensation, il suit que, si la matière de tout phénomène nous est donnée seulement *a posteriori*, sa forme doit se trouver prête *a priori* dans l'esprit pour les sensations prises dans leur ensemble, et que, par conséquent, on doit pouvoir la considérer indépendamment de toute sensation.³⁸⁹

Dans cet extrait, il est question explicitement de considérations sur la nature de l'intuition humaine. Cela ne doit pas pour autant nous tromper. Kant ne sous-entend pas par-là que les notions de forme et de matière ne jouent qu'un rôle effectif au sein de l'esthétique transcendantale, c'est-à-dire ne concernant que les formes de notre sensibilité. Au contraire, comme nous le verrons, la forme occupe une fonction tout aussi déterminante dans l'analytique transcendantale, laquelle concerne la nature de notre entendement³⁹⁰. Pour en revenir à ce passage de l'esthétique transcendantale, Kant ajoute des précisions qui sont importantes à souligner bien qu'elles ne transforment pas la nature de ce qu'il avait déjà écrit dans la *Dissertation*. La matière reste associée au donné de la sensation, mais Kant clarifie désormais qu'il s'agit du phénomène. En d'autres mots, la matière de la connaissance est le phénomène qui se donne dans l'intuition en tant qu'il est sensible³⁹¹. La nature de notre connaissance est

³⁸⁹ Kant, *Œuvres philosophiques I, op.cit., Critique de la raison pure*, A 20/B 34, III 50, p.782. Nous tenons à souligner aussi le passage de la *Métaphysique Mrongovius* où Kant résume passablement dans les mêmes mots la distinction entre la forme et la matière. Voici le passage: « By intuition we understand sensible intuition through all organs, not merely through sight. With every manner in which we are affected there are two parts: matter, i.e., the impression of sensation, and form, i.e., [the] manner in which the impressions are unified in the mind. » (*Métaphysique Mrongovius*, Ak. 29:800, dans Kant, Immanuel, *Lectures on Metaphysics, op.cit.*, p.154.)

³⁹⁰ En effet, dans la *Réflexion* 1694, Kant fait remarquer que la forme s'applique tant aux modalités de la connaissance intuitive qu'à celles de la connaissance intellectuelle, par concept. Cela signifie que la fonction de la forme se décline à la fois sous le rapport de l'intuition, en ce qui concerne la sensibilité, et sous celui de l'entendement, en ce qui a trait à la connaissance intelligible par concept. (Kant, 16 :86).

³⁹¹ Kant émet dès la *Dissertation* l'idée que les objets de notre expérience empirique, et compris les concepts que nous en avons, se rapportent à l'ordre de la phénoménalité (Kant, *Œuvres philosophiques I, op.cit.*,

donc d'ordre phénoménal. La forme aussi est décrite passablement dans les mêmes termes que dans la *Dissertation*. Kant n'emploie plus les termes de « configuration » ou de « coordination », mais choisit plutôt celui d'« ordonnancement », l'intention étant de montrer que ce qui ordonne la représentation d'un objet dans la conscience ne ressort pas de la matière ni de l'objet en question, mais du rapport institué par la forme dans l'acte de représentation. Qui plus est, l'apport de la *Critique* vient préciser le statut de la forme en insistant sur l'idée qu'elle se trouve *a priori* dans la conscience – élément de doctrine que nous pouvons inférer dans le passage de la *Dissertation*, mais qui ne s'y trouve pas encore explicitement mentionné –, qu'elle constitue donc un élément pur, c'est-à-dire transcendantal, de la subjectivité. Par conséquent, c'est parce que la forme, dépourvue de tout élément empirique, se trouve *a priori* dans l'esprit qu'elle établit les rapports qui définissent les structures générales de la représentation qui s'appliquent à toute forme de cognition de la matière et qu'elle révèle ainsi comment le donné sensible est *posé* dans la représentation³⁹².

À partir de ces deux passages capitaux du corpus kantien, nous pouvons retenir les points essentiels suivants: la matière renvoie au donné de notre expérience sensible qui affecte notre esprit et met en mouvement le processus de cognition. La forme, de son côté, n'est pas un objet quelconque de l'expérience ni même l'objet de la représentation – ce rôle échoit à la matière –, mais un mode *a priori* de la cognition du sujet. Cette conclusion se trouve confirmée par la *Réflexion* 1698 où Kant écrit explicitement: « *materia* : objet [celui de notre expérience]; *forma* : *modus cognoscendi* »³⁹³, distinction qu'il précise dans la *Logique de Jäsche* où il explique que chaque acte de cognition se divise en deux éléments : d'une part, en une matière, savoir l'objet de l'expérience, d'autre part, en une forme qui renvoie à la manière (*Art*) dont nous appréhendons l'objet dans l'acte de cognition³⁹⁴. Ainsi, pour résumer de manière générale, la matière réfère au contenu de la cognition, alors que la forme est un mode de cognition (*modus cognoscendi*) qui prélève la configuration

Dissertation de 1770, Section II, §5, II 393-394, p.638-640). Seulement, c'est avec la *Critique* que Kant démontrera que le domaine de l'objectivité correspond au champ de la phénoménalité en démontrant que nos concepts (dont la possibilité repose sur les catégories) ne trouvent un usage objectif que lorsqu'ils sont appliqués aux objets de notre expérience, c'est-à-dire, dans le langage kantien, aux phénomènes.

³⁹² Kant, Immanuel, *Lectures on Metaphysics*, *op.cit.*, Ak. 28: 575, p.338.

³⁹³ Cette réflexion de Kant est parvenue à notre connaissance par le texte de Sgarbi: Sgarbi *op.cit.*, p.85.

Nous la retrouvons à cet endroit dans le corpus de Kant : Kant, 16: 87.

³⁹⁴ Kant, 9: 33.

générale que doit revêtir ce contenu dans la représentation afin d'être un objet intelligible pour la conscience.

6.2 Approfondissements sur la notion de matière

Ces remarques préliminaires nous donnent un premier aperçu du sens que revêt les notions kantienne de forme et de matière. Cependant, il convient encore de préciser. Les indications que nous venons de donner sur ces notions, bien qu'elles recourent l'essentiel de leur sens général, ne nous permettent pas encore d'apprécier à sa juste valeur l'originalité et la subtilité de la pensée de Kant. D'abord, en ce qui concerne la matière, il faut bien voir que Kant comprend aussi cette notion en fonction des progrès scientifiques de son temps. C'est pourquoi il nous semble pertinent de dégager chez Kant une double manière de comprendre le sens de la notion de matière : une acception « physique », qui touche à sa dimension scientifique et matérielle, et une acception « critique », qui vient redéfinir le rôle qu'elle doit occuper au sein de la philosophie transcendantale. Kant n'emploie pas lui-même le terme de matière « critique » – cette formulation vient de nous –, mais plutôt celui de matière « transcendantale », lequel, à nos yeux, traduit exactement le sens « critique » qu'il lui donne dans sa philosophie transcendantale. Il met en évidence cette distinction dans un passage de ses *Leçons de métaphysique*, lequel nous citons dans son ensemble par souci de cohérence et de clarté envers l'argument de Kant:

This difference between matter and form lies already in the nature of our reason. *Matter* is the given <datum>, what is given, thus the *stuff*. – But *form* is how these givens <data> are posited, the manner in which the manifold stands in connection. We see matter and form in all parts. We find matter and form in our judging and effecting. [...] The ancients place a great deal on the form; they said it was the essence of matter. That is also quite right, for in no thing can we produce the matter, but rather only the form [...] In our soul the sensations are matter; but all our concepts and judgements are the form. Matter in the *physical* sense is the substrate <substratum> of extended objects, the possibility of bodies. But in the *transcendental* sense every given <datum> is matter, but the form [is] the relation of the given <dati>. Transcendental matter is the thing that is determinable <determinabile>.³⁹⁵

³⁹⁵ Kant, Immanuel, *Lectures on Metaphysics*, *op.cit.*, Ak. 28: 575, p.338-339.

Nous remarquons dans un premier temps que Kant a une conception matérialiste de la matière qui est conforme à la définition que la science physique de son temps en donne³⁹⁶. La matière, dans son acception « physique », est décrite comme étant fondamentalement une « étendue impénétrable et sans vie »³⁹⁷, elle désigne le substratum des objets étendus dans l'espace ou, pour le formuler ainsi, elle est « la réalité dans l'espace »³⁹⁸. Kant précise, dans les *Premiers principes*, que « la matière est le sujet de tout ce qui peut, dans l'espace, être compté comme appartenant à l'existence des choses »³⁹⁹. Plus concrètement, la matière « physique » est l'objet (matériel) qui a une étendue et occupe une position dans l'espace, c'est-à-dire un corps qui se pose comme une réalité autonome, *autre et extérieur* à tout objet occupant un autre espace que le sien. La réalité de la matière « physique », donc, ne peut pas se comprendre indépendamment de sa relation à l'espace et elle constitue à cet effet l'objet du sens externe. Ainsi, pour reprendre l'expression très juste de Grandjean, « la matière [physique], comme

³⁹⁶ Ce n'est pas dans la *Critique de la raison pure* que Kant élabore explicitement la définition « physique » de la matière. Il y fait référence par quelques allusions éparses qui laissent entrevoir que cette acception de la notion est acquise, mais il n'en fait pas une démonstration systématique. Cette notion, de matière « physique », est élaborée avec minutie et systématiquement dans une œuvre ultérieure à la *Critique*, à savoir les *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature*, laquelle se donne pour objectif d'appliquer les conclusions de la *Critique* aux sciences de la nature, plus particulièrement à l'objet d'étude de ces sciences, c'est-à-dire la matière en qualité d'objet physique. Dans cette œuvre, Kant cherche à démontrer que le concept universel de matière est structuré par les quatre classes de catégories exposées dans la *Critique* (Kant, Emmanuel, *Œuvres philosophiques II, op.cit., Premiers principes métaphysiques*, IV 474-476, p.371-374; Cf. Butts, Robert, E. « Preface », dans *Kant's Philosophy of Physical Science*, (Éd.) Robert E. Butts, Dordrecht, D. Reidel Publishing Company, 1986, p.14.). Dans cette optique, les conditions formelles de la pensée sont à l'origine des propositions fondamentales qui structurent notre compréhension de la matière comprise comme objet physique dans la nature, c'est-à-dire sous les rapports de la phononomie, de la dynamique, de la mécanique et de la phénoménologie. Nous ne développerons pas plus en profondeur ces conceptions de la matière, car ce qui nous intéresse plus particulièrement dans le cadre de notre thèse est son acception « critique » ou « transcendantale ». Cela dit, il est important de souligner que Kant accorde un réel intérêt à la notion de matière « physique », qu'il s'est même efforcé de la déterminer dans ses fondements, et aussi qu'elle n'est pas exclue, dans une certaine mesure, de la manière dont nous devons comprendre la matière « transcendantale ».

³⁹⁷ Kant, *Œuvres philosophiques I, op.cit., Critique de la raison pure, CRP*, A 848/B 876, III 548, p.1386. Il est à noter que Kant aborde aussi la matière dans la *Critique de la faculté de juger*, cette fois-ci, cependant, sous le prisme de l'organisme vivant. À cet égard, l'explication mécanique de la matière ne semble pas suffire pour expliquer la réalité complexe de l'organisme vivant de telle sorte que la raison doit recourir à un schème de réflexion téléologique pour en rendre compte (Kant, Emmanuel, *Œuvres philosophiques III, op.cit., Critique de la faculté de juger*, §61-68, p.1148-1177). Le cadre de notre thèse ne nous permet pas de nous étendre plus longuement sur la question, mais nous jugeons important de souligner que Kant était aussi conscient du rapport ambiguë que la matière, prise dans son acception mécanique, entretient avec le vivant. Nous soulignons également la très pertinente analyse de Véronique Zanetti sur le sujet : Zanetti, Véronique, « La théorie kantienne du vivant », dans *L'actualité de Kant*, vol.13, no.2, Ljubljana, filozofski-vestnik, 1992, [en ligne], pp.205-219, [consulté en ligne et cité le 16 janvier 2023].

³⁹⁸ Kant, *Œuvres philosophiques I, op.cit., Critique de la raison pure.*, A 413/B 440, III 285, p.1075.

³⁹⁹ Kant, *Œuvres philosophiques II, op.cit., Premiers principes métaphysiques*, IV 503, p.409.

réalité étendue, c'est-à-dire objet du *sens* externe, est une détermination phénoménale »⁴⁰⁰, elle est la « chose » qui affecte notre sens externe et nous met au contact du monde extérieur et de son devenir. Toutefois, cette définition reste encore incomplète si l'on tient compte que Kant lui accorde également un autre attribut non moins fondamental, à savoir celui de se mouvoir. Dès lors, la matière n'est pas seulement un corps qui remplit un espace et se donne à nos sens, mais est aussi ce même corps qui se *meut* dans l'espace⁴⁰¹. C'est d'ailleurs en ces termes que Kant définit la première proposition dynamique de la matière, à savoir comme étant « le *mobile* en tant qu'il remplit un espace »⁴⁰². La spécificité de cette proposition tient au fait que le philosophe de Königsberg l'envisage sous la perspective de la dynamique. Pour Kant, la dynamique étudie la matière, plus précisément le mouvement de la matière, sous le rapport de la catégorie de la qualité. Il cherche à fonder métaphysiquement ce sur quoi repose la réalité effective de la matière, c'est-à-dire la propension qu'elle a à remplir réellement l'espace et, en conséquence, à incarner une forme d'existence concrète. En effet, en plus du mouvement phoronomique (c'est-à-dire rectiligne, continu), Kant attribue à la matière deux autres forces motrices « particulières » grâce auxquelles elle parvient à remplir un espace⁴⁰³ : il s'agit des forces de répulsion et d'attraction⁴⁰⁴. La force répulsive est la force originaire de la matière qui lui permet de résister à la pénétration d'un autre objet matériel en mouvement⁴⁰⁵. Par cet acte de résistance, la matière affirme son impénétrabilité et se répand comme quelque chose de réelle dans l'espace⁴⁰⁶. Ainsi, la répulsion correspond au phénomène d'expansion de la matière dans l'espace. Sans ce mouvement préliminaire, la matière n'aurait aucune existence propre puisqu'elle s'affirme d'abord par son impénétrabilité, c'est-à-dire par le fait de se répandre et de remplir un espace qui lui soit propre et qui exclut la présence de tout objet lui étant extérieur. Cela dit, l'existence

⁴⁰⁰ Grandjean, Antoine, « Kant et la conséquence matérialiste », dans *Société Française d'Étude du Dix-Huitième-Siècle*, vol.46, 2014, p.472.

⁴⁰¹ « La matière est ce qui est *mobile* dans l'espace. » (*Ibid.*, IV 480, p.378.) Il s'agit de la première définition que Kant donne de la matière dans la phoronomie, soit probablement sa définition la plus primaire et sommaire.

⁴⁰² Voici la phrase dans son entièreté : « La matière est le *mobile* en tant qu'il remplit un espace. » (*Œuvres philosophiques II, op.cit., Premiers principes métaphysiques*, IV 496, p.400.)

⁴⁰³ « La matière remplit un espace non par sa simple existence, mais par une *force motrice particulière*. » (*Ibid.*, IV 497. P.401.) Kant a spécialement en tête la force de répulsion. Mais, comme il s'efforcera de le montrer, la matière exige, pour exister, une force qui soit opposée à la répulsion (*Ibid.*, IV 509, p.417). Il est question, dans ce cas précis, de la force d'attraction.

⁴⁰⁴ Elles sont, aux yeux de Kant, les deux seules forces motrices que l'on puisse concevoir et qui expliquent la réalité qualitative de la matière. Voir: *Ibid.*, IV 498-499, p.403.

⁴⁰⁵ *Ibid.*, IV 499, p.404.

⁴⁰⁶ *Ibid.*, IV 508, p.416.

de la matière, estime Kant, ne peut pas reposer sur la seule force de répulsion. Étant principalement une force d'expansion, si rien ne la contraignait dans son mouvement, la matière, qui est en quantité finie, se disperserait indéfiniment dans tous les recoins de l'espace de telle sorte qu'« on ne pourrait trouver dans aucun espace assignable une quantité assignable de matière »⁴⁰⁷. De cette façon, la réalité qualitative de la matière repose aussi sur une force qui s'oppose au mouvement de répulsion de la matière et que Kant nomme force d'attraction, laquelle empêche la matière de se disséminer continuellement dans l'espace⁴⁰⁸. Enfin, la réalité tangible et effective de la matière s'explique à partir de ces deux forces qualitatives et originaires qui lui sont inhérentes⁴⁰⁹. Ainsi, la matière « physique », en règle générale, réfère à toute chose (un objet matériel ou un corps) qui occupe une position concrète dans l'espace et qui possède la capacité de se mouvoir en lui, ce faisant, elle est ce qui se pose comme étant une chose qui existe et subsiste par soi-même⁴¹⁰.

Cette conception de la matière « physique » entretient une étroite affinité avec la notion kantienne de substance. En effet, la distance critique permet à Kant de repenser sur de nouvelles bases le concept de substance. La tradition a accordé, jusqu'à Kant du moins,

⁴⁰⁷ *Ibid.*, IV 508, p.417.

⁴⁰⁸ *Ibid.*, IV 508, p.416.

⁴⁰⁹ Nous renvoyons évidemment au chapitre des *Premiers principes* qui traite des fondements dynamiques de la matière, plus précisément : *Ibid.*, IV 496-523, p.400-436. Pour une discussion plus approfondie sur le sujet, lire aussi le texte: Jauhiainen, Ilmari, « Hegel and Kant's Idea of Matter. What is Wrong with the Dynamical View? », dans *Kant Philosophie der Natur*, (Éd.) Ernst-Otto Onnasch, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 2009, plus spécialement les pages 385-388; Cf. Paton, H.J., *Kant's Metaphysic of Experience, A Commentary on the First Half of the Kritik der Reinen Vernunft, Volume Two*, Londo, George Allen & Unwin LTD, 1970, p.211-212.

⁴¹⁰ Cette conception matérialiste de la matière « physique » ne conduit toutefois pas Kant à réduire tout le champ de la métaphysique à une position matérialiste. Comme le montre Grandjean, l'erreur de la position matérialiste, selon Kant, est qu'elle tend à réduire l'être au donné sensible et à rejeter comme inadmissible tout ce qui ne peut pas être démontré dans les limites de l'expérience empirique. Ce faisant, les objets propres de l'intérêt moral de la raison, savoir la liberté, l'immortalité de l'âme et Dieu, n'auraient plus lieu d'être puisqu'ils ne trouvent pas de résolutions matérialistes aux problèmes qu'ils posent. Par conséquent, ce serait tout l'intérêt pratique de la raison qui serait aboli, position que Kant ne peut pas admettre puisque la *Critique*, notamment, dégage un horizon propre à son intérêt spéculatif (théorique, scientifique) et un autre propre à son intérêt moral, lequel intègre proprement le champ de la métaphysique (Cf. Kant, *Œuvres philosophiques I, op.cit.*, *Critique de la raison pure*, B XXVII-XXX, III 17-19, p.746-748). C'est justement ce à quoi fait allusion cette citation de la seconde préface de la *Critique de la raison pure* où Kant affirme avoir dû « supprimer le *savoir*, pour trouver une place pour la *foi* » (*Ibid.*, B XXX, III 19, p.748); les objets de la raison pratique ne se déterminent pas dans le champ de l'expérience et de la matérialité. Ainsi, les réserves de Kant face aux positions matérialistes touchent moins à leur pertinence à l'égard de l'intérêt spéculatif de la raison qu'à l'intégrité et à la possibilité de son intérêt pratique (moral), auquel Kant accorde une valeur en soi. Sur la question, nous citons l'éclairant article de Grandjean : Grandjean, Antoine, *Kant et la conséquence matérialiste*, dans « Société Française d'Étude du Dix-Huitième-Siècle », 46, 2014, pp.459-476.

une connotation ontologique à la notion de substance, évoquant une chose qui existe et subsiste par soi. Si nous nous référons à la définition qu'Aristote en donne, la substance renvoie, sur le plan logique, au dernier sujet d'attribution lequel ne peut pas se prédiquer à autre chose et se traduit ontologiquement par l'être ou l'individu (la chose individuée) qui se trouve sous ses accidents. Dans la même lignée, Descartes estime que la substance est à la fois ce qui existe en soi et par soi⁴¹¹. Fondamentalement, donc, elle exprime ce qui n'a pas besoin d'autre chose que de soi pour exister et il en déduit, à partir de ce principe, l'existence de deux substances de nature distincte, savoir la *res cogitans* et la *res extensa*⁴¹². Leibniz, pour sa part, définit d'abord la substance en termes logiques. Il juge que la définition aristotélicienne de dernier sujet d'attribution « n'est que nominale » et il estime la compléter en affirmant que « la nature d'une substance ou d'un être complet, est d'avoir une notion si accomplie qu'elle soit suffisante à comprendre et à en faire déduire tous les prédicats du sujet à qui cette notion est attribuée »⁴¹³. En d'autres mots, une chose est considérée substance si le concept que nous en avons renferme l'ensemble des prédicats qui lui reviennent de droit. L'entité matérielle qui répond à cette définition est la monade leibnizienne. En contrepartie, Kant propose une nouvelle définition de la notion de substance qui acquiert une consistance critique et prend le pas sur l'acception ontologique traditionnelle qu'on lui accordait jusqu'alors; en effet, elle ne désigne plus une entité propre considérée en soi, l'être, mais réfère à un concept pur de l'entendement, c'est-à-dire à une fonction logique de la pensée. Plus précisément, Kant en fait la première catégorie de la relation et elle permet concrètement de penser la succession des phénomènes perçus par les sens dans le temps⁴¹⁴. Kant définit le principe de la substance en ces termes : « *Dans tout changement des phénomènes, la substance persiste, et son quantum n'augmente ni ne*

⁴¹¹ Dans un texte très pertinent, Aubenque argumente que Descartes augmente la notion aristotélicienne de substance en lui ajoutant un nouvel attribut. La substance ne serait plus seulement ce qui existe par soi, mais se serait aussi la cause de sa propre auto-détermination en tant que chose existante. Cf. Aubenque, Pierre, *La transformation cartésienne du concept aristotélicien de substance*, *op.cit.*, [cité le 18 janvier 2023], p. 87-94.

⁴¹² Dans sa sixième méditation métaphysique, Descartes cherche à démontrer que le corps existe distinctement de l'âme et écrit à ce sujet : « [...] il suffit que je puisse concevoir clairement et distinctement une chose sans une autre, pour être certain que l'une est distincte ou différente de l'autre, parce qu'elles peuvent être posées séparément [...] ». (Descartes, René, *Méditations métaphysiques*, trad. Florence Khodoss, Paris, puf, 1956, p.118.)

⁴¹³ Leibniz, *Discours de métaphysique suivie de Monadologie*, Paris, Éditions Gallimard, 1995, p.43.

⁴¹⁴ Cf. Philonenko, *L'œuvre de Kant, tome I, la philosophie pré-critique et le Critique de la Raison pure*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1969, p.205; Cf. Huys, Joseph, « La notion de substance dans la philosophie contemporaine et dans la philosophie scolastique », dans *Revue néo-classique*, n°20, 1898, p.365.

diminue dans la nature.»⁴¹⁵ Ainsi, la catégorie de la substance introduit dans la représentation du temps un rapport de permanence à partir duquel nous pouvons nous représenter la persistance (d'une chose) dans le changement et la succession des instants⁴¹⁶. Pour le dire autrement, Kant conçoit la substance comme étant le substrat des phénomènes de l'expérience et de leur changement et elle constitue ainsi, à ses yeux, le premier prérequis de l'entendement sur lequel repose tous les autres rapports temporels déterminables dans l'expérience. En effet, si la causalité (la relation de cause à effet), pour ne prendre que cet exemple, est une réalité déterminable qui sous-entend le rapport de la succession et du changement, elle ne peut être appréhendée qu'à la condition que ce changement soit une modification (succession d'états, d'événements, etc.) d'un temps unitaire et en soi indivisible qui englobe en son sein la série des événements successifs. En ce sens, la causalité est un accident de la substance, entendue que la détermination de la relation causale présuppose d'abord que nous puissions nous représenter un temps *un* au sein duquel elle se produit⁴¹⁷. Bref, ce qu'il faut retenir de la notion kantienne de substance est qu'elle indique un rapport au temps qui désigne ce qui est unitaire et persistant au sein de l'expérience ainsi que ce qui accueille les déterminations du changement.

À plus forte raison, seule la matière « physique », comme le fait justement remarquer Strawson, satisfait, dans le champ des apparences phénoménales, au critère qui correspond à la notion de substance, c'est-à-dire à ce qui peut être pensé comme sujet (et non comme prédicat) du changement et se manifeste conséquemment comme « substance » dans l'expérience empirique⁴¹⁸. Aux yeux de Kant, la matière renvoie à l'élément permanent dans la nature dans la mesure où il estime que sa quantité, à l'échelle globale,

⁴¹⁵ Kant, *Œuvres philosophiques I, op.cit., Critique de la raison pure*, A 182/B 224, III 162, p.918-919. Kant estime établir la preuve de cette assertion dans les *Premiers principes* par une explication mécanique du mouvement de la matière dans l'espace : Kant, *Œuvres philosophiques II, op.cit., Premiers principes métaphysiques*, IV 541-543, p.462-464.

⁴¹⁶ Strawson, Peter F., *Entity and Identity and Other Essays*, Oxford, Clarendon Press, 1997, p. 272-273.

⁴¹⁷ Cf. Kant, *Œuvres philosophiques I, op.cit., Critique de la raison pure*, A 182/B 225, III 163, p.919; *Ibid.*, A 189/B 232-233, III 167, p.925.

⁴¹⁸ Association que Kant semble lui-même établir explicitement: Kant, *Œuvres philosophiques I, op.cit., Critique de la raison pure*, B 291, III 200, p.967-968; Cf. Strawson, *op.cit.*, p.268-280. Dans ce texte, Strawson tente toutefois de démontrer que les arguments de Kant ne permettent pas d'établir que le « permanent » s'identifie à la matière. Cf. Paton, *op.cit.*, p.209. Pour une discussion détaillée sur la notion kantienne de substance et son rapport à la matière « physique », nous renvoyons aux chapitres très instructifs de Paton : Paton, *op.cit.*, p.70-212.

reste invariable. Ainsi, tous les changements qui se produisent dans la nature apparaissent comme des modifications du quantum invariable de matière dans le temps. Cela dit, il nous semble que Kant interprète aussi le rapport qui lie la matière à la substance sous l'angle du particulier. En effet, dans l'exposition mécanique qu'il donne du concept de matière dans les *Premiers principes* (où il l'aborde sous la perspective de la catégorie de la relation), il fait allusion à l'idée que l'objet physique (le corps) en tant que tel est la seule unité – il emploie même le terme de « sujet » – envisageable dans notre expérience empirique qui occupe un espace et persiste dans le temps à travers les accidents engendrés par son devenir⁴¹⁹. Toujours est-il que Kant n'hésite pas à associer directement l'une à l'autre les notions de matière et de substance. Pour le philosophe allemand, comme le précise Wood, le monde extérieur se compose d'objets matériels se situant dans un espace et changeants dans le temps et ils sont constitués par une substance matérielle unique dont les propriétés subissent des altérations dans le temps, mais dont la quantité n'augmente ni ne diminue⁴²⁰. Ces objets matériels se distinguent les uns des autres comme autant de parties distinctes de cette même substance matérielle occupant une position différente dans l'espace. En d'autres mots, la substance matérielle est divisible en une pluralité d'éléments substantiels qui sont des divisions de ses parties dans l'espace et qui décrivent les positions des différents objets physiques qui forment la totalité du monde empirique, c'est-à-dire de la nature, et dont les relations qu'ils entretiennent les uns avec les autres sont déterminables par les lois de la causalité⁴²¹. Bref, ce qui est important à retenir pour notre propos est que cette répartition des substances matérielles dans l'espace constitue la réalité du monde empirique. Kant en fait les objets du sens externe et leur octroie une existence propre et indépendante. Dans cette optique, il est un philosophe réaliste puisqu'il admet l'existence d'un monde extérieur rempli par des corps concrets et réels qui se posent comme étant extérieurs, c'est-à-dire indépendants, à la conscience⁴²². Cette prise de position

⁴¹⁹ Kant, *Œuvres philosophiques II, op.cit., Premiers principes métaphysiques*, IV 503, p.408-409.

⁴²⁰ Wood, Allen W., *Kant*, Malden, Blackwell Publishing Ltd, 2005, p.40. Cf. Parsons, Charles, « Commentary: Remarks on Pure Natural Science », dans *Self and Nature in Kant's Philosophy*, (Éd.) Allen W. Wood, Ithaca and London, Cornell University Press, 1984, p.225. Cf. Swabey, W. Curtis, « Kant's Analogy of Experience », dans *The Philosophical Review*, Duke University Press, Vol.31, n°1, 1922, p.47.

⁴²¹ *Idem*; Cf. *Ibid.*, p.57.

⁴²² Dans la partie consacrée à la dialectique transcendantale, Kant apporte la précision que sans la matière « physique », c'est la possibilité même de la cognition d'un objet qui disparaît. En effet, en plus des fonctions des formes pures, la cognition exige une matière, c'est-à-dire, plus précisément, un contenu duquel émerge et s'active le processus de cognition: « La possibilité des objets des sens est un rapport de ces objets à notre

philosophique a beaucoup d'importance pour Kant puisque c'est en tant que le monde empirique existe par lui-même que nos jugements qui portent sur les objets qui le composent peuvent prétendre fournir un savoir objectif sur lui.

Or, comme nous l'avons déjà souligné, l'acception « physique » ou matérialiste du concept de matière n'épuise pas le sens que Kant lui donne. Il emploie aussi le concept de matière dans un sens « critique » ou, selon la terminologie même du philosophe allemand, « transcendantal », lequel définit son sens métaphysique. C'est d'ailleurs cette deuxième acception du concept kantien de matière qui revêt la plus grande importance pour notre thèse, car c'est elle qui intègre à la philosophie transcendantale de Kant les éléments hylémorphiques de la notion aristotélicienne de matière. Il convient donc de la définir plus en détail. Cela dit, une difficulté se présente à nous lorsque vient le temps d'établir la définition précise de cette notion, à savoir que Kant est plutôt laconique à son sujet. À notre connaissance, il ne la mentionne explicitement qu'à deux reprises dans l'ensemble de ses textes, notamment dans le passage des *Leçons de métaphysique* que nous avons cité ci-haut et une autre fois dans la section de la *Critique de la raison pure* intitulée « Amphibologie des concepts de la réflexion ». Hormis cela, il donne des indications précieuses à son sujet dans quelques passages de ses œuvres, plus précisément dans les extraits cités de la *Dissertation*, de l'esthétique transcendantale et de la *Métaphysique Mrongovius*, sans pourtant la spécifier de manière explicite. Cependant, même si Kant n'évoque directement ni Aristote ni l'hylémorphisme, la teneur de ses propos à l'égard du concept de matière « transcendantale » nous autorise à établir ce rapprochement.

pensée où quelque chose (à savoir la forme empirique) peut être pensé *a priori*, mais où ce qui constitue la matière, la réalité dans le phénomène (ce qui correspond à la sensation), doit être donné, sans quoi il ne pourrait pas même être pensé, sans quoi non plus, par conséquent, sa possibilité ne pourrait être représentée. » (Kant, *Œuvres philosophiques I, op.cit., Critique de la raison pure*, A 581/B 609, III 391, p.1202.) Cf. Rukgaber, Matthew, « Kant's Criticisms of Ontological and Onto-theological Arguments », dans *Kant Yearbook, Kant and Rationalism*, (Éd.) Dietmar H. Heidemann, Berlin/Boston, Walter de Gruyter, 2014, p.100-101. Paton souligne aussi l'importance réciproque que Kant octroie à la forme et la matière en ce qui concerne la possibilité générale de la cognition: « Matter is just as necessary to experience as form, and we can no more have experience without sensation than we can have experience without space and time. »: Paton, H.J., *Kant's Metaphysic of Experience, A Commentary on the First Half of the Kritik der Reinen Vernunft, Volume One*, Londo, George Allen & Unwin LTD, 1970, p.153. Pour une discussion plus détaillée sur la question: *Ibid.*, p.137-142.

Si nous nous référons à nouveau au passage des *Leçons de métaphysique* déjà cité, Kant définit la matière transcendante comme étant la « chose » qui est *déterminable*. Déterminable, c'est-à-dire ce qui est sujet à la modification, ce qui reçoit une détermination, une configuration définie ou, dans le jargon hylémorphique, ce qui prend telle ou telle forme. Ainsi, contrairement à la définition physique et matérielle, la définition transcendante de la matière réfère à celle-ci de manière abstraite. Comme déterminable, en effet, elle n'est en soi rien de déterminée de telle sorte qu'elle cible moins l'existence d'un objet concret qu'elle désigne l'entité abstraite sur laquelle s'effectue le travail de la cognition et de la forme. À cet égard, la matière transcendante se définit dans sa fonction métaphysique comme étant l'indéterminée en soi⁴²³. Cette indétermination caractéristique de la matière transcendante n'en fait cependant pas le lieu du non-être, c'est-à-dire de la négation et l'absence absolue de toutes propriétés, mais reflète bien plus sa capacité à être le fond, c'est-à-dire la source potentielle ou le « récipient », de toutes les propriétés possibles attribuables à un objet. Autrement dit, c'est parce qu'elle est elle-même en soi indéterminée qu'elle constitue le déterminable par excellence et qu'elle contient « en puissance » – pour reprendre un vocable aristotélicien, mais que Kant n'utilise pas – toutes les déterminations assignables à une chose⁴²⁴. Par conséquent, la matière « transcendante » occupe une fonction singulière et non moins centrale au sein de la philosophie transcendante, à savoir qu'elle constitue le fond sur lequel s'élabore la connaissance⁴²⁵.

⁴²³ Voir la page 46 de notre travail.

⁴²⁴ Cf. Pollok, Konstantin, *op.cit.*, p.520.

⁴²⁵ Sur ce point précis, Pollock estime que la matière transcendante renvoie à l'objet transcendantal. L'objet transcendantal est le concept que Kant emploie pour désigner « la pensée tout à fait indéterminée de quelque chose en général » (Kant, *Œuvres philosophiques I, op.cit., Critique de la raison pure*, A 253, IV 165, p.980) et que nous devons présupposer comme formant le fond hypothétique sur lequel repose le contenu de tout acte de cognition envisageable, c'est-à-dire de toute détermination qu'elle soit intuitive ou conceptuelle (Pollock, *loc cit.*). Plus précisément, c'est « ce quelque chose = x , dont nous ne savons rien du tout, et dont en général (d'après la constitution actuelle de notre connaissance) nous ne pouvons rien savoir, mais qui peut servir, à titre seule de corrélat de l'unité de l'aperception, à l'unité du divers dans l'intuition sensible, unité au moyen de laquelle l'entendement unit ce divers en un concept d'objet » (Kant, *Œuvres philosophiques I, op.cit.*, A 250, IV 163-164, p.979-980). En d'autres mots, l'objet transcendantal n'est pas un objet de notre expérience qui se donne dans l'intuition, mais un concept de la raison qui sert à indiquer que l'objet, en ce qui concerne la condition formelle de sa possibilité, est le corrélat de l'unité de l'aperception transcendantal (Cf. Séguy-Duclot, Alain, *Kant, le premier cercle. La déduction transcendante des catégories (1781 et 1787)*, Paris, Classiques Garnier, 2021, p.103). Ce concept réfère donc à ce « quelque chose » encore purement indéterminé et informe dans le champ de la représentation, pure indétermination qui est pensée positivement comme étant ce qui peut recevoir dans le champ conceptuel toutes les déterminations épistémiques qui concourent à la constitution ontologique de l'objet. (Pollock, *loc cit.*). C'est en fonction de

Dans ce même extrait des *Leçons de métaphysique*, Kant écrit que « chaque donné » (*datum*) de notre expérience est matière. Ainsi, la nature déterminable de la matière transcendante s'explique aussi par le fait qu'elle se rapporte au donné de notre intuition, c'est-à-dire à l'élément « passif » de la connaissance. Chez Aristote, comme nous l'avons vu, la matière est marquée par la passivité en tant qu'elle est réceptivité d'une forme. Nous retrouvons la même idée générale au sein de l'esthétique transcendante. La matière – transcendante – est le donné de notre expérience empirique que nous acquérons par la sensation. Or, les modalités de nos représentations sensibles trouvent leurs déterminations dans les formes pures de l'intuition et l'esthétique transcendante nous enseigne que notre intuition est une *réceptivité*⁴²⁶. Kant oppose en effet la nature cognitive de notre sensibilité à celle de notre entendement. Il pense l'entendement en termes de spontanéité, c'est-à-dire comme pouvoir actif d'agir, alors que l'intuition, pour sa part, est une faculté passive de connaître. Par conséquent, notre intuition n'est pas un pouvoir créateur, comme l'est l'intuition intellectuelle qui conçoit l'objet à l'instant même où elle l'intuitonne, c'est-à-

cette définition que Pollock l'associe à la matière transcendante, précisément parce que ce concept désigne l'indéterminé et l'informe. Comme il l'explique, le concept de l'objet transcendant nous pousse à admettre l'idée d'une entité abstraite, une « matière amorphe » ou originaire, c'est-à-dire un « quelque chose » qui ne peut être analytiquement conçue comme connaissable et intelligible qu'en tant qu'elle est informée et déterminée par les principes transcendants du sujet (*Idem.*). C'est donc comme pure indéterminé qu'il se poserait, estime Pollock, comme la matière « première » des formes pures de la cognition. Sous cet angle, on peut même se demander si l'objet transcendant ne serait pas l'équivalent critique de la matière première aristotélicienne en tant que concept désignant l'indéterminé pur, le fond premier et indéfinissable que nous supposons logiquement au fondement de toutes les choses sensibles qui composent notre expérience du monde. Dans tous les cas, il s'apparente à la matière aristotélicienne en tant qu'il ne peut être quelque chose d'intelligible que comme le corrélat d'une forme. En suivant cette logique, l'objet transcendant, dans le cas de Kant, serait l'intelligible « en puissance » dans la mesure où il reflète le jeu des formes pures du sujet dans l'élaboration de l'objet de connaissance (Cf. Benoist, *op.cit.*, 65-70). Cela dit, nous ne jugeons pas nécessaire de réduire la notion de matière transcendante à celle de l'objet transcendant. Il nous semble même plus plausible de la concevoir non pas sur le plan conceptuel (celui de l'objet transcendant), mais sur celui de la phénoménalité et de voir dans le phénomène le déterminable qui peut être conçu comme objet moyennant que la conscience le détermine en fonction des formes pures de la cognition. Cela correspond d'ailleurs, dans la citation des *Leçons de métaphysique* à laquelle fait justement référence Pollock, au sens que Kant semble lui donner lorsqu'il écrit que, compris dans son sens transcendant, « chaque donné est matière » (« But in the *transcendental* sense every given <datum> is matter ») de telle sorte qu'il semblerait que le philosophe allemand entende par-là le donné de l'expérience, savoir le phénomène, plutôt que le concept abstrait d'un objet purement indéterminé. Nous n'avons donc pas besoin de remonter jusqu'au concept de l'objet transcendant pour saisir le sens « transcendant » – ou « critique » – que Kant donne à la matière.

⁴²⁶ Kant, *Œuvres philosophiques I, op.cit., Critique de la raison pure*, A 19/B 33, III 49, p.781; *Ibid.*, A 50/B 74, III 74. P.811-812; *Ibid.*, A 51/B 75, III 75, p.812; *Ibid.*, A 68/B 93, III 87, p.825, *Ibid.*, A 126, IV 92, p.1425; *Ibid.*, B 150, III 119, p.866; *Ibid.*, B 429-430, III 279, p.1068; *Ibid.*, A 494/B 522, III 340-341, p.1140.

dire qu'elle ne crée pas la matière de sa représentation au moment où elle se la représente. Elle n'est pas non plus une spontanéité capable de produire librement une représentation, comme l'entendement parvient à le faire dans la conception du concept et la formulation du jugement. En d'autres mots, elle n'est pas en mesure de produire de son propre gré une représentation quelconque d'un objet, mais peut se le représenter uniquement dans la mesure où elle le reçoit dans la sensation. La matière transcendantale, donc, à l'instar de la matière aristotélicienne, se caractérise par la passivité. En effet, en tant qu'elle est le donné qui est reçu par nos sens dans l'intuition, elle s'apparente à l'élément « passif » de l'objet, c'est-à-dire à ce qui est non seulement reçu, mais en tant que tel, c'est-à-dire en tant que reçu, est précisément ce qui tombe sous la détermination des éléments purs (formels) de la cognition humaine. Elle acquiert donc, dans un premier temps, la configuration des formes pures de l'intuition pour ensuite prendre celle des déterminations que l'entendement lui assigne dans le jugement. Bref, elle ne possède de son propre chef aucune détermination lui appartenant par soi et qui permettrait de qualifier la nature de l'objet. Ce qu'elle gagne en configuration et en forme provient des éléments transcendants de la subjectivité qui viennent la déterminer au moment où elle se présente à notre conscience dans l'intuition.

Ainsi, à la lumière de ce que nous venons de dire, la matière transcendantale, dans l'esprit de la *Critique*, correspond au phénomène de notre expérience empirique (ou possible) qui parvient à notre connaissance dans la sensation. La définition générale que Kant en donne inclut d'ailleurs l'indétermination qui caractérise la matière transcendantale : « L'objet indéterminé d'une intuition empirique, écrit le philosophe, s'appelle *phénomène* »⁴²⁷. Kant voit donc dans le phénomène l'indéterminé, ou plutôt le déterminable, qui se présente dans notre expérience en tant que divers dans la représentation. La raison en est que le phénomène n'est pas encore l'objet de connaissance à proprement parler. En effet, le phénomène, comme objet de la sensation, est l'indéterminé de notre expérience puisque la sensation, comme le rappelle Pippin, à elle seule, n'est pas capable de produire une unité dans la représentation. Conséquemment, aucun divers de notre intuition ne se présente dans la représentation déjà entièrement déterminé et unifié

⁴²⁷ Kant, *Œuvres philosophiques I, op.cit., Critique de la raison pure*, A 20/B 34, III 50, p.782.

dans la conscience⁴²⁸. L'objet de connaissance, en contrepartie, au sens critique du terme, se définit comme étant le produit du travail des formes pures de la cognition sur le phénomène. Il se distingue du simple divers de l'intuition en tant qu'il reflète le résultat de l'opération des catégories de l'entendement sur celui-ci, lesquelles seules sont capables de produire l'unité intelligible recherchée dans la représentation que nous nous faisons d'une chose. Dès lors, c'est l'entendement, à l'aide des catégories, qui exécute la transfiguration progressive du divers de notre intuition en une unité intelligible, savoir un objet de connaissance. C'est en ce sens, donc, que nous devons comprendre le phénomène comme « matière » de l'objet. En lui-même, il n'est rien sinon un donné, un divers de l'intuition qui nous donne, certes, une indication que quelque chose d'extérieur à notre conscience occupe le monde, mais qui ne se livre pourtant à la représentation que comme un simple élément encore indéfini dans la conscience. Par conséquent, le phénomène constitue l'élément de notre expérience, ou le matériau, que l'entendement parvient à travailler, configurer et organiser dans la représentation par l'action de ses formes afin de produire l'objet propre de la connaissance⁴²⁹.

À cet égard, si nous nous autorisons à employer un vocabulaire aristotélicien, le phénomène est un objet de la cognition « en puissance ». La matière aristotélicienne, nous l'avons vu, se définit comme étant une puissance d'être, laquelle devient une unité en acte en tant qu'elle reçoit une forme. La même analogie s'applique au phénomène. Au lieu d'être une puissance d'être, il est une « puissance d'objet » qui devient, à l'instar de la matière aristotélicienne, une unité intelligible et définissable dans la mesure où il est le matériau de l'expérience sur lequel s'applique le travail de la forme. Par conséquent, la matière transcendantale renvoie au divers de notre expérience, savoir le phénomène, lequel ne se donne pas encore comme objet, mais d'abord comme matière, c'est-à-dire comme contenu général que la conscience se détermine progressivement comme objet de

⁴²⁸ Cf. Pippin, Robert B., *op.cit.*, p.35. Il discute plus en profondeur du statut particulier de la sensation et du rôle qu'elle joue dans la théorie kantienne de la connaissance. Voir : *Ibid.*, p.30-53.

⁴²⁹ Cela ne veut cependant pas dire que l'objet de connaissance dépasse le statut de la phénoménalité par le travail de la forme. En effet, l'objet de connaissance ne peut jamais prétendre à être un savoir d'ordre nouménal. L'information des formes pures opèrent le dépassement non pas du phénomène au noumène, mais de l'indéterminé au déterminé. En d'autres termes, l'objet de connaissance décrit le phénomène, mais définit désormais à l'intérieur des rapports universels introduits par les formes pures dans la représentation.

connaissance moyennant qu'elle le réfléchisse sous les rapports et les déterminations qu'introduisent les formes pures de la cognition dans la représentation.

Enfin, le concept de matière joue de toute évidence un rôle central au sein de la philosophie critique de Kant. De plus, il nous paraît clair que Kant octroie à la matière, du moins à celle qu'il qualifie de transcendantale, la même connotation métaphysique – pour ne pas dire ontologique – que nous retrouvons au sein de l'hylémorphisme aristotélicien en tant qu'elle exprime l'indéterminé en soi. En effet, comme le conclut Sgarbi avec raison, la matière, comprise selon son acception transcendantale, est l'élément dans la cognition qui se présente sous le sceau de l'indétermination et elle requiert la détermination des formes pures de la cognition, à savoir celles de l'espace et du temps pour l'intuition et des concepts purs de l'entendement, afin d'accéder à l'unité déterminée et intelligible qui définit la nature de l'objet de connaissance⁴³⁰.

Il convient d'apporter une dernière précision concernant la matière : la distinction mise de l'avant par Kant entre les conceptions « physique » et « transcendantale » (ou « critique ») de la matière ne doit toutefois pas nous induire en erreur. Bien que Kant propose deux manières différentes de comprendre la notion de matière, il ne s'ensuit pas pour autant qu'il y ait un dédoublement de la matière au sens où on retrouverait dans le monde deux entités ou objets réels de nature différente. Au contraire, pour Kant, il n'y a, à proprement parler, qu'une seule « matière » réelle ou concrète et c'est la matière « physique » qui compose la réalité du monde empirique. Elle constitue aussi, comme nous l'avons vu, l'objet de notre expérience. La matière « transcendantale », dans les faits, n'est pas autre chose que la matière « physique », sinon qu'elle est cette matière appréhendée sous les modalités qui en font un objet possible de la représentation. En effet, la matière « physique » renvoie à l'objet ou au corps matériel de notre sens externe. Seulement, considérée comme un objet de la représentation, elle devient, à cet égard, la matière dite « transcendantale », c'est-à-dire le déterminable, le phénomène de notre intuition, qui requiert le « travail » des formes pures de la cognition afin de devenir une unité intelligible – par suite un objet de connaissance – pour la conscience. Pour le dire autrement, la matière

⁴³⁰ Sgarbi, *op.cit.*, p.93.

qui se donne à notre connaissance est celle que nous retrouvons dans notre expérience, il s'agit donc de la matière « physique » qui existe indépendamment de nous dans l'espace et qui parvient à notre connaissance en entrant en contact avec nos organes sensoriels⁴³¹. La matière « transcendantale », en comparaison, n'est pas une entité concrète qui existerait par soi-même dans le monde, car elle n'existe pas en dehors de la représentation. Cela dit, elle n'est pas non plus un pur produit de notre subjectivité, comme si nous avions le pouvoir de la produire par un simple acte subjectif de la pensée, puisqu'elle dépend de la matière « physique » comme de son contenu. On peut donc dire que la matière « physique » est à l'origine de la matière « transcendantale », entendue que la matière « transcendantale » est la part de la matière « physique » qui est représentable à l'intérieur des conditions de possibilité de notre expérience. Ainsi, la matière « transcendantale » n'est pas une forme d'existence distincte de la matière « physique », mais ce qui en est proprement représentable dans la conscience. Loin d'être une entité physique en elle-même, elle est la définition métaphysique que Kant donne à la notion de matière et qui lui sert dans la

⁴³¹ Il n'y pas que l'objet du sens externe, c'est-à-dire l'objet matériel qui se situe dans l'espace, qui peut être incorporé à la matière « transcendantale », entendue comme l'objet de notre expérience sur lequel se dirige notre pensée, mais aussi l'objet du sens interne. En effet, Kant distingue le sens externe du sens interne. Le sens externe, comme nous l'avons souligné, désigne ce qui nous met au contact de tout objet matériel et que nous intuitionnons par l'entremise de nos sens dans l'espace. Le sens interne, pour sa part, est le sens « par l'intermédiaire duquel l'esprit s'intuitionne lui-même ou intuitionne son état intérieur » (Kant, *Œuvres philosophiques I, op.cit., Critique de la raison pure*, A 23/B 37, III 52, p.784; Cf. *Ibid.*, A 33 /B 49, III 59, p.794). Par conséquent, le sens interne se rapporte aux affections de nos états internes, qu'il soit question de nos sensations et cognitions, mais aussi de nos états psychologiques (désirs, sentiments, etc.) (Cf. Chauvier, Stéphane, « Kant et l'égologie », dans *Centre Sèvres, « Archives de Philosophie »*, tome 64, n°4, p.651-652). Ce rapport à l'état interne de la conscience met en jeu une relation au temps, comme le précise la définition que Kant donne du sens interne dans un texte de l'*Anthropologie* : « Le sens interne n'est pas l'aperception pure, une conscience de ce que l'homme *accomplit*, celle-là relevant du pouvoir de penser, mais de ce qu'il *subit*, dans la mesure où il est affecté par le jeu de sa propre pensée. Cette conscience repose sur l'intuition interne et, par suite, sur le rapport des perceptions dans le temps (telles qu'elles se présentent dans la simultanéité ou la succession). » (Kant, Emmanuel, *Œuvres philosophiques III, les derniers écrits, Anthropologie*, Ak. VII 161, p.979). Ainsi, alors que le sens externe intuitionne l'objet dans l'espace, le sens interne intuitionne son objet non pas dans l'espace, mais dans le temps. Kant en fait d'ailleurs le sens originaire de la conscience, c'est-à-dire la condition *a priori* de tout phénomène en général, puisque toute représentation d'objet, et compris celles des choses extérieures, est une affection de l'esprit qui se produit dans un moment ponctuel et qui est déterminable dans le temps. (Kant, *Œuvres philosophiques I, op.cit., Critique de la raison pure*, A 34/B 50, III 60, p.795). Par conséquent, le sens interne est impliqué dans chaque acte de cognition de l'objet. Cela étant dit, son objet propre n'est pas l'objet corporel en tant que tel, comme c'est le cas du sens externe, mais bien tous les états successifs qui affectent la conscience dans le temps. C'est donc par l'entremise du sens interne que nous parvenons à déterminer selon des rapports temporels l'objet de notre représentation. De cette manière, l'objet du sens interne intègre aussi la matière « transcendantale » dans la mesure où il est le déterminable dans le temps, l'objet de notre représentation n'étant pas seulement le phénomène déterminable selon des rapports spatiaux, mais aussi selon des rapports de temps.

Critique de la raison pure à réfléchir le rapport (transcendantal) qui existe entre les modes de cognition du sujet et le contenu de la représentation.

6.3 Approfondissements sur la notion de forme

Nous venons d'approfondir les différents sens que Kant donne à la notion de matière. Il nous reste encore à préciser la notion kantienne de forme. D'abord, comme Aristote, Kant définit la forme dans un rapport d'opposition – mais pas d'exclusion – à la matière. À l'instar de son prédécesseur grec, Kant voit dans la forme un pouvoir de détermination. Nous retrouvons cet élément théorique dans le même passage des *Leçon de métaphysique* que nous avons déjà ci-haut. Après y avoir défini la matière « transcendantale » – sur le plan de la cognition – comme étant le *déterminable* (*determinabile*), il écrit, une ligne plus loin, que la forme est *détermination* et ajoute, dans le même sens, qu'elle est un acte de détermination (*actus determinandi*)⁴³². Cette définition de la forme concorde avec les notions qui la décrivent dans les extraits que nous avons soulevés de la *Dissertation* et de l'esthétique transcendantale. La forme y est associée aux idées de configuration, d'organisation et de loi, des notions qui l'identifient toutes à un principe structurant introduisant de l'unité et de l'intelligibilité dans une matière qui en est en soi dépourvue. Par la même occasion, nous constatons que Kant conserve non seulement le vocabulaire, mais aussi la structure ontologique propre à la théorie aristotélicienne de l'hylémorphisme qui voit dans la forme un principe de détermination par opposition à une matière qui est conçue métaphysiquement comme étant le déterminable.

Cela dit, l'innovation de Kant repose sur le fait qu'il voit dans les notions de formes et de matière les éléments qui prennent part à la cognition humaine et qui permettent de schématiser la manière dont elle procède. En effet, comme nous l'avons déjà souligné dans la première section de ce chapitre, Kant conçoit la forme comme un mode de cognition, alors que la matière correspond à l'objet de cognition. C'est un point de doctrine crucial de la *Critique* et qui marque l'originalité de Kant par rapport à Aristote. La forme aristotélicienne est la qualité ou l'attribut de la substance qui en désigne l'essence et qui se

⁴³² « mais la forme transcendantale la détermination, ou l'acte de déterminer <*actus determinandi*> » Notre traduction. (Kant, Immanuel, *Lectures on Metaphysics*, op.cit., Ak. 28: 575, p.339.)

réalise dans une matière. Kant, pour sa part, pense désormais la forme comme une fonction du sujet, c'est-à-dire comme un élément structurant et indissociable au mécanisme de la cognition d'un objet. Ce pouvoir structurant que Kant octroie à la forme s'enracine dans l'idée qu'elle correspond à l'élément premier et irréductible qui structure la représentation de tout objet. À cet effet, la forme, comme Kant le souligne dans un passage de l'esthétique transcendantale, est ce qui reste de la représentation une fois que nous en avons retiré toutes les traces de la matière, c'est-à-dire de tous nos concepts empiriques : « Ainsi, quand, dans la représentation d'un corps, je sépare ce que l'entendement en pense, comme la substance, la force, la divisibilité, etc., ainsi que ce qui appartient à la sensation, comme l'impénétrabilité, la dureté, la couleur, etc., il me reste encore quelque chose de cette intuition empirique, à savoir l'étendue et la figure [*Gestalt*]. »⁴³³ Kant discute ici de l'intuition pure et il désire montrer que nos représentations sensibles reposent sur des principes formels qui ne dépendent pas de l'expérience, mais bien plutôt qui la fondent. L'étendue et la figure, ajoute-t-il, « appartiennent à l'intuition pure, qui se trouve *a priori* dans l'esprit, comme une pure forme de la sensibilité, indépendamment même de tout objet réel des sens ou de toute sensation »⁴³⁴. La forme, donc, réfère à l'élément *a priori* qui organise notre représentation intuitive et elle concerne moins ce qui est porté à l'intuition dans la sensation que les conditions formelles qui composent la nature de notre sensibilité. Bref, dans ce passage, Kant met clairement en évidence l'idée que ce qui ordonne et configure la représentation intuitive d'un objet de nos sens ne dérive pas de la matière, c'est-à-dire de la manière dont l'objet se donne à nos sens, mais de la forme qui siège *a priori* dans l'esprit. La même logique s'applique à notre entendement dans la mesure où nos représentations discursives d'un objet sont gouvernées par des concepts purs – les catégories – qui ne sont rien d'autres que les formes pures de l'entendement. Kant insiste ainsi sur le fait que la forme ne réfère pas à un objet quelconque que nous pourrions rencontrer dans notre expérience et qu'elle n'est pas non plus une propriété de la matière, mais bien plus, sinon, un élément constitutif de la cognition, savoir de la subjectivité.

⁴³³ Kant, *Œuvres philosophiques I, op.cit., Critique de la raison pure*, A 20-21/B 35, III 50, p.782-783.

⁴³⁴ *Ibid.*, A 21/B 35, III 50, p.783.

Une grande erreur en métaphysique, estime Kant, a été de ne pas avoir bien aperçu ce qui distinguait véritablement la forme de la matière et tout l'intérêt de la démarche transcendantale de la *Critique* réside dans la démonstration que les formes (pures) du sujet, contrairement à la matière, ne sont pas des entités en soi qui existent indépendamment de nous dans l'espace ni même des propriétés en soi des choses que nous rencontrons dans notre expérience. Au contraire, Kant prend soin de séparer la forme de la matière – qu'il associe à l'objet de notre expérience – dans la mesure où elle n'est plus envisagée comme une qualité qui lui est immanente et qui se réifie en elle. Cette séparation entre la forme et la matière se déplace aussi dans la dimension du savoir *a priori*. En effet, la matière de la connaissance prend un sens large qui ne se restreint pas uniquement à l'objet de notre expérience empirique, mais qui peut aussi être envisagée en lien avec les conditions *a priori* de la représentation, c'est-à-dire de l'expérience possible. C'est le cas, par exemple, de l'objet mathématique, pour être plus précis encore, celui de la géométrie qui est une construction strictement *a priori* opérée par l'entendement et qui s'effectue dans l'intuition pure de l'espace⁴³⁵. Conséquemment, la représentation pure de l'espace comme forme de l'intuition est une condition nécessaire à la cognition même de l'objet géométrique. C'est aussi en ce sens que nous pouvons comprendre l'objet de la géométrie comme « matière » de la connaissance, précisément parce qu'il est un objet déterminé de la représentation. Néanmoins, malgré son *a priorité*, il ne se confond pas avec la forme, notamment la forme pure de l'espace, puisqu'il suppose encore qu'elle lui soit antérieur comme condition de sa construction dans l'intuition. Cela montre à quel point Kant est soucieux de distinguer et distancier la forme de l'objet compris comme matière de la cognition. En effet, l'*a priorité* de la forme ne doit pas être confondue avec le caractère *a priori* de certaines de nos connaissances sous le seul prétexte qu'elles sont formulées indépendamment de l'expérience empirique pour la raison que la forme n'est pas considérée par Kant comme l'objet déterminée d'une intuition, mais comme modalité transcendantale du sujet qui reflète les principes qui déterminent *a priori* les structures formelles de la représentation, qu'elle se rapporte à un objet de l'expérience empirique ou qu'elle détermine *a priori* un

⁴³⁵ *Ibid.*, A 713-717/ B741-745, p.1297-1301; *Ibid.*, A 223/B 271, III 189, p.952; *Ibid.*, A 239/B 298-299, III 204, p.973; Kant, *Œuvres philosophiques II, op.cit., Prolegomènes*, §4, IV 272, p.37; Cf. Friedman, Michael, « Metaphysical Foundations of the Newtonian Science », dans *Kant's Philosophy of Physical Science*, (Éd.) Robert E. Butts, Dordrecht, D. Reidel Publishing Company, 1986, p.57.

objet à l'intérieur des conditions d'une expérience possible. Par conséquent, l'*a priori* de la forme est, en fait, une transcendantalité et, en tant que telle, elle ne nous donne pas une connaissance d'un objet déterminé, mais fournit seulement un savoir des cadres formels sous lesquels l'objet en général est représentable.

Kant insiste sur ce point de doctrine essentiel dans une autre partie de la *Critique de la raison pure*, plus précisément dans l'appendice qui conclut l'analytique transcendantale et qu'il intitule « De l'amphibologie des concepts de la réflexion ». Kant y soulève quatre rapports conceptuels où nous sommes susceptibles de commettre une amphibologie, c'est-à-dire où nous attribuons une représentation quelconque à la mauvaise faculté de connaître, par exemple lorsque nous assignons une représentation de notre intuition sensible à la faculté de l'entendement pur. Cette confusion dans l'ordre de la nature de la représentation, estime Kant, provoque des erreurs en métaphysique et le but de l'amphibologie est justement de les prévenir en localisant, par le recours de ce que Kant nomme une réflexion transcendantale, une représentation dans la faculté de connaître qui lui revient, c'est-à-dire de déterminer si une représentation appartient à l'intuition sensible ou si elle se rapporte à l'entendement⁴³⁶. Dans sa démonstration, il prend plus particulièrement à partie la philosophie de Leibniz, lequel il accuse de ne pas avoir bien vu, d'une part, la différence de nature qui distingue les facultés de l'intuition et de l'entendement et, d'autre part, la distinction transcendantale entre la forme et la matière⁴³⁷. En effet, des quatre rapports conceptuels qui nous conduisent à une amphibologie, le dernier soulevé par Kant est celui qui concerne la paire forme-matière. C'est dans ces mêmes développements qu'il définit les notions de forme et de matière en fonction de leur signification transcendantale, le but étant de dégager leur fonction critique afin d'éviter d'en faire un usage inconvenant comme c'est le cas concernant l'ontologie traditionnelle⁴³⁸. Par ailleurs, il s'agit à notre connaissance du seul endroit dans la *Critique* où Kant associe explicitement la matière au déterminable et la forme à « sa

⁴³⁶ Kant, *Œuvres philosophiques I, op.cit., Critique de la raison pure*, A 260-261/B 316-317, III 215, p.988-999.

⁴³⁷ Cf. De Boer, Katrin, *op.cit.*, 61-62.

⁴³⁸ Cf. Graubner, Hans, *Form und Wesen, Ein Beitrag zur Deutung des Formbegriffs in Kants „Kritik der reinen Vernunft“*, Bonn, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1972, p.251.

détermination »⁴³⁹. Cela dit, ce qui semble encore plus important pour Kant est de démontrer que la forme est un élément de la cognition et que, contrairement à ce que peuvent croire les partisans de l'ontologie traditionnelle, elle n'est pas un élément ou une qualité de la matière. Ainsi, la réflexion transcendante sert non seulement la raison à assigner une représentation à sa faculté propre, mais aussi à situer ce qui se rapporte au caractère formel de la cognition de ce qui relève de sa matière. Elle est même indispensable puisque la non-distinction de la forme et de la matière dans leur rapport transcendantal, c'est-à-dire comme éléments de la cognition, est une cause nous poussant à commettre une amphibologie. L'intention de notre propos s'éclaire à la lumière de la définition que Kant donne de la réflexion transcendante, laquelle il définit en ces termes : « *La réflexion (reflexio)* n'a pas affaire aux objets eux-mêmes, pour en acquérir directement des concepts, mais elle est l'état de l'esprit dans lequel nous nous disposons d'abord à découvrir les conditions subjectives sous lesquelles nous pouvons arriver à des concepts. »⁴⁴⁰ Ainsi, la réflexion transcendante doit nous permettre de distinguer définitivement et avec clarté la fonction transcendante de la forme de celle de la matière. Elle donne à la forme l'espace qui lui revient de droit comme condition purement subjective de la cognition. C'est ce que conclut la dernière phrase du paragraphe qui discute de la forme et la matière dans l'« Amphibologie » :

Mais comme l'intuition sensible est une condition subjective toute particulière, qui sert *a priori* de fondement à toute perception, et dont la forme est originaire, la forme seule est donnée par elle-même, et bien loin que la matière (ou les choses mêmes qui apparaissent) doive servir de fondement (comme on devrait en juger d'après de simples concepts), sa possibilité suppose au contraire une intuition formelle (l'espace et le temps) comme donnée.⁴⁴¹

⁴³⁹ « *Matière et forme*. Ce sont là deux concepts qui servent de fondement à toute autre réflexion, tant ils sont inséparablement liés à tout usage de l'entendement. Le premier signifie le déterminable en général, le second sa détermination (l'un et l'autre dans le sens transcendantal) [...]. » (Kant, *Œuvres philosophiques I, op.cit., Critique de la raison pure*, A 266/B 322, III 218, p.992.). Voir aussi, quelques pages auparavant : *Ibid.*, A 261/B 317, III 215, p.989. Kant se contente simplement de mentionner ces deux caractéristiques transcendantales qui définissent la nature critique de la forme et de la matière sans en approfondir davantage le sens. Il lui paraît moins important d'expliquer ce qui est à comprendre des termes « déterminable » et « détermination » que de définir la dimension subjective de la forme.

⁴⁴⁰ *Ibid.*, A 260/B 316, III 215-216, p.988.

⁴⁴¹ *Ibid.*, A 268/B 323-324, III 219, p.994.

Bref, la forme est un élément de la cognition qui se rapporte exclusivement à la subjectivité et constitue, à cet effet, une condition transcendantale de la connaissance. Sans elle, en effet, la matière cesserait d'être une réalité pour nous dans la mesure où nous aurions perdu la faculté et la possibilité de l'appréhender dans une expérience.

Que la forme soit un élément pur de la subjectivité et qu'elle s'oppose, en ce sens, à l'objet est une des conclusions les plus importantes de toute la critique kantienne. Le philosophe allemand y fait d'ailleurs allusion à plusieurs reprises dans son corpus critique comme le montre cette citation que nous retrouvons dans les remarques générales que Kant tire de ses conclusions sur l'esthétique transcendantale :

[L]'espace et le temps, en tant que conditions nécessaires de toute expérience (extérieure et intérieure), ne sont que des conditions simplement subjectives de toute notre intuition; que, par rapport à ces conditions, tous les objets sont de simples phénomènes et non des choses données en soi sous ce rapport, car, au sujet des phénomènes nous pouvons dire *a priori* beaucoup de choses qui en concernent la forme, tandis que jamais on ne peut dire la moindre chose de la chose en soi qui peut servir de fondement à ces phénomènes.⁴⁴²

La filiation que la démarche critique établit entre la forme et le sujet (réfléchi selon ses déterminations transcendantales) sert à démontrer que la forme constitue l'élément originaire qui accompagne absolument toutes nos représentations, non pas au sens de ce qui est représenté, mais de ce qui est représentable. Plus précisément, cela veut dire que la forme, en tant qu'elle est une pure détermination transcendantale du sujet, dégage la structure formelle et *a priori* qui encadre l'acte de la représentation en générale et c'est en ce sens précis que nous pouvons dire, en toute conformité avec l'esprit de la *Critique*, que la forme fonde la représentation. C'est la raison pour laquelle la connaissance de la forme, estime Kant, ne renferme pas celle d'un objet quelconque de notre expérience, mais nous permet uniquement d'identifier la matrice générale et *a priori* qui définit les cadres de la représentation de tout objet concevable. En effet, l'espace et le temps, dans le cas de

⁴⁴² *Ibid.*, A 42-43/B 60, III 65, p.801. Voici d'autres passages qui relèvent le caractère subjectif de la forme : Cf. *Ibid.*, A 42/B 59, III 65, p.801 Cf. A 49/B 66, III 69, p.806; Cf. *Ibid.*, B XXIII, III 15, p.743; Cf. *Ibid.*, A 25/B 41, III 54, p.787-788; Cf. A 125, IV 92, p.1424-1425. À cet endroit, Kant qualifie les formes pures de « principes subjectifs ». Cf. Kant, *Œuvres philosophiques II, op.cit., Prolegomènes*, §13, IV 291-292, p.62.

l'intuition, sont les formes intrinsèques qui sous-tendent la représentation de nos perceptions sensibles. De la même manière, les catégories ne sont pas des concepts des choses, mais les fonctions logiques de notre entendement qui se trouvent à la base de nos jugements. En d'autres mots, la transcendantalité de la forme conduit Kant à affirmer la réciprocité, sur le plan transcendantal, de la forme et du sujet, c'est-à-dire qu'il y a correspondance entre ce qui fonde l'acte de représentation et ce qui constitue le pouvoir pur de cognition, de telle sorte que la détermination de la fonction transcendantale de la forme est un autre moyen de déterminer, de façon tout aussi directe, la nature transcendantale du sujet.

Jusqu'à présent, nous avons montré comment Kant voit dans la forme un élément de la subjectivité pure, du sujet transcendantal, et comment cette forme, pour cette même raison, se distingue et s'oppose à la matière. Il reste à déterminer désormais comment cette propriété de la forme se concilie avec celle qui en fait une détermination de la matière. La question est légitime, car comment peut-on justifier qu'un élément pur de la subjectivité soit un principe de détermination de la matière? Un extrait du texte *Sur un ton supérieur pris en philosophie* nous aide à répondre à notre interrogation. Dans ce texte, comme le fait remarquer Pippin, Kant désire se prémunir contre les accusations qui réduisent sa philosophie transcendantale à un simple formalisme, à une « *Formgebungmanufaktur* »⁴⁴³. Or, si la philosophie transcendantale est effectivement l'analyse de la composition formelle du sujet et de la cognition, la fonction critique que remplit la forme est loin de se réduire à un pur formalisme au sens où elle serait un principe vide sans aucune effectivité. À plus forte raison, Kant associe à la forme ce qu'il nomme « l'essence de la chose » :

C'est dans la forme que consiste l'essence de la chose (*forma dat esse rei*, disait-on chez les scolastiques), en tant que cette essence doit être connue par la raison. Si cette chose est un objet des sens, la forme des choses (comme phénomènes) est dans l'intuition, et même la mathématique pure n'est rien d'autre qu'une doctrine des formes de l'intuition pure; de même que la métaphysique comme philosophie pure, fonde avant tout sa connaissance sur les *formes de la pensée* sous lesquelles ensuite tout objet (matière de la connaissance) doit être subsumés. C'est sur ces formes que repose la possibilité de toute

⁴⁴³ Pippin, Robert B., *op.cit.*, p.11.

connaissance synthétique *a priori*, qu'en tout cas nous ne pouvons contester avoir en notre possession.⁴⁴⁴

En d'autres termes, c'est parce que la forme est « essence » qu'elle est aussi détermination de la matière. À cet égard, Kant reste en parfaite continuité avec la tradition philosophique dans la mesure où il voit dans la forme ce qui constitue la composition ontologique de la chose⁴⁴⁵. Cela dit, il est très étonnant de voir Kant employer la notion métaphysique d'essence si nous tenons compte des conclusions de la *Critique*. Toute la question consiste à savoir de quelle manière il faut comprendre le sens du mot « essence ». S'agit-il, à l'instar de la forme aristotélicienne, de la qualité qui désigne la propriété essentielle du composé formé dans la matière? Bien sûr que non, car les enseignements de la *Critique* interdisent à Kant d'adhérer à un tel point de vue. Le terme « essence » dans ce passage ne doit pas être compris comme ce qui renvoie à l'essence de l'entité perçue comme phénomène dans notre intuition, à ce qui désigne le caractère de la chose en soi, mais bien plus comme ce qui réfère aux conditions universelles et nécessaires qui rendent possibles sa cognition dans une expérience et nous permettent de le déterminer comme objet à proprement parler⁴⁴⁶. Par conséquent, la forme n'est pas « essence » au sens de cause interne de l'objet, comme c'est le cas chez Aristote qui voyait dans la forme la cause interne de la substance, mais elle est « essence » en tant que fondement transcendantal de l'objet, c'est-à-dire comme condition universelle et structurelle de la formation de l'objet dans la représentation⁴⁴⁷. Ainsi, ce qui fait que la forme est structurante, donc, détermination de la matière, réside dans sa transcendantalité. L'objet, en effet, est le corrélat de la structure transcendantale de la représentation, laquelle repose entièrement sur la forme de telle sorte que penser l'« essence » de la chose ou de l'objet est équivalent à déterminer les conditions

⁴⁴⁴ Kant, Emmanuel, *Œuvres philosophiques III, op.cit., Sur un ton supérieur pris en philosophie*, VIII 404, p.414.

⁴⁴⁵ Pippin souligne très pertinemment que la théorie kantienne des formes pures comme conditions de la cognition et de l'expérience, si elle s'éloigne de la forme aristotélicienne conçue comme cause (*αἰτία*) de la substance, elle ne rompt toutefois pas totalement avec la perspective aristotélicienne dans la mesure où la forme kantienne, à l'instar de la forme aristotélicienne, est un principe d'unité. Là où la forme aristotélicienne fonde l'unité de la substance sensible, les formes kantienne, pour leur part, incarnent les conditions qui déterminent l'unité synthétique de notre expérience, par suite celle de l'objet de cognition. Sous cette perspective, Kant redéfinit bel et bien le rôle de la forme et lui attribue un nouvel objet, mais il lui octroie la même fonction métaphysique que la tradition aristotélicienne lui a accordée. (Pippin, Robert B., *op.cit.*, p.9.)

⁴⁴⁶ Cf. Pippin, Robert B., *op.cit.*, p.12.

⁴⁴⁷ Cf. *Idem*; Cf. Graubner, Hans, p.61-62.

transcendantales de la cognition qui nous permettent de se la représenter, ce qui ne revient à rien d'autre, en définitive, sinon à dégager la forme⁴⁴⁸.

Plus concrètement, cet extrait du texte *Sur un ton supérieur pris en philosophie* confirme l'idée que nous soulevions dans le chapitre précédent, à savoir que l'« essence » de l'objet est le produit d'une double information de la forme. Il y a, dans un premier temps, l'information des formes pures de l'intuition, l'espace et le temps, qui conditionnent la représentation sensible que nous avons de l'objet, la spatio-temporalité étant les premiers cadres limites et formels à l'intérieur desquels se donne l'objet dans notre expérience. Dans un deuxième temps s'ajoute le travail de la catégorie, les formes pures de l'entendement, qui détermine l'objet, cette-fois, cependant, sous le rapport de la discursivité. Elle vient donner une forme définitive à l'objet en donnant à l'entendement la règle par laquelle il pourra le subsumer sous un concept. À elles seules, les formes pures de l'intuition ne constituent pas encore l'essence de l'objet ni même celles de l'entendement considérées séparément. L'essence de l'objet, si nous nous accrochons à cet extrait du corpus kantien, se trouve au carrefour des formes pures de l'intuition et de l'entendement. L'objet, en effet, reflète la complémentarité des formes pures. Il ne se réduit pas à la représentation isolée de l'intuition ni même à celle-là seule de notre entendement puisqu'il engage l'ensemble de nos pouvoirs de cognition. Dans son fondement, donc, l'objet désigne le résultat de la relation qui unit l'entendement à l'intuition dans la mesure où il est le produit de la détermination catégoriale qui subsume le phénomène sous des rapports de temps et d'espace. Ainsi, la réciprocité que nous voyions entre le sujet transcendantal et la forme implique en même temps celle du sujet transcendantal et de l'objet pris sous les doubles conditions de sa possibilité (de la sensibilité et de l'entendement). L'essence de l'objet, par conséquent, se fonde sur l'ensemble des formes pures du sujet dans la mesure où elles constituent les modes, les rapports ainsi que les règles universelles qui viennent déterminer les structures formelles sous lesquelles nous nous représentons l'objet dans l'expérience⁴⁴⁹.

⁴⁴⁸ Voir note 347.

⁴⁴⁹ Cf. Pippin, Robert B., *op.cit.*, p.16.

Dans cette logique, la forme est le lieu propre de l'universalité. Kant, à cet égard, en proposant un rapprochement entre la forme et l'universel, suit les traces de l'hylémorphisme aristotélicien. À première vue, cependant, cette proposition paraît paradoxale puisque la forme est présentée par Kant comme un élément constitutif de la subjectivité de telle sorte que nous sommes portés naturellement à nous demander comment ce qui est du ressort de la subjectivité peut se concilier et aller de pair avec l'universalité. L'inverse ne devrait-il pas plutôt être vrai? La connaissance universelle et objective ne s'oppose-t-elle pas, dans les faits, à la contingence qui caractérise l'état dans lequel se trouve la subjectivité? Pour Kant, le problème n'est pas si simple puisque c'est précisément la fonction transcendantale de la forme qui permet de réconcilier subjectivité et universalité en assurant le passage des jugements dits de perception aux jugements d'expérience⁴⁵⁰, c'est-à-dire entre un point de vue n'ayant qu'une valeur arbitraire et contingente sur l'expérience à une prise de position universelle. La forme, en incarnant l'élément *a priori* et invariable qui détermine la structure formelle de la représentation, fournit le cadre et la règle universels grâce auxquels le sujet est capable d'opérer une universalisation de son expérience. L'espace, le temps et les catégories, en effet, sont les éléments universels de la représentation qui commettent la conscience à aborder son expérience selon une perspective impersonnelle et objective. Elles introduisent du même coup l'intelligibilité et l'unité nécessaire à la représentation permettant de dégager d'une matière d'abord contingente et diffuse un objet déterminé pour la conscience. En un mot, universaliser l'expérience cela veut dire la ramener à une unité qui correspond à celle de la forme et ce qui ressort de ce travail d'universalisation par la forme est l'objet de connaissance. Ainsi, pour Kant, si l'universel se trouve dans la forme, ce n'est plus comme qualité essentielle de l'objet, mais comme détermination transcendantale de sa cognition.

C'est d'ailleurs sur cette base bien précise, à savoir celle de la transcendantalité de la forme, que repose la position kantienne de l'idéalisme transcendantal. Pour mieux comprendre ce que nous voulons dire, référons-nous d'abord à la définition que Kant en

⁴⁵⁰ Nous approfondirons le sens de la distinction entre le jugement de perception et le jugement d'expérience dans un chapitre ultérieur de notre thèse. Il suffit pour l'instant de souligner que le jugement d'expérience se distingue du jugement de perception dans la mesure où il implique la détermination de la catégorie.

donne et que nous retrouvons dans un passage des « Paralogismes » de la première édition de la *Critique de la raison pure*: « J'entends par *idéalisme transcendantal* de tous les phénomènes la doctrine selon laquelle nous les regardons dans leur ensemble comme de simples représentations, et non comme des choses en soi, et d'après laquelle l'espace et le temps ne sont que des formes sensibles de notre intuition, et non pas des déterminations des objets considérés comme chose en soi. »⁴⁵¹ En introduisant l'idéalisme transcendantal, Kant souhaite concilier en philosophie le rôle des formes pures comme conditions subjectives de la cognition avec l'idée que la matière existe tout en les dissociant de tout rapport à la chose en soi⁴⁵². À cet égard, il postule que l'ensemble des représentations que nous avons des objets de notre expérience se ramènent à l'idéalité de la forme. La position de l'idéalisme transcendantal met ainsi en perspective l'idée que la forme est un *actus determinandi* puisqu'elle défend la thèse que l'ensemble des connaissances que nous pouvons possiblement acquérir de la matière dépendent directement des déterminations que la forme introduit dans la représentation.

Toutefois, il faut se garder de commettre une erreur. Lorsque Kant affirme de la forme qu'elle est, en tant qu'« essence de la chose », détermination de la matière, il ne veut pas dire par cela que la forme se trouve au fondement ontologique de la matière comme si elle était un principe constituant de celle-ci. La forme, au contraire, renferme seulement les éléments fondateurs et structurants de la constitution cognitive du sujet qui interviennent dans tout effort que celui-ci met en œuvre pour connaître la matière, l'objet de notre expérience. À cet effet, elle n'est que « forme », c'est-à-dire configuration de la représentation et n'octroie aucunement la possibilité de connaître la matière comme elle est en soi. Un tel pouvoir, estime Kant, n'est attribuable qu'à un entendement intellectuel qui serait simultanément lui-même intuitif, c'est-à-dire un entendement qui « ne se représenterait pas des objets donnés [comme c'est le cas pour une intuition marquée par la sensibilité], mais dont la représentation donnerait ou produirait à la fois les objets mêmes »⁴⁵³. La faculté d'une telle intuition intellectuelle, c'est-à-dire qui intuitionne

⁴⁵¹ Kant, *Œuvres philosophiques I, op.cit., Critique de la raison pure*, A 369, IV 232, p.1443-1444.

⁴⁵² Cf. *Ibid.*, A 370-371, IV 232, p.1444-1445.

⁴⁵³ *Ibid.*, B 145, III 116, p.862.

l'objet tel qu'il est en lui-même, pourrait appartenir à un entendement originaire, un *intellectus archétypus* ou *originarius*, à l'exemple d'un entendement divin dont l'existence est indémontrable, mais la possibilité tout à fait imaginable⁴⁵⁴. Cependant, l'idéalisme transcendantal que revendique le philosophe allemand exclut catégoriquement cette possibilité à l'homme dans la mesure où son intuition est réceptivité, c'est-à-dire réception de l'objet dans les cadres de sa sensibilité. L'objet de l'entendement est donc déterminable seulement à l'intérieur des cadres formels de la sensibilité dans laquelle il se donne à notre intuition. Dès lors, la forme, comme intuition pure, instaure les rapports inhérents à la nature de la réceptivité humaine; dans l'entendement pur, la forme définit les cadres à partir desquels la matière pourra être déterminée comme objet propre de connaissance. Mais, dans un cas comme dans l'autre, ni notre intuition ni notre entendement n'a la capacité d'acquérir une connaissance de l'objet tel qu'il est en lui-même, c'est-à-dire de la chose en soi, car l'étendue de notre connaissance se borne aux modalités formelles de la représentation. En conséquence, nous ne connaissons jamais la matière telle qu'elle est en soi, mais uniquement selon les dimensions spatiales et temporelles qui définissent seules le statut de notre expérience⁴⁵⁵.

Par ce fait même, l'idéalisme transcendantal implique aussi l'idée que la forme est l'élément déterminant de la subjectivité qui fait basculer l'objet de connaissance dans la dimension de la phénoménalité⁴⁵⁶. En effet, en tant que condition subjective de la cognition, la forme positionne la conscience au regard de son expérience en fixant une limite qui départage ce qui intègre son expérience de ce qui la dépasse. Ce faisant, elle s'impose comme l'horizon indépassable au-delà duquel la conscience ne peut plus rien espérer connaître. En conséquence, l'idéalisme transcendantal se voit contraint de distinguer la chose en soi du phénomène. La chose en soi est l'inconnaissable, car elle fait

⁴⁵⁴ Cf. Thoraval, Joel, « La question de l'intuition intellectuelle et la philosophie confucéenne contemporaine », dans *Revue internationale de philosophie*, vol.2, n°232, 2005, p.233-234.

⁴⁵⁵ Cf. Kant, Emmanuel, *Œuvres philosophiques II, op.cit., Prolégomènes*, §13, IV 293, p.64.

⁴⁵⁶ C'est ce que conclut Kant dans une note qui se trouve à la fin de l'esthétique transcendantale: « Ce qui ne peut pas se rencontrer dans l'objet en lui-même, mais toujours dans son rapport au sujet, et n'est pas séparable de la représentation de ce sujet est phénomène. » (Kant, *Œuvres philosophiques I, op.cit., Critique de la raison pure*, B 70, p.809.)

référence à l'objet que nous pensons en dehors des limites formelles de l'expérience⁴⁵⁷. La forme n'a donc aucune emprise sur elle. Le phénomène, en contrepartie, correspond précisément à l'objet de notre expérience et il se plie, conséquemment, à ses prédéterminations, c'est-à-dire aux impératifs de la forme (conclusion à laquelle Kant arrive au terme de l'esthétique transcendantale et que nous discuterons plus en profondeur dans le prochain chapitre qui y sera consacré)⁴⁵⁸. Dès lors, la forme est détermination de la matière non pas au sens – aristotélicien – où elle se réifie dans le monde empirique, mais bien plus parce qu'elle pose les conditions générales sous lesquelles la matière se présente dans notre expérience. Le phénomène, à cet effet, est le produit de cet acte subjectif d'information de la matière dans la représentation et n'a de réalité comme objet de connaissance que pour un sujet humain.

Un dernier point mérite notre attention. La fonction métaphysique de détermination de la matière que Kant accorde à la forme se justifie dans la mesure où il la pose antérieure à la matière. Cette même antériorité métaphysique, comme nous l'avons déjà signalée dans le chapitre précédent, introduit une asymétrie dans le rapport forme-matière qui octroie une préséance ontologique à la forme sur la matière. C'est dans un passage de l'« Amphibologie » que nous retrouvons la confirmation la plus explicite de cette position métaphysique centrale à la *Critique* :

Mais s'ils [le temps et l'espace] ne sont que des intuitions sensibles, dans lesquelles nous déterminons tous les objets uniquement à titre de phénomènes, la forme de l'intuition (comme constitution subjective de la sensibilité) précède toute matière (les sensations), par conséquent

⁴⁵⁷ Ameriks insiste sur l'idée que l'intention de Kant derrière la distinction entre le phénomène et la chose en soi est d'exclure la possibilité d'acquérir une connaissance quelconque d'une détermination positive et réelle concernant la chose en soi. (Ameriks, Karl, *Interpreting Kant's Critiques*, Oxford, Oxford University Press, 2003, p.17.)

⁴⁵⁸ Dans les termes d'Allison, lorsque nous abordons les choses sous l'aspect de la phénoménalité, nous les considérons en conformité avec les conditions épistémiques qui définissent la nature de notre cognition, c'est-à-dire tels qu'ils se présentent à un entendement discursif à l'intérieur des formes de la sensibilité, et pouvons ainsi en retirer des connaissances objectives. En revanche, lorsque nous les abordons comme des choses en soi, nous les considérons indépendamment de toute relation épistémique aux formes pures de la cognition, donc à l'extérieur des conditions épistémiques de la connaissance (Allison, *op.cit.*, p.16-19). Dans ce dernier cas de figure, les choses que nous considérons ne peuvent être au plus que des objets de spéculation sur lesquels nous ne pouvons établir aucune connaissance objective.

l'espace et le temps précèdent tous les phénomènes, et toutes les données de l'expérience, qu'ils rendent bien plutôt d'abord possibles.⁴⁵⁹

La première allusion à cet élément de doctrine se trouve toutefois dans l'exposition transcendantale du concept de l'espace dans le chapitre sur l'esthétique transcendantale et mérite également que nous le mentionnons. Il permet de bien voir la relation d'antériorité qui est instituée entre la forme et la matière. Kant écrit :

L'espace n'est autre chose que la forme de tous les phénomènes des sens externes, c'est-à-dire la condition subjective de la sensibilité sous laquelle seulement est possible pour nous une intuition externe. Or, comme la réceptivité du sujet, qui consiste à être affecté par des objets, précède nécessairement toutes les intuitions de ces objets, on peut comprendre comment la forme de tous les phénomènes peut être donner dans l'esprit *antérieurement* à toutes les perceptions réelles, par conséquent *a priori*, et comme elle peut, avant toute expérience, comme une intuition pure dans laquelle tous les objets doivent être déterminés, contenir les principes de leurs rapports.⁴⁶⁰

Ces deux passages de la *Critique de la raison pure* nous montrent que l'antériorité métaphysique de la forme sur la matière est une position bien établie de la philosophie transcendantale de Kant. Elle n'a pas de quoi nous étonner puisqu'elle est la conclusion logique de la position métaphysique et critique qui voit dans la forme l'élément *a priori* de la cognition et la matière sa composante *a posteriori*. Seulement, il faut bien comprendre que l'a priorité de la forme, comme nous l'avons expliqué au début de cette section, est une transcendantalité et c'est précisément à partir de cette propriété ou fonctionnalité critique que Kant établit son antériorité sur la matière. Transcendantale, la forme exprime l'élément immatériel, immanent et immuable qui compose la nature ontologique du sujet compris comme pouvoir de cognition. Conséquemment, Kant voit dans la forme le principe qui se trouve au fondement de la subjectivité. Nous retrouvons explicitement cette association entre la notion de forme et l'idée de fondement dans un passage de la réponse

⁴⁵⁹ Kant, *Œuvres philosophiques I, op.cit., Critique de la raison pure*, A 267/B 323 III 219, p.993.

⁴⁶⁰ *Ibid.*, A 26/B 42, III 55, p.788. Nous mettons en italique. Nous retrouvons également cette idée dans un passage des *Prolégomènes* qui sert à préciser, selon nous, les conclusions métaphysiques que Kant établit dans l'esthétique transcendantale : « Par suite, il n'y a pour mon intuition qu'une seule manière d'être antérieure à la réalité de l'objet et de se produire comme connaissance *a priori*, c'est de ne contenir autre chose que la forme de la sensibilité qui dans mon sujet précède toutes les impressions réelles par lesquelles les objets m'affectent. » (Kant, *Œuvres philosophiques II, op.cit., Prolégomènes*, §10, IV 283, p.51.)

que Kant émet face aux critiques de Eberhard à l'égard de sa philosophie transcendantale. À cet effet, le philosophe écrit :

La *Critique* n'accorde absolument aucune représentation innée par création ou innée; qu'elles appartiennent à l'intuition ou aux concepts de l'entendement, elle les tient toutes ensemble pour *acquises*. Mais il y a également une acquisition originaire (selon l'expression des théoriciens du droit naturel), par conséquent aussi une acquisition de ce qui n'existe pas encore auparavant, donc de ce qui n'a pas appartenu à aucune chose avant cette action. Telle est, comme l'affirme la *Critique*, *premièrement* la forme des choses dans l'espace et dans le temps, *deuxièmement* l'unité synthétique du divers dans des concepts; car notre pouvoir de connaissance ne tire aucune des deux objets, comme si elles étaient données dans ceux-ci pris en eux-mêmes, mais il y parvient de lui-même *a priori*. Il faut cependant qu'il y ait pour ce faire un fondement dans le sujet, fondement par lequel il est possible que les représentations en question naissent ainsi et non pas autrement, et qu'en outre elles puissent être rapportées à des objets qui ne sont pas encore donnés; ce fondement, du moins, est inné.⁴⁶¹

La forme se rapporte à l'idée de fondement dans la mesure où elle est pensée par Kant comme étant une « acquisition originaire », une disposition innée du sujet. Cela dit, il convient d'apporter une nuance : l'innéité de la forme ne doit pas être confondue avec celle d'une représentation innée. À plus forte raison, Kant s'oppose à la position rationaliste, défendue notamment par Descartes et Leibniz, voulant que nous soyons pourvus d'idées – ou de représentations – innées découlant de la nature même de notre entendement et dont la connaissance n'engagerait que le concours de notre intelligence. À l'opposée, la forme, en elle-même, de la même manière qu'elle n'est pas un objet de la représentation, n'est pas non plus une représentation innée du sujet. Toute la subtilité de l'argument critique de Kant repose sur l'idée suivante : il est nécessaire de distinguer la représentation de la *condition* de la représentation. À l'encontre de la théorie de l'innéité qui postule l'existence de représentations innées, Kant défend la thèse que tout acte de cognition, c'est-à-dire toute représentation d'un objet quelconque de connaissance, requiert une « matière épistémique »⁴⁶² qui nous est d'abord donnée dans l'intuition. Ainsi, toutes

⁴⁶¹ Kant, *Œuvres philosophiques II*, *op.cit.*, *Sur une découverte selon laquelle toute nouvelle critique de la raison pure serait rendue superflue par une plus ancienne*, VIII 221-222, p.1351.

⁴⁶² L'expression est de Pollok. Pollok, Kontantin, *op.cit.*, p.518.

les relations imaginables d'espace et de temps sont représentables uniquement comme des déterminations catégoriales d'un objet (matière) porté dans la représentation. Mais aussi, la même logique s'applique à nos représentations plus abstraites de l'espace et du temps. Nous sommes effectivement capables de produire les représentations de l'espace et du temps, mais elles exigent d'abord une « matière épistémique » qui se donne à notre sens externe ou interne et à laquelle nous abstrayons toutes les propriétés matérielles pour ne retenir que la représentation générale de son extension dans le cas de l'espace ou sa permanence ou succession dans le cas du temps. En d'autres termes, même les représentations de l'espace et du temps ne se donnent pas à nous d'elles-mêmes puisqu'elles reposent aussi sur une matière quelconque de notre expérience qui active le processus de cognition, car « il faut toujours des impressions, écrit Kant, pour déterminer tout d'abord le pouvoir de connaissance à la représentation d'un objet (représentation qui est toujours une action propre) »⁴⁶³. Ce qui n'est pas sujet à être une représentation ou objet de représentation sont les conditions formelles de notre intuition de l'espace et du temps, c'est-à-dire les formes pures elles-mêmes de l'espace et du temps sur lesquelles dépendent les représentations mêmes que nous avons de l'espace et du temps ainsi que de tous les objets que nous nous représentons dans un espace et un temps. En effet, nous dit Kant, pour qu'il y ait effectuation de l'acte de cognition, donc représentation, nous devons postuler des formes pures qui sont premières et qui, sans être des représentations d'objets en elles-mêmes, agissent plutôt à titre de conditions épistémiques de la cognition⁴⁶⁴. Par conséquent, l'antériorité appartient non pas à une quelconque représentation préexistante que posséderait en soi le sujet, mais aux formes pures (espace, temps, catégories) pour la principale raison qu'aucune représentation ne peut préexister à la condition même qui la rend possible. Ainsi, la forme se trouve au fondement de la subjectivité, car elle incarne les conditions transcendantales de l'expérience et de la représentation du sujet⁴⁶⁵. En effet, la condition précède toujours le conditionné, comme le possible précède l'effectif et le déterminant ce qui est déterminable, de telle sorte que la transcendantalité de la forme précède, en toute logique, la matière.

⁴⁶³ Cf. Kant, Œuvres philosophiques II, *op.cit.*, Sur une découverte selon laquelle toute nouvelle critique de la raison pure serait rendue superflue par une plus ancienne, VIII 222, p.1352-1353.

⁴⁶⁴ Cf. *Ibid.*, VIII 222-223, p.1352-1353. Cf. Pollok, Konstantin, *op.cit.*, p.518-519.

⁴⁶⁵ Cf. Paton, *op.cit.*, p.78.

Pour résumer le tout brièvement, le temps, l'espace et les catégories ne sont pas des représentations issues des phénomènes ni même des représentations en soi, mais de simples formes de la subjectivité qui, comme conditions purement formelles, n'ont aucune réalité matérielle et effective. Kant n'échappe pas à la distinction traditionnelle en métaphysique qui oppose l'immatériel au matériel et qui veut que l'immatérialité d'un principe exerce une préséance ontologique sur ce qui est du ressort de la matérialité. En tant que formes, elles sont antérieures à la représentation et constituent le fond irréductible de la subjectivité qui donne forme à l'essence de l'expérience humaine et ce par quoi la représentation trouve les conditions de sa propre détermination. Ainsi, bien qu'elle soit une condition subjective de la cognition, la forme est un principe de détermination dans la mesure où elle est antérieure à la matière, antériorité qui en fait l'architecte de la structure formelle de toute représentation et qui sous-tend toute cognition possible de la matière.

6.4 Conclusion sommaire du chapitre

Dans ce chapitre, nous nous sommes donnés pour objectif d'éclaircir les notions kantienne de forme et de matière, de mettre en évidence ce qui les distinguent, mais aussi le rapport qui les unit l'une à l'autre. Voici les conclusions générales que nous pouvons en tirer et qui nous paraissent être les plus pertinentes pour le propos de notre thèse.

Premièrement, Kant conçoit essentiellement la forme et la matière en relation avec la cognition. La forme est l'élément *a priori* de la cognition et la matière sa composante *a posteriori*. La matière, avons-nous expliqué, se comprend selon deux acceptions différentes : d'une part, il est question de la matière physique qui fait allusion au corps matériel qui est mobile et remplit un espace. Elle est l'objet du sens externe, c'est-à-dire de la perception sensible, et la première connaissance que nous en acquérons est médiatisée par nos sens. D'autre part, il y a la matière « transcendantale », que nous nommons aussi « critique », laquelle réfère au rôle épistémique que joue la matière dans la théorie de la connaissance de Kant. Pour être plus précis, elle définit l'élément *déterminable* qui prend part à la représentation, c'est-à-dire le phénomène qui se donne dans notre expérience et qui se laisse informer par la forme. À plus forte raison, elle se rapporte à la matière

physique, mais envisagée selon le processus de sa cognition comme objet de la représentation. La forme, pour sa part, est définie dans sa fonction métaphysique comme détermination de la matière. Elle est l'élément transcendantal de la cognition qui configure et ordonne la structure formelle générale de la représentation que nous pouvons nous faire de la matière. Ainsi, Kant donne aux notions de forme et de matière la même fonction métaphysique générale qu'Aristote leur accorde dans sa théorie de l'hylémorphisme. La forme est un principe actif et de détermination (*actus determinandi*), alors que la matière est l'élément passif qui reçoit une forme. Cela dit, Kant se distancie d'Aristote dans la mesure où il ne conçoit plus la forme comme une qualité immanente de l'entité physique de notre expérience empirique – Aristote dirait de la substance –, mais comme un mode de cognition (*modus cognoscendi*) immanent au sujet, c'est-à-dire comme *condition* universelle et nécessaire qui accompagne et assure la possibilité de toutes nos représentations de la matière. Elle se trouve ainsi au fondement de l'acte de cognition et de toute connaissance objective. C'est par le concours de son information que la matière gagne en intelligibilité et devient une unité claire et discernable dans la représentation, c'est-à-dire un objet de connaissance.

Deuxièmement, la fonction de la forme – comme *modus cognoscendi* – couplée à la définition physique de la matière permet à Kant de tenir une position qui rassemble en apparence des propositions contradictoires, à savoir celle d'un idéalisme transcendantal et d'un réalisme empirique. Kant admet l'existence d'un monde rempli d'objets extérieurs à la conscience. La preuve en est qu'ils sont les objets du sens externe que nous intuitionnons dans l'espace. Cela dit, ces objets n'ont de réalité pour nous qu'en tant qu'ils se ramènent aux dimensions subjectives de la représentation, c'est-à-dire à l'idéalité de la forme, et que nous ne pouvons les appréhender, par conséquent, que comme phénomène déterminable à l'intérieur des rapports qu'institue la forme dans la représentation et jamais tels qu'ils peuvent être en eux-mêmes comme chose en soi⁴⁶⁶. En d'autres mots, l'idéalisme

⁴⁶⁶ « Notre idéalisme transcendantal accorde au contraire que les objets de l'intuition extérieure existent effectivement, exactement comme ils sont intuitionnés dans l'espace, et tous les changements dans le temps comme le représente le sens interne [...]. » (Kant, *Œuvres philosophiques I, op.cit., Critique de la raison pure*, A 491/B 520, III 539, p.1138.)

transcendantal postule que nous pouvons connaître la matière uniquement à l'intérieur des conditions formelles qui fondent notre expérience.

Enfin, Kant postule l'antériorité métaphysique de la forme sur la matière⁴⁶⁷. C'est sur ce point précis d'ailleurs que nous remarquons le rapprochement le plus substantiel entre la philosophie transcendantale de Kant et la théorie hylémorphique d'Aristote. En effet, la primauté ontologique de la forme sur la matière constitue le point de doctrine sur lequel repose toute la cohérence de la théorie aristotélicienne de l'hylémorphisme et Kant le reprend point pour point. À cet égard, la pensée de Kant ne saurait être plus conforme à l'esprit de l'ontologie aristotélicienne. C'est aussi ce qui justifie l'objet de notre thèse puisque c'est sur la base de cette position critique prise par Kant que nous pouvons établir la teneur réelle de l'influence de l'hylémorphisme qui s'immisce dans sa philosophie transcendantale au-delà de la simple reprise des notions de forme et de matière. En effet, pour Aristote comme pour Kant, l'action déterminante de la forme sur la matière se justifie à l'aune de sa primauté ontologique dans la mesure où elle en fait le principe universel à partir duquel s'explique l'unité et l'intelligibilité que nous apercevons dans la matière. Ainsi, la distance qui sépare Kant d'Aristote est peut-être plus mince, à bien des égards, que nous pourrions nous l'imaginer puisque les bases de sa position ontologique reposent sur les mêmes présupposés. On peut donc légitimement se demander jusqu'où porte véritablement la critique kantienne de la métaphysique. Si Kant doute effectivement de sa légitimité à accéder au titre de science, il ne semble pas remettre en cause les valeurs qu'elle véhicule. Le rapport ontologique que Kant instaure entre la forme et la matière est un exemple qui montre comment il s'inscrit en continuité avec les valeurs de la métaphysique traditionnelle malgré la critique qu'il en fait.

Maintenant que nous avons précisé la manière dont nous devons comprendre les notions kantiennes de forme et de matière, nous sommes en mesure de poursuivre notre

⁴⁶⁷ Pour Ottaviani, la primauté de la forme sur la matière constitue le socle sur lequel repose l'intégrité de la méthode critique de Kant et la justification que l'expérience d'un objet n'est possible qu'en tant que la matière de notre expérience se conforme aux conditions formelles qui déterminent la nature transcendantale du sujet. (Ottaviani, Osvaldo, *From "Possible World" to "Possible Experience. Real Possibility in Leibniz and Kant*, dans "Kant Yearbook, Kant and Rationalism", (Éd.) Dietmar H. Heidemann, Berlin/Boston, Walter de Gruyter, 2014, p77.

entreprise là où nous l'avions suspendue, c'est-à-dire de procéder à l'analyse du rôle de la forme au sein de l'esthétique et de l'analytique transcendantales afin de démontrer comment l'information des formes pures conçoit concrètement l'objet de connaissance au sens où Kant l'entend dans son entreprise critique.

Chapitre 7 : L'esthétique transcendantale : les formes de la sensibilité

7.1 Contextualisation du problème

Avant d'aborder directement l'enjeu de ce chapitre, il convient de rappeler brièvement ce que nous avons fait jusqu'à maintenant : nous avons vu que le problème de la *Critique* est celui de la possibilité *a priori* de la synthèse, ce qui pour Kant revient à poser le problème de la possibilité de la connaissance en général (et par sa dimension *a priori*, de la possibilité d'élaborer un savoir objectif); nous avons aussi vu que la démarche transcendantale de la *Critique* est censée apporter la solution à ce problème et qu'il le fait par l'introduction des notions de formes pures de la cognition et de matière de la cognition, lesquelles nous avons approfondies dans le chapitre précédent. Cela dit, comme nous l'avons expliqué dans le chapitre cinq, la solution kantienne du transcendantale implique avant tout le jeu de l'information des formes pures de la cognition sur la matière de notre expérience. Or, le processus de cognition d'un objet met en jeu tant notre sensibilité que notre entendement et chacun de ces pouvoirs de l'esprit requiert une analyse transcendantale des éléments formelles (ou transcendants) qui les constituent : une esthétique transcendantale pour la sensibilité, une analytique transcendantale pour l'entendement. De la même manière, le processus d'information de la matière de la cognition en objet de connaissance s'évalue sous le double rapport des conditions formelles de la sensibilité et de l'entendement. En ce qui concerne notre thèse, nous resterons fidèles à la démarche employée par Kant et débiterons ainsi l'examen de la constitution formelle de la cognition avec l'exposition des formes de la sensibilité. Dans le même temps, ce que nous nous proposons de faire dans ce chapitre est de montrer comment les conditions formelles de la sensibilité effectuent une première information sur la matière en vue de former l'objet de connaissance.

La question d'une information des formes de la sensibilité sur la matière de l'expérience est en elle-même pertinente. À plus forte raison, elle ne semble pas aller de soi dans la littérature secondaire. D'une part, en effet, parce que, comme nous l'avons souligné dans l'introduction de ce travail, la question de l'information des formes pures de la cognition est peu soulevée dans la littérature secondaire et l'analyse de son processus est

encore moins sujette à des études rigoureuses. D'autre part, parce qu'il semblerait, selon certains auteurs, que la sensibilité n'opère pas d'information à proprement parler. Nous pensons plus particulièrement aux interprétations de Pippin et de McDowell. Si nous comprenons bien son argument, la sensibilité ne produit pas une information de la matière – du divers donné dans la sensation – dans la mesure où le donné sensible qui affecte notre esprit par la sensation se présente à nous comme matière encore non-informée, non-déterminée. L'argument de Pippin se fonde sur la position de Kant qui veut que la cognition d'un objet se produise dans le jugement. Sous cet angle, c'est dans le jugement que s'effectue véritablement et se complète l'information du divers de notre intuition en ce qu'il le détermine sous des rapports définis d'espace et de temps. Sans ce jugement, le divers de notre intuition reste encore non-informé, un objet seulement à l'état de puissance, mais non-actualisé par le jugement de telle sorte qu'il n'y a, à proprement parler, ni cognition ni expérience véritable d'un objet déterminé pour la conscience⁴⁶⁸. Autrement dit, il n'y a d'information véritable que par la synthèse de l'entendement. Dans cette optique, les formes pures de la sensibilité contribuent *a priori*, certes, à l'élaboration (possible) de relations spatio-temporels sur le divers de l'intuition, mais elles ne les réalisent pas par elles-mêmes puisque celles-ci ne peuvent être déterminées dans la cognition que par l'entendement dans le jugement.

Dans son fond, la position de Pippin est justifiée. Si la connaissance est une affaire de jugement, alors on pourrait croire, en effet, que seul le jugement possède la capacité

⁴⁶⁸ Sur la question : Pippin, *op.cit.*, p.56-58. Aussi, McDowell, John, *Mind and World*, Cambridge, Harvard University Press, 1996, p.9. McDowell, John, « Having the World in View: Sellars, Kant, and Intentionality », dans *Journal of Philosophy*, vol.95, n°9, 1998, p.431-492. Pour McDowell, même la cognition d'une singularité n'est elle-même pas possible sans la contribution de la catégorie, donc sans l'implication de l'entendement. L'interprétation ferme et catégorique de McDowell, a pour conséquence, nous semble-t-il, non seulement de retirer à l'intuition la valeur que Kant lui accorde au sein de l'acte général de cognition, mais aussi de la subordonner à l'entendement, la cognition d'une intuition étant en elle-même impossible sans une certaine dimension conceptuelle. Elle néglige ainsi l'importance de la thèse kantienne de la dualité sensibilité-entendement (intuition-concept) dans la cognition et commet la même erreur que Kant attribue à Leibniz, à savoir de ne pas voir que la sensibilité est en mesure de nous fournir des représentations de manière autonome. Si, en effet, nous admettons, comme McDowell, qu'il n'y a pas de représentations intuitives qui ne contiennent en même temps un contenu conceptuel, alors cette position de Kant ne pourrait pas tenir. Enfin, Cassirer aussi, nous semble-t-il, défendait l'idée que la sensibilité est subordonnée à l'entendement, notamment parce qu'il voyait dans les fonctions de l'entendement les préconditions de la sensibilité : Cassirer, Ernst, *Kant und die moderne Mathematik. (Mit Bezug auf Bertrand Russells und Louis Couturats Werke über die Prinzipien der Mathematik.)*, dans: „Kant-Studien“, Vol. 12 (Issue 1-3), 1907, p.35.

d'effectuer l'information de l'objet de cognition. Néanmoins, cette conclusion de Pippin nous semble quelque peu précipitée et beaucoup d'autres commentateurs voient déjà le signe d'une première information sur la matière de notre expérience de la part de notre sensibilité⁴⁶⁹. Nous pensons plus particulièrement à Thompson, Allais, Hannah et, dans une certaine mesure, Graubner, pour ne mentionner que ceux-là. (Nous développerons notre position plus en détail ultérieurement.)

Thompson, pour nous concentrer sur son point de vue, soutient que Kant laisse la voie ouverte à l'idée que la sensibilité apporte une première forme d'information de la matière. Sa position s'articule autour de l'idée que l'intuition constitue elle-même, à l'instar du jugement ou du concept, un acte propre de cognition. Thompson admet sans problème l'idée que la cognition se réalise pleinement dans le jugement. Cependant, il apporte la nuance suivante, à savoir que l'intuition aussi, à l'instar du jugement et du concept, est un acte de cognition, c'est-à-dire, plus précisément, la saisie d'un divers qui, sans être déterminée discursivement, souscrit néanmoins aux conditions de la représentation intuitive, savoir aux formes pures de l'espace et du temps. Nous pouvons reconstruire la ligne de son argumentation de la manière suivante : la cognition d'un divers par la voie d'une intuition repose sur les conditions formelles de la sensibilité de telle sorte que toute intuition d'un divers est une intuition d'un quelque chose de donné dans un espace et un temps. Par conséquent, le divers de l'intuition, bien qu'il soit encore indéterminé par l'entendement – donc qu'il ne possède pas encore l'unité (intelligible) qui

⁴⁶⁹ Nous sommes conscients qu'il y a une polémique autour de Kant à savoir s'il admet la possibilité de représentations dépourvues de contenu conceptuel, notamment dans le cas de l'intuition. Nous savons que les commentateurs sont partagés sur la question, les uns affirmant que toute représentation, même intuitive, est chargée d'un contenu conceptuel. C'est le cas de Pippin et de McDowell que nous venons de citer ci-haut, mais cette position est évidemment partagée par de nombreux autres commentateurs tels Falkenstein (Falkenstein, Lorne, « Kant's Transcendental Aesthetic », dans *A Companion to Kant*, (Éd.) G. Bird, Oxford, Blackwell, 2006, p.140-153, plus précisément, p.141) et Sellars (Sellars, Wilfrid, « Kant's View on Sensibility and Understanding », dans *Kant Studies Today*, (Éd.) Lewis W. Beck, LaSalle, The Edward C. Hegeler Foundation, 1969, p.181-209) pour ne nommer que ceux-ci. Les autres défendent la thèse adverse qu'il y a des représentations qui ne contiennent pas d'éléments conceptuels. Nous pensons notamment à : Allais, Lucy, « Kant, Non-Conceptual Content and the Representation of Space », dans *Journal of the History of Philosophy*, The Johns Hopkins University Press, vol.47 n°3, pp.383-413; Hanna, Robert A., « Kant and Non-Conceptual Content », dans *European Journal of Philosophy*, n°13, 2005, p.247-290; Hanna, Robert A., « Kantian Non-Conceptualism », dans *Philosophical Studies*, vol.127, 2008, p.41-64. Cependant, nous ne nous attarderons pas à ce débat, car il nous éloignerait du but de notre thèse, mais il est clair que notre position se situe du côté de ceux qui admettent chez Kant la possibilité de représentations non-conceptuelles, notamment dans le cas de l'intuition.

en fait à proprement parler un « objet » – se présente à nous comme un donné singulier, un quelque chose dans un espace et un temps. Si nous pouvons ensuite déterminer ce divers de notre expérience selon des rapports spatio-temporels, c'est parce que l'intuition y a déjà introduit ces possibilités au sein de la représentation qu'elle nous en donne. C'est donc dans cette logique, estime Thompson, que nous pouvons supposer que notre sensibilité, plus précisément, les conditions formelles qui fondent son essence, implique une première information de la matière de notre expérience⁴⁷⁰. Ainsi, l'intuition du divers ne nous donne pas une matière encore totalement indéterminée, mais porte déjà les traces des possibilités des formes pures de l'espace et du temps dans la représentation qu'elle s'en fait.

Pour faire court, l'intuition aussi implique une cognition à l'instar du jugement, certes, encore non discursive, mais une cognition néanmoins et elle porte ainsi en elle les conditions transcendantales de sa représentation. En ce qui nous concerne, nous nous accordons avec une telle interprétation et c'est un des points que nous aimerions soulever dans ce chapitre. En d'autres termes, nous estimons que l'association de l'espace et du temps aux formes pures de la sensibilité entraîne logiquement l'idée d'une information qui se produit en amont sur notre expérience et qui est la conséquence directe de la composition transcendantale que Kant accorde à notre sensibilité.

Pour ce faire, toutefois, il convient de montrer comment Kant établit le caractère formel et intuitif de l'espace et du temps. C'est pourquoi nous nous concentrerons dans ce chapitre sur trois points essentiels : dans un premier temps, il conviendra de mettre en avant la méthode employée par Kant pour déterminer la nature de notre sensibilité. Dans un second temps, il sera question d'exposer la nature de l'espace et du temps pour Kant à la lumière de ses arguments. Il s'agira de montrer comment il est question de « formes » de la cognition. Enfin, il sera question de voir comment ces formes pures de la sensibilité

⁴⁷⁰ Thompson, Manley, « Singular Terms and Intuitions in Kant's Epistemology, Modern Essays », dans *Kant's Philosophy of Mathematics*, (Éd.) Carl. J. Posy, Dordrecht, Synthese Library, Springer Science+Business Media, vol.219, 1992, p.86-87. Abela défend aussi cette thèse, en insistant toutefois sur la distinction kantienne entre les jugements de perception et les jugements d'expérience. Le jugement de perception, juge-t-il, montre que Kant admet un rapport premier à l'objet qui se réalise indépendamment de la synthèse de l'entendement (donc qui n'implique pas encore le recours aux catégories dans la représentation que nous avons de l'objet), notamment dans la stricte perception du *divers* (*Mannigfaltig*) sous les formes idéelles de l'espace et du temps (Abela, *op.cit.*, p.87.)

impliquent, pour ne pas dire opèrent, une première forme d'information de la matière de notre expérience, c'est-à-dire des données brutes de notre sensation.

7.2 La méthode de l'esthétique transcendantale : l'isolation de la sensibilité

Nous le savons, Kant divise notre faculté de connaître en deux pouvoirs distincts : la sensibilité et l'entendement. Or, l'objet de l'esthétique transcendantale est la sensibilité. Plus précisément encore, elle vise à déterminer la condition de notre sensibilité en tant qu'être humain, c'est-à-dire les modalités par lesquelles le monde empirique se manifeste au sein de notre expérience. Ainsi, pour Kant, il n'y a pas que l'entendement qui requiert une analyse transcendantale de ses pouvoirs, puisqu'il applique cet exercice aussi à la sensibilité. Par ce fait même, l'esthétique transcendantale est la preuve que Kant accorde un statut particulier et autonome à la sensibilité comme mode de cognition.

Sur ce point précis, Kant met en joue les rationalistes, plus particulièrement les positions de Leibniz et de Wolff qui voyaient entre nos connaissances sensibles et intellectuelles une simple différence de degré. En effet, ils pensaient que le perfectionnement de notre savoir s'accomplissait de façon verticale par une progression des modes de la pensée. Dans cet ordre d'idée, le processus d'acquisition de la connaissance est envisagé comme étant le fait d'une transition progressive d'un état où notre pensée d'un objet est encore indistincte et obscure à un état où nous en acquérons une pensée claire et distincte. La sensibilité est le premier état de notre savoir et nous donne conséquemment une connaissance obscure et indistincte des choses dans la mesure où elle est obstruée par les impuretés des éléments sensibles qui participent à leur représentation. L'entendement, pour sa part, arrive à nous procurer, par le concept, une connaissance claire des choses en ce qu'il parvient à en donner une représentation exempte de toute trace d'éléments sensibles et impurs⁴⁷¹. Dans cette logique, la position leibnizo-wolfienne a pour effet de subordonner la sensibilité à l'entendement dans la mesure où la connaissance de l'objet procurée par celui-ci est conçue comme étant un simple perfectionnement de la connaissance qui nous est d'abord parvenue par l'intermédiaire de celle-là.

⁴⁷¹ Cf. Callanan, John, *op.cit.*, p.14.

Cependant, cette position, estime Kant, commet l'erreur de ne pas voir que la différence dans la qualité de nos représentations sensibles et discursives ne repose pas sur une différence de degré, entre une représentation obscure et une représentation claire de la chose, mais correspond bien plus à une différence de nature. Kant précise, pour faire appel à son propre vocabulaire, que cette distinction n'est pas d'ordre « logique », mais « transcendantale » et elle concerne avant tout l'origine et le contenu de nos connaissances⁴⁷². L'argument de Kant tient en ce point précis que nous sommes capables d'être en possession d'intuitions qui sont claires de la même manière qu'il peut nous arriver de posséder des concepts obscurs et mal définis, c'est le cas notamment pour les concepts qui n'ont pas encore été clarifiés par un travail rigoureux d'analyse de leurs éléments, de telle sorte que la distinction clair-obscur dépend moins de la nature de la représentation elle-même (qu'elle provienne de la sensibilité ou de l'entendement) qu'à l'état de la représentation que nous en avons. En d'autres termes, la non-discursivité d'une représentation n'implique pas immédiatement qu'elle soit obscure, mais indique qu'elle puise son origine dans une autre source que l'entendement, savoir la sensibilité. Il est donc tout à fait possible pour Kant que nous possédions des représentations sensibles parfaitement claires puisque la clarté d'une représentation n'est pas du seul ressort de l'entendement et cela importe peu que ces représentations claires proviennent d'intuitions plutôt que de concepts.

Cet argument revêt une très grande importance pour Kant. En effet, combiné à celui de la coopération nécessaire entre l'intuition et le concept dans l'acquisition de la connaissance, laquelle renforce en fait le rôle joué par l'intuition dans l'acte de cognition d'un objet, Kant entend affirmer avec plus de fermeté l'autonomie de la sensibilité comme modalité propre de la cognition. L'idée de l'autonomie de la sensibilité apparaît pour la première fois dans le corpus kantien non pas dans la *Critique de la raison pure*, mais dès la *Dissertation*. Le philosophe allemand y voyait déjà la nécessité de diviser notre faculté de connaître en deux pouvoirs distincts et de reconnaître à la sensibilité le fait qu'elle aussi, à l'instar de l'entendement, repose sur des principes qui lui sont propres. Mais avec la

⁴⁷² Kant, *Œuvres philosophiques I, op.cit., Critique de la raison pure*, A 44/B 61-62, III 66, p.803.

Critique Kant franchit un pas qu'omet la *Dissertation* et qui est probablement le plus décisif : établir l'appartenance de notre sensibilité à des formes pures qui agissent à titre de principes transcendants de sa possibilité⁴⁷³. Ce n'est d'ailleurs que sous cette condition que l'autonomie de la sensibilité pourra être véritablement prouvée dans la mesure où la légitimité de son pouvoir s'inscrit à l'intérieur des limites prescrites par ces formes pures. Il revient à l'esthétique transcendantale d'accomplir cette démonstration et elle est en même temps l'occasion pour Kant d'assurer à la sensibilité la place qui lui revient de droit dans l'édifice de la cognition humaine.

Ainsi, l'objet de l'esthétique transcendantale, disions-nous, est la détermination des principes constitutifs de notre sensibilité. La terminologie de Kant a de quoi nous surprendre, mais elle est en même temps révélatrice de sa position et de ses intentions. D'une part, en effet, au contact du terme « esthétique » nous sommes portés plus naturellement à penser que l'interrogation devrait porter sur la question du beau, de ses propriétés et de ce qui s'en apparente. Or, ce n'est pas le sens que Kant lui accorde, du moins, en ce qui concerne sa signification au sein de la *Critique de la raison pure*. « Esthétique », ici, n'a rien à voir avec l'acception courante que nous, modernes, attribuons à ce terme. Pour Kant, ce terme tire sa signification à partir de son origine étymologique grecque, du mot « *aisthesis* » qui signifie tout aussi bien « sensation » que « perception »⁴⁷⁴. Dans cette optique, l'horizon de l'« esthétique » – dans la *Critique de la raison pure* – se précise et cible essentiellement la contribution de la sensibilité à notre expérience, c'est-à-dire les éléments empiriques avec lesquels nous entrons en contact par l'entremise de nos sens.

⁴⁷³ Kant, au moment de la *Dissertation*, n'a pas encore fixé la notion de « forme pure » ni encore celle du « transcendantal ». Cela dit, nous remarquons qu'il ressentait déjà le besoin de distinguer et de séparer l'un de l'autre sensibilité et entendement dans l'analyse de nos fonctions cognitives. Cependant, à ce stade de sa pensée, cette distinction dans l'ordre de nos facultés cognitives entraînent aussi celles des objets qu'elles nous permettent de connaître. Si la sensibilité nous contraint à nous rabaisser à une connaissance (de l'objet) d'ordre phénoménale, Kant laisse néanmoins encore ouvert la possibilité à notre entendement d'acquiescer un savoir nouménal moyennant qu'il ait élaboré son concept sans l'apport de la sensibilité. La *Critique*, comme nous le savons, palliera à cette erreur en ramenant les prétentions de l'entendement aux limites imposées par la sensibilité, c'est-à-dire au phénomène.

⁴⁷⁴ Kant exprime cette idée dans une note de bas de page qui se trouve dans la section introductive de l'esthétique transcendantale, dans laquelle il précise qu'il se distancie de l'acception baumgartienne qui associe l'esthétique à une « critique du goût ». (*Ibid.*, A 21/B 36, III 51, p.783.)

D'autre part, Kant accole aussi au terme « esthétique » celui de « transcendantal » et indique par le fait même sa véritable intention. Si nous nous rappelons de la définition qu'il en donne – et que nous avons soulevé au chapitre 5 de notre travail – alors nous comprenons que Kant entend poser un regard sur la sensibilité qui ne cherche pas à la définir en fonction de ses composantes empiriques, mais qui la considère bien plus sous le rapport des conditions formelles de sa possibilité. En d'autres termes, l'esthétique transcendantale veut aller au-delà du sensible, mais sans jamais déborder les cadres de la sensibilité qu'elle cherche avant tout à déterminer dans ses fondements. Sur ce point, Kant se distancie des empiristes et toute la nuance de sa position et l'originalité de son entreprise réside dans le fait qu'il n'envisage pas la sensibilité et l'expérience empirique uniquement en termes de sensations et de perceptions sensorielles, mais aussi sous le regard des éléments *a priori* qui investissent nos représentations sensibles des choses et qui les rendent tout d'abord possibles. Ainsi, la mention du « transcendantal » est décisive à la définition de l'objet de l'esthétique transcendantale : l'intérêt de Kant ne se porte pas simplement sur la sensibilité en générale, mais, pour être beaucoup plus précis, il souhaite exposer et établir les conditions formelles qui assurent la possibilité de toute forme quelconque d'expérience empirique (sensible), c'est-à-dire ce qui organisent *a priori* notre rapport à l'expérience en vue de ce qui l'affecte dans l'ordre de la sensibilité. En d'autres mots, afin de comprendre le rapport de notre sensibilité à l'expérience, il est nécessaire de déterminer les principes qui conditionnent toutes nos représentations qui découlent de la nature de notre sensibilité.

Pour parvenir à cette fin, Kant emploie une stratégie bien singulière et que nous nommerons, par commodité, la méthode d'« isolation ». C'est d'ailleurs la stratégie qui définit peut-être le mieux l'essence même de la démarche du transcendantal en général. Elle consiste, dans le cas précis de l'esthétique transcendantale, à isoler la sensibilité de tous les éléments qui lui sont exogènes ou empiriques afin de retracer les éléments formels qui se trouvent au fondement transcendantal de sa possibilité. (Il exécute le même procédé d'isolation dans la logique transcendantale, cette fois-ci pour exposer les formes pures de l'entendement. Nous y reviendrons dans le prochain chapitre.) Il annonce explicitement les étapes générales de sa démarche au début de l'esthétique transcendantale :

Dans l'esthétique transcendantale, nous isolerons d'abord la sensibilité, en séparant tout ce que l'entendement y pense par concepts, de telle sorte qu'il ne reste rien que l'intuition empirique. En second lieu, nous en écarterons encore tout ce qui appartient à la sensation, de sorte qu'il ne reste plus que l'intuition pure et la simple forme des phénomènes, seule chose que la sensibilité puisse fournir *a priori*.⁴⁷⁵

L'enjeu derrière cette stratégie d'isolation est de clarifier la nature propre de notre sensibilité en exposant le caractère distinctif et transcendantal des conditions formelles qui lui sont inhérentes. Cette méthode requiert, comme l'indique la citation de Kant, une double isolation de la représentation pour atteindre l'objectif qu'elle se fixe : d'abord, il y a logiquement l'isolation de la sensibilité elle-même et elle exige que nous retirions de la représentation tous les éléments de nature conceptuelle pour ne retenir que ceux qui y sont introduits par la sensibilité. Nous supprimons de la représentation toutes les notions qui s'y greffent, telles celles de corps, léger, rouge, rugueux, rond, tri-dimensionalité etc., et ne préservons que ce que l'intuition empirique nous en donne, c'est-à-dire la représentation singulière du corps en question et de ses propriétés tel qu'il se présente à nous dans notre perception sensorielle. Après le retrait de toute influence conceptuelle et discursive dans la représentation, il y a ensuite une seconde phase d'isolation que nous appelons « transcendantale » et elle requiert encore que nous éliminions de la représentations tous les éléments de nature proprement empirique et sensible. Bref, nous supprimons cette fois-ci de l'intuition le corps et ses propriétés pour ne retenir que la forme de la représentation intuitive. Cette démarche peut paraître curieuse au premier regard. En effet, ne perdons-nous pas la « substance » de la sensibilité à force d'y abstraire ce qui est proprement sensible? Rien de tel, nous dit Kant, à la condition que nous gardons en tête que la sensibilité elle-même est conditionnée par des formes pures qui précèdent nos intuitions des objets empiriques. Ainsi, ce que nous recherchons dans l'esthétique transcendantale sont précisément les conditions transcendantales qui déterminent et organisent *a priori* sur le plan strictement formel les cadres de la représentation intuitive que nous avons des choses, par suite, des formes de notre expérience sensible.

⁴⁷⁵ Kant, *Œuvres philosophiques I, op.cit., Critique de la raison pure*, A 22/B 36, III 51, p.783.

Dans cette optique, l'objet véritable de l'esthétique transcendantale est l'exposition des formes pures de la sensibilité et elle exige le retrait des éléments sensibles de la représentation afin de dégager les principes formels (transcendants) qui composent son essence intime. Au terme de ce double processus d'isolation, Kant estime pouvoir démontrer « qu'il y a deux formes pures de l'intuition sensible, comme principes *a priori*, savoir l'espace et le temps »⁴⁷⁶. Ainsi, l'esthétique transcendantale entend nous fournir les preuves métaphysiques et transcendantales que nos représentations de l'espace et du temps constituent les structures formelles inhérentes et irréductibles de notre sensibilité.

À ce stade-ci de notre discussion, il convient d'apporter une précision supplémentaire et importante à notre propos. L'intuition est l'« instrument » mis à la disposition de la sensibilité afin de pouvoir appréhender un objet dans l'expérience. Ainsi, la sensibilité nous donne des intuitions des choses, pas des concepts. (On ne saurait trop insister sur cette distinction. Elle est d'ailleurs au cœur de la troisième exposition métaphysique de l'espace et de la quatrième du temps. Nous y reviendrons dans la prochaine section de ce chapitre.) Il y a donc un lien évident, que Kant prend pour acquis, entre les notions d'intuition, de formes pures de la sensibilité et de formes de l'intuition⁴⁷⁷. Par conséquent, l'exposition des formes pures de la sensibilité sert parallèlement à dégager les formes qui servent de matrice à nos intuitions et donc à toutes nos représentations sensibles d'objets. L'objectif de l'esthétique transcendantale est de démontrer que l'unité de nos représentations intuitives n'est pas tributaire de la matière de notre expérience, mais trouve son origine *a priori* dans les formes pures de l'espace et du temps. Kant cherche donc à prouver que nos représentations de l'espace et du temps sont fondées *a priori* dans la nature même du sujet et que c'est à ce titre seulement qu'elles sont des conditions de la possibilité de l'expérience, par suite, de nos connaissances synthétiques.

⁴⁷⁶ *Ibid.*, A 22/B 37, III 51, p.783-784.

⁴⁷⁷ Pippin soulève un point intéressant. Il mentionne que Kant emploie assez librement les différentes notions de « formes des apparences », « formes de la sensibilité », « formes de l'intuition », « formes pures », « intuitions formelles » et « intuitions pures », qu'il semble parfois les utiliser synonymiquement, d'autres fois en les différenciant (Pippin, *op.cit.*, p.54). À cet égard, nous renvoyons aussi à la discussion de Paton qui porte sur les similitudes et différences que Kant attribue à ces notions (Paton, *op.cit.*, p.101).

La démonstration du caractère principiel et transcendantal des formes de l'espace et du temps exige, comme nous l'avons expliqué, d'isoler la sensibilité de tout ce qui ne lui appartient pas et lui est contingent. Ce processus d'isolation se décompose dans l'esthétique transcendantale en une double exposition des représentations de l'espace et du temps : d'abord en une exposition métaphysique qui expose la nature *a priori* et non-discursive de nos représentations de l'espace et du temps; ensuite en une exposition transcendantale qui dégage leur caractère pur et formel, c'est-à-dire leur idéalité. Par cette double exposition, Kant désire établir deux points fondamentaux à la *Critique* : premièrement, que l'espace et le temps sont des intuitions pures et qu'ils constituent conséquemment les formes de toutes nos intuitions empiriques et *a priori*; deuxièmement, que l'espace et le temps sont des conditions transcendantales de nos propositions synthétiques *a priori*. Ce que nous nous proposons de faire dans les sections suivantes de ce chapitre est de montrer comment Kant prélève à partir de ces expositions le caractère intuitif, formel et transcendantal de l'espace et du temps pour en faire des conditions transcendantales l'expérience et de la cognition d'un objet en général.

7.3 L'exposition métaphysique des concepts de l'espace et du temps

Kant déclare le but de l'exposition métaphysique de l'espace et du temps en ces mots : « J'entends par *exposition (expositio)* la représentation claire (quoique non détaillée) de ce qui appartient à un concept; cette exposition est *métaphysique* lorsqu'elle contient ce qui présente le concept comme donné *a priori* »⁴⁷⁸. Ainsi, le motif derrière le premier moment de la preuve du caractère formel et intuitif de nos représentations de l'espace et du temps est d'établir qu'elle ne dérive pas de l'expérience, mais que nous les possédons *a priori*. C'est du moins l'idée que Kant met de l'avant dans les deux premières expositions métaphysiques de l'espace et du temps. Dans la première, il argumente :

L'espace n'est pas un concept empirique, qui ait été tiré d'expériences externes. En effet, pour que certaines sensations puissent être rapportées à quelque chose hors de moi (c'est-à-dire à quelque chose placé dans un autre lieu de l'espace que celui où je me trouve), et, de même, pour que je puisse me représenter les choses comme ne dehors et à côté les unes des autres, et par conséquent comme n'étant pas seulement différentes,

⁴⁷⁸ Kant, *Œuvres philosophiques I, op.cit., Critique de la raison pure*, A 23/B 38, III 52, p.785.

mais placées en des lieux différents, il faut que la représentation de l'espace soit déjà posée comme fondement.⁴⁷⁹

Il ne sert à rien ici de citer l'argument de la première exposition que Kant donne du temps puisqu'il reprend pratiquement mot à mot celui de l'espace à cette différence près qu'il concerne la perception de la simultanéité et de la succession plutôt que la perception de la disposition des objets dans l'espace. Pour le résumer, la simultanéité et la succession dans nos représentations ne sont perceptibles que si nous admettons que notre représentation du temps leur sert de fondement *a priori*.

L'argument de Kant s'éclaircit dans la mesure où nous comprenons qu'il est une réponse à la position des empiristes. Parmi ceux-ci, nous pensons plus particulièrement à Locke qui pensait que nos concepts de l'espace et du temps tiraient leur origine de l'expérience elle-même. Pour Locke, en effet, l'expérience nous met au contact d'instances particulières, de choses et d'événements qui se manifestent toujours dans des relations singulières d'espace et de temps. Or, c'est par la récurrence de ces différentes relations singulières dans la perception que nous parvenons à faire progressivement abstraction de leur caractère singulier et individuel afin de les réfléchir à l'intérieur de concepts généraux – l'espace et le temps – qui les subsument. Ainsi, si nous suivons la logique du philosophe anglais, les concepts de l'espace et du temps ne sont pas des idées innées qui sont données *a priori* à l'esprit, mais ils sont bien plus le fruit d'un travail de conception conceptuel à partir d'un processus d'abstraction des instances singulières que nous rencontrons dans l'expérience⁴⁸⁰. Dès lors, les notions d'espace et de temps, au même titre que tous nos autres concepts, sont des conséquences tirées de nos représentations sensibles des choses.

La solution de Kant au problème de la genèse de nos concepts de l'espace et du temps passe par un reversement de l'argument de Locke comme de la position des empiristes en général. Le philosophe de Königsberg trouve une faille dans l'argumentation

⁴⁷⁹ *Idem*.

⁴⁸⁰ Cf. Locke, John, *An Essay Concerning Human Understanding*, Oxford, Oxford University Press, 1975, p.166-196. Cf. Hamou, Philippe, « Les idées d'espace et de lieu dans l'*Essai sur l'entendement humain* de Locke », *Espace et lieu dans la pensée occidentale, de Platon à Nietzsche*, (Éd.) Thierry Paquot & Chris Younès, Paris, La Découverte, 2012, p.113-130.

des empiristes, une faute logique, voire un présupposé non-démonstré qui remet en question la légitimité de leur position. Kant pose le problème comme suit : nous ne rencontrons dans l'expérience que des objets localisés dans des lieux propres et spécifiques et se manifestant dans des instants ponctuels, bref nous percevons des rapports définis et particuliers d'espace et de temps entre des objets ou des événements, mais jamais l'espace et le temps ne tombe sous notre perception en tant qu'« objets » de l'expérience, c'est-à-dire comme contenu propre de la représentation. En effet, les relations spatio-temporelles que nous percevons dans l'expérience ne nous donnent pas l'espace et le temps dans ce qu'ils sont en eux-mêmes, sinon seulement certaines manifestations des formes qu'ils prennent et qui se laissent subsumer sous ces concepts. Dès lors, comment, se demande Kant, sommes-nous capables d'appréhender et ensuite de déterminer des relations spatio-temporelles spécifiques et précises entre des objets de l'expérience si nous ne possédons pas nous-mêmes ces concepts d'une quelconque manière et s'ils ne se donnent pas d'eux-mêmes dans l'expérience empirique? Pour le dire autrement, Kant juge que l'erreur de la position empiriste est d'invertir la cause avec l'effet, de ne pas voir que nos représentations générales de l'espace et du temps doivent en fait précéder celles des relations (spatio-temporelles) particulières que nous pouvons imaginer à partir de ces concepts, car ces relations ne sont perceptibles et déterminables que si nous sommes préalablement en mesure de reconnaître ce qu'est l'espace et le temps⁴⁸¹. Les empiristes invertissent donc la matière de l'expérience avec la forme qu'elle doit prendre – dans la représentation – et ne remarquent pas que les concepts de l'espace et du temps, qu'ils croient tirer de l'expérience empirique, sont en fait des déterminations *a priori* de la représentation, le cas échéant de nos représentations sensibles. Ainsi, l'originalité de Kant consiste à reformuler le problème en permutant la cause à l'effet des empiristes: si nous sommes capables d'identifier des relations spatio-temporelles définies entre les objets de notre expérience, c'est parce que nous possédons déjà *a priori* les concepts de l'espace et du temps.

⁴⁸¹ Vaihinger fait remarquer que Kant attribue ce même vice logique à Leibniz : Vaihinger, Hans, *Kommentar zu Kritik der reinen Vernunft*, Band 2, Stuttgart, Scientia Verlag Aalen, 1970, p.369. Nous verrons ultérieurement en quoi Kant juge défailante la position de Leibniz.

C'est d'ailleurs ce point précis que Kant s'évertue à mettre en lumière dans la première exposition de nos représentations de l'espace et du temps, notamment en les associant à l'idée de fondement. L'argument de Kant ne présente en lui-même pas de grande difficulté. Il postule qu'on ne peut pas faire l'expérience d'objets dans un espace et un temps défini sans que les représentations de l'espace et du temps se trouvent au fondement de ces représentations⁴⁸². Cela veut dire, comme le fait remarquer Pippin, qu'aucune position dans l'espace ni aucun objet occupant un lieu propre dans l'espace ne peuvent être mis en relation avec une autre position ou un autre objet comme se situant en-dessus de, à côté de, en-dessous de, contigu à, etc., ni même être identifiée comme numériquement différents d'autres positions ou objets sans la représentation d'un espace général et sous-jacent à l'intérieur de laquelle s'inscrivent ces différentes relations spatiales⁴⁸³. De la même manière, aucune position distinctive dans le temps (successif à, simultané à) n'est perceptible sans la représentation première et sous-jacente d'un temps général qui les contient toutes et qui nous permet de les mettre en rapport les unes avec les autres. Bref, le point que Kant veut établir est que la différenciation des régions de l'espace et du temps, ainsi que des objets et des événements particuliers dans lesquels nous les percevons, repose sur la condition préliminaire que nous soyons d'abord pourvus, en amont de l'expérience, des représentations d'un espace et d'un temps général et sous-jacent qui agit à titre de « substrat » pour toutes nos représentations singulières qui touchent à l'ordre de la spatio-temporalité. Nous retrouvons ici le cœur de la position de Kant et la raison principale de son opposition aux empiristes. La perception d'objets ou de positions localisables dans des lieux (spatiaux) différents et autonomes ou d'événements se déroulant dans des moments distincts et ponctuels ne peut pas être attribuée à notre perception empirique de ces objets ou événements – cela reviendrait en effet à affirmer l'antériorité de l'expérience sur nos concepts de l'espace et du temps, ce que Kant cherche à réfuter –, car l'identification d'un objet à un espace propre ou d'un événement à un temps spécifique présuppose que nous soyons déjà capables d'appréhender ces différenciations dans l'ordre de la spatio-temporalité. Or, la première exposition métaphysique stipule que ces

⁴⁸² Kant, *Œuvres philosophiques I, op.cit., Critique de la raison pure*, A 23/B 38, III 52, p.785; A 30/B 46 III 57, p.792.

⁴⁸³ Pippin, *op.cit.*, p.62. Concernant l'espace, il écrit: « All representations of space simply *always already* occur against the "background" of space as a whole. » La même logique s'applique naturellement au temps.

perceptions spatiales et temporelles singulières et différenciées ne sont possibles qu'en tant qu'elles sont tributaires de représentations fondatrices grâce auxquelles seulement ces relations sont identifiables à des rapports précis d'espace et de temps.

La portée de la première exposition métaphysique est strictement négative. Elle conclut au caractère non-empirique de nos représentations de l'espace et du temps en insistant sur l'idée que nos perceptions des relations spatiales et temporelles déterminées et différenciées dans l'expérience empirique trouvent les conditions de leur spécificité et de leur différenciation à l'intérieur de ces formes premières de la représentation des objets sensibles. C'est pour cette raison, estime Kant, que l'expérience empirique est incapable de nous les fournir de son propre chef, mais que toute appréhension d'une expérience empirique les présuppose bien plus. Enfin, ce renversement dans l'ordre de la perception engage aussi un renversement analogue dans l'ordre logique et Kant pense ainsi fournir les premières preuves du statut *a priori* de nos représentations de l'espace et du temps.

La question reste ouverte à savoir si cet argument de Kant suffit à réfuter véritablement la théorie des empiristes. À ce sujet, Falkenstein mentionne dans son texte une objection formulée par Feder qui nous semble particulièrement pertinente parce qu'elle prend pour point de départ l'idée de Kant voulant que la perception des positions et des relations spatiales dans l'espace présuppose la représentation et le concept de l'espace lui-même. Elle cible spécialement le cas de l'espace, mais la réponse que Kant lui adresse s'applique tout aussi bien au cas de figure du temps. Falkenstein résume l'objection de Feder en ces termes : quand bien même nous admettons, à l'instar de Kant, la nécessité de présupposer un mode singulier de représentation de l'espace à partir duquel seulement nous serions en mesure de percevoir les objets sous le regard de relations spatiales, il n'en découle pas nécessairement que l'espace soit une représentation ou un concept *a priori*. En effet, même si nous avons besoin de la représentation de l'espace afin de pouvoir appréhender des objets en lui, rien n'indique qu'elle doit précéder ces objets dans l'expérience. Il est donc tout à fait plausible d'admettre que notre concept d'espace soit lui aussi acquis dans l'expérience au même titre que le sont les objets que nous percevons en lui. Le concept d'espace serait le fruit d'un travail progressif d'organisation de nos

impressions sensibles qui devient plus clair et conscient à mesure que nous faisons l'expérience répétée de ces impressions et que nous nous efforçons de les organiser dans la représentation. Dans cette logique, Feder se tient lui aussi dans la lignée des empiristes puisqu'il conçoit que notre concept général de l'espace ainsi que nos concepts des relations spatiales que nous observons entre les objets seraient eux-aussi abstraits à partir de notre expérience sensible⁴⁸⁴. Cela dit, tout l'intérêt de son objection est de souligner que rien dans l'argumentation de Kant n'infirme de manière conclusive la possibilité que notre représentation de l'espace puisse elle-aussi être issue de l'expérience malgré que nous en ayons besoin afin de pouvoir percevoir des positions et relations spatiales déterminées.

La réponse de Kant à cette objection se laisse entrevoir dans la deuxième exposition de l'espace et du temps qui poursuit le même but que la première, à savoir la détermination du statut *a priori* de ces représentations, quoique sur un ton plus positif. Elle réaffirme en effet le caractère *a priori* de ces représentations tout en renforçant le lien qui est supposé entre le statut de leur a priorité et l'idée de fondement, qu'elle vient prolonger jusqu'à sa première conséquence transcendantale. L'intention de Kant est d'établir que nos représentations de l'espace et du temps sont des *conditions de possibilité des phénomènes*, des phénomènes du sens externe dans le cas de l'espace, des phénomènes en général dans celui du temps⁴⁸⁵. Dans un cas comme dans l'autre, l'argument de Kant pour démontrer ce point de doctrine est le même. Il argumente que si nous pouvons nous représenter *a priori* l'espace et le temps indépendamment de tout objet dans la représentation, on ne peut pas, en contrepartie, faire l'inverse, c'est-à-dire nous représenter un objet indépendamment des

⁴⁸⁴ C'est Falkenstein qui a porté à notre connaissance la remarque de Feder en réponse à Kant. Nous retrouvons d'ailleurs un extrait conclusif du texte de Feder au sujet de son objection dans le texte de Falkenstein : Falkenstein, Lorne, *Kant's Intuitionism, A Commentary on the Transcendental Aesthetic*, Toronto, University of Toronto Press, 1995, p.172-173. Pour la source complète où se trouve le passage de Feder en question: Feder, Johann Georg Heinrich, *Ueber Raum und Caussalität*, Göttingen, Johann Christian Dieterich, 1787, Facsimile ed. in *Aetas Kantiana*, no.70, Brussels, Culture et Civilisation, 1968, p.25.

⁴⁸⁵ C'est une position bien établie du kantisme, que nous retrouvons dès l'esthétique transcendantale, que la représentation du temps jouit d'une certaine forme d'antériorité ontologique sur celle de l'espace, car, argumente Kant, absolument toutes nos représentations, et compris celles des objets du sens externe, s'intuitionnent dans le temps, alors que l'inverse n'est pas vrai. On peut se représenter quelque chose dans un temps et pas dans un espace, mais toute représentation d'un phénomène externe implique encore que nous l'intuitions aussi dans un temps. À cet effet, le temps peut être vu comme étant notre représentation la plus originaire et que présuppose la possibilité générale de toute expérience. (Cf. Kant, *Œuvres philosophiques I, op.cit., Critique de la raison pure*, A 34/B 50-51, III 60, p.795.)

représentations de l'espace et du temps. Par cet argument, fait remarquer Pippin pertinemment, Kant insiste sur l'idée que les formes sous lesquelles nous nous représentons originellement l'espace et le temps ne dépendent pas des positions et des relations particulières que nous percevons entre les objets dans l'expérience, mais sont attribuables, au contraire, à leur caractère transcendantal⁴⁸⁶. Cela veut dire qu'elles ne se laissent pas co-déterminées par leurs parties, car elles jouissent d'une autonomie qui leur est propre et qui précède, dans l'ordre de la représentation, la possibilité d'appréhender leurs parties. En d'autres mots, toutes les relations individuelles que nous percevons dans l'espace et le temps présupposent une référence à des représentations premières, sous-jacentes et unitaires d'un espace et d'un temps en général. C'est à ce titre seulement, défend Kant, que nos représentations de l'espace et du temps constituent les fondements premiers de la représentation et assurent non seulement la possibilité de pouvoir nous représenter des relations spatio-temporelles déterminées, mais plus fondamentalement encore, de nous représenter de manière générale des phénomènes – objets – dans l'expérience. Bref, en lui-même, l'argument de Kant n'est que le prolongement logique de la première exposition et n'ajoute rien de vraiment substantiel à la description qu'il donne de nos représentations de l'espace et du temps sinon cette précision – qui est l'objet de l'esthétique transcendantale – qu'en tant que fondements, elles sont en fait des *conditions* de la représentation, par suite, de l'expérience en général des phénomènes. Par conséquent, à titre de conditions transcendantales de l'expérience, elles sont nécessairement des représentations *a priori*.

Ainsi, les deux premières expositions de l'espace et du temps permettent à Kant d'affirmer le statut *a priori* de ces représentations en les associant à l'idée de fondement comme *condition* de notre expérience. Cette conclusion est renforcée par la troisième exposition du temps – dont on ne retrouve étonnement pas tout à fait l'équivalent dans l'exposition de l'espace, mais dont les conclusions s'y appliquent aussi – qui apporte une précision importante concernant le statut *a priori* de notre représentation du temps. Elle stipule que la validité des axiomes du temps et des principes apodictiques que nous sommes en mesure de formuler à propos des rapports du temps (ou de l'espace si nous transposons l'argument dans ce cas précis) est fondée dans le caractère *a priori* de la représentation

⁴⁸⁶ Pippin, *op.cit.*, p.63.

générale que nous en avons. Pour le dire autrement, c'est parce que le temps – tout comme l'espace – est une représentation *a priori* qu'elle dégage un degré de nécessité à partir duquel nous pouvons y penser des rapports ayant une valeur universelle et objective. Bref, le temps – ainsi que l'espace – n'est pas une réalité arbitraire, mais une représentation nécessaire qui fournit un cadre premier et irréductible de la façon dont nous appréhendons l'expérience. Cet argument, nous semble-t-il, sert Kant à clore le débat avec les empiristes. Comme nous l'avons vu, leur erreur, estime-t-il, est de confondre la matière de notre expérience avec la forme qu'elle prend dans la représentation, c'est-à-dire de puiser les principes de son unité à partir de la contingence que nous rencontrons dans sa dimension empirique. Or, c'est sur ce point précis que réside l'insuffisance de leur position, car la contingence ne peut pas être élevée au rang de principe d'ordre puisqu'elle ne laisse entrevoir par elle-même aucune forme d'unité. Par conséquent, l'ordre que nous observons dans l'expérience, et qui se manifeste une première fois dans notre capacité à organiser la représentation sous différentes relations spatio-temporelles déterminées, trouvent les conditions de sa possibilité, selon Kant, dans la disposition du sujet à pouvoir se représenter l'espace et le temps *a priori*.

Cependant, l'exposition métaphysique de nos représentations de l'espace et du temps ne s'achève pas avec les preuves de leur apriorité. Elles ne font qu'indiquer quel est le statut de ces représentations vis-à-vis de l'expérience, mais elles n'exposent pas encore la nature propre de ces représentations, c'est-à-dire les modes sous lesquels elles se rapportent à la cognition. Kant, en effet, dégage deux critères supplémentaires hormis celui de l'apriorité qui qualifient tout autant la nature substantielle de ces représentations *a priori* : ce sont ceux de la singularité et de la non-discursivité. C'est à la détermination de ces critères que s'attardent d'ailleurs la troisième et quatrième exposition de l'espace ainsi que la troisième, quatrième et cinquième exposition du temps.

Par leur entremise, Kant souhaite établir que l'espace et le temps sont des formes de nos intuitions ou, pour utiliser un autre terme qu'il emploie pour les définir, des intuitions pures. Comme de fait, c'est par cette assertion que débute la troisième exposition de l'espace et la quatrième exposition du temps : « L'espace n'est donc pas un concept

discursif ou, comme on dit, universel, de rapports des choses en général, mais une intuition pure »⁴⁸⁷. Sans le nommer explicitement, Kant répond directement à Leibniz et à sa conception du temps et de l'espace. La théorie de Leibniz s'inscrit à l'intérieur d'une critique de la position newtonienne. Newton soutenait l'idée d'un espace et d'un temps absolu, c'est-à-dire conçus comme des entités réelles et indépendantes, des sortes de réceptacles des choses qui demeurent, en leur nature propre, stables et constants⁴⁸⁸. Leibniz ne croyait pas dans la réalité absolue de l'espace et du temps et défendait plutôt leur idéalité. Il estimait que le temps et l'espace n'étaient pas des réalités en soi, mais consistait en un ordre entre les choses qui existait dans les relations que nous percevions entre les objets dans l'expérience et que l'esprit traduisait sous la forme de rapports afin de les rendre intelligibles. Autrement dit, l'espace et le temps pour Leibniz étaient des « êtres de pensée », des concepts qui n'ont pas de réalité propre à l'extérieur de ces rapports réfléchis par l'esprit⁴⁸⁹. Or, Kant, à l'instar de Leibniz, rejette aussi l'idée du caractère absolu de l'espace et du temps et en retient le caractère idéal, subjectif. En effet, en affirmant leur caractère intuitif et représentationnel, Kant ramène leur statut ontologique à celui de modes de la représentation. L'espace et le temps ne sont donc pas des choses en soi qui constituent le monde, mais des formes de la représentation grâce auxquelles nous accédons aux choses dans l'expérience. Cela dit, contre Leibniz, il refuse de voir à l'origine de ces représentations la conséquence du raisonnement. Pour Kant, donc, nos représentations originaires de l'espace et du temps se produisent, en toute première instance, sous le mode de l'intuition, c'est-à-dire qu'elles ne sont pas d'ordre conceptuelle, car elles réfèrent d'abord essentiellement à des manières d'intuitionner les choses.

⁴⁸⁷ Kant, *Œuvres philosophiques I, op.cit., Critique de la raison pure*, A 24-25/B 39, III 53, p.786. Kant écrit la même chose au sujet du temps sinon qu'il emploie l'expression de « forme pure de l'intuition » plutôt que celle d'« intuition pure »: « Le temps n'est pas un concept discursif, ou, comme on dit, universel, mais une forme pure de l'intuition sensible » (*Ibid.*, A 31/B 47, III 58, p.792).

⁴⁸⁸ Koyré souligne un passage des *Principia* de Newton qui se rapporte au statut de la définition newtonienne de l'espace. L'espace, pour le scientifique anglais, « de par sa nature, et sans relation à quoi que ce soit d'extérieur, demeure toujours semblable et immobile ». Nous retrouvons ce passage des *Principia* de Newton cité par Koyré dans : Koyré, Alexandre, *Du monde clos à l'univers infini*, Paris, Gallimard, 1973, p.197.

⁴⁸⁹ Sur la question leibnizienne de l'espace : Cf. Leibniz, *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, Paris, Ernest Flammarion Éditeur, 1921, p.102-108. Pour une contextualisation plus générale de la théorie leibnizienne de l'espace et du temps : Philonenko, *op.cit.*, p.57-60; Brunet, Brunet, Louis, « La conception leibnizienne du lieu et de l'espace », dans *Laval théologique et philosophique*, vol.35, n°3, 1979, p.263-267; Ottaviani, Osvaldo, *op.cit.*, pp.65-85.

Le premier argument en faveur du caractère intuitif de nos représentations de l'espace et du temps est développé plus en profondeur au sein de ces mêmes expositions et met l'accent sur le critère de la singularité que nous avons évoqué ci-haut. L'intention de Kant est d'établir que nous avons originairement accès aux réalités de l'espace et du temps sous les représentations d'un espace et d'un temps *un* et singulier : « En effet, écrit-il, d'abord on ne peut se représenter qu'un unique espace; et, quand on parle de plusieurs espaces, on n'entend par là que les parties d'un seul et même unique espace », argument qu'il reprend dans le cas du temps quoique formulé plus succinctement : « Des temps différents ne sont que des parties du même temps »⁴⁹⁰. Deux points sont à retenir de cet argument : d'abord, la réalité première de l'espace et du temps est d'ordre intuitive et nous les intuitionnons originairement sur le fond de la singularité, c'est-à-dire comme un tout homogène et uniforme. Ce point est fondamental puisqu'il permet aussi à Kant de préciser que la représentation intuitive de ce tout homogène est antérieure à celle de ces parties. En d'autres termes, ce que Kant veut dire par-là est que nos perceptions des différentes régions de l'espace et des différents moments du temps reposent sur l'intuition que tous ces espaces et ces temps différenciés sont des parties d'un espace et d'un temps *un*, singulier et homogène. Comme Melnick le précise, cela ne veut pas dire que nous devons appréhender la totalité de l'espace et du temps afin de pouvoir en discerner les parties. Pour Kant, en effet, une telle représentation, c'est-à-dire celle de la totalité de l'espace ou du temps, est en elle-même impossible, mais cela signifie plutôt que nos représentations *des* espaces et *des* temps différenciés dans l'expérience se réalisent sur la base du fond singulier et homogène des intuitions générales de l'espace et du temps⁴⁹¹. Les espaces et les temps différenciés que nous appréhendons dans l'expérience, de même que les objets que nous percevons en eux, sont donc des parties, c'est-à-dire des limitations de l'espace et du temps homogène que nous intuitions *a priori* et qui par conséquent ne peuvent être pensées qu'en elles. Dans cet ordre d'idée, conclut Kant, il s'ensuit que toute représentation conceptuelle de l'espace et du temps est une détermination d'une partie de l'espace et du temps que nous intuitionnons et que leur possibilité présuppose conséquemment leur intuition. Enfin, la

⁴⁹⁰ Kant, *Œuvres philosophiques I, op.cit., Critique de la raison pure*, A 25/B 39, III 53, p.786; *Ibid.*, A 31-32/B 47, III 58, p.792.

⁴⁹¹ Melnick, Arthur, *Kant's Analogies of Experience*, Chicago, Chicago University Press, 1973, p.7-22.

conclusion de Kant à l'issue de cette exposition est claire : l'espace et le temps sont des représentations singulières *a priori*, ils sont par conséquent des intuitions et non pas des concepts. L'erreur de Leibniz, donc, a été de ne pas avoir vu que la détermination de nos concepts de l'espace et du temps ne peut pas précéder l'appréhension de ces réalités dans l'intuition que nous en avons *a priori*.

Cette conclusion de l'esthétique transcendantale est réaffirmée de manière plus explicite dans une note de bas de page de la seconde édition de la déduction transcendantale. Kant y confirme à nouveau le caractère singulier de nos représentations intuitives de l'espace et du temps en rapport avec le problème de l'unité de la conscience. Sans anticiper sur les conclusions de la déduction transcendantale, nous retrouvons la même idée que celle qui est avancée dans l'esthétique transcendantale, à savoir que l'espace et le temps sont des intuitions, c'est-à-dire des représentations singulières, et qu'ils se différencient des représentations conceptuelles que fournit notre entendement :

L'espace et le temps et toutes leurs parties sont des *intuitions*, par conséquent des représentations singulières, avec le divers qu'elles renferment en elles-mêmes (voir l'« Esthétique transcendantale »); ce ne sont pas de simples concepts, par lesquels la même conscience est trouvée contenue en une seule et dans la conscience que nous en avons, et par conséquent mises ensemble, d'où il suit que l'unité de la conscience se présente comme synthétique et cependant originaire. Cette singularité de l'espace et du temps est importante dans l'application.⁴⁹²

Avant de poursuivre avec le dernier argument de l'exposition métaphysique, il nous semble approprié d'insister sur le fait que le critère de la singularité ne fait pas qu'affirmer le caractère intuitif de nos représentations de l'espace et du temps, mais vient aussi définir la nature de la cognition intuitive. Kant, en effet, oppose la cognition intuitive à la cognition par concept sous le même rapport qui différencie la sensibilité de l'entendement et il écrit explicitement dans un passage de la dialectique transcendantale en quoi consiste cette différence : « La connaissance à son tour est ou *intuition* ou *concept* (*intuitus vel conceptus*). La première se rapporte immédiatement à l'objet et est singulière, le second ne s'y rapporte que médiatement, au moyen d'un caractère qui peut être commun à plusieurs

⁴⁹² Kant, *Œuvres philosophiques I, op.cit., Critique de la raison pure*, B 136, III 111, p.856.

choses »⁴⁹³. Le concept est l'instrument de l'entendement et il est constitué d'une ou de plusieurs représentations permettant de dégager un trait commun partagé par un nombre indéterminé d'objets. Il a donc une portée universelle et se réfère médiatement aux objets par l'entremise du trait commun qui lui permet de les subsumer sous lui. *A contrario*, l'intuition, de par son intrication avec la sensibilité, est une représentation d'un objet singulier et unique auquel elle se rapporte immédiatement sans aucun intermédiaire⁴⁹⁴. Cette distinction est significative pour le propos de notre discussion, car elle apporte une précision qui approfondit le sens de l'argument de la singularité. En qualifiant l'espace et le temps d'intuitions *a priori*, Kant veut donc non seulement dire, comme nous venons de le voir, que nous intuitionnons toujours l'espace et le temps dans leur singularité, c'est-à-dire comme étant numériquement *un*, mais aussi que ces mêmes représentations accompagnent *immédiatement* chacune de nos intuitions. Ce rapport à l'immédiateté renforce ainsi leur statut de principe, car cela veut dire qu'il n'y a pas d'intuitions possibles ni même, donc, d'expérience sensible envisageable qui ne supposent la présence des représentations originaires de l'espace et du temps.

Cela dit, bien que l'argument de la singularité soit central à la démonstration du caractère intuitif de l'espace et du temps, il n'est cependant pas le seul que Kant utilise pour en fournir la preuve. Il fait appel à un second argument qui occupe respectivement la quatrième exposition de l'espace et la cinquième du temps et qui adopte une nouvelle stratégie qui consiste, cette fois-ci, à exposer les limites inhérentes à la représentation

⁴⁹³ *Ibid.*, A 320/B 377, III 250, p.1031.

⁴⁹⁴ Les critères de la singularité et de l'immédiateté sont communément admis dans la littérature secondaire pour désigner la cognition intuitive. Lire à ce sujet: Fichant, Michel, *Espace esthétique et espace géométrique chez Kant*, dans « Revue de métaphysique et de morale », vol.4, 2004, p.534-535. Il insiste d'ailleurs sur le caractère connexe de ces critères. Parsons, quant à lui, estime qu'il s'agit de deux critères distinctifs, alors que Hintikka juge que le critère de l'immédiateté est le même que celui de la singularité quoique formulé d'une autre manière : Parsons, Charles, « Kant's Philosophy of Arithmetic », dans *Philosophy, Science and Method*, (Éd.) S. Morgenbesser, P. Suppes, M. White, New York, St. Martin's, 1969, p. 568-594; et Hintikka, Jaako, « On Kant's Notion of Intuition (Anschauung), The First Critique: Reflections on Kant's Critique of Pure Reason », (Éd.), T. Penelhum, J. MacIntosh. Belmont, Calif, Wadsworth Publishing Co., 1969, p.38-53. Voir aussi: Cf. Thompson, *op.cit.*, p.81-106; Pippin, *op.cit.*, p.64-65; Harper, *op.cit.*, p.266; Parsons, Charles D., « Infinity and Kant's Conception of the "Possibility of Experience" », dans *Kant, A Collection of Critical Essays*, Ed. Robert Paul Wolff, London, University of Notre Dame Press, 1968, p.38. Nous soulignons aussi le texte de Pears qui discute de l'importance de ces critères en lien avec le problème de l'incongruité des objets homologues que nous rencontrons dans l'intuition : Pears, David, « The Incongruity of Counterparts », dans *Philosophy of Science*, vol.25, 1958, p.109-115.

conceptuelle. À cet égard, la distinction que nous avons soulevée entre la nature de la cognition intuitive et de la cognition conceptuelle est éclairante puisque c'est par les insuffisances du concept que Kant compte établir la nature intuitive de l'espace et du temps. La prémisse de l'argument de Kant est la suivante : l'espace et le temps sont représentés comme des grandeurs infinies données. La question, dès lors, est de savoir si le concept est capable de représenter cet ordre de grandeur. Le concept, avons-nous vu, regroupe une ou plusieurs représentations qui désignent un trait commun à partir duquel il se laisse définir et gagne une signification déterminée qui le rend intelligible à la conscience. Or, Kant argumente, si un nombre infini d'instances peut se ramener au concept en se laissant subsumer sous le trait commun qui le définit, on ne peut pas dire, cependant, que le concept puisse être conçu à partir d'une quantité infinie de représentations. En effet, le sens d'un concept dépend toujours d'un nombre limité de représentations de telle sorte qu'un concept qui serait constitué par une infinité de représentations serait en soi irréprésentable et incompréhensible pour notre entendement. Ainsi, pour Kant, le concept est incapable de porter à la représentation une magnitude infinie et puisque l'espace et le temps sont représentés comme tels, ils ne sont pas des concepts, mais des intuitions.

De toute évidence, nous pourrions développer plus longuement les arguments de Kant, car ils constituent à eux-seuls le sujet d'une étude à part entière, comme l'atteste le travail remarquable de Falkenstein. Nous sommes toutefois contraints à plus de brièveté dans le but notamment de ne pas perdre de vue l'objectif de notre thèse, mais nous estimons néanmoins avoir suffisamment restitué les propositions de Kant afin d'en donner un aperçu clair et juste. Pour résumer le tout, Kant tire deux conclusions essentielles au sujet de l'espace et du temps au terme de leur exposition métaphysique : premièrement, il s'agit de représentations *a priori*; deuxièmement, ce sont des intuitions. Ainsi, l'espace et le temps, fondamentalement, sont des intuitions *a priori*. Cela étant dit, cette conclusion de l'exposition métaphysique ne remplit pas encore l'objectif que Kant se donne dans l'esthétique transcendantale puisque la simple affirmation de l'apriorité de l'espace et du temps ne suffit pas à établir leur transcendantalité. C'est précisément à ce manque que doit remédier leur exposition transcendantale.

7.4 L'exposition transcendantale : l'espace et le temps comme formes pures de l'intuition

Il a été établi que l'espace et le temps sont des intuitions *a priori*, mais il convient ici de rappeler qu'il ne faut pas confondre les notions d'*a priori* et de transcendantal. Si, en effet, le transcendantal entretient une parenté certaine avec l'apriorité, l'inverse n'est pas nécessairement vrai puisque par *a priori* on peut tout aussi bien désigner la connaissance déterminée d'un objet, là où par transcendantal nous nous référons seulement aux principes qui conditionnent la représentation d'un objet en général. Ainsi, l'exposition transcendantale franchit une étape que se refuse de faire l'exposition métaphysique et qui est la plus essentielle : elle doit fournir les preuves de la transcendantalité de l'espace et du temps, divulguer en quoi elles sont des intuitions *pures*, c'est-à-dire des représentations qui sont fondées dans la constitution même du sujet et sur lesquelles repose le caractère formel de toutes nos représentations intuitives, qu'il s'agisse d'intuitions empiriques ou *a priori*. C'est sur cette base que Kant entend établir que ces conditions subjectives de la cognition dégagent les propriétés formelles qui sont à l'origine de connaissances synthétiques *a priori*. Kant propose une exposition transcendantale à la fois pour l'espace et pour le temps et elles sont, malgré leur importance, d'une étonnante brièveté. Dans les deux cas, la démonstration de la transcendantalité de l'espace et du temps vise les mêmes conclusions : affirmer que ces intuitions rendent possibles des propositions synthétiques *a priori* et, à partir de ce fait, démontrer qu'elles doivent être des *formes pures* de la représentation.

La première exposition transcendantale que nous aborderons est celle qui concerne l'espace. Kant y prend pour point de départ la géométrie, car elle atteste de notre capacité à nous représenter un espace purement *a priori* et la stratégie de son argumentation consiste à donner la preuve de la transcendantalité de l'espace en démontrant comment la possibilité de la science géométrique repose sur notre représentation pure de l'espace. Il part du constat que les axiomes de la géométrie sont des connaissances synthétiques que nous produisons *a priori* et que la preuve de leur apodicticité se confirme dans le fait qu'ils décrivent des propriétés réelles de l'espace. Dès lors, se demande-t-il, que « doit donc être la représentation de l'espace pour qu'une telle connaissance [celle de la géométrie] en soit

possible »⁴⁹⁵, c'est-à-dire pour que nous puissions nous représenter *a priori* un espace qui soit applicable à la géométrie et tel que ses propriétés s'appliquent aussi universellement à l'espace en général et aux objets qui l'occupent? À ce stade-ci de sa réflexion, Kant va beaucoup plus loin que les conclusions de l'exposition métaphysique, car il sous-entend que notre représentation de l'espace sert aussi de fondement à l'élaboration d'un savoir *a priori* de prétention scientifique et toute son interrogation porte sur le rapport qui unit cette représentation singulière aux connaissances synthétiques *a priori* qu'elle rend éligible.

L'argument de Kant ne pose pas de difficultés en lui-même et se décompose en deux moments distincts. Dans un premier temps, Kant réaffirme la conclusion de l'exposition métaphysique, à savoir que l'espace est originairement une intuition, et il cherche à montrer comment l'intuition de l'espace est un prérequis pour la formulation de propositions axiomatiques en géométrie. Kant rejette en effet l'idée que les propositions synthétiques de la géométrie soient seulement d'ordre conceptuel pour la raison, précise-t-il, qu'on ne peut pas « à partir de simples concepts [...] obtenir une connaissance synthétique, mais seulement analytique »⁴⁹⁶. La connaissance par concept implique en elle-même une limite qui lui est intrinsèque en ce qu'elle se limite aux éléments de sa définition. Si le concept se soumet à l'analyse de ses éléments, il est toutefois incapable d'introduire par lui-même un contenu nouveau à la représentation qui augmenterait le sens de sa définition puisqu'une telle augmentation est toujours le résultat de l'opération d'une synthèse et ne peut, pour Kant, se produire que si le concept se rapporte à une intuition⁴⁹⁷. Il n'y a donc pas de propositions géométriques qui ne soient concevables sans le support d'une intuition, plus précisément celle de l'espace que nous intuitionnons *a priori* à l'image de l'objet géométrique. Cela dit, Kant, dans le lien qu'il établit avec la géométrie, va plus loin encore. Le but de l'exposition transcendantale n'est pas de réitérer le statut *a priori* de l'intuition de l'espace, mais d'insister sur ce que doit être la nature fondamentale de notre

⁴⁹⁵ Kant, *Œuvres philosophiques I, op.cit., Critique de la raison pure*, A 25/B 41, III 54, p.787.

⁴⁹⁶ *Ibid.*, A 47/B 64, III 68, p.805

⁴⁹⁷ Vuillemin rappelle que la démonstration des axiomes et théorèmes de la géométrie ne peuvent pas procéder de façon simplement logique puisqu'ils procèdent par la construction de concept : Vuillemin, Jules, « La théorie kantienne de l'espace à la lumière de la théorie des groupes de transformation », dans *L'intuitionnisme kantien*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1994, p.333. Originellement paru dans: *The Monist*, The Edward C. Hegeler Foundation, no.3, vol.51, 1967, p.333.

représentation de l'espace pour qu'elle puisse aussi servir de fondement à nos intuitions d'objets *a priori*. Or, ce qui seul peut être antérieur à l'intuition *a priori* d'un objet est une intuition non pas d'un objet propre, mais de la forme générique de ces intuitions, bref, en termes critiques : une *intuition pure*. Ainsi, conclut Kant, l'espace est une *intuition pure*. Par ce fait même, Kant met l'accent sur l'antériorité de l'intuition de l'espace; il est une intuition originaire qui précède, à titre de condition, non seulement la perception d'un objet empirique – ce qu'a montré son exposition métaphysique –, mais tout aussi bien l'appréhension d'un objet *a priori* à l'instar de l'objet de la géométrie.

La position de Kant s'éclaire en lien avec un autre point de doctrine qu'il développe dans la section de la *Critique* qui se nomme *Théorie transcendantale de la méthode* ainsi que dans la partie des *Prolégomènes* qui porte sur la possibilité de la mathématique pure, plus spécifiquement au paragraphe 7. Kant y émet une distinction importante qui concerne les différentes méthodologies auxquelles ont recours la philosophie et les mathématiques. La connaissance philosophique, écrit-il, est une connaissance par concepts, elle fait appel à des jugements discursifs et n'exige pas en soi de se rapporter à une intuition sinon pour en démontrer la valeur apodictique. La connaissance mathématique, pour sa part, s'en distingue parce qu'elle procède par *construction* de concepts et, contrairement à la connaissance philosophique, elle dérive nécessairement d'une intuition, car « *construire* un concept, précise Kant, c'est présenter *a priori* l'intuition qui lui correspond »⁴⁹⁸. Dans le cas précis de la géométrie, cela veut dire que la construction d'une figure, disons d'un triangle, nécessite une activité de reproduction (construction) de la part de l'imagination au sein de laquelle nous reproduisons l'objet (ses segments, ses angles, etc.) *in concreto*

⁴⁹⁸ Kant, *Œuvres philosophiques I, op.cit., Critique de la raison pure*, A 713/B 741, III 469, p.1298. Cf. Kant, *Œuvres philosophiques II, op.cit., Prolégomènes*, §7, IV 281, p.48-49. Voir aussi la note 406. Cf. Callanan, John, « Mendelssohn and Kant on Mathematics and Metaphysics », dans *Kant Yearbook, Kant and Rationalism*, (Éd.) Dietmar H. Heidemann, Berlin/Boston, Walter de Gruyter, 2014, p.17-18. Cf. Corr, Charles A., « Analytic and Synthetic Method in Kant », dans *Proceedings of the Ottawa Congress on Kant in the Anglo-Saxon and Continental Tradition, Held October 10-14, 1974*, (Éd.) Pierre Laberge & François Duchesneau & Bryan E. Morrisey, Ottawa, Éditions de l'université d'Ottawa, 1976, pp.382-390. Nous renvoyons à l'intégralité de ces deux derniers articles pour une discussion plus approfondie sur le point de vue de Kant concernant la distinction des méthodes employées en mathématique et en métaphysique.

dans une intuition *a priori*⁴⁹⁹. Or, pour en revenir à notre problème, ce que l'exposition transcendantale veut mettre en évidence est l'idée que la construction *a priori* d'un concept ne se fait pas dans le vide, dans un néant de représentation, mais exige encore le pouvoir général de se représenter l'intuition d'un objet, c'est-à-dire une forme d'*intuitionner* plus profonde qui constitue le fond de la représentation dans lequel nous réalisons le concept : une intuition pure, le cas échéant, l'intuition pure de l'espace. En d'autres termes, la construction de l'unité de l'objet géométrique se produit sur le fond de la représentation pure de l'espace. Notre intuition de l'espace est donc plus qu'une simple intuition, c'est une condition générale sur laquelle s'ouvre la possibilité de nous représenter un objet dans une intuition. Elle est donc première et conséquemment toujours impliquée dans l'intuition de l'objet géométrique.

C'est sur la base de cette conclusion que Kant poursuit avec le second moment de son argument, lequel consiste en fait à en affirmer les conséquences transcendantales. Si l'espace n'est pas l'intuition d'un objet en particulier, mais un mode singulier d'intuitionner en général, c'est qu'il se rapporte à la nature de notre cognition et qu'il tient son lieu dans le sujet. Kant est explicite à cet égard :

Mais comment peut-il y avoir dans l'esprit une intuition externe qui précède les objets mêmes, et dans laquelle leur concept peut être déterminé *a priori*? Cela ne peut évidemment arriver qu'autant qu'elle a son siège dans le sujet comme la propriété formelle qu'il a d'être affecté par des objets et d'en recevoir par là une *représentation immédiate*, c'est-à-dire une *intuition*, par conséquent seulement comme forme du sens externe en général.⁵⁰⁰

Ce passage de la *Critique* est moins un argument que la conclusion annoncée par Kant au début de l'esthétique transcendantale. Il vient apporter une précision au sens sous lequel nous devons comprendre la nature exacte de l'intuition de l'espace : l'espace, comme intuition pure, est encore une *forme* (pure) de l'intuition (du sens externe). Cette insistance sur le caractère formel de l'espace est en elle-même très significative, car elle

⁴⁹⁹ En ce qui concerne précisément le processus de construction des concepts dans les sciences mathématiques et les limites de la théorie de Kant à cet égard, nous renvoyons à la brillante analyse de Friedman dans : Friedman, Michael, *Kant and the Exact Sciences*, Cambridge, Harvard University Press, 1992, p.96-135.

⁵⁰⁰ Kant, *Œuvres philosophiques I, op.cit., Critique de la raison pure*, A 25/B 41, III 54, p.787-788.

souligne l'idée que l'espace est un mode autonome d'intuitionner, c'est-à-dire une condition subjective de la cognition qui introduit dans la représentation ses propres déterminations. C'est ce que met en exergue une étude minutieuse de Fichant dans laquelle il prélève chez Kant le souci de dégager les propriétés d'un espace « esthétique ». Pour résumer son propos, Kant aurait reconnu la distinction entre un espace métaphysique et un espace géométrique. Le premier désigne l'espace tel que nous le concevons dans son fondement métaphysique et renvoie en fait à celui que Kant tente de circonscrire dans ses deux expositions. Fichant le qualifie d'espace « esthétique » ou encore d'espace « intuitif » et il fait référence à la nature qui constitue l'intuition pure de l'espace – son caractère subjectif, originaire et idéal –, alors que l'espace géométrique décrit les propriétés de l'espace dans lequel l'objet géométrique est constructible⁵⁰¹. Tout l'intérêt de cette distinction réside dans l'identité que nous pouvons établir entre l'espace esthétique et l'idée que l'espace est une forme pure et il nous semble évident que les efforts de l'exposition transcendantale convergent vers l'affirmation de la primauté de cet espace « esthétique » comme condition formelle de la possibilité de l'espace géométrique (et de la géométrie comme science dans son ensemble). L'espace esthétique, note Fichant, réfère à un espace pré-géométrique, c'est-à-dire qui se situe « en deçà de l'armature conceptuelle de la science et de la perception, et par là même aussi *en deçà de l'espace euclidien* »⁵⁰², et il sert de fondement à la représentation du fait qu'il sous-tend la totalité de nos rapports à la spatialité. Mais l'originalité de Kant, ajoute-t-il, est d'insister sur l'idée que cet espace contient des propriétés eidétiques qui lui sont propres, c'est-à-dire qui ne relèvent pas de la géométrie, mais sur lesquels plutôt se fonde la géométrie⁵⁰³. Pour être plus précis, ces propriétés eidétiques dégagent l'essence de notre expérience la plus profonde de la spatialité et c'est en ce sens qu'elles déterminent l'espace considéré sous l'aspect de sa transcendantalité. En d'autres termes, l'espace que Kant isole dans l'exposition transcendantale est à l'image de l'espace esthétique tel que décrit par Fichant. C'est un fondement premier et irréductible qui façonne la configuration générale de la

⁵⁰¹ Fichant, *op.cit.*, p.537-541. Fichant s'appuie essentiellement sur des notes de Kant qui devaient servir à formuler une réponse aux articles de Kästner et que nous retrouvons dans la version de l'Académie : AK XX, 410-423, cité par Fichant. C'est dans ces notes que Kant dresse explicitement l'opposition entre un espace métaphysique – celui que Fichant nomme « esthétique » – et un espace géométrique.

⁵⁰² *Ibid.*, p.550.

⁵⁰³ *Idem.*

représentation des objets qui se présente au sens externe et qui assure, comme condition universelle de la cognition, la possibilité de formuler des connaissances synthétiques *a priori*. L'espace, conclut ainsi Kant, est une *forme pure*, une *représentation pure* qui est absolument première et si les propositions de la géométrie sont capables de déterminer des propriétés réelles de l'espace, c'est qu'elles doivent s'harmoniser avec les propriétés eidétiques qu'introduit la représentation pure de l'espace au sein de la cognition.

La transcendantalité de l'espace admise, Kant poursuit avec l'exposition transcendantale du temps et son argument suit la même logique que celle qu'il applique au cas de l'espace, à savoir démontrer que notre intuition du temps introduit dans l'expérience la possibilité de formuler des synthèses *a priori*, cette fois-ci au sujet de la réalité du changement. Il la débute en renvoyant à la troisième exposition métaphysique du temps où il insiste sur l'idée que nous pouvons formuler des propositions apodictiques sur la nature du temps qui sont fondées dans la représentation *a priori* que nous en avons. Le premier axiome du temps concerne sa dimension unitaire : nous n'intuitions qu'un seul et même temps et il en découle, ajoute Kant, que des temps différents ne sont pas simultanés, à l'instar des différentes positions dans l'espace, mais successifs. Conséquemment, notre représentation du temps introduit la possibilité de nous représenter des rapports de succession, comme celui de la causalité, et ils tirent leur valeur apodictique du fait qu'elle est fondée *a priori*. Ce point de doctrine est très important puisque Kant cherche à fonder la transcendantalité du temps dans le fait que nous appréhendons la réalité du changement dans l'expérience sous la condition que nous intuitionnons le temps *a priori*. Son argument est simple : le changement, écrit Kant, est une « liaison de prédicats contradictoirement opposés dans un seul et même objet »⁵⁰⁴, et puisqu'il est impossible qu'un objet possède des prédicats opposés dans un même temps, c'est grâce à l'intuition *a priori* du temps que nous pouvons séparer ces attributs contradictoires et les appréhender comme étant successifs de telle sorte qu'il n'est plus contradictoire de les identifier à un même objet moyennant qu'ils y aient appartenu dans des temps différents. Kant rejette ainsi le rapport traditionnel qui veut que le temps soit une réalité qui serait subordonnée à celle du changement, proposition que soutenait Aristote. Pour le penseur grec, en effet, le temps est

⁵⁰⁴ Kant, *Œuvres philosophiques I, op.cit., Critique de la raison pure*, A 32/B 48, III 59, p.793.

une réalité perceptible à partir de l'observation du changement dans l'expérience et qui permet de le quantifier de telle sorte qu'il est en lui-même inconcevable sans la manifestation du changement⁵⁰⁵. Kant renverse ainsi la proposition d'Aristote: notre intuition du temps précède la perception du changement précisément parce qu'elle en est la condition. La possibilité du changement s'explique donc dans la mesure où nous admettons que le temps est une *représentation pure* et que cette même représentation originaire contient aussi, par analogie avec ce que nous venons de dire au sujet de l'espace, des propriétés eidétiques qui définissent l'essence de notre expérience du sens interne. Il s'ensuit, en conclut Kant, que le temps est une *forme pure* de la cognition et que toutes les synthèses qui déterminent des rapports de causalité, voire des relations de permanence ou de simultanéité, sont en fait des déterminations du temps qui sont fondées *a priori* dans la représentation pure que nous en avons. Bref, le temps pour Kant n'est pas un donné arbitraire et contingent de notre subjectivité, mais plutôt une condition qui forge l'essence de notre expérience et par laquelle nous gagnons un accès à la réalité des phénomènes.

En somme, les expositions transcendantales de l'espace et du temps viennent compléter le processus d'isolation des principes qui déterminent l'essence de notre sensibilité notamment en approfondissant et précisant la nature transcendantale de ces représentations à partir des conclusions tirées de leurs expositions métaphysiques. Les arguments de Kant, que nous les jugeons convaincants ou non, servent à affirmer l'idée que l'espace et le temps sont plus que de simples intuitions *a priori* puisqu'ils exercent, dans les faits, une fonction ontologique – transcendantale – plus profonde et que le qualificatif d'« intuition *a priori* » ne rend pas à lui seul. L'objectif de son argumentation est de montrer que l'espace et le temps sont des intuitions d'une tout autre nature que celles qui nous présentent *a priori* un objet dans la représentation à l'instar des intuitions d'un objet géométrique. En fait, ce ne sont même pas des intuitions d'objets, mais plutôt des *modes d'intuitionner* sur lesquels reposent encore la possibilité de se représenter *a priori* un objet dans une intuition et qui sont donc antérieurs à ces intuitions d'objets. Pour Kant, donc, cela implique que l'espace et le temps, dans leur fonction transcendantale respective,

⁵⁰⁵ Cf. Aristote, *Physique*, *op.cit.*, 219a11-219b3, p.251-252. Cf. Coope, Ursula, *Time for Aristotle*, *Physics IV. 10-14*, Oxford, Clarendon Press, 2005, p.31-43.

sont des *formes pures de la sensibilité* ou, ce qui revient au même, des *conditions de possibilité de l'expérience (sensible)*. C'est un passage des *Prolégomènes* qui, à notre avis, résume le mieux la conclusion que nous devons tirer des expositions transcendantales :

Il n'y a ainsi pour mon intuition qu'une seule façon possible de précéder la réalité effective de l'objet et de se produire comme connaissance *a priori*, c'est de ne contenir rien d'autre que la forme de la sensibilité, qui dans le sujet que je suis précède toutes les impressions effectives par lesquelles je suis affecté par des objets. Car je puis savoir *a priori* que des objets des sens ne peuvent être intuitionnés que conformément à cette forme de la sensibilité⁵⁰⁶.

Nous retrouvons dans cette citation les deux propriétés caractéristiques que nous avons soulevé au chapitre 6 et qui décrivent la fonction transcendantale que Kant octroie à la forme : d'une part, celui de son antériorité métaphysique sur la matière de la représentation et, d'autre part, le fait qu'elle réfère à un mode subjectif de la cognition et c'est sur cette double base qu'il donne une première réponse définitive à l'objet de son projet transcendantal. En tant que formes, l'espace et le temps « sont donc deux sources de connaissance », savoir des conditions subjectives de la représentation, « qui rendent ainsi possibles des propositions synthétiques *a priori* »⁵⁰⁷. Enfin, l'idée principale derrière les conclusions de l'exposition transcendantale est que les formes de l'espace et du temps contiennent les propriétés eidétiques qui définissent l'essence de notre expérience sensible et puisqu'elles sont les premières conditions sous lesquelles l'objet se présente à la cognition, il s'ensuit qu'elles médiatisent aussi les premiers rapports sous lesquels il se laisse déterminer. En d'autres termes, toute synthèse s'inscrit à l'intérieur de ces conditionnalités formelles de telle sorte que les propriétés qu'elle attribue à un objet porte aussi en elle les déterminations eidétiques de ces formes pures de la représentation. En résumé, l'exposition transcendantale nous enseigne que l'espace et le temps sont des formes pures qui organisent *a priori* notre rapport à l'expérience en vue de ce qui nous affecte dans l'ordre de la sensibilité et que nous retrouvons, par conséquent, au fondement de la constitution de toutes nos intuitions d'objets sans exception.

⁵⁰⁶ Kant, *Œuvres philosophiques II, op.cit., Prolégomènes*, §9, IV 283, p.50. Cf. Crowther, Paul, *The Kantian Aesthetic, From Knowledge to the Avant-Garde*, Oxford, Oxford University Press 2010: p.13.

⁵⁰⁷ *Ibid.*, A 38-39/B 55-56, III 63, p.798-799.

7.5 Conséquence ontologique de l'esthétique transcendantale : première information de notre expérience

Pour récapituler ce que nous avons vu jusqu'à présent, l'espace et le temps sont des représentations pures qui sont fondées dans le sujet de telle sorte qu'il n'existe aucune représentation plus primitive en nous en ce qui concerne la forme de notre sensibilité. Leur antériorité définit leur statut en tant que conditions transcendantales de la possibilité de l'expérience, ce qui veut dire que toutes nos intuitions empiriques au même titre que nos intuitions *a priori* exposent en elles les propriétés eidétiques de ces formes et que nous ne pouvons nous les représenter qu'à l'intérieur de la structure spatio-temporelle qu'elles introduisent dans la représentation. Cette conclusion de l'esthétique transcendantale est fondamentale et elle entraîne une conséquence d'ordre ontologique qui se trouve au cœur des propositions centrales sur lesquelles tient l'ensemble de l'entreprise *Critique*⁵⁰⁸: en tant que formes pures de la représentation, l'espace et le temps sont des modes de la cognition à part entière et constituent de surcroît les premiers vecteurs d'une information de la matière brute de notre expérience – c'est-à-dire de la sensation – qui participe à la réalisation de l'ouverture de l'objet de cognition à la conscience. Nous retrouvons les traces de cette idée derrière les remarques conclusives de Kant sur l'esthétique transcendantale. Bien qu'il ne parle pas explicitement d'« information de la matière », l'introduction de la distinction entre le phénomène et la chose en soi reflète selon nous le jeu de l'information des formes de l'espace et du temps sur la matière. C'est l'idée que nous aimerions développer dans la présente section de notre travail.

Pour mieux comprendre le sens de notre assertion, il convient de voir que l'isolation des formes de l'espace et du temps n'épuise pas à elle seule l'enjeu philosophique adressé par l'esthétique transcendantale, car celle-ci soulève parallèlement un autre problème d'une égale importance philosophique et qui n'est, en fait, que le prolongement logique de l'interrogation qui porte sur l'exposition de ces formes pures de la sensibilité. En effet, nous ne devons pas oublier que pour Kant le problème de la détermination des formes de

⁵⁰⁸ Chenet voit dans cette conclusion de l'esthétique transcendantale ainsi que dans les conséquences ontologiques qu'elle implique le pilier fondamental de l'ontologie critique : Cf. Chenet, François-Xavier, *L'Assise de l'ontologie critique. L'Esthétique transcendantale*, Presses universitaires de Lille, 1994.

notre expérience se traduit aussi par celui des formes de notre cognition de l'objet. Tout l'intérêt de la démarche transcendantale consiste en effet à déterminer comment les formes de l'expérience introduisent dans la représentation la possibilité de reconnaître un objet. Par conséquent, si l'enjeu de l'esthétique transcendantale derrière l'isolation des formes pures de la sensibilité est, comme nous venons de le voir, de dégager le fond irréductible et structurant de notre sensibilité, c'est-à-dire de notre rapport primaire à l'expérience, elle soulève aussi *de facto* le problème de l'exposition des éléments qui fondent notre rapport premier à l'objet dans une expérience en général.

Pour Kant, en effet, la sensibilité constitue le premier moment où l'objet s'ouvre à la conscience, c'est-à-dire où il se *donne* à nous dans l'expérience. Ainsi, la détermination des conditions formelles de la sensibilité pose en même temps le problème des conditions de la *réceptivité* de l'objet dans une expérience. Kant est explicite à cet égard :

La capacité de recevoir (la réceptivité) des représentations grâce à la manière dont nous sommes affectés par des objets s'appelle *sensibilité*. C'est donc au moyen de la sensibilité que des objets nous sont donnés, et elle seule nous fournit des *intuitions*; mais c'est par l'entendement qu'ils sont *pensés*, et c'est de lui que proviennent les *concepts*. Mais toute pensée doit se rapporter finalement soit en droite ligne (*directe*) soit par des détours (*indirecte*), au moyen de certains caractères, à des intuitions, et par conséquent chez nous à la sensibilité, puisque aucun objet ne peut nous être donné d'une autre façon.⁵⁰⁹

La sensibilité, pour Kant, est une *réceptivité*. Elle s'oppose à la spontanéité de l'entendement qui est capable de produire une représentation par sa propre activité notamment dans le jugement. Au contraire, la sensibilité est *réception* d'un divers (*Mannigfaltig*) dans l'expérience qu'elle se représente dans une intuition. Ainsi, la sensibilité, en tant qu'elle est une réceptivité, possède un caractère passif et elle tire ses représentations d'objets par l'effet que ceux-ci produisent sur notre esprit au contact de nos sens. À cet égard, la position de Kant concernant la nature de la sensibilité est similaire à celle d'Aristote qui voyait dans la sensation un pouvoir (*δύναμις*), une puissance qui ne peut pas arriver à l'acte par ses propres moyens, mais toujours par le concours de facteurs

⁵⁰⁹ *Ibid.*, A 19/B 33, III 40, p.781-782.

extérieurs, c'est-à-dire d'objets qui entrent en contact avec nos sens⁵¹⁰. La sensation est donc perçue par le philosophe grec comme étant une faculté passive de l'âme, « une sorte d'altération » qui « consiste à être mû et à pâtir »⁵¹¹ et par laquelle l'âme s'imprègne du mouvement qu'elle subit par l'action positive des corps matériels qui l'affectent⁵¹². De la même manière, pour Kant, notre premier contact aux choses et à leurs propriétés sensibles est médiatisé par le « mouvement » qu'ils occasionnent sur nos sens. Cela dit, là où Kant se démarque d'Aristote réside dans le fait qu'il approfondi avec l'esthétique transcendantale le problème de la sensibilité jusqu'à la détermination de son fondement. Pour Kant, le caractère réceptif et passif de notre sensibilité ne veut toutefois pas dire que les formes pures de l'espace et du temps n'interviennent que d'une façon indirecte dans la cognition d'un objet. Au contraire, nous avons vu dans le chapitre précédent que Kant fait de la « forme » un principe de la cognition et qu'elle participe activement à la détermination de la représentation que nous nous faisons des objets. Dès lors, tout l'intérêt de l'esthétique transcendantale derrière l'exposition des formes pures de l'espace et du temps est de montrer que ces mêmes formes, qui définissent l'essence de notre sensibilité, exposent en même temps les modalités *a priori* à l'intérieur desquelles se réalise toute réception possible d'un divers (*Mannigfaltig*) au sein de notre expérience.

Par cet argument, ce que Kant cherche à établir est que le divers de notre intuition ne se présente pas à nous dans la représentation d'une façon aléatoire, mais *se* donne dans notre expérience sous les rapports préétablis par les conditions formelles de la représentation de l'espace et du temps. Par conséquent, puisque les représentations de l'espace et du temps fournissent les premières formes immédiates qui déterminent l'unité de notre expérience, elles établissent aussi, par la même occasion, celle (l'unité) qu'acquiert nécessairement le divers qui s'y présente à nous et elles constituent ainsi, par la force des choses, les conditions originaires par lesquelles se produit le premier moment de l'ouverture de l'objet à la conscience.

⁵¹⁰ Aristote, *De l'Âme, op.cit.*, II, 5, 417a2-7, p.43; II, 4, 415b24, p.40.

⁵¹¹ *Ibid.*, II, 5, 416b33-34, p.43.

⁵¹² « Car d'une certaine manière les organes des sens eux aussi sont altérés. En effet, la sensation en acte est un mouvement qui a lieu par l'intermédiaire du corps, quand l'organe sensible subit quelque chose. » (Aristote, *Physique*, trad. P. Pellegrin, Paris, Flammarion, 2002, VII, 2, 244b10-13, p.364.)

Cet élément de doctrine est renforcé, nous semble-t-il, par le fait que Kant qualifie aussi les formes de l'espace et du temps d'« intuitions pures », voire d'« intuitions formelles », autres dénominations qui prélèvent leur caractère principal au sein de la cognition intuitive. La question se pose à savoir si Kant emploie ces notions de manière synonymiques, c'est-à-dire si par « intuitions pures » il sous-entend exactement la même chose que par « formes pures ». Sur ce point précis, l'interprétation de Graubner, jugeons-nous, trouve toute sa pertinence. Selon l'auteur, ces termes ne sont pas des synonymes absolus puisque Kant établirait une distinction claire et significative entre les notions de « formes pures de l'intuition » et d'« intuitions pures »⁵¹³. Sans se lancer dans les détails de son argumentation, il défend l'idée que par la notion de « formes de l'intuition » Kant désignerait simplement que l'espace et le temps sont les principes purs et sous-jacents de la sensibilité, alors qu'avec la notion d'« intuitions pures » il insisterait sur le fait que l'espace et le temps, en tant qu'*intuitions* pures, sont des manières d'intuitionner des objets, autrement dit, qu'ils sont des modes propres de cognition, nuance qui n'est pas nécessairement mise en évidence par le concept de « forme »⁵¹⁴. Loin de vouloir discuter sur la valeur réelle de cette distinction, l'interprétation de Graubner a néanmoins le mérite d'insister sur le rapport que l'intuition entretient avec la cognition. En effet, comme nous l'avons vu dans les sections précédentes, les expositions métaphysiques et transcendantales ont servi à établir le fait que l'espace et le temps sont des *intuitions pures* et que, en tant que telles, ils sont des manières propres et originaires d'*intuitionner* qui se trouvent au fondement de toutes nos intuitions. Plus concrètement, cela signifie que dans chaque intuition d'un objet nous intuitionnons préalablement et en elles-mêmes les formes de l'espace et du temps de telle sorte que c'est à l'intérieur de ces représentations fondatrices de nos intuitions que s'ouvre la possibilité générale de l'appréhension de ce même objet dans une expérience concrète. C'est dans cette optique, donc, que les représentations pures

⁵¹³ Cette question est aussi largement abordée dans la littérature secondaire. Nous pensons entre autre aux textes suivants : « The Relationship between Pure and Empirical Intuition in Kant », dans *Kant-Studien*, vol.68, 1977, p.275-289; Schrader, George, « The Transcendental Ideality and Empirical Reality of Kant's Space and Time », dans *The Review of Metaphysics*, n°4, 1951, p.507-536; Krausser, Peter, « The Operational Conception of 'reine Anschauung' (Pure Intuition) in Kant's Theory of Experience and Science », dans *Studies in History and Philosophy of Science*, n°3, 1972-1973, p.81-87.

⁵¹⁴ Sur la question, nous référons à la discussion serrée que Graubner mène sur la différence de signification entre les notions de « formes pures de l'intuition » et d'« intuitions pures » : Graubner, *op.cit.*, p.93-104.

de l'espace et du temps sont des principes réels de la cognition qui participent à la formation de l'objet dans la représentation, notamment parce qu'elles médiatisent les tous premiers rapports que la conscience entretient avec la matière de l'expérience.

On ne saurait trop insister sur cette conclusion de l'esthétique transcendantale, non seulement au regard de l'importance qu'elle occupe au sein de la *Critique*, mais aussi, dans le cas précis de notre thèse, puisque c'est précisément dans le rapport que Kant établit entre les formes pures de l'espace et du temps et la cognition intuitive que se laisse entrevoir les bases d'une première phase d'information de la matière de notre expérience. Pour mieux comprendre ce que nous voulons dire, il convient de souligner une distinction importante sur laquelle Kant insiste et qui nous permet de saisir avec plus de précision la nature de cette information préliminaire qui s'opère dans l'intuition : intuition et sensation ne sont pas des termes équivalents. Bien qu'il existe un rapport évident qui unit l'intuition à la sensation, Kant prend bien soin d'établir une distinction de fond entre ces notions. Un premier indice qui laisse entrevoir leur différence repose sur le fait que Kant distingue au moins trois degrés d'intuitions : l'intuition pure, qui réfère à la condition transcendantale de toutes nos intuitions; l'intuition *a priori*; enfin, l'intuition empirique. Les cas de l'intuition pure et de l'intuition *a priori* sont déjà des marqueurs qui indiquent que Kant ne comprend pas les notions de sensation et d'intuition sous un rapport d'équivalence, notamment parce qu'il envisage la possibilité que l'intuition puisse entretenir un rapport avec l'*a priori*, c'est-à-dire de nature non-sensible. Toutefois, le cas de l'intuition empirique est plus problématique puisqu'elle entretient une proximité avec l'expérience qui peut rendre difficile la démarcation de la frontière qui la sépare de la simple sensation. Nous pouvons éviter de commettre cette erreur aisément en nous rappelant que l'intuition est un instrument propre de la cognition et que, par conséquent, elle est soumise aux conditions transcendantales de sa possibilité, alors que la sensation, avons-nous déjà vu, est définie par Kant comme étant une simple affection de l'esprit, laquelle renvoie à la matière brute de notre expérience et qui ne laisse entrevoir en elle-même encore aucune forme d'unité quelconque dans la représentation. L'intuition empirique, donc, entretient un rapport plus profond avec l'objet que ne le fait la sensation. Elle contient, certes, la sensation qui lui donne son contenu, mais, en tant qu'*intuition*, c'est-à-dire *cognition*, elle

réalise une première forme d'organisation de la matière acquise par la sensation qui souscrit aux conditions formelles de la représentation intuitive et qui nous fait percevoir, par le fait même, une singularité⁵¹⁵. Ainsi, grâce à l'intuition, nous n'appréhendons plus simplement une matière indéterminée, mais désormais un divers (*Mannigfaltig*) singulier qui se présente à notre expérience dans un espace et dans un temps⁵¹⁶.

Sur la base de cette distinction, il est clair que, d'une manière générale, la sensation – la matière de notre expérience – *subit* une première information qui s'effectue dans le geste cognitif de l'intuition. L'intuition exerce donc une activité informatrice réelle sur la matière et le signe le plus probant de cette information se cristallise dans la perception du *divers* qui se présente à la représentation. Toute cognition, en effet, se définit comme étant une façon d'ordonner et d'apporter de l'intelligibilité à la matière qui se manifestent d'abord à nous sous l'apparence de l'indéterminé, du chaotique et du contingent et c'est précisément ce que fait l'intuition en engageant les formes pures de l'espace et du temps dans la représentation. Pour être plus précis, l'intuition, contrairement à la sensation, opère une transformation qualitative dans l'ordre de la représentation dans la mesure où elle introduit dans notre représentation primaire de la matière les déterminations formelles de la sensibilité. Elle nous permet ainsi de coordonner les données que nous fournit la sensation selon des rapports spatio-temporels en vue de nous faire percevoir une première forme d'unité dans la matière qui n'est pas donnée d'emblée dans la sensation, unité qui, certes, reste encore non-conceptuelle, car elle omet d'intégrer à la représentation les déterminations conceptuelles qu'introduit l'entendement, mais qui, néanmoins, présente

⁵¹⁵ C'est la position que défend Harper et sur laquelle nous nous alignons aussi. Cette interprétation se base sur l'idée que l'intuition est un acte de cognition déterminé par des principes purs qui servent à unifier la matière de la sensation dans la représentation. Sur le sujet, voir: Harper, William, « Kant on Space, Empirical Realism and the Foundation of Geometry », dans *Kant's Philosophy of Mathematics*, Ed. Carl J. Posy, Dordrecht, Synthese Library, Springer Science+Business Media, vol.219, 1992, p.257-291.

⁵¹⁶ Nous employons le terme « unité » avec prudence. En effet, l'unité dont il est question n'est pas encore celle qui est réfléchie par le concept de l'entendement et qui fait ressortir à proprement dit l'objet de cognition dans la représentation, mais que la condition de notre sensibilité introduit dans l'expérience. Elle inscrit les cadres de notre expérience sous les limites définies de possibilités spatio-temporelles contenues dans les formes pures de l'espace et du temps. Par conséquent, ce qui est appréhendé est une singularité qui se manifeste dans un espace et un temps, mais dont les rapports spatio-temporels ne sont pas encore ramenés à l'unité du concept. Pour reprendre le vocabulaire de Kant, la chose appréhendée est un *divers* singulier (*Mannigfaltig*) qui n'est pas encore déterminé comme un *objet de cognition* (*Objekt*) à proprement dit.

les premières propriétés générales qui constituent l'objet de connaissance en ce qu'elle y introduit les éléments qui caractérisent l'essence de notre sensibilité⁵¹⁷.

La confirmation la plus claire et conclusive qui atteste d'une information effective de la matière par les formes pures de la sensibilité se manifeste, à notre avis, dans la conclusion critique qu'elle présuppose, à savoir la distinction fondamentale entre le phénomène et la chose en soi. Autrement dit, l'effet du travail d'information des formes pures de l'espace et du temps a pour conséquence ontologique d'introduire l'objet de notre expérience dans le champ de la phénoménalité⁵¹⁸ de telle sorte que le divers singulier de notre intuition se présente à nous toujours comme *phénomène* et jamais comme ce qu'il est véritablement en soi. C'est dans un passage de l'analytique transcendantale que Kant formule explicitement cette idée qui est probablement la conclusion la plus importante que nous enseigne l'esthétique transcendantale:

En effet, comme c'est uniquement au moyen de ces formes pures de la sensibilité qu'un objet peut nous apparaître, c'est-à-dire être un objet de l'intuition empirique, l'espace et le temps sont de pures intuitions qui contiennent *a priori* la condition de la possibilité des objets comme phénomènes.⁵¹⁹

Nous avons déjà discuté aux chapitres 5 et 6 de notre travail que la notion de forme implique en elle-même l'idée de « limite », plus précisément de limite subjective de nos pouvoirs cognitifs et donc aussi de l'étendue de notre expérience et que c'est sur cette base que Kant établit la distinction entre le phénomène et la chose en soi. Sans vouloir revenir sur le sens de cette opposition, il nous semble néanmoins pertinent de préciser que cette réduction de l'objet au statut de phénomène intervient pour la première, à notre

⁵¹⁷ Pour Graubner, les formes de l'intuition assurent la *possibilité* d'ordonner la représentation d'un divers selon des rapports d'espace et temps, mais il revient à l'entendement de les « actualiser » dans le concept. Cf. Graubner, *op.cit.*, p.94. Cf. Scott-Taggart, M.J., « Recent Work on the Philosophy of Kant », dans *Kant Studies Today*, LaSalle, The Edward C. Hegeler Foundation, p.17. Qui plus est, Longuenesse qualifie le divers de l'intuition d'objet « pré-objectif » en ce qu'il souscrit aux conditions formelles de notre expérience sans être encore déterminé « objectivement » par l'apport du concept : Longuenesse, Béatrice, *Kant and the Capacity to Judge, Sensibility and Discursivity in the Transcendental Analytic of The Critique of Pure Reason*, trad. Charles T. Wolfe, Princeton, Princeton University Press, 1998, p.24.

⁵¹⁸ « Nous avons voulu dire que toute notre intuition n'est rien d'autre que la représentation du phénomène [...] ». (Kant, *Œuvres philosophiques I, op.cit., Critique de la raison pure*, A 42/B 59, III 65, p.801.)

⁵¹⁹ *Ibid.*, A 89/B 121-122, III 102, p.845.

connaissance, dans les remarques conclusives de l'esthétique transcendantale et que le centre de l'argument de Kant s'articule autour de l'idée de « rapport ». À cet effet, il écrit au sujet de la cognition intuitive que « tout ce qui dans notre connaissance appartient à l'intuition [...] ne contient que de simples rapports » et, ajoute-t-il, que « de simples rapports ne font cependant point connaître une chose en soi »⁵²⁰. Autrement dit, c'est la référence à l'idée de « rapport » qui traduit précisément la conséquence de l'information qui se produit dans la sensibilité et qui marque la distance entre la chose en soi et ce qui fonde le phénomène. En effet, ces rapports auxquels Kant fait allusion reflètent les propriétés eidétiques que les formes pures de l'espace et du temps introduisent dans la représentation de l'objet. Par conséquent, ce que ces rapports exposent ne sont pas des propriétés en soi de l'objet, mais au contraire le premier effet concret de l'information préliminaire – donc de l'influence – des déterminations transcendantales de notre sensibilité sur la matière de la sensation. Ainsi, la singularité que nous percevons dans le *divers* (*Mannigfaltig*) de l'intuition se singularise dans un premier temps à l'intérieur de ces rapports idéels d'espace et de temps de telle sorte qu'elle ne se manifeste jamais telle qu'elle est en soi, mais toujours comme phénomène. C'est en ce sens précis, donc, que nous disons que le phénomène est l'expression de l'information qu'exerce notre sensibilité sur la matière de la cognition et qu'il constitue la seule « forme » sous laquelle l'objet s'ouvre – ou « apparaît » pour employer un vocabulaire kantien – à la conscience.

En somme, ce que nous avons voulu mettre en exergue à l'aide de ces derniers développements est l'idée que l'esthétique transcendantale établit la correspondance entre les fondements transcendants de la sensibilité et la possibilité d'un *recevoir* d'un objet – qui se présente d'abord sous la forme d'un divers encore non unifié dans un concept – dans l'expérience. Ce qui prend ainsi l'aspect de deux questions différentes, à savoir celle de l'exposition des formes pures de la sensibilité et celle de la possibilité d'une réception d'un divers, d'un quelque chose qui se pose comme *autre* que nous, ne forment en fait que deux dimensions d'un même problème. En effet, puisque notre premier rapport à l'objet s'inscrit dans l'horizon des déterminations de notre sensibilité, Kant voit dans les formes originaires de l'espace et du temps les éléments non-discursifs qui précèdent toute

⁵²⁰ *Ibid.*, A 49/B 66, III 69, p.806; *Ibid.*, A 49/B 67, III 69, p.807.

contribution intellectuelle à la cognition d'un objet. Elles imposent ainsi un ordre et une structure – spatio-temporels – à la représentation auxquels doit souscrire l'entendement lui-même dans les déterminations intellectuelles qu'il peut lui apporter⁵²¹. Falkenstein, à cet effet, résume très bien le projet de l'esthétique transcendantale : il sert à distinguer, au niveau de la cognition, ce qui est attribuable à l'intuition elle-même de ce qui est attribuable à la synthèse de l'intuition, c'est-à-dire les déterminations introduites par la sensibilité au sein de la représentation de celles que l'entendement vient y ajouter par l'intermédiaire du concept et du jugement⁵²². En d'autres termes, les formes pures de l'espace et du temps contribuent à la « préformation » de l'expérience que nous avons d'un objet. Elles façonnent en amont la représentation dans laquelle se produit le tout premier rapport de la conscience à un objet et la base sur laquelle s'effectuera par la suite l'opération de la synthèse de l'entendement. Elles participent donc concrètement à la cognition de l'objet en ce qu'elles fournissent le cadre structurel à l'intérieur duquel se produit le tout premier moment de son ouverture dans l'expérience, ouverture qui se restreint, comme nous l'avons vu, au champ de la phénoménalité. Enfin, sur le plan ontologique, cela signifie que la détermination de l'espace et du temps comme formes pures de la sensibilité suppose comme conséquence logique qu'elles délimitent l'horizon à l'intérieur duquel un divers (*Mannigfaltig*) acquiert une réalité singulière et s'ouvre ainsi à la conscience dans une expérience concrète de telle sorte qu'il n'y a, pour Kant, aucune expérience possible d'un objet qui ne soit envisageable au-delà ou en-deçà des conditions formelles (eidétiques) imposées par les formes pures de l'espace et du temps.

7.6 Conclusion sommaire du chapitre

Pour conclure, nous avons voulu démontrer dans ce chapitre comment Kant fait appel aux éléments de l'hylémorphisme dans l'esthétique transcendantale, plus particulièrement à la notion de forme, afin de redéfinir sur de nouvelles bases le problème qui concerne la nature de la sensibilité et, dans ce même geste, d'établir qu'elle est un mode autonome et non-discursif de cognition. La démonstration de la preuve passe par une

⁵²¹ Cf. Balazut, Joël, « La Critique de la raison pure de Kant comme préfiguration de l'ontologie heideggérienne », dans *Le Portique*, Les Amis du Portique, vol.26, 2011, p.3-4.

⁵²² Nous nous référons à la discussion de Falkenstein dans: Falkenstein, *op.cit.*, p.147-151 et p.267-269.

méthode d'isolation des principes transcendants de la sensibilité, laquelle aboutit à la conclusion que notre sensibilité est investie par des formes pures qui lui sont intrinsèques, c'est-à-dire qui ne relèvent pas de l'activité de l'entendement mais seulement de sa nature propre, et que ces formes sont l'espace et le temps. Ces « formes de la sensibilité », Kant les qualifie aussi de « forme de l'intuition » voire tout simplement d'« intuitions pures » et souligne par ces expressions l'idée que nos représentations de l'espace et du temps sont, en fait, des représentations *pures* qui configurent la structure formelle de nos intuitions d'objets. En d'autres termes, nos représentations intuitives renferment toutes les propriétés eidétiques contenues dans ces formes. Sur le plan ontologique, c'est-à-dire ramené aux conditions transcendantales et structurelles de la cognition, cela signifie que les formes pures de l'espace et du temps sont les premiers vecteurs d'une *information* de la matière de notre expérience, notamment parce qu'elles *coordonnent* et *organisent* la représentation que nous nous en faisons en y introduisant les conditions formelles de la spatialité et de la temporalité et elles lui confèrent ainsi, par la force des choses, une première forme d'unité qu'elle ne possède pas d'emblée. En effet, au terme de cette information initiale, la matière n'est plus appréhendée comme une masse indéterminée et informe, car elle se présente désormais dans la représentation intuitive sous l'aspect d'un *divers* (*Mannigfaltig*) singulier, c'est-à-dire une matière que nous percevons dans un espace et dans un temps. C'est donc sous l'effet des principes transcendants de la sensibilité que s'effectue le moment initial de l'ouverture de l'objet à la conscience dans la mesure où c'est dans la cognition intuitive que la matière acquiert les premières formes qui délimitent l'essence de l'objet de cognition (*Objekt*) et que celui-ci intègre le champ de la phénoménalité.

Enfin, bien que la sensibilité soit un pouvoir cognitif autonome, elle n'engage que la *réceptivité* de l'objet et dans cette *réceptivité* l'objet n'est pas – et ne peut pas être – *pensé*. Kant, en effet, réserve exclusivement le pouvoir de *détermination* des propriétés propres de l'objet à l'entendement, lequel dispose, au même titre que la sensibilité, de formes pures qui définissent son essence. En toute logique, donc, l'examen des dispositions transcendantales qui concourent à la formation de l'objet de cognition – l'objet de notre expérience – doit se poursuivre dans l'examen des formes pures de l'entendement. C'est la tâche qui nous occupera dans le prochain chapitre de notre thèse.

Chapitre 8 : La logique transcendantale : les formes pures de l'entendement

8.1 Entendement, jugement et expérience

Dans le chapitre précédent, il était question de déterminer ce que notre sensibilité introduit dans l'expérience, en l'occurrence les formes pures de l'espace et du temps et comment, donc, ces formes définissent les délimitations originaires sur lesquelles reposent les possibilités de notre expérience sensible d'un objet ainsi que l'étendue des jugements synthétiques que nous pouvons formuler à son égard. Cela dit, la question centrale de la *Critique* à laquelle Kant cherche réponse : « comment des jugements synthétiques *a priori* sont-ils possibles? » n'est que partiellement résolue dans l'esthétique transcendantale. Kant ne cesse d'insister sur l'idée que la cognition d'un objet implique l'apport combiné de la sensibilité et de l'entendement de telle sorte que l'analyse des conditions transcendantales de la cognition d'un objet doit logiquement se poursuivre avec l'analyse des éléments purs de l'entendement. En effet, à l'instar de la sensibilité, l'entendement est lui-aussi muni de formes pures qui lui sont propres et Kant se consacre à leur exposition dans l'analytique transcendantale qui suit directement les développements de l'esthétique transcendantale.

Cette insistance sur le rôle de l'entendement dans la détermination des modalités constitutives de notre expérience d'un objet ne doit pas nous surprendre puisque c'est un point central du kantisme que la succession des images, des impressions et des sensations qui se présentent à notre conscience dans la sensibilité ne constitue pas le tout de notre expérience⁵²³. La sensibilité, comme nous l'avons vu dans le précédent chapitre, n'engage que la *réceptivité* de l'objet, réceptivité qui ne nous donne, au plus, que la perception d'une singularité, un divers (*Mannigfaltig*), qui se présente à la conscience dans un espace et dans un temps encore indéfini conceptuellement. En effet, une sensation, en elle-même, comme le souligne avec justesse Milmed, ne nous renseigne en rien sur les propriétés distinctives du divers perçu dans l'expérience si ce n'est que sur sa propre actualité dans le geste même de le sentir⁵²⁴. Autrement dit, nous y rencontrons cette *singularité-ci*, un *ceci* par opposition à tel autre, discernable encore seulement par l'intuition singulière que nous en avons, mais

⁵²³ Cf. Wilson, Kirk D., « Kant on Intuition », dans: *Philosophical Quarterly*, vol.25, 1975, p.256-257.

⁵²⁴ Milmed, Bella K., « "Possible Experience" and Recent Interpretations on Kant », dans *Kant Studies Today*, LaSalle, The Edward C. Hegeler Foundation, 1969, p.315.

cette *donation* ou plutôt cette *présentation* du divers dans l'intuition ne s'accompagne pas simultanément de la connaissance de ses propriétés distinctives. Bref, dans la sensibilité nous percevons simplement un divers, une singularité propre, mais que nous ne reconnaissons pas encore comme objet de cognition (*Objekt*) à part entière.

Ainsi, l'expérience pour Kant, comme le fait remarquer Savile à juste titre, implique aussi et, pour tout dire, majoritairement un travail de classification et d'organisation du donné sensible⁵²⁵ et ce travail consiste essentiellement dans le fait de ramener les divers de nos intuitions sous la détermination du concept dans la mesure où « [l]'objet [de cognition], tel que le définit Kant, est ce dont le concept *réunit* le divers d'une intuition donnée »⁵²⁶. Autrement dit, nous faisons véritablement l'expérience d'un objet non pas dans le simple fait de le percevoir dans la sensibilité, mais dans celui de saisir et reconnaître son unité dans un concept. Or, cette transformation dans l'ordre de notre connaissance – le passage d'une connaissance intuitive à celle d'une connaissance discursive de la chose – se produit sous la forme du jugement de telle sorte que l'expérience, au sens fort où Kant la définit, est, pour reprendre l'expression juste de Savile, « de part en part *propositionnelle* »⁵²⁷. Le monde se révèle à nous dans une expérience non pas tant dans le flux des images et des impressions qui traversent nos sensations – lesquelles y participent de toute évidence – que dans les jugements que nous formulons à leur égard. Il ne s'agit donc pas seulement d'avoir telle ou telle intuition d'un objet, mais encore de pouvoir signifier ce qu'elle est, c'est-à-dire l'identifier à un contenu propre et désigner la façon dont elle se manifeste à la conscience⁵²⁸. Par conséquent, bien que nous percevons une quantité indéfinie de choses dans le flux des objets qui affectent nos sens, lesquelles composent la « matière brute » de notre expérience sensible, toutes ces impressions sensibles deviennent véritablement quelque chose pour nous lorsque nous sommes capables de dire ce qu'elles sont, c'est-à-dire de reconnaître, dans un premier temps, que ces choses désignent, par exemple, une maison, un chien voire un arbre et, dans un second temps, lorsque nous formulons *comment*

⁵²⁵ Savile, Anthony, *Kant's Critique of Pure Reason, An Orientation to the Central Theme*, Malden, Blackwell Publishing, 2005, p.34-36.

⁵²⁶ Kant, *Œuvres philosophiques I, op.cit., Critique de la raison pure*, B 137, III 111, p.856.

⁵²⁷ Savile, *op.cit.*, p.34. Notre traduction.

⁵²⁸ *Ibid.*, p.34-35. Cf. Tetens, Holm, *Kants »Kritik der reinen Vernunft«, ein systematischer Kommentar*, Stuttgart, Philipp Reclam jun., 2006, p.82-83. Cf. Guyer, Paul, *Kant*, London, Routledge, 2006, p.71.

elles sont, comment elles se manifestent à nous, à savoir en tant que la maison est faite de pierre, le chien est brun, l'arbre grand et feuillu, etc. Bref, pour Kant, le statut de l'expérience ne peut pas se comprendre indépendamment de l'activité classificatrice et organisatrice des divers de nos intuitions dans des jugements. Cette remarque est d'une très grande importance, car le rapprochement que le philosophe allemand effectue entre le jugement et l'expérience sert à mettre en évidence le rôle proactif que joue l'entendement dans la formation de ce qui est constitutif d'une expérience. En effet, en insistant sur le caractère propositionnel de l'expérience, Kant veut simplement dire que l'entendement se trouve activement impliqué dès que nous cherchons à introduire de la cohérence et de l'intelligibilité dans les données sensibles de nos intuitions de telle sorte que « [l]'expérience, précise-t-il dans les *Prolégomènes*, consiste en intuitions qui appartiennent à la sensibilité, et en jugements, qui sont uniquement l'affaire de l'entendement »⁵²⁹.

Dès lors, l'examen des conditions constitutives de notre expérience d'un objet nous conduit logiquement à l'examen des propriétés de l'entendement qui en est un élément inconditionnel. Il convient donc de définir ce qu'il est et c'est précisément ce que Kant fait au tout début de la logique transcendantale. Kant définit l'entendement de trois façons différentes : c'est une spontanéité, c'est-à-dire un pouvoir actif – par opposition au caractère passif de notre sensibilité – qui produit de son propre chef des représentations, c'est aussi un pouvoir des règles et, enfin, il est un pouvoir de juger⁵³⁰. Ces trois définitions sont complémentaires et elles mettent en relief l'idée que notre entendement est un mode discursif de connaître dont l'instrument privilégié à sa disposition est le concept. Ainsi, l'entendement se distingue essentiellement de la sensibilité quant à la nature des représentations qu'il nous donne. Comme nous l'avons mentionné dans le précédent chapitre, l'intuition se distingue du concept en ce qu'elle nous donne la représentation d'un individu singulier, alors que le concept est une *repraesentatio per notas communes*⁵³¹, c'est-à-dire une représentation qui désigne un trait ou une propriété (*Merkmal*) susceptible

⁵²⁹ Kant, *Œuvres philosophiques II, op.cit., Prolégomènes*, §21a IV 304, p.77. Nous mettons en italique. Cf. *Ibid.*, 20, IV 300, p.72-73.

⁵³⁰ Kant, *Œuvres philosophiques I, op.cit., Critique de la raison pure*, A 51/B 75, III 75, p.812; *Ibid.*, A 67-68/B 92-93, III 85, p.825; *Ibid.*, A 126, IV 93, p.1425; *Ibid.*, A 132/B 171, III 131, p.880-881; *Ibid.*, A 158/B 197-198, III 146, p.899; *Ibid.*, A 69/B 94, III 86, p.826.

⁵³¹ L'expression est de Paton : Paton, *op.cit.*, p.194.

d'être prédiquée aussi à différents objets. Le concept a donc une dimension universelle puisqu'il sert à subsumer l'ensemble des objets qui regroupent une ou des propriétés communes sous l'unité de sa définition. Pour reprendre les termes de Kant lui-même, le concept « est toujours, quant à sa forme, quelque chose de général [universel] et qui sert de règle » dont la fonction principale est d'ordonner « des représentations diverses sous une représentation commune »⁵³². En d'autres mots, le concept est à l'image d'un principe, car il nous fournit la règle qui nous permet d'organiser et d'unir une série de représentations sous une unité analytique et, par ce même geste, de qualifier et de reconnaître l'individu qui se présente dans une intuition sous le rapport des propriétés caractéristiques qui définissent ce qu'il est⁵³³. Pour illustrer ce que nous voulons dire, dans le concept d'arbre, par exemple, nous retrouvons les représentations de « tronc », de « feuilles », de « racines » et de « branches », mais aussi une certaine idée de la forme générale que doit prendre un arbre, à savoir qu'il pousse à la verticale, que son tronc revêt une forme cylindrique, que les feuilles ornent ses branches, que ses racines se trouvent dans le sol, etc., et toutes ces représentations particulières sont ramenées dans la représentation conceptuelle sous l'unité analytique de la notion « arbre ». Ainsi, la notion d'arbre contient la règle grâce à laquelle nous sommes en mesure de reconnaître dans les divers singuliers de nos intuitions qui partagent ces mêmes propriétés caractéristiques des « arbres » et de les subsumer sous la représentation générale et unitaire de ce concept. C'est sous cette perspective donc que toute connaissance, estime Kant, exige inévitablement l'apport du concept puisqu'il est l'instrument par lequel nous reconnaissons et pensons, par l'identification de ses propriétés caractéristiques, l'objet qui se trouve derrière le divers de notre intuition.

Cela dit, si l'emploi du concept est indispensable à la connaissance, il n'épuise pas le pouvoir de l'entendement dans l'acte de cognition d'un objet. En effet, Kant laisse sous-

⁵³² Kant, *Œuvres philosophiques I, op.cit., Critique de la raison pure*, A 106, IV 81, p.1441; *Ibid.*, A 68/B 93, III 86, p.825.

⁵³³ Aquila soulève trois caractéristiques propres au concept: 1) il désigne une marque (*Merkmal*) ou une propriété commune applicable à plusieurs représentations mentales diverses; 2) il réfère à la *pensée* d'un contenu (propriété) qui désigne un certain type d'objet; 3) c'est une règle qui sert à subsumer le divers d'une intuition sous l'unité d'une représentation conceptuelle. Voir Aquila, Richard, « Categories, Schemata and Forms of Judgment », dans: *Proceedings of the Ottawa Congress on Kant in the Anglo-Saxon and Continental Tradition*, tenu les 10-14 octobre 1974, (Éd.) Pierre Laberge & François Duschesneau & Bryan E. Morrissey, Ottawa, Éditions de l'université d'Ottawa, 1976, p.405.

entendre dans un passage de la logique transcendantale que le concept, à lui-seul, est insuffisant s'il n'est par rapporté à un jugement : « Or, l'entendement, écrit Kant, ne peut faire aucun autre usage de ces concepts que de juger par leur moyen »⁵³⁴. La simple énonciation du concept « arbre » par exemple, ne nous donne pas la connaissance d'un objet sinon celle-là seule du concept, car, pour que le concept puisse actualiser la connaissance d'un objet, il doit encore se rapporter à une intuition, faute de quoi il resterait vide de contenu, et c'est par l'intermédiaire du jugement qu'il peut être identifié à un objet de notre expérience. Nous formulons une connaissance à propos d'un objet non pas lorsque nous disons « arbre » ou « grand », qui n'est que l'énonciation du concept, mais lorsque nous disons « ce divers-ci est un arbre », « l'arbre est grand », etc., bref, lorsque nous rapportons consciemment le concept (arbre, grandeur, etc.) à l'objet qui lui correspond dans l'expérience. Un objet, en effet, reste indéterminé et inconnu de nous tant et aussi longtemps qu'aucun concept ne lui a été prédiqué dans un jugement. C'est donc dans l'acte de prédication du concept que nous identifions le divers de notre intuition avec les propriétés qui le caractérisent et que nous pouvons le classer en rapport avec les objets qui partagent les mêmes qualités. Ainsi, l'entendement ne retire d'utilité réelle des concepts qu'en tant qu'il les utilise dans des jugements et c'est précisément ce qui incite Kant à définir les concepts comme étant des « prédicats de jugements possibles, à quelque représentation d'un objet *encore* indéterminé »⁵³⁵. Le concept est, en réalité, subordonné à l'activité du jugement et c'est dans le jugement qu'il remplit pleinement sa fonction⁵³⁶. Il s'ensuit donc logiquement que la possibilité de la cognition d'un objet se concentre non pas dans le concept en lui-même, bien que sa présence soit nécessaire, mais dans le jugement qui l'emploie, c'est-à-dire dans le pouvoir qu'a l'entendement de formuler des

⁵³⁴ Kant, *Œuvres philosophiques I, op.cit., Critique de la raison pure*, A 68/B 93, III 86, p.825.

⁵³⁵ *Ibid.*, A 69/B 94, III 86, p.826. Cf. Pippin, *op.cit.*, p.97.

⁵³⁶ C'est d'ailleurs cette insistance sur l'activité du jugement qui conduit Longuenesse à asserter que la propriété qui caractérise au mieux l'entendement est celle d'être un pouvoir de juger (*Vermögen zu urteilen*) et estime que les autres capacités de l'entendement, à savoir celui d'employer des concepts et aussi d'être un pouvoir des règles, se ramènent, en fin de compte, à ce pouvoir de juger. Voir : Longuenesse, Béatrice, « Les concepts a priori kantien et leur destin », dans : *Revue de Métaphysique et de Morale*, Paris, Presses Universitaires de France, 2004, vol.4, no.44, p.489-491. Pierce va même jusqu'à affirmer que l'acte de juger est la seule activité véritable de l'entendement : Pierce, Morgan, *Kant's Metaphysical Deduction, The Role of Predication in the First Edition of the Critique of Pure Reason*, Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Historisch-Philosophischen, Fakultät der Universität Heidelberg, 1981, p.54-57.

jugements par lesquels il prédique des concepts aux objets de nos intuitions afin de nous en fournir une connaissance déterminée.

Or, le jugement se distingue du concept précisément en tant qu'il est « le pouvoir de *subsumer* sous des règles, c'est-à-dire de décider si une chose est ou n'est pas soumise à une règle donnée »⁵³⁷. Ainsi, là où le concept donne la règle, le jugement détermine quel objet tombe sous sa détermination. À cet effet, donc, le jugement est un acte d'unité dont la fonction principale est de rassembler diverses représentations, qu'elles soient intuitives ou conceptuelles, sous l'unité d'une représentation unitaire plus générale :

Tous les jugements, écrit Kant, sont d'après cela des fonctions de l'unité parmi nos représentations puisque justement, au lieu d'une représentation immédiate, on emploie pour connaître l'objet une représentation plus *élevée*, qui comprend sous elle celle-ci et plusieurs autres, et qu'ainsi beaucoup de connaissances sont rassemblées en une seule.⁵³⁸

Ce qui est digne d'intérêt dans cette définition est l'insistance que Kant met sur la fonction du jugement, à savoir qu'il sert principalement à produire une unité dans l'ordre de notre représentation d'un objet. (Cet élément de la définition du jugement est central à la démarche générale de Kant, car il se trouve notamment à la base de l'argument de la déduction métaphysique des concepts purs de l'entendement comme nous le verrons dans la prochaine section de ce chapitre.) Pour illustrer son propos, Kant prend l'exemple du jugement: *Tous les corps sont divisibles*. Nous retrouvons deux concepts, deux représentations différentes qui sont rassemblées en une représentation unique. Le jugement opère la liaison dans la représentation entre le concept de divisibilité et celui de corps de telle sorte que lorsque nous nous représentons le concept de « corps », nous le réfléchissons également en rapport avec la représentation de la divisibilité qui vient le qualifier. De la même manière, donc, lorsque nous identifions le divers d'une intuition à un corps, nous le pensons alors aussi comme étant quelque chose de divisible conformément à la représentation de la divisibilité qui vient s'y ajouter et le déterminer par l'intermédiaire du concept de corps auquel elle se rapporte. En termes plus succincts, le jugement permet

⁵³⁷ Kant, *Œuvres philosophiques I, op.cit., Critique de la raison pure*, A 132/B 171, III 131, p.880-881.

⁵³⁸ *Ibid.*, A 69/B 94, III 86, p.826.

d'établir un lien d'identification et de correspondance entre diverses représentations d'abord séparées les unes des autres, des représentations tant intuitives que conceptuelles, et les insère dans une connaissance unifiée d'un objet de notre expérience⁵³⁹. Ainsi, le but premier du jugement, comme le précise Kant dans les *Prolégomènes*, est de « soumettre le divers de la représentation à l'unité de la pensée en général »⁵⁴⁰ et c'est précisément dans cette unité produite par le jugement que se parachève la cognition de l'objet, c'est-à-dire que l'entendement est en mesure d'élever notre représentation du divers de l'intuition en une connaissance – et donc une expérience - réelle et déterminée d'un objet (*Objekt*).

Au terme de ces développements, nous pouvons tirer une conclusion qui est centrale au propos de notre thèse : l'entendement, dans l'acte de juger, opère la seconde phase d'information de la matière de notre expérience. Si la sensibilité, dans un premier temps, ramène la matière brute de nos sensations sous l'unité encore indéfinie (conceptuellement) d'un divers qui se présente sous les formes pures de l'espace et du temps, l'entendement, par le jugement, introduit, dans un deuxième temps, cette même matière – le divers – sous l'unité déterminée du concept et nous révèle au sein de cette représentation l'unité de l'objet de cognition qui décrit le phénomène appréhendé sous des rapports définis d'espace et de temps. C'est pour cette raison que l'analytique transcendantale occupe une place si importante au sein de la *Critique*, car ce n'est qu'au terme de l'examen des principes pures de l'entendement que sont exposées les dernières déterminations transcendantales de la représentation qui révèlent la constitution ontologique de l'objet de cognition.

Ces remarques préliminaires sur la nature de l'entendement et du jugement sont particulièrement importantes dans le cadre de ce chapitre dans la mesure où la question transcendantale de la détermination des formes pures de l'entendement est intimement liée aux formes que prennent nos jugements. En effet, c'est sur la base de l'activité unificatrice des jugements, c'est-à-dire sur la manière dont ils unifient plusieurs représentations diverses en une représentation unitaire qui les contient toutes, que Kant estime dépister la source nous permettant de remonter jusqu'aux principes (purs) de l'entendement qui

⁵³⁹ Wolff, Robert Paul, *Kant's Theory of Mental Activity*, Cambridge, Harvard University Press, 1963, p.129.

⁵⁴⁰ Kant, *Œuvres philosophiques II, op.cit., Prolégomènes*, §39, IV 324, p.101.

rendent possibles la réalisation de l'unité conceptuelle – de l'objet – dans le champ de la représentation. Ces principes que nous trouvons au fondement de nos jugements, Kant les qualifie de « fonctions logiques » et ce sont elles qui introduisent l'unité qui déterminent la forme de nos jugements dans la représentation. Elles exercent une fonction principielle dans la mesure où Kant établit une correspondance entre les fonctions qui épuisent les possibilités de l'entendement et les fonctions logiques de l'unité que nous retrouvons enfouis dans nos jugements : « Les fonctions de l'entendement peuvent donc être toutes trouvées, si on peut présenter de façon complète les fonctions de l'unité dans les jugements. »⁵⁴¹ Kant les désigne aussi sous le nom de « concepts purs » ou, plus spécifiquement encore, de « catégories » et elles constituent ainsi les formes pures que le philosophe de Königsberg attribue à l'entendement. C'est dans cet horizon, donc, que l'objet propre de l'analytique transcendantale est la détermination des formes pures de l'entendement et qu'elle se concentre sur l'exposition de ces fonctions logiques des jugements, c'est-à-dire des catégories.

Cet enjeu épistémologique est d'autant plus important que la cognition à proprement dit, comme nous l'avons vu, c'est appréhender le donné de l'expérience comme objet. Elle requiert donc une détermination qui n'est plus de l'ordre de la réceptivité, mais de la spontanéité de l'entendement et cette détermination est portée dans la représentation par le jugement. Ainsi, l'objet en tant que tel se constitue par la détermination de la forme – la catégorie – que l'entendement introduit dans la représentation dans le jugement.

La notion de catégorie joue ainsi de toute évidence un rôle primordial au sein de la philosophie critique de Kant, mais aussi, si nous y portons bien attention, elle a le mérite de jeter de la lumière sur une autre spécificité de la théorie kantienne de la forme : avec la notion de catégorie, Kant introduit une nouvelle dimension ontologique au concept critique de *forme* et nous nous retrouvons, pour ainsi dire, devant deux types de formes qui sont intrinsèquement différents sur le plan ontologique. D'une part, nous avons l'espace et le temps qui désignent les formes pures de la sensibilité et, d'autre part, nous avons les

⁵⁴¹ Kant, *Œuvres philosophiques I, op.cit., Critique de la raison pure*, A 69/B 94, III 86, p.826.

catégories qui constituent les formes pures de l'entendement. S'il s'agit, dans les deux cas, de *formes pures* de la subjectivité, Kant prend soin de leur accorder des fonctions ontologiques distinctes, lesquelles, bien qu'elles doivent coopérer entre elles, restent néanmoins entièrement indépendantes les unes des autres. En effet, Kant fait des catégories des *règles a priori* de la pensée et elles sont ainsi strictement réservées à l'usage de l'entendement. Dans la même logique, l'espace et le temps ne sont pas des *règles* de la synthèse, mais seulement des formes de l'intuition, que Kant qualifie même parfois d'intuitions formelles en tant que telles, et elles remplissent leur fonction en s'appliquant à notre sensibilité. Que l'entendement soit limité aux conditions formelles de la sensibilité ne veut en aucun cas dire pour Kant que les catégories puissent se confondre avec les formes de l'espace et du temps, mais seulement que leur valeur objective est confinée à l'intérieur des conditions intrinsèques des formes de l'expérience possible. Bref, l'opposition de leurs fonctions ontologiques respectives tient donc essentiellement dans le fait que les premières constituent des formes de la pensées conçues comme étant des *règles* de la synthèse, alors que les secondes renvoient exclusivement aux formes de l'intuition. Cette dualité fonctionnelle de la forme constitue une différence notable par rapport à Aristote qui n'admettait qu'une seule fonction ontologique propre à la forme, à savoir celle d'incarner la qualité désignant l'essence de la substance. Kant, pour sa part, admet visiblement deux acceptions ontologiques différentes de la forme qui traduisent parallèlement les deux fonctions ontologiques distinctes qu'elle doit remplir. Ainsi, là où l'espace et le temps représentent les formes de notre sensibilité, les catégories, pour leur part, réfèrent aux formes *a priori* de la pensée qui gouvernent la synthèse de l'entendement.

Enfin, dans le but de mener à bien l'exposition des catégories de l'entendement, Kant déploie la même stratégie que celle qu'il a employée au sein de l'esthétique transcendantale : la méthode de l'isolation. De la même façon qu'il a isolé la sensibilité, Kant isole cette fois-ci notre entendement de tous les éléments qui lui sont exogènes, c'est-à-dire de tout ce qui relève de la sensibilité ou qui se rapportent à des déterminations empiriques quelconques afin de ne retenir que les éléments formels qui se trouvent au fondement transcendantal de sa possibilité. C'est la démarche propre d'une logique nouvelle qui a été jusque-là ignorée, estime Kant, par la logique traditionnelle – ou la

logique générale – et que le philosophe allemand, en cohérence avec les impératifs de son projet critique, baptise du nom de « logique transcendantale » :

Dans une logique transcendantale, nous isolons l'entendement (comme plus haut dans l'esthétique transcendantale la sensibilité), et nous prenons simplement la partie de la pensée qui a son origine uniquement dans l'entendement. [...] La partie de la logique transcendantale, donc, qui expose les éléments de la connaissance pure de l'entendement et les principes sans lesquels absolument aucun objet ne peut être pensé, est l'analytique transcendantale [...].⁵⁴²

Au terme de ce processus d'isolation, Kant estime pouvoir démontrer que les catégories sont les formes pures de l'entendement. Ainsi, l'analytique transcendantale entend nous fournir les preuves métaphysiques et transcendantales que les formes de nos jugements sont fondées dans les fonctions logiques qu'incarnent les catégories.

La démonstration du caractère principiel et transcendantal des catégories exige elle-aussi, à l'instar de celle des formes pures de la sensibilité, une double exposition : d'abord une exposition métaphysique qui sert à exposer leur nature *a priori* suivie de leur exposition transcendantale dont le but est de démontrer qu'elles sont des conditions transcendantales, donc formelles et nécessaires, de la synthèse et qu'elles ont une valeur objective au regard de la cognition d'un objet de notre expérience. Cependant, contrairement à ce que nous avons fait avec l'esthétique transcendantale, nous nous sentons obligés de diviser l'exposition métaphysique des catégories et leur déduction transcendantale en deux chapitres distincts, notamment en raison de l'importance et de la densité des arguments de Kant, mais aussi parce que la déduction transcendantale des catégories introduit une nouvelle notion – l'aperception transcendantale – qui constitue en elle-même une question à part. Ainsi, nous nous concentrerons dans les sections subséquentes de ce chapitre sur les éléments théoriques que Kant met à notre disposition dans le chapitre intitulé « Du fil conducteur servant à découvrir tous les concepts purs de l'entendement » dans lequel Kant se consacre à l'exposition métaphysique des catégories

⁵⁴² *Ibid.*, A 62-63/ B 87, III 81-82, p.820-821. Et quelques pages plus loin : « J'entends par l'analytique des concepts [...] la *décomposition*, encore peu tentée, *du pouvoir de l'entendement*, pour explorer la possibilité des concepts *a priori*, en les cherchant dans l'entendement seul, comme en leur lieu de naissance et en analysant en général l'usage pur de cet entendement [...]. » (*Ibid.*, A 65-66/B 90-91, III 83-84, p.823.)

et nous nous proposons de montrer comment il prélève à partir des fonctions de l'unité de nos jugements les concepts purs (ou formes pures) de l'entendement et de quelle manière les catégories participent à l'information de la matière de notre expérience.

8.2 La déduction métaphysique des catégories

L'objectif de la déduction métaphysique des principes purs de l'entendement consiste essentiellement à démontrer l'origine *a priori* des catégories. C'est d'ailleurs à partir de cette origine *a priori* que Kant s'estimera en mesure de justifier leur caractère formel. La stratégie de Kant, avons-nous souligné, prend pour point d'appui l'acte de juger de l'entendement et elle se développe sur le fond d'une distinction qu'il introduit dans la *Critique de la raison pure* entre ce qu'il nomme la logique générale et la logique transcendantale. La logique générale se fixe pour tâche d'établir les différentes formes que prennent nos jugements et elle les regroupe dans ce que Kant appelle la table des jugements, alors que la logique transcendantale nous fournit la table des catégories laquelle expose les fonctions qui se trouvent au fondement de l'activité synthétique de l'entendement. Cette distinction trouve toute son importance dans la mesure où l'argument de Kant s'articule autour de l'idée qu'il y a un rapport, un « fil conducteur » (*Leitfaden*), qui relie ces deux tables l'une à l'autre et à partir duquel il est possible d'effectuer une transition de la première à la seconde. En effet, comme nous venons de le voir, c'est sur la base des fonctions unificatrices de nos jugements que Kant estime trouver la source qui mène à la déduction des principes purs de l'entendement. En d'autres termes, la table des catégories se déduit purement *a priori* à partir de la table des formes logiques de nos jugements.

Cette assertion se base sur le postulat de l'identité de l'entendement et de sa fonction comme pouvoir de juger. La logique générale et la logique transcendantale examinent dans les faits le même entendement en rapport avec la même activité de juger, mais elles analysent ses opérations à différents niveaux. Ainsi, le fil conducteur auquel fait mention Kant, et qui relie la table des jugements à celle des catégories, est l'opération du jugement compris en tant que « fonction de l'unité » de nos représentations. C'est donc sur la base de cette identité que Kant soulève l'hypothèse que les fonctions qui déterminent l'unité formelle de nos jugements, telles qu'elles sont exposées dans la table des jugements,

coïncident avec les fonctions qui déterminent le statut des catégories. Autrement dit, les opérations transcendantales de l'entendement reposent sur les mêmes fonctions unificatrices qui sont à l'œuvre dans ses opérations logiques⁵⁴³. À cet effet, nous donnons raison à Allison lorsqu'il écrit que l'identité de l'entendement dans ses opérations logiques et transcendantales constituent le fond sur lequel se construit l'analyse des fonctions transcendantales de l'entendement⁵⁴⁴ et c'est pour cette raison que le point de départ de la déduction des catégories consiste dans la détermination des formes du jugement.

Par conséquent, afin de mieux saisir la portée de la position de Kant, il convient dans un premier temps de préciser ce qu'il entend par « logique générale » et en quoi consiste la table des jugements. La logique générale, telle que la définit Kant, se consacre exclusivement à l'examen des formes de la pensée et elle ignore dans ce dessein les différences dans l'origine de la matière de nos connaissances :

[...] la logique générale n'a rien à faire avec cette origine de la connaissance, mais considère les représentations, qu'elles soient primitivement en nous *a priori*, ou qu'elles soient seulement données empiriquement, simplement selon les lois d'après lesquelles l'entendement les emploie en rapport les unes avec les autres, quand il pense; elle traite donc seulement de la forme intelligible qui peut être procurée aux représentations, quelle que puisse être d'ailleurs leur origine.⁵⁴⁵

Son champ d'application se restreint ainsi à l'identification des règles les plus élémentaires de la pensée que l'entendement doit respecter à défaut d'entrer en contradiction avec lui-même. Or, puisque la pensée, pour Kant, consiste à subsumer des concepts sous des jugements, ce que la logique générale analyse est la composition formelle de nos jugements, c'est-à-dire, pour reprendre les termes justes de Longuenesse, les « modes universels d'ordonnement de nos représentations, quels que soient les

⁵⁴³ Cf. Kalin, Martin, « What Makes an Argument Transcendental? A Study in Kant's Logic », dans *Proceedings of the Ottawa Congress on Kant in the Anglo-Saxon and Continental Tradition, Held October 10-14, 1974*, (Éd.) Pierre Laberge & François Duschesneau & Bryan E. Morrissey, Ottawa, Éditions de l'université d'Ottawa, 1976, p.420.

⁵⁴⁴ Allison, *op.cit.*, p.124-125.

⁵⁴⁵ Kant, *Œuvres philosophiques I, op.cit., Critique de la raison pure*, A 56/B 80, III 77-78, p.816. Cf. *Ibid.*, A 52/B 76, III 75, p.813; Cf. *Ibid.*, A 53/B 77, III 76, p.814; *Ibid.*, A 70/B 95, III 86-87, p.826-827.

processus empiriquement déterminés par lesquels ces ordonnancements sont produits »⁵⁴⁶. En elle-même, donc, la logique générale détient un caractère strictement formel et *a priori* en ce qu'elle fait abstraction du contenu de nos représentations pour ne retenir que la forme des opérations qui sont à l'œuvre dans les jugements et elle procède à cette fin de façon analytique, car elle se contente de décomposer nos jugements en leurs éléments dans le but de déterminer les règles opératoires qui déterminent leur unité formelle. Les formes du jugement, donc, que la logique générale détermine, désignent en fait les différentes *fonctions* par l'intermédiaire desquelles l'entendement parvient à constituer une unité analytique dans l'ordre de la représentation, c'est-à-dire la manière dont il réunit diverses représentations sous une représentation commune. En conséquence, la forme du jugement est le corrélat de la fonction qui fournit la règle de son unité. En d'autres termes, puisque l'essence du jugement est d'unifier diverses représentations entre elles, les différentes formes du jugement reflètent les différentes fonctions (ou règles) de l'unité à partir desquelles l'entendement est capable de réfléchir, toujours sur le plan de sa forme, l'unité de la pensée dans la représentation. Ces remarques au sujet de la logique générale trouvent toute leur pertinence du moment où nous voyons que Kant tente d'établir le rapport qui existe entre les fonctions de l'unité formelle de nos jugements et les formes générales de la pensée. En effet, toute pensée cohérente d'un objet quelconque s'inscrit à l'intérieur des relations formelles que le jugement est en mesure d'introduire dans la représentation. Ainsi, en exposant les formes du jugement, la table des jugements prélève en même temps les différentes fonctions qui déterminent les conditions formelles de la cohérence et de l'unité de la pensée. C'est d'ailleurs précisément sur la base de cette relation entre le caractère formel des jugements et les fonctions de leur unité que tient la démarche de la déduction métaphysique des catégories en ce qu'elle cherche à établir que les fonctions de l'unité formelle des jugements sont tributaires dans leur fondement des catégories.

Toutefois, le passage de l'exposition des formes des jugements à la déduction des catégories nécessite dans l'équation du problème l'introduction de la dimension du transcendantal. Pour Kant, en effet, la logique générale n'épuise pas les recours de l'entendement en ce qui concerne la cognition d'un objet. Si elle expose les lois formelles

⁵⁴⁶ Longuenesse, *op.cit.*, p.487.

de l'entendement au regard de la pensée, lesquelles sont certes nécessaires à la cognition d'un objet, elle laisse pourtant encore indéterminée la question des conditions sous lesquelles la conscience se rapporte effectivement à un objet dans l'expérience, c'est-à-dire, pour le formuler autrement, comment l'unité de la représentation produite dans le jugement se traduit aussi par une connaissance concrète et réelle d'un objet de notre expérience, donc qui possède un caractère objectif et non pas uniquement formel⁵⁴⁷. En effet, comme Pierce le souligne pertinemment, la connaissance d'un objet ne repose pas uniquement sur la nécessité interne de la logique formelle, mais aussi, pour ne pas dire d'abord, sur les principes universels – transcendants – qui conditionnent notre expérience d'un objet⁵⁴⁸. Kant est clair à cet effet comme l'atteste ses remarques conclusives sur la logique générale:

Mais ces critères ne concernent que la forme de la vérité, c'est-à-dire de la pensée en général; et, s'ils sont à ce titre tout à fait justes, ils ne sont pas suffisants. En effet, une connaissance a beau être tout à fait conforme à la forme logique, c'est-à-dire ne pas se contredire elle-même, elle peut cependant toujours contredire l'objet. Le critère purement logique de la vérité, à savoir l'accord d'une connaissance avec les lois universelles et formelles de l'entendement et de la raison, est donc bien la condition *sine qua non*, et par conséquent la condition négative de toute vérité; mais la logique ne saurait aller plus loin, et l'erreur qui atteint non la forme, mais le contenu, la logique ne peut la découvrir au moyen d'aucune pierre de touche.⁵⁴⁹

Autrement dit, ce qui intéresse plus particulièrement Kant dans l'exposition des principes purs de l'entendement n'est pas tant la réaffirmation du statut de la logique générale, c'est-à-dire l'analyse des jugements en leurs éléments logiques et formelles, lequel est en lui-même déjà bien établi, que de déterminer les principes – les règles ou les concepts – qui permettent à l'entendement de réfléchir l'unité d'un objet dans l'expérience, ce dont fait abstraction la logique générale qui ne s'attarde qu'à la structure formelle de

⁵⁴⁷ Duncan insiste sur l'idée que les critères de la logique formelle, le principe de non-contradiction par exemple, sont des principes nécessaires pour attester de la vérité d'un énoncé sur un objet, mais qu'il s'agit de critères d'une portée plus faible que ceux qui attestent de leur possibilité « réelle », donc transcendantale, qui se fonde sur les conditions de possibilité de l'expérience, en l'occurrence, du rapport que tente d'établir la logique transcendantale en exposant les principes reliant la pensée à un objet concret de l'expérience : Duncan, Howard, « Kant's Methodology: Progress Beyond Newton? », dans *Kant's Philosophy of Physical Science*, (Éd.) Robert E. Butts, Dordrecht, D. Reidel Publishing Company, 1986, p.285.

⁵⁴⁸ Pierce, *op.cit.*, p.27-29.

⁵⁴⁹ Kant, *Œuvres philosophiques I, op.cit., Critique de la raison pure*, A 59-60/B 84, III 80, p.818-819.

nos jugements. Or, c'est précisément sur ce point que se fonde la distinction entre la logique générale et la logique transcendantale. Celle-ci, en effet, se consacre à l'exposition des opérations formelles de l'entendement par l'intermédiaire desquelles il relie *a priori* la pensée à un objet : « Une telle science, qui déterminerait l'origine, l'étendue et la valeur objective de telles connaissances, devrait porter le nom de *logique transcendantale*; car elle a affaire seulement aux lois de l'entendement et de la raison, mais uniquement en tant qu'elle se rapporte à des objets *a priori*, et non, comme la logique générale, indifféremment aux connaissances empiriques aussi bien que pures »⁵⁵⁰. Ainsi, la question de la détermination du statut des catégories ne peut pas s'effectuer à l'intérieur de la sphère de la logique générale, mais doit plutôt être menée sur le terrain de la logique transcendantale dans la mesure où elle porte sa réflexion spécifiquement sur les rapports qui subsistent entre les modalités transcendantales de l'entendement et les déterminations conceptuelles qui déterminent l'objet de cognition dans la représentation.

Dans cette optique, le rôle de la distinction entre la logique générale et la logique transcendantale, comme le mentionne Pippin avec raison, est de mettre en évidence ce qui pour Kant se rapporte à l'usage strictement formel du jugement par l'entendement de ce qui se rapporte à son usage « réel », c'est-à-dire à son emploi effectif sur un objet de l'expérience⁵⁵¹. En effet, l'apport le plus significatif de la part de la logique transcendantale par rapport à la logique générale est l'introduction dans le terrain de la logique de la notion de matière. Kant nous indique ainsi que la solution au problème de la possibilité transcendantale de la cognition d'un objet implique aussi dans le cas de l'entendement, comme ce fut le cas pour la sensibilité, de prendre en considération la distinction entre les formes de l'expérience et la matière qui leur fournit un contenu. Pour être plus précis, la matière à laquelle Kant fait référence ici n'est pas celle qui est généralement admise en logique, à savoir les différents concepts que nous sommes susceptibles de retrouver dans les jugements, mais désigne bien plus la matière de notre expérience, en l'occurrence le divers de la sensibilité qui s'offre à la conscience dans une intuition : « En revanche la logique transcendantale trouve devant elle un divers de la sensibilité *a priori*, que

⁵⁵⁰ *Ibid.*, A 57/B 81, III 78, p.817.

⁵⁵¹ Pippin, *op.cit.*, p.97-98.

l'esthétique transcendantale lui présente, pour donner aux concepts de l'entendement une matière sans laquelle elle ne serait sans aucun contenu, donc complètement vide »⁵⁵². En d'autres termes, la logique transcendantale met en relation les opérations formelles de l'entendement avec le divers de l'intuition, c'est-à-dire avec le contenu concret et réel de notre expérience. Elle cherche ainsi à exposer les différents rapports par lesquels l'entendement, par l'intermédiaire des fonctions logiques de l'unité de nos jugements, introduit les déterminations transcendantales – ou les *formes* – que la matière de l'expérience – le divers de l'intuition – acquiert *de facto* dans la représentation de telle sorte à ce que nous puissions y discerner l'unité caractéristique qui compose un objet (*Objekt*). Ainsi, ce que la logique transcendantale met à nu sont les concepts ou les fonctions qui établissent les formes générales que l'entendement applique à la matière afin de penser l'unité d'un objet. Sans vouloir anticiper sur les conclusions de la déduction transcendantales, c'est précisément la fonction que Kant accorde aux catégories, à savoir qu'elles sont les concepts purs d'un objet en général.

Or, afin de passer des formes des jugements aux principes (purs) qui rendent raison de leur unité, les catégories, Kant introduit dans la logique transcendantale un nouvel élément théorique qui est probablement le plus important au regard du projet de la *Critique de la raison pure* : la notion de « synthèse ». En effet, la fonction du jugement ne suffit pas à elle seule pour rendre compte de la possibilité transcendantale de la cognition d'un objet, car sa possibilité se fonde en première instance sur l'activité de la synthèse. Kant définit la synthèse en ces termes: « J'entends donc par *synthèse* au sens le plus général l'acte d'ajouter les unes aux autres des représentations différentes et de saisir leur diversité en une connaissance »⁵⁵³. Cette définition de la synthèse entretient une étroite proximité avec celle que Kant donne du jugement, mais il faut bien comprendre qu'elle sert davantage à souligner la dépendance du jugement à son égard. Si, en effet, nous sommes capables de combiner et de lier diverses représentations entre elles dans le jugement, c'est d'abord parce que cette possibilité est assurée par le fait que l'entendement est en mesure de produire un tel acte synthétique dans le geste fondateur et originaire de la synthèse. C'est

⁵⁵² Kant, *Œuvres philosophiques I, op.cit., Critique de la raison pure*, A 76-77/B 102, III 91, p.832.

⁵⁵³ *Ibid.*, A 77/B 103, III 91, p.832.

précisément ce rapprochement entre l'activité de la synthèse et la fonction du jugement, à y porter attention, qui se trouve à la base du rapprochement que Kant souhaite établir entre la table des formes du jugement et la table des catégories. En effet, la déduction des catégories à partir des formes des jugements présuppose que les principes qui déterminent les formes logiques de l'unité de nos jugements sont les mêmes que ceux qui gouvernent la synthèse. Il est donc très révélateur que Kant introduise la notion de synthèse à ce stade-ci de son entreprise critique, c'est-à-dire au sein de la logique transcendantale, car, tout en rappelant le problème central de la *Critique*, à savoir la possibilité de la connaissance synthétique *a priori*, il insiste par la même occasion sur l'idée qu'il revient à l'entendement et à l'examen de ses formes pures – et non à la sensibilité – de jouer le rôle de premier plan dans la détermination de sa possibilité et celle des fonctionnalités du jugement.

Mais plus fondamentalement encore, Kant accorde une importance toute particulière à l'activité de la synthèse dans la mesure où elle constitue le geste originaire que l'entendement effectue afin de porter son action déterminante – ou informatrice – sur la matière de l'expérience, c'est-à-dire par lequel il « parcourt », pour reprendre les termes mêmes de Kant, le divers d'une intuition et le rapporte à l'unité du concept: « Mais la spontanéité de notre pensée exige que ce *divers* soit d'abord d'une certaine manière parcouru, reçu et lié pour en faire une connaissance. Cet acte, je l'appelle synthèse »⁵⁵⁴. Ainsi, connaître, fondamentalement, c'est combiner et lier des représentations entre elles, c'est effectuer des synthèses. L'acte de la synthèse est, à cet égard, le geste primitif de l'entendement qui définit le mieux son essence: « la synthèse est cependant ce qui proprement rassemble les éléments pour constituer les connaissances, et les réunit en un certain contenu; elle est donc la première chose à laquelle nous avons à prêter attention, si nous voulons juger de la première origine de notre connaissance »⁵⁵⁵. Ces passages de Kant servent en fait à justifier la nécessité de la logique transcendantale tout en renforçant la critique qu'il porte à l'encontre des penseurs rationalistes, plus particulièrement de Leibniz et de Wolff pour qui les principes – les règles – de la logique générale définissent en même temps les structures générales de l'être. Au contraire, nous dit Kant, la pensée livrée à elle

⁵⁵⁴ *Ibid.*, A 76-77/B 102, III 91, p.832. Nous mettons en italique.

⁵⁵⁵ *Ibid.*, A 77-78/B 103, III 91, p.833.

seule, c'est-à-dire considérée strictement sous l'aspect de ses opérations formelles, ne suffit pas à la production de la connaissance réelle d'un objet, car la simple analyse des formes de nos jugements n'exige pas qu'il se rapporte à un objet de l'expérience. Par conséquent, les simples formes des opérations logiques de la pensée sont incapables de nous fournir une connaissance des propriétés réelles des objets. Bien plus, c'est par l'activité de la synthèse que l'entendement opère la liaison des formes de la pensée à une matière déterminable qui est susceptible de les recevoir. L'unité que produit la synthèse dans la représentation est donc, dans son geste premier et fondamental, celui de lier la conscience à un objet de l'expérience, à un divers donné dans notre intuition et elle constitue ainsi l'activité de fond sur lequel s'érige la possibilité de la cognition d'un objet.

Ces remarques sur la synthèse, telle que Kant la définit, nous permettent de cerner avec plus de précision la visée de la logique transcendantale et ce qui la distingue proprement de la logique générale. Tout comme celle-ci, elle a pour vocation d'exposer des règles de l'entendement, mais avec cette différence notable qu'il s'agit des règles qui produisent l'unité de la synthèse dans nos représentations. Le rapport qu'elle institue entre l'entendement et la matière de l'expérience est très important, car il souligne, comme le fait remarquer Longuenesse, que ces règles ne répondent pas à un usage uniquement formel des opérations de l'entendement, à l'instar de celles de la logique générale qui ne concernent que les formes de la pensée à l'égard de la formulation d'inférences valides, mais gagnent un caractère « concret » et « effectif » en ce qu'elles concernent les modes par l'intermédiaire desquels l'entendement est en mesure de déterminer de manière effective le contenu d'une pensée en organisant le divers d'une intuition donné dans la représentation à l'aide du concept et du jugement⁵⁵⁶. C'est dans cette logique, donc, que les règles qui conditionnent l'activité de la synthèse constituent les premiers principes ou concepts à la disposition de l'entendement et qu'elles assurent parallèlement à la conscience la possibilité de penser l'unité d'un objet dans la représentation.

Cela dit, la logique transcendantale, fidèle à l'originalité de la démarche critique de Kant, ramène la question de la synthèse aux conditions génétiques de sa possibilité. Kant

⁵⁵⁶ Longuenesse, *Kant on the Human Standpoint*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, p.91.

distingue en effet une synthèse empirique, dont la réalisation dépend d'éléments qui proviennent de l'expérience, d'une synthèse pure que l'entendement parvient à produire purement *a priori* : « Une telle synthèse est *pure* si le divers est donné non empiriquement, mais *a priori* [...]. »⁵⁵⁷. Par *a priori*, il insiste sur l'idée que la synthèse pure garantit la possibilité de la liaison de différentes représentations sans faire appel à des principes qui dériveraient de l'expérience empirique⁵⁵⁸. La logique transcendantale, donc, ne s'intéresse pas aux conditions empiriques qui sont susceptibles d'affecter les opérations synthétiques de l'entendement, mais se consacre exclusivement à la détermination des règles qui gouvernent la synthèse pure: « Ramener non des représentations, mais la *synthèse pure* des représentations à des concepts, c'est ce qu'enseigne la logique transcendantale »⁵⁵⁹. Ainsi, de la même manière qu'il y a des règles desquelles dépendent les formes de l'unité de nos jugements, il y a aussi des règles, nous dit Kant, qui déterminent les formes de l'unité de la synthèse pure et ces règles donnent les concepts purs de l'entendement : « *La synthèse pure, représentée de manière générale*, donne le concept pur de l'entendement »⁵⁶⁰. Ces dernières remarques jettent de la lumière sur le rôle que Kant octroie aux catégories : en tant que concepts purs, ce sont des principes d'un ordre supérieur notamment en ce qu'elles expriment les différentes fonctions de l'entendement qui servent à la production de l'unité de la synthèse pure. Elles engagent conséquemment les formes de toutes les opérations synthétiques de l'entendement qui se trouvent à la base de la possibilité de l'unité de l'expérience d'un objet⁵⁶¹.

En déplaçant ainsi la discussion sur le terrain de la synthèse pure, il devient encore plus évident que le principal objectif de Kant est de faire ressortir la nature *a priori* – voire

⁵⁵⁷ Kant, *Œuvres philosophiques I, op.cit., Critique de la raison pure*, A 77/B 103, III 91, p.832.

⁵⁵⁸ Pippin remet en question l'interprétation du sens de l'expression « synthèse *a priori* » formulée par Guyer. Ce dernier, en effet, estime que Kant, en employant l'expression de « synthèse *a priori* », parle d'une synthèse « which must "occur" prior to or along with every instances of empirical knowing [...] » (Guyer, Paul, « Kant on Apperception and A Priori Synthesis », dans *American Philosophical Quarterly*, vol.17, no.3, 1980, p.206-212). Or, nous avons une préférence pour l'interprétation de Pippin qui voit dans la notion d'« *a priori* » l'idée d'une indépendance vis-à-vis de l'empirique. La synthèse *a priori*, à cet effet, se produit sans rendre compte de quelconques principes dérivés de l'expérience et non pas, comme le croit Guyer, qu'elle se réalise « avant » (*before*) l'expérience. (Cf. Pippin, *op.cit.*, p.102-103.)

⁵⁵⁹ Kant, *Œuvres philosophiques I, op.cit., Critique de la raison pure*, A 78/B 103, III 91, p.833.

⁵⁶⁰ *Ibid.*, A 78/B 104, III 91, p.833.

⁵⁶¹ « Sous ce concept [la catégorie] l'unité devient donc nécessaire dans la synthèse du divers. » (*Ibid.*, A 78/B 104, III 92, p.833.)

transcendantale – des catégories. En effet, comme le fait remarquer Pippin, le fond de l'argumentation de Kant s'articule autour du postulat que toute expérience d'un divers quelconque de l'expérience repose sur la possibilité de l'entendement à organiser et lier des représentations sous une unité synthétique et que l'activité unificatrice de la synthèse, laquelle produit cette unité synthétique, s'effectue en conformité avec des règles qui sont fondées *a priori* dans l'entendement lui-même⁵⁶². C'est d'ailleurs sur cet élément précis que réside tout l'intérêt de la déduction métaphysique des catégories. Il s'agit en effet de démontrer que les fonctions qui déterminent l'unité de la synthèse pure coïncident avec les règles universelles et nécessaires – donc *a priori* – qui prescrivent les formes de l'unité que l'entendement applique à la représentation dans le but d'opérer la cognition d'un objet.

Or, il convient de ne pas perdre de vue l'intention qui dirige l'ensemble des remarques que fait Kant sur la logique générale et la logique transcendantale, sur les formes des jugements et l'activité de la synthèse pure. Ils répondent en effet à la nécessité de déterminer le fil conducteur (*Leitfaden*) qu'il évoque notamment dans le titre de ce premier chapitre crucial de la logique transcendantale et qui doit servir à la déduction des concepts purs de l'entendement. Comme nous avons tenté de le démontrer, Kant entrevoit l'existence d'un rapport qui relie l'opération du jugement à l'opération de la synthèse et qui se fonde sur l'idée qu'ils constituent tous les deux des moyens pour lier diverses représentations sous une représentation unitaire. Ainsi, c'est sur le fond de la parenté entre la fonction du jugement et celle de la synthèse que Kant postule l'identité entre les fonctions qui assurent l'unité de la forme de nos jugements et les règles qui confèrent l'unité à la liaison effectuée par les synthèses de l'entendement:

La même fonction qui donne l'unité aux représentations diverses *dans un jugement*, donne aussi à la simple synthèse de représentations diverses *dans une intuition* l'unité, qui, exprimée généralement, s'appelle le concept pur de l'entendement. Le même entendement donc, et bien par les mêmes actes par lesquels il établissait dans les concepts, au moyen de l'unité analytique, la forme logique d'un jugement, apporte aussi dans ses représentations, au moyen de l'unités synthétique du divers dans l'intuition en général, un contenu transcendantal, en raison de quoi ces

⁵⁶² Pippin, *op.cit.*, p.103.

représentations s'appellent purs concepts de l'entendement, qui se rapportent *a priori* aux objets, ce que ne peut faire la logique générale.⁵⁶³

Bref, l'argument général qui se trouve au cœur de la déduction métaphysique des catégories semble être le suivant : par le jugement l'entendement est capable de produire une unité analytique dans l'ordre de la représentation en liant entre elles différentes représentations sous la représentation unitaire du concept. Ce qui assure la possibilité d'une telle connexion des diverses représentations sous l'unité d'un concept – d'une règle – est l'activité de la synthèse exercée par l'entendement. Or, la synthèse elle-même dans son fondement, c'est-à-dire ramenée aux conditions transcendantales de sa possibilité, donc à la synthèse pure, repose sur un ensemble de règles *a priori* qui définissent l'ensemble des fonctions ou formes possibles de la liaison – ou de la synthèse – que l'entendement est en mesure de réaliser dans nos représentations. En toute logique, donc, les formes de l'unité produite dans nos jugements sont déterminées par ces mêmes règles *a priori* ou fonctions de l'unité que nous retrouvons à l'œuvre au sein de la synthèse pure de l'entendement. Ce sont donc les mêmes fonctions de l'entendement qui opèrent la liaison de différents concepts dans un jugement et qui effectuent l'unité de la synthèse des différentes représentations qui déterminent le divers d'une intuition donnée. Ainsi, souligne Longuenesse, ce que Kant nous dit est que l'entendement, dans l'acte de juger, ne produit pas arbitrairement la représentation d'un objet, mais réalise la synthèse de son unité dans la représentation conformément à des règles *a priori* et que celles-ci désignent en fait les concepts purs de l'entendement⁵⁶⁴. Il s'ensuit ainsi logiquement que la forme du jugement ou plutôt l'unité qu'il introduit dans la représentation de l'objet reflète en fait la fonction de l'unité qui relève de la catégorie correspondante de l'entendement. Pour Kant, donc, de la même manière que le divers de l'intuition se présente à la conscience sous le rapport des formes pures de l'espace et du temps, les formes que prend la représentation sous l'unité de nos jugements réfléchissent les formes qui se dégagent des concepts purs de l'entendement, c'est-à-dire des catégories.

⁵⁶³ Kant, *Œuvres philosophiques I, op.cit., Critique de la raison pure*, A 79/B 104-105, III 92, p.834.

⁵⁶⁴ Longuenesse, *op.cit.*, p.102.

C'est sur la base de cet argument, c'est-à-dire sur l'identité entre les fonctions de l'unité dans les jugements et celles de la synthèse, que Kant postule le parallélisme entre la table des jugements et la table des catégories et qu'il se croit justifié d'opérer la transition de la première à la seconde⁵⁶⁵ : « De cette manière, on trouve exactement autant de concepts purs de l'entendement qui se rapportent *a priori* aux objets de l'intuition en général qu'il y avait dans la table précédente [la table des jugements] de fonctions logiques, dans tous les jugements possibles : car les fonctions en question épuisent l'entendement, et en mesurent complètement le pouvoir »⁵⁶⁶. La correspondance de ces deux tables, selon Waxman, sert à renforcer l'idée de la nature *a priori* des catégories notamment parce qu'elle démontre que celles-ci coïncident avec les fonctions universelles de la pensée telle qu'elles sont présentées dans la logique générale⁵⁶⁷. En effet, la logique générale, comme nous l'avons vu, détermine les opérations formelles de la pensée de façon *a priori* en faisant abstraction du contenu empirique de nos jugements. Dès lors, tout comme les formes logiques de nos jugements se laissent déterminées sans le concours de l'expérience empirique, c'est-à-dire *a priori*, alors les principes qui assurent les fonctions de leur unité doivent aussi pouvoir être déduites *a priori*. La différence entre les deux tables consiste

⁵⁶⁵ La question à savoir si Kant parvient réellement à déduire la table des catégories à partir de la table des jugements a fait couler beaucoup d'encre. Bennett, par exemple, est de l'avis que Kant échoue dans sa tentative dans la mesure où que la forme des jugements n'implique pas nécessairement leur indispensabilité pour tous les jugements possibles, alors que c'est précisément sur ce point, l'indispensabilité, que repose la justification des catégories (Bennett, Jonathan, *Kant's Analytic*, Cambridge, Cambridge University Press, 1966, p.79-83). Longuenesse assure, pour sa part, que la table des jugements constitue le germe de la table des catégories et insiste sur le rôle de la fonction de l'unité logique des jugements dans la détermination des catégories (Longuenesse, *Kant and the Capacity to Judge*, op.cit., p.78). Dubarle défend la thèse inverse de Longuenesse. Il affirme que la table des catégories ne découle pas nécessairement de la table des jugements comme le prétend Kant. Au contraire, Kant aurait d'abord dressé la table des catégories à partir des positions que son entreprise critique exigeât pour ensuite établir le parallélisme qu'elle entretient avec la forme des jugements. Autrement dit, le chemin de Kant est inverse. C'est par la conviction de la nécessité des concepts purs de l'entendement et leur admission comme principes que Kant a cherché par la suite à les justifier en rapport avec la table des jugements de l'entendement. (Dubarle, D., *La logique du jugement et les catégories chez Kant*, dans « Revue des Sciences philosophiques et théologiques », Librairie Philosophique J. Vrin, vol.52, n°1, 1968, p.6-7). Pour Cohen, le fil conducteur pour les catégories est en réalité la table des principes de l'entendement pur. C'est pourquoi il estime que nous devons lire la logique transcendantale à rebours, en débutant par l'analytique des principes et en remontant ainsi vers la table des catégories (Cohen, Hermann, *Kants Theorie der Erfahrung*, Berlin, Bruno Cassirer, 1925, p.229). Seung, quant à lui, estime que la table des jugements est une « autre » table des catégories que l'on pourrait appeler « catégories logiques » en comparaison avec les catégories conçues comme concepts génériques – ou purs – de la table des catégories (Seung, T.K., « Kant's Conception of the Categories », dans *The Review of Metaphysics*, Philosophy Education Society Inc., vol.43, n°1, 1989, p.110-111). Bref, le statut de la correspondance entre les tables des jugements et des catégories est en lui-même sujet à polémique.

⁵⁶⁶ Kant, *Œuvres philosophiques I*, op.cit., Critique de la raison pure, A 79-80/B 105, III 92, p.834.

⁵⁶⁷ Waxman Wayne, *Kant's Anatomy of the Intelligent Mind*, Oxford, Oxford University Press, 2014, p.307.

principalement en ce que la table des catégories expose les règles de la liaison de nos représentations que la synthèse exécute en se rapportant à un « contenu transcendantal », c'est-à-dire, si nous comprenons bien Kant, à la matière d'un objet possible de l'expérience⁵⁶⁸. Elle met ainsi en évidence le caractère principal des catégories notamment en insistant sur l'idée qu'elles incarnent les fonctions primitives de l'entendement, lesquelles conditionnent les fonctions de l'unité de nos jugements et les modalités par l'intermédiaires desquelles ces mêmes jugements nous permettent de penser l'unité d'un objet dans la représentation: « Telle est donc la liste de tous les concepts originellement purs de la synthèse, que l'entendement contient *a priori* en lui, et grâce auxquels seulement il est un entendement pur; par leur moyen seulement en effet, il peut comprendre quelque chose dans le divers de l'intuition, c'est-à-dire penser un objet de cette intuition »⁵⁶⁹.

Enfin, tout l'intérêt de la première étape de la déduction des catégories, c'est-à-dire de leur déduction métaphysique, réside dans l'intention d'établir qu'elles ont leur origine dans l'entendement pur. Cette démonstration, comme nous avons tenté de le montrer, repose sur l'idée que les fonctions qui déterminent l'unité de la liaison de concepts dans le jugement sont les mêmes qui président l'unité de la synthèse d'un divers de l'intuition par l'entendement. Or, puisque la possibilité du jugement nécessite préliminairement le travail de la synthèse de l'entendement dont l'unité est assurée par la fonction de la catégorie, il s'ensuit que les catégories incarnent les fonctions logiques de l'unité de nos jugements. C'est d'ailleurs sous le rapport de cette définition que nous devons comprendre le sens que Kant octroie à la notion de « concept pur » de l'entendement. Les catégories, à cet égard, sont donc des principes *a priori* de la cognition dans la mesure où elles désignent les principes transcendantsaux – formels – constitutifs des formes de l'unité que nous retrouvons dans les jugements. Ainsi, en tant qu'elles déterminent les formes de l'unité de la synthèse pure de l'entendement, elles ne désignent pas uniquement des formes de la pensée en générale, mais, plus précisément encore, des formes de la pensée d'un objet.

⁵⁶⁸ Bird tempère l'idée selon laquelle Kant établirait la relation entre la catégorie et l'objet de l'expérience au sein de leur déduction métaphysique. Cette preuve, estime-t-il, surviendrait au contraire dans leur déduction transcendantale. (Cf. Bird, Graham, *Kant's Theory of Knowledge*, New York, Humanities Press, 1973, p.82.)

⁵⁶⁹ Kant, *Œuvres philosophiques I, op.cit., Critique de la raison pure*, A 80/B 106, III 93, p.835.

8.3 Catégories aristotéliennes et catégories kantiennes

Il nous semble opportun, à ce stade-ci de notre travail, d'apporter quelques précisions concernant l'acception kantienne de la notion de « catégorie » notamment afin de mieux en cerner l'originalité. La dénomination elle-même de « catégorie » n'est pas de Kant, mais a été, à notre connaissance, introduite et employée pour la première fois de façon systématique par Aristote. Kant était lui-même conscient qu'il empruntait cette terminologie à Aristote comme l'atteste de manière indubitable l'allusion qu'il fait au philosophe grec en introduisant la notion de catégorie dans la logique transcendentale, sous-entendant ainsi qu'il reconnaissait en son homologue grec l'inventeur des sens logique et ontologique de ce terme : « Nous voulons nommer ces concepts, après Aristote, *catégories*, puisque notre visée est en son origine identique à la sienne, quoiqu'elle s'en éloigne beaucoup dans l'exécution »⁵⁷⁰. Toutefois, en identifiant les catégories aux concepts purs de l'entendement, le philosophe allemand savait également qu'il proposait une interprétation nouvelle de ce terme qui déviait du sens originel sous lequel Aristote le comprenait. C'est ce que nous aimerions approfondir dans cette section de notre thèse. Il sera plus précisément question de jeter de la lumière sur ce qui justement marque la différence entre les catégories aristotéliennes et les catégories kantiennes et de voir comment Kant se réapproprie cette notion tout en redéfinissant sa fonction ontologique.

Afin d'apprécier la distance que Kant prend par rapport à la théorie d'Aristote, il convient dans un premier temps d'établir, ne serait-ce que brièvement, ce que ce dernier entendait précisément par la notion de « catégorie ». La théorie aristotélienne des catégories s'articule autour de la position ontologique qui affirme l'équivocité de l'être. Est équivoque, écrit Aristote dans son traité des *Catégories*, ce qui possède un nom en commun, alors que les formules pour le désigner sont différentes⁵⁷¹. Ainsi, l'être, pour Aristote, est un *πολλαχῶς λεγόμενον*, c'est-à-dire une réalité qui se décline sous un faisceau de sens variés, qui se *dit* (*λεγόμενον*) de multiples façons (*πολλαχῶς*), pour employer les mots du philosophe. La théorie des catégories est donc un moyen pour Aristote de cerner le rapport qui subsiste entre l'être et son équivocité dans la mesure où

⁵⁷⁰ *Ibid.*, A 79-80/B 105, III 92, p.834.

⁵⁷¹ Aristote, *Catégories*, *op.cit.*, 1a1-2, p.2.

les catégories désignent, à ses yeux, les différentes manières de *signifier* l'être. C'est du moins ce qui ressort explicitement de ce passage de la *Métaphysique* :

L'Être par essence reçoit toutes les acceptions qui sont indiquées par les types de catégorie, car les sens de l'Être sont en nombre égal à ces catégories. Puis donc que, parmi les prédicats, les uns signifient la substance, d'autres, la qualité, d'autres, la quantité, d'autres, la relation, d'autres l'action ou la passion, d'autres le lieu, et d'autres le temps, à chacune de ces catégories répond un des sens de l'Être.⁵⁷²

L'être, *ce qui est*, sur le plan symbolique, devient une réalité accessible, consciente et définissable, c'est-à-dire un objet de pensée, du moment où les mots et les expressions que nous employons pour décrire les choses révèlent en même temps les différentes modalités à travers lesquelles il prend forme. Cela dit, il ne faut pas croire que tous les concepts que nous utilisons pour décrire les propriétés des étants remplissent la fonction de catégorie. Au contraire, comme le laisse sous-entendre la citation ci-haute de la *Métaphysique*, les catégories se situent en fait à un niveau supérieur de signification en ce qu'elles expriment essentiellement les différents concepts qui signifient les modalités génériques de l'être. Les concepts « homme », « blanc », « grand », pour ne prendre que ces exemples, ne désignent pas des catégories de l'être, mais seulement des attributs de tel ou tel étant particulier. Ce qui correspond à la catégorie est le sens profond et générique qui n'est pas donné explicitement dans leur définition, mais qui se trouve néanmoins nécessairement signifié en eux, à savoir le fait que « homme » renvoie à la dimension de l'être qui signifie la substance, « blanc » à la catégorie de la qualité, « grand » à celle de la grandeur, et ainsi de suite pour les différentes catégories. En ce sens, donc, les catégories aristotéliennes représentent les modalités génériques dont l'intention signifiante réfère aux dimensions essentielles qui structurent notre compréhension élémentaire de l'être⁵⁷³.

⁵⁷² Aristote, *Métaphysique*, t.1, *op.cit.*, Δ, 7, 1017a22-27, p.181.

⁵⁷³ Steven et Nef font remarquer dans leurs articles que les commentateurs d'Aristote ne sont pas unanimes quant à la manière de définir la portée du rôle réel des catégories aristotéliennes, ce qui laisse place à plusieurs interprétations différentes (Stevens, Annick, « L'articulation du logique et de l'ontologie dans les catégories d'Aristote », dans *La théorie des catégories : Entre logique et ontologie*, [en ligne], Liège, Presses universitaires de Liège, p.15, [consultée le 16 juillet 2023], <http://books.openedition.org/pulg/7011> et Nef, Frédéric, « Les catégories aristotéliennes et la division de l'être : types de divisions et types d'ontologies », dans *Cahiers de philosophie de l'université de Caen*, vol.46, 2009, p.55-56). Benveniste, par exemple, pense que les catégories d'Aristote sont moins des catégories de l'être que des catégories de la langue. Elles seraient avant toute chose la « projection conceptuelle » d'un état linguistique donné, lequel

Ce point de rencontre entre l'être et l'intention signifiante se produit dans l'acte de prédication. Ce qui se dit de l'être c'est ce qu'on peut lui prédiquer dans un jugement. Pour Aristote, en effet, on ne peut pas séparer les propriétés des choses de la manière dont nous les exprimons⁵⁷⁴. Ce qu'on peut affirmer d'elles doit être quelque chose qui se trouve en elles et les caractérise réellement. La prédication devient alors le moyen logique et linguistique d'exprimer les propriétés de l'être. Ainsi, la fonction principale des catégories se précise : ce sont des *prédicats* qui font référence aux modalités génériques en vertu desquelles l'être acquiert un sens substantiel. Ce rapprochement entre les catégories et la prédication est contenu dans l'étymologie même du mot grec : κατηγορία renvoie au fait d'attribuer et de prédiquer et que nous pouvons traduire par les termes d'« attribut » et de « prédicat », le verbe κατηγορεῖν signifiant donc logiquement « prédiquer », « attribuer ». Selon cette définition, donc, les κατηγορίαί, fondamentalement, sont les prédicats, ou plutôt les « schèmes de la prédication »⁵⁷⁵, pour reprendre la belle formule de Bourdeau, qui accompagnent toute affirmation de l'être et de ses attributs fondamentaux.

encadrerait tous les rapports possibles de la pensée aux choses (Cf. Benveniste, Émile, *Problèmes de linguistique générale, tome 1*, Paris, Gallimard, 1966, p.63-74), thèse également soutenue par Gillespie : Gillespie, C.M., « The Aristotelian Categories », dans *Articles on Aristotle, 3. Metaphysics*, (Éd.) Jonathan Barnes & Malcolm Schofield & Richard Sorabji, London, Duckworth, 1979, p.1. Selon Mansion, les catégories sont des classes de prédicats (Mansion, Suzanne, « Notes sur la doctrine des catégories dans les *Topiques* », dans *Aristotle on Dialectic. The Topics, Proceedings on the Third Symposium Aristotelicum*, (Éd.) G.E.L. Owen, Oxford, Clarendon Press, 1968, p.178-179). Frede suit aussi cette ligne interprétative en décrivant les catégories comme étant un « type de prédication » (Frede, Michael, *Essays in Ancient Philosophy*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1987, p.35). Dans la même lignée, Bourdeau parle de « types de prédicats » ou de « schèmes de la prédication » (Bourdeau, Michel, « La notion classique de catégorie », dans *L'enquête sur les catégories : De Durkheim à Sacks*, [en ligne], Paris, Éditions de l'École des hautes études en science sociales, 1994, p.79-80, [consulté en ligne le 15 juillet 2023], <http://books.openedition.org/editionsehess/10003>). Pour Aubenque, les catégories sont des classifications du verbe être (Aubenque, Pierre, *Le Problème de l'être chez Aristote, op.cit.*, p.164), position que réfute Stevens en montrant que les catégories en fait n'interviennent que secondairement dans la distinction des différentes significations du verbe « être » et qu'elles sont, avant tout, une classification des étants et de leur statut ontologique (Stevens, Annick, *op.cit.*, p.15). Bäck, pour sa part, estime que les catégories sont des prédicats qui servent à signifier des entités réelles *per se* (Bäck, Allan T., *Aristotle's Theory of Predication*, Leiden, Brill, 2000, p.133-143). Pour notre part, nous nous rallions à l'interprétation de Bourdeau qui voit dans les catégories les schèmes de la prédication dont l'intention signifiante sont les modalités génériques de l'être.

⁵⁷⁴ Cf. Watbled, Jean-Philippe, « Les catégories d'Aristote: catégories universelles ou catégories linguistiques grecques? », dans *Journée de l'Antiquité 2005-2006*, Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, 2005, p.105.

⁵⁷⁵ Bourdeau, *op.cit.*, p.79-80.

Dans cet ordre d'idée, les catégories aristotéliennes ne sont pas de simples prédicats des choses, mais représentent plutôt les types de prédicats qui sous-tendent toutes les formes de prédictions que nous sommes susceptibles de formuler à l'égard des étants. Pour le formuler autrement, chaque attribut que nous prédisons d'un étant (homme, blanc, grand, etc.) s'inscrit à l'intérieur d'un champ de signification plus profond et qui signifie une propriété élémentaire (substance, qualité, quantité, etc.) qui compose l'être de l'étant en question, c'est-à-dire une catégorie spécifique de l'être. Les catégories disposent ainsi d'un caractère premier et fondamental en ce qu'elles incarnent les concepts généraux qui coordonnent notre compréhension primaire de l'être. Cet élément de doctrine est renforcé par Aristote avec l'argument de leur incommunicabilité : « Il en est de même, écrit-il, de tout ce qui tombe sous des catégories différentes de l'Être, car certaines choses qui sont dites « être » signifient soit une substance, soit une qualité, soit d'autres catégories précédemment distinguées. Or ces modes de l'Être sont irréductibles les uns aux autres, et ne peuvent non plus rentrer dans un seul »⁵⁷⁶. Par incommunicabilité, ce qu'Aristote veut dire est que la portée signifiante d'une catégorie se limite à l'horizon de sens qu'elle ouvre. La catégorie de la substance, par exemple, désigne toujours l'attribut qui est dit pouvoir subsister par soi et être le dernier sujet d'attribution et ne peut jamais signifier une qualité ou quantité de l'être. Corollairement, la catégorie de la qualité ne peut jamais exprimer une détermination substantielle ou quantitative de l'être, mais seulement une détermination qui exprime une qualité. La même logique s'applique aussi pour toutes les autres catégories. Sans vouloir approfondir la théorie de l'incommunicabilité des catégories aristotéliennes, ce qui est pertinent pour le bien de notre propos est qu'elle pointe le caractère générique et principal des catégories. Si elles sont incommunicables entre elles, c'est essentiellement, comme le fait remarquer avec raison Brentano, parce qu'elles ne se laissent reconduire à aucun principe ou genre supérieur⁵⁷⁷ susceptible de les subsumer sous un sens plus large et universel d'énoncer l'être que ceux-là mêmes qu'elles nous proposent. Elles constituent ainsi, à leur façon, les points limites de notre accès à la réalité de l'être puisqu'il n'existe

⁵⁷⁶ Aristote, *Métaphysique*, t.1, *op.cit.*, Δ, 28, 1024b12-15, p.218.

⁵⁷⁷ Cf. Brentano, Franz, *Aristote, les diverses acceptions de l'être*, trad. Pascal David, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2005, p.125.

pas d'autres moyens à notre disposition de le signifier avec plus de généralité et de simplicité que par l'intermédiaire de ses déterminations catégoriales.

Nous sommes conscients que ces remarques préliminaires ne rendent pas compte de toutes les subtilités qui se trouvent dans de la théorie des catégories d'Aristote et de toute l'importance et de la place qu'elle occupe au sein de sa pensée. La richesse de son contenu pourrait en effet convenir à un ouvrage entier sur le sujet, mais l'objet de notre thèse nous contraint à plus de brièveté. Cela étant dit, le point essentiel sur lequel nous avons voulu focaliser notre attention est l'idée que les catégories aristotéliennes renferment les schèmes fondamentaux de la prédication qui structurent notre compréhension de l'être. Elles exposent les modalités génériques par l'intermédiaire desquelles nous exprimons et pensons les propriétés élémentaires de l'être. Enfin, s'il fallait résumer le tout en un mot, la théorie aristotélienne des catégories met l'emphase sur l'idée que l'être ne se dit pas tous azimuts, mais qu'il se comprend à l'intérieur d'un horizon défini et précis de significations à l'intérieur duquel il devient une réalité intelligible et dont les catégories déterminent les limites propres.

Kant a été de toute évidence séduit par la tentative d'Aristote de ramener l'ensemble des prédicats que nous employons pour décrire les choses à un ensemble de notions primitives, mais cela ne l'a pas empêché de formuler un reproche sévère à l'égard de son prédécesseur et qui remet en question l'intégrité même de sa table des catégories. La critique que Kant porte à l'encontre de son homologue grec est essentiellement d'ordre méthodologique. Il l'accuse de ne pas avoir procédé de façon systématique, de ne pas avoir établi sa liste de prédicaments sous la direction d'un principe fondé en droit, liste qu'il qualifie pour cette raison de « rhapsodie » qui consiste davantage en une énumération aléatoire de notions générales plutôt qu'en une classification de principes sûrs à l'usage de l'entendement⁵⁷⁸. Cette critique nous paraît injustifiée dans la mesure où Kant semble négliger que le principe qui guide Aristote dans l'énumération de ses catégories est l'être,

⁵⁷⁸ Kant, *Œuvres philosophiques II, op.cit., Prolégomènes*, §39, IV 324, p.100-101; Kant, *Œuvres philosophiques I, op.cit., Critique de la raison pure*, A 81/B 106, III 93, p.835; Cf. De Rijk, Lambert Marie, *Aristotle, Semantics and Ontology, Volume I : General Introduction. The Works on Logic*, Leiden, Éditions Brill, 2002, p.361.

l'être compris sous le regard de son équivocité. Le choix de ses catégories n'est donc pas déterminé aléatoirement comme le soutient Kant, mais est guidé par le souci d'exposer les diverses modalités génériques par l'intermédiaires desquelles nous signifions l'être. Toutefois, cette remarque de Kant prend tout son sens du moment où nous comprenons qu'elle s'inscrit au sein de sa démarche critique. En effet, comme nous l'avons vu dans le chapitre quatre de notre travail, Kant redéfinit l'objet de l'ontologie en le recentrant sur le problème du transcendantal, c'est-à-dire sur les conditions de possibilité de la cognition d'un objet de l'expérience. S'il affirme la systématisme de sa table des catégories, c'est qu'il estime l'avoir érigé en vertu d'un principe qui est commun à chacune d'elles et qu'il voit dans le pouvoir de juger de l'entendement. La cohésion du système kantien des catégories repose en effet sur l'idée que les formes de tous nos jugements dépendent des fonctions – ou règles – de l'unité de l'entendement. Dans cet ordre d'idée, le débat sur la détermination du statut des catégories s'inscrit à l'intérieur de ce nouvel horizon critique et ne concerne plus tant les déterminations de l'être que les formes transcendantales de la cognition, le cas échéant les principes de l'entendement pur⁵⁷⁹.

La déduction métaphysique des catégories nous a appris qu'elles sont des concepts purs de l'entendement. Nous pourrions aussi les qualifier, comme Melnick, de « concepts épistémiques » ou, à l'instar de Sellars, de « classes d'objets conceptuels »⁵⁸⁰ en ce sens qu'elles désignent des concepts d'un ordre supérieur comparativement à ceux que nous appliquons ordinairement à la description d'objets déterminés (tels que blanc, grand, lourd, homme, triangle, etc.). Dans le langage de la critique, ce sont des règles (fonctions) qui déterminent l'unité que les opérations formelles du jugement introduisent dans la représentation. En d'autres mots, elles incarnent les modalités (transcendantales) à l'aide desquelles la conscience se représente un objet sous l'unité générale du concept. Pris sous cet angle, nous pourrions être tenté d'effectuer un rapprochement avec Aristote sous le rapport que les catégories aristotéliennes, en tant qu'elles sont des « schèmes de la

⁵⁷⁹ C'est d'ailleurs sur la base de ce principe que Kant observe une première défaillance dans la table des catégories aristotéliennes. Aristote, en effet, voit dans l'espace (ποῦ) et le temps (πότε) des catégories de l'être, alors que Kant les retire de la liste des catégories puisqu'ils sont en fait des formes pures de l'intuition.

⁵⁸⁰ Sellars, Wilfrid, *Some Remarks on Kant's Theory of Experience*, dans "Essays in Philosophy and Its History", Dordrecht, 1974, p.46.

prédication », renvoient aussi à des modalités génériques, mais qui définissent les sens primitifs de l'être. Dans un cas comme dans l'autre, donc, nous retrouvons l'idée que les catégories renferment les notions (ou fonctions) primitives et les points limites qui circonscrivent l'horizon de sens à partir duquel la réalité élémentaire des choses qui composent le monde devient quelque chose d'accessible et d'exprimable, bref d'intelligible. Toutefois, nous commettrions une grave erreur d'interprétation si nous fixions la définition kantienne des catégories à ce rapport de ressemblance pour la raison principale que les catégories kantiennes ne sont pas des prédicats des choses – des concepts d'un objet déterminé dirait Kant – mais des « fonctions primitives de l'entendement »⁵⁸¹. Bref, comme l'écrit avec justesse Bourdeau, les catégories, « passent du côté de l'entendement, les propriétés attribuées initialement à l'objet n'étant plus que le produit des fonctions logiques qui servent à penser celui-ci »⁵⁸².

Cette précision est d'une grande importance, car elle permet de souligner une première différence notable entre les conceptions aristotéliennes et kantiennes de la notion de catégorie. En déplaçant ainsi le « lieu » des catégories dans le domaine de l'entendement pur, Kant en modifie par la même occasion le statut « ontologique ». Si elles ne décrivent plus des modes de l'être, c'est parce qu'elles réfèrent désormais à des fonctions logiques de nos jugements, à des *formes* pures de l'entendement. Ce rapprochement entre la catégorie et la notion de « forme » est très significative, car elle marque notamment la distance que Kant prend avec Aristote et, dans son ensemble, avec la tradition. En effet, nous avons démontré au chapitre six de ce travail que la notion kantienne de « forme » rompt avec son acception aristotélienne et traditionnelle en ce qu'elle substitue à l'idée de l'essence (des étants, des objets) celle de modalité transcendante, donc proprement subjective, de la cognition. En d'autres termes, en identifiant les catégories à la notion de « forme », Kant affirme parallèlement leur nature subjective. Sous cette perspective nouvelle, les catégories kantiennes ne désignent plus des propriétés de la matière (de notre expérience), mais des déterminations subjectives de la pensée, des *formes* de la cognition que l'entendement introduit *de facto* dans la

⁵⁸¹ L'expression est de Dubarle : Dubarle, *op.cit.*, p.3.

⁵⁸² Bourdeau, *op.cit.*, p.102.

représentation que nous nous faisons de la matière. Les catégories cessent ainsi d'être des prédicats des choses pour devenir des principes formels et subjectifs de l'entendement qui contribuent à l'élaboration de la connaissance de l'objet de cognition.

Longuenesse fait remarquer que la distance qui sépare, chez Kant, les formes du jugements – les fonctions logiques de leur unité – et les propriétés de l'être – des choses, des objets déterminés –, et qui distancie par la même occasion Kant de ses prédécesseurs rationalistes (plus particulièrement Leibniz et Wolff), trouve déjà ses racines dans sa conception de la logique générale. La logique générale, comme nous l'avons expliqué dans la section précédente de notre travail, se concentre exclusivement sur la description des opérations formelles de la pensée afin d'identifier les principes ou les fonctions qui guident l'entendement dans la liaison de différentes représentations entre elles dans le jugement. Par conséquent, les principes qu'elle retire de son travail d'analyse ne décrivent pas les structures générales de l'être, mais simplement les fonctions de l'unité qui sont mises à l'œuvre dans les jugements. Ainsi, Kant, dès la logique générale, met l'accent sur l'idée suivante : les formes de la pensée, exposées dans les différentes fonctions logiques des jugements, sont réduites à ce qu'elles sont : de simples formes de la pensée. L'erreur des penseurs rationalistes a donc été de réifier ces fonctions logiques et de confondre les formes de l'unité de la pensée avec les propriétés réelles des choses sur la seule assomption de la cohérence formelle (non-contradiction) qu'elles imposent à la pensée⁵⁸³.

Les catégories kantiennees n'échappent pas à cette conclusion. Nous pourrions même dire qu'elles en sont au contraire la confirmation. En effet, la logique transcendantale s'inscrit dans une relation de continuité avec la logique générale et les catégories ne représentent rien de plus sinon les fonctions primitives qui conditionnent les formes générales de l'unité qui sont reproduites dans les jugements. Elles sont donc, à l'instar des opérations formelles de la logique générale, des formes de la pensée, mais considérées cette fois-ci sous la perspective des conditions transcendantales de sa possibilité, c'est-à-dire comme des *formes* pures – donc subjectives – de l'entendement. Nous ne saurions assez insister sur ce point : les catégories kantiennees se démarquent des catégories

⁵⁸³ Longuenesse, *Kant on the Human Standpoint*, *op.cit.*, p.90-91.

aristotéliennes en ce qu'elles sont, sous leur forme première, des déterminations de la conscience, des *formes* subjectives de la pensée. Kant renverse ainsi le rapport qu'avait imaginé Aristote : ce n'est plus en partant du concept de l'être – de la considération de l'étant – que nous devons déterminer les propriétés qui composent la structure élémentaire des choses, mais plutôt à partir des déterminations transcendantales de l'entendement, des formes subjectives et constitutives de la représentation. Succinctement, si les catégories ne sont plus des prédicats des choses, c'est-à-dire des attributs que nous affirmons leur appartenir en soi, c'est parce qu'elles sont dorénavant le reflet des déterminations de la conscience qui façonnent la matrice générale de la représentation qu'elle se fait d'un objet.

Afin d'illustrer notre propos, considérons l'exemple de la catégorie de la substance. Chez Kant, le concept pur de l'entendement qui permet à la conscience de penser la relation de la substance ne se confond pas avec l'acception ontologique que la pensée rationaliste a pu accorder à cette notion. En effet, la catégorie de la substance ne sert plus à désigner une entité individuelle et concrète – cet étant-ci –, comme c'est le cas chez Aristote, puisqu'elle est une règle pour la conceptualisation du contenu d'un jugement catégoriel⁵⁸⁴. Autrement dit, le concept (pur) de substance nous donne la règle par l'intermédiaire de laquelle nous nous représentons, dans l'ordre du jugement, une détermination du temps appartenant à ce qui relève de la permanence, c'est ce qui reste permanent dans le temps alors que ses attributs changent. En elle-même, donc, sa fonction est strictement logique, c'est-à-dire qu'elle est effective uniquement comme règle applicable à un jugement et elle n'engage par conséquent que la forme de la pensée qui exprime un rapport déterminable d'espace et de temps au sujet d'un objet possible de l'expérience. L'erreur des rationalistes consiste ainsi à hypostasier cette fonction logique du jugement, laquelle est du ressort seul de l'entendement, et d'y voir l'affirmation d'une forme d'existence à part entière, d'une détermination de la chose en soi.

Pour résumer en un mot, jusqu'à Kant, la recherche des catégories s'inscrivait dans le sillage de la recherche des prédicats primaires de l'être. Avec Kant, les catégories restent des concepts élémentaires, mais ce sont dorénavant des concepts purs de l'entendement,

⁵⁸⁴ Nous empruntons cette formule à Allison : Allison, *op.cit.*, p.120.

des *formes* ou des règles du jugement qui renferment les conditions générales de la représentation d'un objet de l'expérience. Elles jouent ainsi un rôle de premier plan dans le processus de cognition d'un objet dans la mesure où elles décrivent les formes que l'objet acquiert dans la représentation par la détermination du jugement. Elles représentent donc, au même titre que l'espace et le temps dans le cas de la sensibilité, des formes de la représentation de l'objet de cognition⁵⁸⁵.

Ainsi, les catégories kantienne, comme formes transcendantales de la cognition, sont, dans leur fonction fondamentale, « des concepts d'un objet en général », c'est-à-dire la représentation d'une chose en générale considérée « comme *déterminée* à l'égard d'une des *fonctions logiques* du jugement »⁵⁸⁶. Pour bien saisir le sens de cette assertion, il convient de rappeler que, pour Kant, l'expérience d'un objet – l'acte accompli de sa cognition – au sens strict du terme implique la détermination du concept qui se réalise dans l'activité synthétique et déterminante du jugement. C'est donc parce qu'elles sont des fonctions logiques et élémentaires du jugement que les catégories constituent les règles qui prescrivent les formes générales que l'entendement introduit dans la représentation afin que la conscience puisse se représenter l'unité réalisée de l'objet de l'expérience (*Objekt*), c'est-à-dire penser le divers de notre intuition sous l'unité de rapports (conceptuels, inférentiels) spatio-temporels déterminés. En un mot, les catégories sont des « concepts d'un objet en général » dans la mesure où elles déploient les modalités intentionnelles qui structurent les diverses formes de l'unité au moyen desquelles l'objet acquiert un sens défini et devient une réalité déterminée et intelligible pour la conscience. À cet égard, Benoist écrit qu'il n'y a pour Kant que d'« objet catégorial », non pas qu'il estime que Kant distingue deux types d'objets de nature différente, un objet dit catégorial et un objet non-catégorial, mais ce que qu'il veut dire est que sans la détermination apportée par la catégorie dans le jugement, c'est la possibilité même de signifier l'objet qui se dissipe et, par la même occasion, la possibilité de le réfléchir dans une expérience⁵⁸⁷. Dans cette logique, les catégories kantienne sont des principes, des concepts d'un ordre supérieur qui

⁵⁸⁵ Cf. Guyer, *Kant, op.cit.*, p.74.

⁵⁸⁶ Kant, *Œuvres philosophiques I, op.cit.*, *Critique de la raison pure*, B 128, III 106, p.850.

⁵⁸⁷ Nous renvoyons à la très intéressante discussion de Benoist sur la spécificité de la catégorie kantienne: Benoist, *op.cit.*, p.63-70.

ouvrent le champ de la conceptualisation de la matière de la cognition, du donné sensible, et qui contribuent ainsi à la détermination des formes intellectuelles générales (conceptuelles) qui circonscrivent les rapports sous lesquels l'objet se laisse connaître. Pour le formuler autrement, l'objet de cognition (*Objekt*) ne peut être conçu et connu comme tel qu'à l'intérieur de l'horizon de sens – des diverses formes de l'unité – déployé par les possibilités générées par les catégories de l'entendement.

À l'aide de ces dernières remarques, nous avons tenté de souligner la différence de fond qui distingue, à notre avis, les catégories kantienne des catégories aristotéliciennes. Toutefois, il serait trop simpliste de réduire notre analyse à ce rapport d'opposition. En effet, à bien y porter attention, deux éléments de la théorie de Kant nous permettent de dresser un parallèle qui marque un rapport de continuité avec la position d'Aristote. D'abord, de la même manière que les catégories aristotéliciennes sont des schèmes de la prédication qui rendent les divers sens génériques de l'être, chez Kant, les catégories, comme formes pures de la représentation, désignent les modalités transcendantales qui déterminent les rapports primaires qui conditionnent la représentation d'un objet. Dans un cas comme dans l'autre, donc, les catégories réfèrent à des notions souches, primitives et principielles qui dévoilent la structure élémentaire des choses, de l'étant pour Aristote, de de l'objet de l'expérience pour Kant. C'est en ce sens d'ailleurs que nous pouvons comprendre les mots de Kant que nous avons cités en début de section, notamment que la visée de son projet concernant la déduction des catégories est identique, en principe, à celle d'Aristote. Si nous comprenons bien Kant, il semble vouloir mettre l'emphase sur l'idée que les catégories constituent les déterminations élémentaires – transcendantales – par l'entremise desquelles nous signifions dans un jugement les propriétés (rapports) catégorielles des choses. Cela nous conduit à notre deuxième point : ces rapports catégoriaux sont au nombre de 12. Autrement dit, l'objet kantien, à cet égard, est, à l'instar de l'être aristotélicien, un *πολλαχῶς λεγόμενον*, une chose équivoque qui se dit – ou plutôt qui se laisse déterminer – sous différents rapports catégoriaux. Kant ne mentionne évidemment pas ce terme – *πολλαχῶς λεγόμενον* – et ne consacre, à notre connaissance, aucune ligne sur l'équivocité de l'objet de cognition, mais force est de constater que l'objet de l'expérience ne se comprend pas sous le rapport d'une unique catégorie, mais sous

l'horizon varié de plusieurs catégories différentes qui permettent toutes, à leur façon et de manière égale, à la conscience de poser l'unité de l'objet dans la représentation. Les catégories de la substance, de la causalité, de l'unité, de la possibilité et les autres, sont, en effet, les différents moyens que l'entendement emploie pour structurer notre représentation de la matière (de l'expérience) selon les rapports substantiels et fondamentaux qui fondent l'unité sous laquelle nous l'appréhendons dans la forme déterminée de l'objet (*Objekt*). Ainsi, l'objet de l'expérience est une réalité polysémique qui se décline sous les sens variés que les différentes catégories introduisent dans le champ de la représentation de la matière.

Enfin, avant de poursuivre avec le prochain thème de notre thèse, il convient de souligner un dernier point de doctrine qui concerne la théorie kantienne des catégories, lequel n'est en fait que la conséquence logique de la nouvelle fonction que Kant leur accorde et qui illustre en même temps la rupture qu'il assume avec la pensée d'Aristote. Le déplacement opéré par Kant du « lieu » des catégories dans le domaine de l'entendement, c'est-à-dire des catégories considérées comme prédicats des choses à celles de déterminations pures de la conscience, entraîne une conséquence d'ordre ontologique de première importance: le caractère objectif des catégories ne devient effectif qu'à l'intérieur de l'horizon défini par les conditions transcendantales de l'expérience possible : « les catégories, précise Kant, ne nous fournissent au moyen de l'intuition aucune connaissance des choses, si ce n'est par leur application possible à l'*intuition empirique*, c'est-à-dire qu'elles ne servent qu'à la possibilité de la *connaissance empirique*. Or, cette connaissance s'appelle *expérience*. Par conséquent, les catégories n'ont d'usage pour la connaissance des choses qu'autant que ces dernières sont regardées comme des objets d'expérience possible »⁵⁸⁸. En effet, la logique transcendantale, comme nous l'avons mentionné, nous enseigne que les catégories sont des règles de l'entendement qui servent

⁵⁸⁸ Kant, *Œuvres philosophiques I, op.cit., Critique de la raison pure*, B 147-148, III 118, p.864. C'est sur la base de cette remarque que Schrader avance la thèse que les catégories kantiennes seraient des principes contingents parce qu'elles ne sont valides que pour des objets de l'expérience. Dans cette optique, elles ne seraient même pas des lois de la pensée pure, mais plutôt des lois de la pensée empirique en ce qu'elles servent exclusivement à établir des rapports ou connexions de nécessité entre des choses et des événements de l'expérience. (Schrader, George, « Kant's Theory of Concepts », dans *Kant, A Collection of Critical Essays*, (Éd.) Robert Paul Wolff, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1968, p.144-145.)

exclusivement à déterminer le contenu de nos intuitions⁵⁸⁹ et l'esthétique transcendantale nous a appris que ce même contenu est le phénomène qui se manifeste à la conscience sous des rapports – encore non-déterminés conceptuellement – d'espace et de temps. Les catégories kantienne sont donc soumises aux mêmes conditions – ou limites – que celles que l'intuition introduit dans la représentation de la matière, en l'occurrence les formes pures de l'espace et du temps. Plus précisément, elles sont des déterminations de ces rapports d'espace et de temps, c'est-à-dire de la chose conçue comme phénomène par opposition à la chose conçue comme chose en soi. Les catégories kantienne supposent ainsi une double limite : une première limite dans le champ de la signification. À l'instar d'Aristote, Kant estime qu'il n'existe pas de modes d'expression plus généraux que les catégories pour signifier les rapports fondamentaux qui déterminent l'unité de l'objet (du phénomène) dans la représentation. Mais elles impliquent aussi une seconde limite dans le champ de la « chose » dans la mesure où elles expriment des propriétés attribuables aux phénomènes de notre expérience, l'horizon de la chose en soi, de l'être considéré en lui-même, restant hors de portée des déterminations catégorielles de l'entendement. En somme, si les catégories, pour Kant, ne désignent plus des déterminations de l'être, de la chose considérée en elle-même, c'est que le domaine de l'être « en tant qu'être », de la chose en soi, excède les limites définies de l'expérience possible. Concepts purs de l'entendement, les catégories sont enfin ramenées à ce qu'elles sont : des formes subjectives de l'expérience dont la portée objective est reconduite aux déterminations formelles qu'elles introduisent dans la représentation que nous nous faisons de la matière et qui circonscrivent l'horizon de l'objet de cognition dans le domaine de la phénoménalité.

8.4 Catégorie et information de la matière

Nous venons de montrer comment Kant voit dans les catégories des concepts purs de l'entendement, des formes de la représentation discursive sur lesquels se fondent la possibilité de la cognition d'un objet. Ce constat soulève une autre interrogation tout aussi importante et qui en est le prolongement: de quelle façon la catégorie procède-t-elle à l'information de la matière? Nous avons vu dans le chapitre précédent comment les formes

⁵⁸⁹ Kant, *Œuvres philosophiques I, op.cit., Critique de la raison pure*, B 143, III 115, p.861; *Ibid.*, A 288/B 344, III 230, p.1008; *Ibid.*, A 348-349, III 221, p.1429.

pures de notre sensibilité, l'espace et le temps, effectuaient une première phase d'information de la matière de notre expérience, information au terme de laquelle la conscience perçoit une singularité, un divers de l'intuition se présentant à elle dans un espace et dans un temps (encore non-déterminés conceptuellement). À ce stade-ci de notre réflexion, ce que nous aimerions préciser est la forme sous laquelle se réalise l'effectuation de l'information de la matière par la catégorie dans l'opération de la synthèse de l'entendement, moment qui correspond d'ailleurs à la seconde phase d'information de la matière de l'expérience et qui vient parachever parallèlement le processus de cognition de l'objet. C'est dans les *Prolégomènes*, à notre avis, que nous en retrouvons l'exemple le plus explicite, plus précisément dans la distinction que Kant établit entre les jugements dits de « perception » et les jugements d'« expérience ». Nous estimons en effet que c'est dans la transition qui élève nos jugements de perception en des jugements d'expérience que nous pouvons apprécier avec clarté comment la catégorie exécute sa fonction informatrice.

La distinction entre les jugements de perception et les jugements d'expérience se résume dans cette phrase concise des *Prolégomènes* : « *Des jugements empiriques, en tant qu'ils ont une valeur objective, sont des JUGEMENTS D'EXPÉRIENCE; mais ceux qui ne sont valables que subjectivement, je les nomme simples JUGEMENTS DE PERCEPTION* »⁵⁹⁰. Ces deux ordres de jugements traduisent ainsi des prises de position différentes de la conscience vis-à-vis de l'expérience. Le jugement de perception décrit un état subjectif de la conscience et n'a donc qu'une valeur strictement contingente et ponctuelle, alors que le jugement d'expérience se veut universel et positionne la conscience sur le plan de l'objectivité. En d'autres termes, Kant s'interroge sur la nature de ce qui fonde un jugement objectif, sur ce qui différencie les jugements qui « n'ont de valeur que pour nous, c'est-à-dire pour le sujet que nous sommes » des jugements qui décrivent des propriétés réelles de l'objet et qui sont « valable[s] aussi pour nous en tout temps, et de même pour tout un chacun [pour chaque conscience individuelle indépendamment de ses dispositions subjectives] », donc universels⁵⁹¹. Cette dualité dans l'ordre de nos jugements repose sur le constat qu'une part de la conscience est toujours emportée dans une situation empirique

⁵⁹⁰ Kant, *Œuvres philosophiques II, op.cit., Prolégomènes*, §18, IV 298, p.70-71.

⁵⁹¹ *Ibid.*, §18, IV 298, p.70.

et contingente de telle sorte que tous « nos jugements, en conclut Kant, sont d'abord de simples jugements de perception »⁵⁹² n'ayant qu'une valeur ponctuelle et éphémère. Cette part d'arbitraire qui reconduit la conscience dans les retranchements de sa condition subjective se produit inévitablement et tout l'intérêt de l'opposition soulevée par Kant entre les jugements de perception et les jugements d'expérience sert précisément à identifier ce par quoi la conscience parvient à surmonter sa position contingente afin de se représenter non pas une manifestation de son état subjectif, mais un rapport réel de l'objet. Ce rôle, nous le savons, c'est la catégorie qui le remplit. Nous retrouvons ainsi, derrière cette distinction théorique de la nature de nos jugements, l'idée que l'emploi conscient de la catégorie implique une transfiguration dans l'ordre de la représentation que nous nous faisons de la matière de l'expérience, transfiguration qui traduit le geste de son information.

Pour mieux apprécier le sens de cette transformation, il convient, dans un premier temps, d'apporter quelques précisions concernant la notion du jugement de perception. Le jugement de perception, avons-nous dit, est subjectif, il n'engage que des déterminations contingentes de notre position subjective dans l'expérience. Pour illustrer son propos, Kant donne les exemples suivants : « la chambre est chaude », « le sucre est doux », « l'absinthe est désagréable », tous des jugements de perception. En tant que tel, chacun de ces énoncés prend la forme particulière d'un jugement, mais, comme le souligne Longuenesse à juste titre, « dans la mesure où le prédicat de ces jugements n'exprime que la sensation subjective imprimée en moi par l'objet pensé sous le concept-sujet, et non une détermination que je puisse à titre quelconque considérer comme indépendante de mon état, de tels jugements ne peuvent prétendre valoir pour l'objet considéré en lui-même »⁵⁹³. Par conséquent, si ces jugements sont incapables de fonder leur objectivité, c'est essentiellement parce que la liaison qu'ils opèrent ne fait que décrire l'état subjectif d'un simple enchaînement de perceptions dans la conscience, jamais un rapport de l'objet considéré en lui-même⁵⁹⁴. Le point que Kant soulève à l'aide de ces exemples est que la

⁵⁹² *Idem.*

⁵⁹³ Longuenesse, Béatrice, « Kant et les jugements empiriques. Jugements de perception et jugements d'expérience », dans *Kant-Studien*, Walter de Gruyter, vol.86, 1995, p.284.

⁵⁹⁴ Cf. Onof, Christian, *Kant's Conception of Self as Subject and its Embodiment*, dans « Kant Yearbook, Kant and Rationalism », (Éd.) Dietmar H. Heidemann, Berlin/Boston, Walter de Gruyter, 2014, p.153.

forme particulière du jugement ne suffit pas, à elle seule, à fonder sa valeur objective, car il nous arrive en effet d'employer une fonction particulière du jugement sans pour autant faire un usage de la catégorie correspondante de telle sorte que la liaison qui y est exprimée n'est pas assez forte pour affirmer une connexion objective entre le sujet et le prédicat⁵⁹⁵. Pour reprendre l'exemple de Kant, rien n'indique dans le jugement « la chambre est chaude » un rapport de nécessité entre la chaleur et la chambre, car il est tout à fait possible qu'elle paraisse froide pour une autre personne que moi ou qu'elle le devienne pour moi dans un temps futur imaginable. Il exprime au plus une impression subjective que l'objet exerce ponctuellement sur moi. Pour résumer en un mot, le jugement de perception n'a pas la légitimité, selon Kant, de prédiquer une propriété à l'objet qui nous permettrait d'augmenter réellement la connaissance que nous en avons, car il se borne à affirmer un état de la condition interne dans laquelle se trouve ponctuellement la conscience.

Le jugement d'expérience, en contrepartie, souligne le moment où la conscience s'affranchit de sa position contingente pour porter son regard sur le plan de l'expérience générale et considérer l'objet sous les rapports qui le fondent dans l'expérience plutôt que sur les effets qu'il provoque à un instant donné sur elle : « Ce que l'expérience m'apprend dans certaines circonstances, elle doit me l'apprendre en tout temps, et à tout le monde aussi, et sa validité ne se borne pas au sujet ou à son état momentané »⁵⁹⁶. Sa portée se veut donc universelle, par opposition au jugement de perception qui reste strictement subjectif, et par universel Kant entend qu'il énonce un prédicat qui caractérise une propriété de l'objet. Pour éclairer son point de vue, Kant fait appel à un autre exemple, en l'occurrence le jugement : « l'air est élastique ». « L'air est élastique » est un jugement d'expérience dans la mesure où, lorsque nous prédisons la propriété « élasticité » au sujet « air », nous opérons une liaison qui décrit non pas une simple association logique d'impressions subjectives ayant affecté la conscience – l'élasticité, en effet, n'est pas un état subjectif de la conscience –, mais une propriété qui expose une caractéristique propre de l'objet en question, l'air. Ainsi, ce qui se produit dans le jugement d'expérience est une élévation du statut général de la représentation. Ce que la conscience exprime dans le jugement est

⁵⁹⁵ Longuenesse, « Les concepts a priori kantien et leur destin », *op.cit.*, p.497.

⁵⁹⁶ Kant, *Œuvres philosophiques II, op.cit., Prolegomènes*, §19, IV 299, p.72.

désormais un rapport de nécessité entre le prédicat et le sujet d'attribution, c'est-à-dire un rapport objectif qui affirme une détermination réelle de l'objet⁵⁹⁷, détermination qui ne dépend plus de la position relative (subjective) d'une conscience isolée dans l'expérience, mais que nous jugeons universelle et qui, par conséquent, est valide également pour toute conscience en général : « Si j'entends qu'on le nomme jugement d'expérience, j'exige que cet enchaînement soit soumis à une condition qui le rende universellement valable. Ainsi, je compte bien qu'en tout temps moi-même, et tout le monde aussi, relie nécessairement les mêmes perceptions dans les mêmes circonstances »⁵⁹⁸.

Nous savons désormais ce qui différencie, dans ses grandes lignes, le jugement de perception du jugement d'expérience, mais le point sur lequel nous voulons porter plus particulièrement notre attention, et qui est central à l'argument de Kant, est l'idée que c'est l'apport de la catégorie qui rend possible cette transition dans l'ordre de la représentation. Le jugement d'expérience serait en effet inconcevable sans la catégorie, car c'est elle qui fournit la règle à l'entendement, le concept (pur) qui détermine la forme du jugement sous laquelle il subsume les différentes perceptions de la conscience – la matière – sous l'unité d'une relation de nécessité: « [l]'intuition donnée doit être subsumée sous un concept qui détermine la forme de l'acte de juger en général par rapport à l'intuition, relie la conscience empirique de celle-ci en une conscience en général, et procure ainsi aux jugements empiriques une validité universelle [...] »⁵⁹⁹. Le jugement « l'air est élastique », pour retrouver notre exemple, est universel et décrit une propriété réelle de l'air dans la mesure où, argumente Kant, la catégorie de la causalité détermine les intuitions de l'air et de l'élasticité (expansion) selon le rapport de l'antécédent et du conséquent dans un jugement hypothétique. On peut douter en toute légitimité du bien-fondé que le rapport qui relie l'air à l'élasticité s'inscrit dans une relation de causalité, mais ce sur quoi Kant insiste est l'idée que c'est la forme du jugement déterminée par la catégorie, le cas échéant le jugement

⁵⁹⁷ « Par suite, validité objective et validité universelle nécessaire (pour chacun) sont des concepts interchangeables, et, bien que nous ne connaissions pas l'objet en soi, cependant, si nous regardons un jugement comme valable universellement et par suite comme nécessaire, nous entendons précisément par là la validité objective. Par ce jugement, nous connaissons l'objet [...] au moyen de la liaison universellement valable et nécessaire des perceptions données [...]. » (*Ibid.*, §19, IV 298, p.70-71.)

⁵⁹⁸ *Ibid.*, §19, IV 299, p.72.

⁵⁹⁹ *Ibid.*, §20, IV 300, p.73.

hypothétique exprimant une relation causale, qui fait ressortir le caractère nécessaire et objectif de la liaison qu'il introduit dans la représentation. En un mot, si le jugement d'expérience prétend à l'universalité, c'est parce qu'il emprunte la forme d'une des conditions universelles qui fondent l'essence de l'expérience, celle de la règle catégoriale.

Kant était probablement lui-même conscient de l'obscurité de son exemple et c'est pour cette raison qu'il a fait appel à un nouvel exemple, « plus facile à comprendre » selon ses dires, lequel laisse apparaître plus clairement et explicitement le rôle de la catégorie dans la formation du jugement d'expérience :

Afin d'avoir un exemple plus facile à comprendre, qu'on prenne le suivant : quand le soleil éclaire la pierre, elle s'échauffe, Ce jugement est un simple jugement de perception et ne renferme aucune nécessité, quel que soit le nombre de perceptions que moi-même ou d'autres aient pu avoir de ce fait : les perceptions ne se trouvent ainsi reliées que par habitude. Mais si je dis : le soleil échauffe la pierre, alors, à la perception s'ajoute le concept intellectuel de cause, qui rattache nécessairement le concept de chaleur à celui de lumière solaire, et le jugement synthétique devient nécessairement valable universellement, par suite objectif, et il transforme une perception en expérience.⁶⁰⁰

Ces deux jugements abordent un même phénomène, à savoir celui de la chaleur qu'exerce les rayons du soleil sur la pierre, seulement ils le font sous deux perspectives différentes: d'une part sous la perspective d'une liaison subjective de perceptions de la part de la conscience, d'autre part sous celle de la détermination formelle de la règle catégoriale. Dans le premier cas de figure, le jugement « quand le soleil éclaire la pierre, elle s'échauffe » est un jugement hypothétique qui exprime une relation causale et qui vise à nous fournir un renseignement sur un phénomène de notre expérience : c'est sous la condition que « le soleil éclaire la pierre » que « la pierre s'échauffe ». Ramené sur le plan de la forme inférentiel, nous retrouvons deux jugements distincts reliés l'un à l'autre sous le rapport de l'antécédent et du conséquent. En effet, c'est sous la condition du jugement A, « le soleil éclaire la pierre » (l'antécédent), que nous énonçons le jugement B, « la pierre

⁶⁰⁰ *Ibid.*, §20, IV 301, p.73

s'échauffe » (le conséquent)⁶⁰¹. Cela dit, sous cette forme, nous dit Kant, l'enchaînement qui unit l'effet à la cause, le conséquent à l'antécédent, dans le jugement n'est pas suffisamment fondé pour affirmer une relation objective, car elle est établie, précise Kant, sur la base de l'habitude, donc sur un processus psychologique et subjectif. Sous cet angle, ce que le jugement exprime est au plus la relation logique qui veut que lorsque nous percevons les rayons du soleil se projeter sur la pierre, nous percevons alors dans un temps consécutif la pierre qui se réchauffe, mais la liaison effective de ces deux phénomènes dans l'objet, qui n'est jusqu'ici énoncée que dans sa forme logique, reste insuffisamment déterminée, car elle n'est pas encore formulée au regard des déterminations générales de l'expérience. Or, la seconde forme de l'énonciation du jugement, « le soleil échauffe la pierre » ou dans sa formule améliorée du paragraphe 29 « le soleil est par sa lumière cause de la chaleur », estime Kant, est censée remédier à ce manque, car elle fait apparaître la subsumption des perceptions sous la forme de l'unité exigée par la catégorie – de la causalité dans le cas qui nous occupe – dans la représentation. En ramenant ainsi le contenu de nos intuitions sous la détermination de la catégorie, la relation que la conscience réfléchit dans le jugement n'est plus seulement logique, mais elle devient aussi effective, c'est-à-dire qu'elle décrit un état de fait entre nos intuitions, lequel ne dépend plus d'une association subjective entre des idées, mais dont le caractère objectif repose sur une règle fondée en droit, sur une loi de l'entendement⁶⁰². Encore une fois, nous pouvons douter de la valeur définitive de l'argument de Kant. En effet, il semblerait que la nature de la distinction entre le jugement de perception et le jugement d'expérience repose, en dernière analyse, sur la base pour le moins fragile de la manière dont nous énonçons nos jugements et qu'elle ne disposerait à cet égard que d'une valeur formelle. Toujours est-il, c'est dans la catégorie, comme le met en évidence cet exemple, que Kant voit l'élément se trouvant à la source de toutes nos propositions objectives et universelles. Elle est ce qui permet à la

⁶⁰¹ Longuenesse, « Kant et les jugements empiriques. Jugements de perception et jugements d'expérience », *op.cit.*, p.289.

⁶⁰² « Le jugement d'expérience doit donc encore ajouter à l'intuition sensible et à sa liaison logique (après qu'elle a été généralisée par comparaison) dans un jugement quelque chose qui détermine le jugement synthétique comme nécessaire, et par suite comme universellement valable; et cela ne peut être rien d'autre que ce concept qui représente l'intuition par rapport à une forme de jugement plutôt que par rapport aux autres comme déterminée en soi, c'est-à-dire un concept de cette unité synthétique des intuitions qui ne peut être représentée que par une fonction logique données des jugements. » (Kant, *Œuvres philosophiques II*, *op.cit.*, *Prolégomènes*, §21a, IV 304, p.77.)

conscience de réfléchir les fonctions logiques de nos jugements dans des propositions qui traduisent des propriétés effectives de l'objet de notre expérience.

Ainsi, le jugement d'expérience se démarque du jugement de perception, car il exige l'emploi de la catégorie grâce à laquelle la conscience subsume différentes perceptions sous l'unité de la règle catégoriale et lie la représentation du phénomène dans une « conscience en générale ». Ce qui ne prenait d'abord la forme que d'une simple affirmation de la perception d'un état ponctuel de la conscience dépasse la précarité de sa condition circonstancielle et prend désormais la forme d'un énoncé dont la validité se veut universelle et qui se traduit par l'expérience concrète et complète d'un objet (*Objekt*). En d'autres termes, avec la notion du jugement d'expérience, Kant vient préciser comment la catégorie transforme la nature du jugement. Le jugement d'expérience décrit en effet le passage de la saisie d'un divers de l'intuition dans la sensibilité (le phénomène encore non-déterminé conceptuellement) à l'appréhension d'un objet (*Objekt*) par l'entendement et il souligne, par ce fait même, le moment où la pensée s'élève du contingent et du particulier vers l'objectif et à l'universel, de l'indéterminé vers le déterminé.

Ces dernières remarques suffisent pour nous éclairer sur le rôle que tient la catégorie dans le processus d'information de la matière de l'expérience. Nous avons vu au chapitre 6 de notre thèse comment la catégorie, comme principe transcendantal de la représentation, fournit la matrice qui donne forme à l'objet dans la représentation. Nous voyons désormais, par l'intermédiaire de l'exemple du jugement d'expérience, comment cette information se produit. La catégorie, avons-nous dit, intervient dans la seconde phase d'information de la matière. Elle est, à l'instar des formes de l'espace et du temps, une forme pure qui « travaille » la matière et qui la porte à son plus haut degré de détermination dans la représentation. Son travail d'information se surajoute en quelque sorte à celui déjà effectué dans la sensibilité qu'elle vise à circonscrire sous la forme intelligible de l'unité formulée dans le jugement. En effet, là où la sensibilité nous donne l'intuition d'un divers qui s'offre à la conscience dans un espace et un temps encore indéfini, la catégorie, pour sa part, fournit à l'entendement la règle qui permet à la conscience de réfléchir cette même matière sous l'unité de rapports définis d'espace et de temps. C'est par la catégorie de la causalité,

par exemple, que l'entendement est en mesure d'organiser la matière sous la forme d'une relation logique de conséquence dans le temps et de lier divers phénomènes sous le rapport (objectif) de la cause et de l'effet de la même façon que les relations d'inhérence dans le temps et d'accidentalité sont déterminables sous la condition que la matière soit ramenée sous l'unité catégoriale de la substance. La même logique s'applique à toutes les autres catégories. Bref, la catégorie reconduit la masse encore indéterminée de la matière sous la forme intelligible du concept. Enfin, le résultat de cette opération d'information se manifeste concrètement dans la forme de connaissance qui en découle. Grâce à la catégorie, la matière revêt désormais, dans la représentation, la forme d'une proposition universelle. La singularité que nous percevons dans la sensibilité est ainsi élevée au rang d'une proposition universelle qui trouve sa consistance dans la détermination catégoriale que l'entendement introduit dans le jugement et ce que la conscience appréhende enfin est la matière reconstituée sous l'unité (formelle) de l'expérience : l'objet de cognition (*Objekt*).

8.5 Conclusion sommaire du chapitre

Le but principal de ce chapitre a été de démontrer comment Kant fait appel aux éléments de l'hylémorphisme, plus particulièrement à la notion de forme, afin notamment de redéfinir le statut de l'entendement. Voici les conclusions que nous jugeons les plus pertinentes pour le propos général de notre thèse.

D'abord, les fondements constitutifs de l'expérience, au sens où Kant la comprend, s'érigent sur des bases plus larges que les seules formes pures de notre sensibilité. En effet, nous faisons véritablement l'expérience d'un objet non pas dans le simple fait de le percevoir dans la sensibilité, mais dans celui de reconnaître et de formuler son unité dans un jugement de telle sorte que les formes pures qui constituent la nature de l'entendement, entendu que Kant définit l'entendement comme pouvoir de juger (*Vermögen zu urteilen*), participent aussi à la formation de l'expérience de l'objet de cognition. C'est en toute cohérence, donc, que l'analyse des conditions transcendantales de l'expérience de l'objet de cognition se poursuit avec la déduction des formes transcendantales de l'entendement.

Ces formes pures, ce sont les catégories et elles incarnent, dans leur fonction fondamentale, les formes logiques du jugement qui guident la synthèse pure de l'entendement dans la liaison du divers de l'intuition sous l'unité d'une proposition inférentielle. Kant n'insiste jamais assez sur la teneur strictement formelle et donc subjective des catégories. Loin de décrire des propriétés de l'être, de l'objet considéré en soi, comme c'est le cas chez Aristote, elles sont fondamentalement des formes pures de la représentation. Elles sont, pour reprendre l'expression de Kant, des concepts (purs) d'un « objet en général », des règles qui déploient les modalités intentionnelles élémentaires et principielles qui structurent les différentes formes de l'unité que l'entendement est susceptible d'attribuer à la matière dans le jugement afin que la conscience puisse poser l'unité réalisée de l'objet de cognition (*Objekt*) dans la représentation.

Enfin, les catégories constituent les formes de la représentation qui participent au second moment de l'information de la matière et qui parachève le processus de cognition de l'objet de cognition. Elles reconduisent en effet la matière de la représentation sous l'unité intelligible du concept. Elles surajoutent à la matière déjà préalablement informée par les formes de la sensibilité les déterminations de leurs propres formes. Ainsi, ce qui se présentait d'abord à la conscience dans l'intuition sous la forme d'un divers encore indéfini est élevé dans le jugement catégorial au rang d'une proposition universelle et ce que la conscience appréhende enfin est la matière reconstituée sous l'unité (formelle) accomplie de l'expérience, c'est-à-dire le phénomène déterminé dans la représentation selon des rapports catégoriaux d'espace et de temps.

Il convient de rappeler que nous avons pu tirer ces conclusions au sujet des catégories à partir des arguments que Kant déploie au sein de leur déduction métaphysique. À ce stade-ci de leur déduction, cependant, Kant n'a fait qu'établir leur caractère formel et transcendantal. Seulement, conformément aux intentions du projet global de la critique, il reste encore à démontrer leur valeur objective, c'est-à-dire fournir la preuve de leur applicabilité effective au contenu de nos intuitions, la matière. Cette tâche, Kant la relègue à leur déduction transcendantale et elle le conduit notamment à introduire une nouvelle notion formelle, non moins capitale que l'espace, le temps et les catégories, et qui contribue

aussi à la détermination du statut critique de la possibilité de l'expérience et de la cognition d'un objet en général. C'est ce que nous approfondirons dans le prochain chapitre.

Chapitre 9 : la déduction transcendantale des catégories : aperception et expérience

9.1 La nécessité de la déduction transcendantale

Ce que nous avons abordé jusqu'à maintenant dans la seconde partie de notre thèse, et avec plus d'insistance dans les deux précédents chapitres, est la question qui concerne la façon dont les formes pures de la subjectivité chez Kant affectent la représentation que nous nous faisons de la matière de l'expérience. Nous avons vu notamment comment les formes pures de la sensibilité, en l'occurrence l'espace et le temps, participent à une première phase d'information de la matière en positionnant la conscience devant un phénomène singulier – un divers (*Mannigfaltig*) de l'intuition – qui se donne dans un espace et dans un temps, et aussi, dans un second moment, comment les catégories, concepts purs de l'entendement, viennent parachever ce même processus d'information en vue de poser dans la représentation la cognition accomplie d'un objet (*Objekt*).

Ceci dit, ce qui reste encore à déterminer est la valeur objective des catégories. En effet, les déductions métaphysiques de l'espace et du temps, en ce qui concerne les formes de la sensibilité, et des catégories, dans le cas de l'entendement, ont fourni les preuves que l'espace, le temps et les catégories constituent les principes formels de la représentation de la matière. La déduction transcendantale de l'espace et du temps a démontré que l'espace et le temps, en plus d'être les formes de nos intuitions, se trouvent également à la source de nos propositions synthétiques *a priori*. La déduction métaphysique des catégories a aussi été clair sur le fait que les catégories constituent les fonctions logiques (formes pures) de l'unité qui gouvernent l'activité synthétique de l'entendement. Toutefois, ce qu'elle n'a pas su exposer par elle-même, mais qu'elle a jusqu'à maintenant seulement présupposé, est la nature du lien qui relie effectivement la catégorie au divers de l'intuition dans le déploiement de la synthèse de l'entendement afin que celle-là (la catégorie) puisse exercer effectivement sa fonction informatrice sur celui-ci (le divers), élément qui est pourtant central à la structure épistémologique que Kant tente de mettre sur pied dans la *Critique*.

C'est dans la section qui se consacre à la déduction transcendantale des catégories que Kant s'interroge sur leur légitimité effective, c'est-à-dire sur leur capacité réelle à

affecter la matière de l'expérience, et que nous retrouvons la tentative la plus aboutie et exhaustive de sa part en vue d'offrir une solution plausible à ce problème épistémologique.

L'inquiétude de Kant, comme le fait remarquer Allison, est l'éventualité que la donation du divers dans la sensibilité ne rencontre pas les conditions des formes *a priori* de la pensée⁶⁰³ – de la synthèse de l'entendement –, faute de quoi nous nous retrouverions devant des objets sans être capable d'en déterminer les propriétés sous les rapports des conditions objectives de l'expérience en général. Dans ce cas de figure, nous serions capables, au mieux, de formuler des jugements de perception sur les phénomènes, des jugements qui seraient donc arbitraires et relatifs, sans jamais pouvoir les considérer sous les relations universelles et objectives que seule l'expérience est en mesure de nous procurer. C'est du moins la crainte que Kant énonce clairement dans la section 13 qui introduit la nécessité de la déduction transcendantale des catégories :

Les catégories de l'entendement pur [...] ne nous présentent pas du tout les conditions sous lesquelles des objets sont donnés dans l'intuition, par suite des objets peuvent assurément apparaître sans devoir se rapporter nécessairement aux fonctions de l'entendement et sans que celui-ci en contienne les conditions *a priori*. De là résulte une difficulté, que nous ne rencontrons pas dans le champ de la sensibilité, à savoir comment *des conditions subjectives de la pensée* pourraient avoir une *valeur objective*, c'est-à-dire fournir la condition de la possibilité de la connaissance des objets : car des phénomènes peuvent assurément être donnés dans l'intuition sans les fonctions de l'entendement.⁶⁰⁴

Dans la *Dissertation* de 1770, Kant admettait un usage strictement intellectuel de l'entendement entièrement indépendant des déterminations de la sensibilité et qui définissait son « usage réel ». Il lui était alors possible d'imaginer une sphère d'activité propre à l'entendement au sein de laquelle il pouvait déployer ses concepts sans la nécessité

⁶⁰³ Allison, *op.cit.*, p.160.

⁶⁰⁴ Kant, *Œuvres philosophiques I, op.cit., Critique de la raison pure*, A 90-91/B 122, III 103, p.846. Kant formule à nouveau cette même interrogation quelques plus loin en ces mots : « Car les phénomènes pourraient bien à la rigueur être de telle nature que l'entendement ne les trouvât point du tout conforme 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 correspondit au concept de la cause et de l'effet, si bien que ce concept serait tout à fait vide, nul et sans signification. Les phénomènes n'en offriraient pas moins des objets à notre intuition, puisque l'intuition n'a besoin en aucune manière des fonctions de la pensée. » (*Ibid.*, A 90-91, B 123 III 103, p.846-847.)

de les rapporter à une intuition sensible tout en préservant la prérogative de nous offrir une connaissance de la réalité nouménale des choses⁶⁰⁵. Dans ce cas de figure, ces concepts purement « intellectuels » de l'entendement n'exigeaient aucune déduction spécifique justifiant la légitimité de leur application à la pensée d'un objet en général puisque leur valeur objective était elle-même fondée en droit dans la nature même de l'entendement. Or, dans la *Critique*, c'est justement ce point précis qui est devenu problématique. En effet, en insistant sur l'idée que l'entendement ne peut nous délivrer une connaissance objective du phénomène qu'en tant qu'il se rapporte aux conditions inhérentes de la sensibilité, le champ de son activité se trouve considérablement réduit et la question de la possibilité de la cognition d'un objet de l'expérience, qui engage nécessairement l'activité de l'entendement, implique désormais celle de la concordance entre l'activité synthétique de l'entendement avec les conditions formelles de la sensibilité. C'est à l'intérieur de ce rapport précis que s'inscrit dorénavant l'« usage réel » de l'entendement. La déduction transcendantale est donc, à sa façon, la démonstration qui vient corriger la position précritique que Kant défendait dans la *Dissertation*.

La nécessité de fonder en droit le lien entre la catégorie et l'intuition résulte du fait que la cognition d'un objet dépend de la coopération mutuelle de nos deux facultés de connaître, la sensibilité et l'entendement, lesquelles sont en fait complètement hétérogènes et découlent d'origines entièrement différentes. D'une certaine manière, donc, le problème épistémologique de la possibilité de la cognition d'un objet pose parallèlement celui des fondements de la compatibilité et de l'accord entre la synthèse de l'entendement et de l'intuition donnée dans la réceptivité de la sensibilité. La valeur effective et objective des catégories se fonde précisément à l'intersection du rapport qui unit l'activité synthétique de l'entendement à la matière qui lui est fournie par la sensibilité. Ainsi, l'objectif premier de la déduction transcendantale des catégories consiste à identifier le principe qui assure l'accord entre l'entendement et la sensibilité, le concept et l'intuition, et qui expose donc le fondement *a priori* sur lequel repose l'unité formelle de l'expérience d'un objet (*Objekt*) en général, c'est-à-dire la possibilité de l'entendement à porter son action déterminante sur la matière de l'expérience: « J'appelle donc l'explication de la manière dont ces concepts

⁶⁰⁵ Kant, *Œuvres philosophiques I, op.cit., Dissertation de 1770*, Section II, §6, II 394, p.640.

peuvent se rapporter *a priori* à ces objets leur *déduction transcendantale* [...]. »⁶⁰⁶ Bref, Kant, dans la déduction transcendantale des formes pures de l'entendement, cherche essentiellement à exposer le fondement *a priori* qui justifient, toujours *a priori*, la nécessité des catégories comme conditions formelles d'un objet de l'expérience en général⁶⁰⁷.

Nous savons, grâce à la discussion que Kant mène dans les *Prolégomènes* au sujet des jugements d'expérience et que nous avons abordée dans le précédent chapitre, que c'est par l'usage conscient de la catégorie que la conscience est capable de se référer, dans le jugement, à des phénomènes non plus sur la base de sa position contingente et relative dans l'expérience empirique, mais sous le rapport des conditions formelles et intersubjectives de l'expérience en général. La catégorie, avons-nous vu, est ainsi un principe qui élève notre représentation de la matière. En fournissant la règle qui permet à la conscience de déterminer le divers de l'intuition dans le jugement, elle introduit une nouvelle détermination formelle dans la représentation que nous nous faisons de la matière de la sensibilité, laquelle reconduit notre représentation intuitive du divers de l'intuition sous l'unité déterminée de la représentation conceptuelle. Cela dit, dans les *Prolégomènes*, Kant prend déjà pour acquis les conclusions de la déduction transcendantale. Il ne fait que poser la relation entre l'usage de la catégorie et la transfiguration de la nature du jugement qui passe d'une prise de position subjective et relative vis-à-vis de l'expérience à l'adoption d'un point de vue impersonnel et objectif, mais il n'explique pas sur quel fondement repose la possibilité même de cette transformation dans l'ordre de la représentation. Cette démonstration, en effet, c'est la déduction transcendantale qui est censée nous la fournir.

⁶⁰⁶ Kant, *Œuvres philosophiques* I, *op.cit.*, *Critique de la raison pure*, A 84/B 117, III 99-100, p.842-843.

⁶⁰⁷ Leppäkoski souligne pertinemment que le terme « déduction », dans le cas précis des déductions des principes purs de l'entendement, ne renvoie pas à l'idée communément admise d'inférence logique, mais revêt plutôt le sens spécifique de « justification ». Il rappelle à cet effet que le terme employé par Kant n'est pas celui de « *Deduktion* », mais de « *Ableitung* », ce qui renforce la position que la *déduction transcendantale* des catégories n'est pas un exercice d'inférence logique, bien qu'il arrive à Kant d'employer ce procédé à des fins démonstratives, mais qu'elle se veut plutôt être une exposition et simultanément une *justification* de la nécessité des catégories comme conditions formelles et universelles de l'expérience. (Leppäkoski, Markku, *The Transcendental How: Kant's Transcendental Deduction of Objective Cognition*, Stockholm, Almqvist & Wiksell International, 1993, p.125-128.) Pour une discussion plus approfondie sur le sens de la notion de « déduction » dans la *Critique de la raison pure*, voir aussi: Heinrich, Dieter, « Kant's Notion of a Deduction and the Methodological Background of the First *Critique* », dans: *Kant's Transcendental Deductions, The Three Critiques and the Opus Postumum*, (Éd.) Eckart Förster, Stanford, Stanford University Press, 1989, p.29-46.

La preuve de la légitimité effective et objective des catégories passe par l'introduction d'une nouvelle condition formelle de l'expérience, condition qui se surajoute aux formes pures de l'espace, du temps et des catégories et dont la fonction principale est justement de fonder le rapport même qui permet à l'entendement de rapporter ses concepts purs directement à la matière de la sensibilité. Cette nouvelle condition formelle est l'unité formelle (ou transcendantale) de la conscience. Elle incarne une forme d'unité supérieure et plus originaire encore que celle qui est réfléchiée dans la règle catégoriale. C'est elle, en fait, qui rend possible l'unité catégoriale de la synthèse du divers dans la représentation et qui constitue ainsi la base principielle sur laquelle repose le fondement même de la possibilité générale de toute forme quelconque de cognition de la matière de l'expérience. Kant l'introduit explicitement au tout début de la déduction de la première édition :

Mais, comme nous n'avons affaire qu'au divers de nos représentations, et comme cet X qui leur correspond n'est rien pour nous, puisqu'il doit être quelque chose de différent de toutes nos représentations, il est clair que l'unité que l'objet constitue nécessairement ne peut être autre chose que l'unité formelle de la conscience dans la synthèse du divers des représentations.⁶⁰⁸

Kant mentionne aussi cette unité formelle de la conscience sous les noms variés d'aperception transcendantale, d'aperception originaire, de conscience pure ou originaire, voire d'unité synthétique (ou parfois analytique) de l'aperception. L'unité formelle de la conscience dont il est question, et que nous aurons l'opportunité de développer plus en détail dans les prochaines sections du présent chapitre, se traduit par la représentation générale *Je pense* et elle consiste essentiellement dans l'acte d'attribution de nos représentations à une seule et même conscience. La solution au problème transcendantale de la possibilité générale de la cognition d'un objet de l'expérience se présente désormais sous un nouveau regard. Toute cognition d'un objet, en plus d'exiger la coopération des formes pures de notre sensibilité et de notre entendement, exige aussi la représentation – sur le plan formel – d'une conscience numériquement identique. Autrement dit, ce qui constitue l'expérience unitaire d'un objet déterminé, c'est-à-dire la synthèse de diverses représentations sous une représentation commune, dépend aussi de ce qui est constitutif,

⁶⁰⁸ Kant, *Œuvres philosophiques I, op.cit., Critique de la raison pure*, A 105, IV 80, p.1410.

au tout premier degré, de l'unité formelle de l'aperception. Il s'agit de l'élément théorique principal qui coordonne l'ensemble des arguments de la déduction transcendantale afin de démontrer que les catégories sont des déterminations nécessaires qui conditionnent toute expérience générale d'un objet. En effet, l'argument central de la démonstration de Kant veut que les catégories soient les formes – les règles – de la synthèse par l'intermédiaire desquelles la conscience réfléchit sa propre unité numérique à travers le geste synthétique de l'auto-attribution de ses représentations intuitives du divers sous la représentation unifiée du *Je pense*. Ce qui se dégage ainsi de cette nouvelle proposition métaphysique est que la preuve du pouvoir déterminant, effectif et législateur des catégories de l'entendement sur la matière de l'expérience repose sur l'exigence formelle de la représentation (synthétique) d'une conscience de soi numériquement identique, c'est-à-dire qui est capable de penser son unité dans la synthèse de ses représentations.

La stratégie de Kant dans la déduction transcendantale implique donc de montrer que les catégories constituent les différentes règles de l'unité à la disposition de la conscience qui déterminent les rapports par lesquels elle peut réfléchir son unité dans la représentation. Cela dit, en conformité avec les exigences de sa démarche transcendantale, la détermination de l'unité (transcendantale) de l'aperception, qui stipule que le « *Je pense* doit accompagner toutes mes représentations », doit reposer sur une analyse strictement formelle des éléments constitutifs de l'unité de la conscience de soi. En effet, en insistant sur la dimension transcendantale de la déduction, Kant indique clairement que son intention est réservée uniquement à la détermination de l'élément formel de la conscience qui soutient l'ensemble de nos représentations et qui assure, par la même occasion, la possibilité de l'unité formelle de l'expérience. Il se refuse donc d'envisager la conscience sous le rapport de ses déterminations psychologiques puisque cela reviendrait à l'examiner en fonction de modalités ponctuelles et relatives qui décrivent des états empiriques de la conscience, ce qui trahirait le but même de la démarche transcendantale⁶⁰⁹. Ainsi, ce que

⁶⁰⁹ Guyer remet en cause la pertinence des interprétations qui abordent les arguments de Kant dans la déduction transcendantale sous le spectre de la psychologie cognitive. Il insiste sur la nature non-psychologique des arguments de Kant et estime que de telles interprétations commettent la faute de ne pas bien cerner la dimension formelle de la démarche critique de Kant. Voir : Guyer, Paul, « Psychology and the Transcendental Deduction », dans: *Kant's Transcendental Deductions, The Three Critiques and the Opus Postumum*, (Éd.) Eckart Förster, Stanford, Stanford University Press, 1989, p.47-68. Et aussi Strawson qui

Kant se propose de montrer, de manière tout à fait non-empirique, est que l'unité générale de l'expérience ne peut pas trouver une explication à la fois cohérente et satisfaisante sans fournir la preuve de l'unité de l'aperception et que l'explication de cette unité requiert le secours des catégories en tant que règles *a priori* grâce auxquelles nous pouvons réfléchir l'unité de nos représentations d'un objet de l'expérience dans une conscience unifiée.

Il ne faudrait pas croire, cependant, que l'apparition de la notion de l'aperception vienne éclipser ou minimiser l'intérêt que Kant porte à la fonction des catégories. Comme le formule justement Philonenko, « [l]a *déduction* ne saurait en aucun cas être la *réduction* de l'expérience à la conscience, mais la simple démonstration que l'expérience comme connaissance nécessaire s'enracine dans les catégories comme unités des synthèses du divers des intuitions, qui sont les formes *a priori* de la pensée, d'où dérivent les jugements scientifiques »⁶¹⁰. L'objet principal de la déduction transcendantale reste donc la formulation de la preuve du caractère nécessaire des catégories comme conditions universalisantes de l'expérience. Cela est si vrai que l'unité formelle de l'aperception, comme nous le verrons, se fonde dans l'activité synthétique de l'entendement laquelle repose en dernière analyse sur les catégories comme fonctions *a priori* de l'unité de la synthèse. En d'autres termes, l'argument qui postule l'unité formelle de la conscience sert en fait de tremplin pour justifier l'action déterminante des catégories dans l'expression de jugements objectifs et universels sur les phénomènes. Ce qui reste donc au premier plan de la déduction transcendantale est la spécification de la contribution réelle et nécessaire de la catégorie dans la constitution de l'unité de l'expérience possible d'un objet, mais avec cette précision supplémentaire que l'effectuation de son pouvoir déterminant et objectivant exige l'unité transcendantale de l'aperception.

Ce que nous nous proposons de faire dans les sections subséquentes de ce chapitre est de préciser, dans un premier temps, ce que Kant signifie précisément avec la notion de l'aperception transcendantale ainsi que la justification de sa fonction au sein de la structure formelle de l'expérience possible et, dans un second temps, comment l'introduction de ce

répond aux arguments de Guyer: Strawson, P.F., « Sensibility, Understanding, and the Doctrine of Synthesis: Comments on Henrich and Guyer », dans: *Kant's Transcendental Deductions, The Three Critiques and the Opus Postumum*, (Éd.) Eckart Förster, Stanford, Stanford University Press, 1989, p.69-77.

⁶¹⁰ Philonenko, *op.cit.*, p.156.

nouvel élément formel vient fournir la preuve de la nécessité des catégories comme conditions transcendantales de l'expérience possible et de nos propositions synthétiques *a priori* concernant des objets. Nous nous concentrerons dans cette entreprise sur la déduction transcendantale telle que Kant la présente dans la seconde édition de la *Critique*, en nous réservant le droit de référer à des éléments de la déduction première édition lorsque nous le jugerons pertinent⁶¹¹. Trois raisons justifient ce choix: premièrement, nous estimons que la structure de l'argument de la seconde édition fait ressortir avec plus de clarté la dimension formelle de l'aperception; secondement, il nous semble aussi que Kant y met mieux en évidence le rapport qui unit l'aperception transcendantale, la fonction de la catégorie et le rôle du jugement dans la détermination du statut objectif de l'expérience; enfin, Kant est beaucoup plus explicite à l'égard du rapport qui contraint la catégorie à répondre aux conditions formelles de la sensibilité, ce qui est, après tout, une autre conclusion essentielle que la déduction transcendantale doit présenter.

⁶¹¹ Nous sommes conscients que la structure de l'argumentaire de la déduction de la seconde édition fait appel à une certaine controverse exégétique, notamment depuis l'article de Heinrich (Heinrich, Dieter, « The Proof Structure of Kant's Transcendental Deduction », dans : *Review of Metaphysics*, vol.22, 1969, p.640-659), à savoir que la preuve de la valeur objective des catégories se déclinerait en deux temps, bien que cette interprétation semble avoir été rejetée par un bon nombre de commentateurs (Brouillet, Raymond, « Dieter Heinrich et "The Proof Structure of Kant's Transcendental Deduction" », dans : *Dialogue*, vol.14, Issue 4, 1975, p.639-648, Nowotny, Viktor, « Die Struktur der Deduktion bei Kant », dans : *Kant-Studien*, vol.72, 1981, p.270-279, Wagner, Hans, « Der Argumentationsgang in Kants Deduktion der Kategorien », dans : *Kant-Studien*, vol.71, 1980, p.352-366, pour ne nommer que ceux-ci). Allison, pour sa part, reprend l'idée de la preuve en deux temps, mais il estime que le premier moment de la déduction, qu'il situe dans les sections 15-21, sert à montrer que les catégories sont nécessaires au regard des objets de l'intuition sensible en général, l'idée étant que tout contenu sensible d'une intuition est soumis au pouvoir des catégories si ce contenu doit être ramené à l'unité de la conscience. Le second moment, qu'il situe dans les sections 22-27, argumente en faveur de la nécessité des catégories au regard de la sensibilité humaine et de ses objets. (Allison, *Kant's Transcendental Idealism*, *op.cit.*, p.160). Leppäkoski, quant à lui, va même jusqu'à affirmer qu'il y aurait trois moments à la déduction transcendantale des catégories : le premier, les sections 15-21, fournissent la preuve que les catégories sont des conditions nécessaires de la pensée; le second, les sections 22-23, montrent que l'usage réel des catégories est nécessairement limité aux objets d'une expérience possible; le troisième, les sections 24-27, déterminent que tous les objets de notre expérience sont nécessairement soumis aux catégories (Leppäkoski, *op.cit.*, p.128-130). Pour notre part, nous identifions cinq moments distincts : la section 15 qui introduit la nécessité d'un principe antérieur aux catégories, mais qui assure la légitimité de leur fonction synthétique; les sections 16-18 au sein desquelles Kant élabore en détail le fondement formel de l'aperception transcendantale; les sections 19-21 qui exposent la nécessité des catégories en fonction de leur affiliation avec l'aperception; les sections 22-23 qui montrent, quant à elles, que l'usage réel des catégories est restreint aux objets de l'intuition sensible; enfin, les sections 24-27 qui servent à démontrer que les catégories sont des conditions nécessaires pour les objets de l'expérience possible. Nous insistons sur l'indépendance relative des premières sections de la déduction transcendantale (15-18), car elles se concentrent sur la notion de l'aperception et n'abordent, à ce stade de la discussion, qu'indirectement les catégories. En effet, les catégories ne reviennent au premier plan de la discussion qu'à partir de la section 20, ce qui renforce notre conviction que l'exposition de l'aperception transcendantale constitue un moment « autonome » dans la structure argumentative de Kant visant à démontrer la nécessité des catégories.

9.2 L'insuffisance de l'unité catégorielle

C'est dans la section 15 de l'*Analytique des concepts* que nous pouvons situer le véritable point de départ de l'argumentation de Kant en faveur de la déduction transcendantale des catégories. Malgré sa brièveté, sa position introductive souligne son importance. En effet, elle vient installer la base qui doit justifier la nécessité de la déduction transcendantale et il serait difficile, sans les remarques préliminaires qu'elle nous offre, de comprendre les raisons qui poussent Kant à se lancer dans une telle entreprise.

Kant ne débute pas la déduction par des propositions sur la nature de l'aperception, mais cherche plutôt à justifier indirectement sa nécessité au sein de la composition formelle de l'unité de l'expérience possible. Il consacre plutôt ses premières lignes à la synthèse de l'entendement dont il décrit à nouveau les grandes lignes. Cela ne doit pas nous surprendre puisque les catégories, comme l'a montré leur déduction métaphysique, sont les fonctions *a priori* qui coordonnent l'activité unificatrice de la synthèse. Il est dès lors évident que la preuve de la nécessité *a priori* de leur fonction soit indissociablement liée à la fonction de la synthèse de l'entendement. Le nœud de l'argument de Kant est de montrer que l'unité de la synthèse de nos différentes représentations en un point fixe, c'est-à-dire dans une représentation commune et unifiée de celles-ci, nécessite une forme d'unité supérieure qui n'est pas donnée d'elle-même dans la règle *a priori* de la catégorie.

L'argument de Kant dans cette section se divise en deux moments. D'abord, il précise à nouveau que la synthèse est un acte propre de la spontanéité. Il rappelle ensuite la distinction entre l'entendement et la sensibilité en insistant sur le fait que toute intuition est une réceptivité (passive) d'un divers (*Mannigfaltig*) qui se donne dans la sensibilité, alors que la synthèse constitue un acte spontané de l'entendement:

Mais la liaison (*conjunctio*) d'un divers en général ne peut jamais venir en nous par les sens et par conséquent elle ne peut pas non plus être contenue en même temps dans la forme pure de l'intuition sensible; elle est en effet un acte de la spontanéité de la faculté de représentation, et comme il faut appeler cette spontanéité entendement, pour la distinguer de la sensibilité, toute liaison [...] est un acte de l'entendement, auquel nous voudrions donner l'appellation générale de *synthèse*, pour faire saisir par là en même temps que nous ne pouvons rien nous représenter comme lié dans l'objet, sans l'avoir auparavant lié nous-mêmes, et que,

de toutes les représentations, la *liaison* est la seule qui ne peut pas être donnée par les objets, mais qui ne peut être effectuée que par le sujet lui-même, puisqu'elle est un acte de sa spontanéité.⁶¹²

Kant argumente plus loin que la synthèse constitue en fait l'acte originaire de l'entendement, la preuve étant que toute décomposition analytique de nos représentations en leurs éléments distinctifs présuppose encore que nous ayons pu les lier préalablement entre eux au sein d'une représentation commune⁶¹³. Mais ce qui ressort aussi de ce passage est l'idée que toute représentation des relations entre (ou dans) des objets dépend directement de leur liaison dans la synthèse et que, par conséquent, toute représentation synthétique d'un divers, c'est-à-dire du concept d'un objet, résulte d'une mise en application des dispositions cognitives de l'entendement⁶¹⁴. Autrement dit, c'est l'entendement qui, par l'opération spontanée de la synthèse, introduit de l'ordre et de l'unité dans la multiplicité de nos représentations. L'unité de la synthèse n'est donc rien d'autre que la mise en ordre de nos diverses représentations sous des rapports déterminés qui se traduit dans l'expression du concept et du jugement.

Toutefois, le véritable enjeu de cette section n'est pas l'association de la synthèse avec la faculté de l'entendement, puisque cela a déjà été affirmé dans la déduction métaphysique des catégories, mais il s'agit bien plus de souligner la nécessité d'admettre un fondement sur lequel doit reposer la possibilité de la représentation de l'unité synthétique d'un objet. En effet, Kant fait remarquer que l'unité du divers produite par la synthèse dans la représentation présuppose une autre forme d'unité qui rend celle-ci tout d'abord possible et il prend soin de préciser que cette unité n'est pas celle de la catégorie. L'argument de Kant repose sur trois affirmations distinctes, mais complémentaires : (i) il s'appuie d'abord sur l'idée que la connaissance d'un objet particulier exige la liaison – réalisée dans la synthèse – de diverses représentations (qui désignent notamment des propriétés de l'objet en question) entre elles. La « liaison [de ces propriétés], précise-t-il, est la représentation de l'unité *synthétique* du divers »⁶¹⁵, c'est-à-dire l'assemblage de nos

⁶¹² Kant, *Œuvres philosophiques* I, *op.cit.*, *Critique de la raison pure*. B 129-130, III 107, p.851-852.

⁶¹³ *Ibid.*, B 130, III 107, p.852.

⁶¹⁴ Cf. Aquila, Richard, E., *Matter in Mind, A Study of Kant's Transcendental Deduction*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1989, p.131-134.

⁶¹⁵ Kant, *Œuvres philosophiques* I, *op.cit.*, *Critique de la raison pure*, B 130-131, III 108, p.852.

différentes représentations sous la forme d'une représentation unifiée. Ce que Kant veut dire est que la connaissance d'un objet coïncide avec la représentation de l'unité synthétique réalisée entre le divers en question et les propriétés que nous lui attribuons. L'*objet* (*Objekt*), en effet, correspond à la composition, dans la représentation, de la synthèse des différentes propriétés qui servent à le décrire. Kant affirme ensuite que (ii) l'unité synthétique de l'objet n'est cependant pas donnée dans la liaison (la synthèse) elle-même de nos représentations, mais qu'il s'agit plutôt d'une représentation qui se surajoute à la représentation unifiée de l'objet dans le concept. Cet argument est moins obscur qu'il n'en a l'air. Kant introduit simplement l'idée que toute représentation unitaire d'un objet présuppose la forme d'une unité antérieure qui doit pouvoir contenir en elle l'activité synthétique et unificatrice de l'entendement. Ceci dit, la conclusion à laquelle Kant veut en arriver est (iii) que la forme de l'unité qui doit précéder *a priori* les concepts (règles) de la synthèse n'est pas la catégorie de l'unité, à plus forte raison, cela ne peut être aucune autre catégorie de l'entendement. La raison en est que les catégories, comme l'a enseigné leur déduction métaphysique, sont des fonctions logiques des jugements qui permettent justement de pouvoir réfléchir l'unité synthétique de diverses représentations entre elles. Elles présupposent donc déjà la possibilité de penser l'unité synthétique d'un objet dans la représentation. Par conséquent, il en conclut logiquement que la fonction unificatrice de la synthèse exige une forme d'unité supérieure et plus fondamentale que la catégorie⁶¹⁶.

Ainsi, tout l'intérêt de la section 15 est de montrer que la catégorie n'est pas un principe qui suffit à lui seul pour fonder l'unité de notre expérience d'un objet. Par cet argument, Kant ne cherche pas à minimiser le rôle principal que joue la catégorie dans la cognition d'un objet, mais il souligne simplement qu'elle doit faire appel à une forme d'unité encore plus « originaire » afin de pouvoir remplir effectivement sa fonction synthétique dans la représentation. Il serait, en effet, logiquement insuffisant de statuer que la catégorie assure à elle seule la possibilité de constituer l'unité synthétique d'un objet dans la représentation, car nous commettrions l'erreur logique du cercle. Dans un tel cas, ce qui justifierait alors la légitimité objective de la fonction catégorielle serait, en définitive,

⁶¹⁶ Cf. Westphal, Kenneth R., *Kant's Transcendental Deduction of the Categories, Critical Re-Examination, Elucidation and Corroboration*, Helsinki, Helsinki University Press, 2021, p.35.

la catégorie elle-même et on ne verrait pas bien comment cette forme d'autojustification prouverait quoi que ce soit quant à la nécessité de sa fonction dans la détermination des conditions objectives de la cognition d'un objet. En un mot, c'est sur la base de cette réflexion préliminaire que Kant ressent le besoin de recentrer le propos de la déduction des catégories sur la question de l'identification de l'élément transcendantal qui assure la possibilité de réfléchir l'unité synthétique de nos diverses expériences empiriques dans la représentation unifiée du jugement. Le premier moment de la démonstration du caractère nécessaire des catégories se conclut donc par la nécessité (logique) de déterminer la nature du fondement formel qui permet de contenir différentes représentations sous la forme d'une représentation identique et numériquement une. Cet élément transcendantal est l'unité formelle de la conscience, l'*aperception*, et elle désigne la *forme* générale de la pensée lorsque la conscience ramène chacune de ses représentations sous l'unité synthétique générale et première de la représentation *Je pense*. Elle occupera le centre de nos préoccupations dans les pages qui suivront.

9.3 L'unité formelle de la conscience : l'aperception

Nous nous apprêtons désormais à aborder le moment cardinal de la déduction transcendantal des catégories, celui qui est en même temps probablement le plus dense et sujet à controverse. Ce que nous savons jusqu'à présent est que l'entendement contribue à la cognition d'un objet en reliant entre elles différentes représentations (intuitives ou conceptuelles) dans une synthèse et que les catégories fournissent les règles qui déterminent les formes de l'unité de la synthèse dans la représentation. Mais ce qu'il reste à déterminer est l'élément transcendantal qui sert de fondement à l'unité synthétique de nos représentations, c'est-à-dire à la représentation de la composition des éléments qui constituent l'unité du divers de notre intuition et que nous appréhendons comme étant l'*objet* de *notre* représentation. La question de la possibilité de cette unité synthétique demande une attention particulière, car, pour Kant, elle pose parallèlement les bases de la possibilité de l'*expérience* d'un objet tout court. Sans l'unité que l'entendement est capable de produire dans la synthèse, la conscience serait incapable de reconstituer l'unité des éléments qui composent le divers (*Mannigfaltig*) de l'intuition et elle serait par conséquent tout aussi incapable de reconnaître la forme d'un *objet* au sein de son expérience.

Ainsi, qu'est-ce qui produit l'unité synthétique des éléments constitutifs du divers dans la représentation? Cette question, comme nous l'avons souligné dans la section précédente de notre travail, constitue le fil directeur de la déduction transcendantale des catégories et elle se résorbe dans la notion de l'aperception transcendantale. C'est principalement dans les sections 16 et 17, mais aussi dans une certaine mesure dans la section 18, que Kant expose la signification et la fonction de ce concept. Pour Allison, la section 16 marque d'ailleurs le véritable point de départ de la déduction transcendantale de la seconde édition⁶¹⁷, car c'est à ce moment précis de la déduction que nous retrouvons, dès les premières lignes, la définition que Kant donne de l'aperception :

Le : *je pense* doit *pouvoir* accompagner toutes mes représentations; car autrement quelque chose serait représenté en moi, qui ne pourrait pas du tout être pensé, ce qui revient à dire ou que la représentation serait impossible, ou que du moins elle ne serait rien pour moi.⁶¹⁸

L'aperception décrit ainsi le geste originaire par le moyen duquel la conscience se fait sienne les différentes représentations qui affectent le sens interne et qui prend la forme générale et invariable de la représentation *Je pense*. Mais plus encore, par la représentation « *Je pense* », elle offre un point fixe qui permet à la conscience de penser – c'est-à-dire *de prendre conscience de* – son identité – formelle – dans le flux des impressions successives qui l'assaillent. L'aperception, donc, dans l'unité inconditionnée et immuable de la représentation « *Je pense* », incarne le fondement suprême qui affirme l'unité formelle et indissociable de la conscience de soi et dans laquelle la conscience rencontre les conditions de l'unité de sa propre expérience. L'unité synthétique de l'objet dépend donc en toute logique directement de cet acte originaire d'auto-attribution de la part de la conscience. En effet, c'est dans cet acte primitif d'attribution des affections du sens interne à une forme première de la représentation que se fonde la possibilité générale de l'unité de notre expérience et par conséquent de la cognition d'un objet.

⁶¹⁷ Allison, *op.cit.*, p.163.

⁶¹⁸ Kant, *Œuvres philosophiques I, op.cit., Critique de la raison pure*, B 131-132, III 108, p.853.

Si Kant insiste sur la notion de l'aperception, c'est qu'il estime qu'il ne peut pas y avoir de connaissance propre d'un objet sans *conscience* de cet objet. Cette conviction est le fruit d'une longue réflexion que Kant adresse à Hume. Plus spécifiquement, la fonction originaire de l'aperception est la solution qu'il apporte au problème sceptique humien concernant la légitimité de la conscience de soi (*self*). Hume, en effet, remet en cause l'idée que nous disposerions d'une représentation propre qui nous permettrait de concevoir l'unité de notre conscience de soi. Il fait remarquer, dans son *Traité de la nature humaine*, qu'une telle idée exige la représentation d'une impression capable de se reproduire invariablement quant à sa forme, son contenu et son degré et il se demande s'il existe une impression à partir de laquelle nous pourrions naturellement la dériver⁶¹⁹. Mais, poursuit-il, le flux de nos impressions ne nous livre aucune impression de ce genre et il en tire ainsi la conclusion célèbre que nous connaissons: « The identity, which we attribute to the human mind, however perfect we may imagine it to be, is not able to run the several different perceptions into one, and make them lose their characters of distinction and difference, which is essential to them »⁶²⁰. Pour Hume, donc, les représentations qui composent le tissu de notre vie mentale se succèdent continuellement les unes aux autres et leur caractère évanescent et successif montre qu'il n'est pas possible de retracer l'identité d'une conscience qui serait toujours numériquement la même, c'est-à-dire une représentation qui serait à la fois première, invariable et qui servirait de substrat à l'ensemble de nos impressions et idées. Si Kant a pris très au sérieux la critique de Hume, il tient néanmoins la position du philosophe écossais pour intenable, car elle débouche inévitablement, à son avis, sur la négation même de l'expérience et de sa possibilité. Il n'y a d'expérience consciente et réelle d'un divers – ou d'un objet – que sous la condition que la conscience puisse ramener synthétiquement sous l'unité de son identité la représentation de ce divers. Or, si nous admettions, comme Hume, que la représentation de la conscience de soi (*self*) serait une chimère de l'esprit, notre « conscience » serait alors incapable de réfléchir son unité dans une expérience. Elle se trouverait ainsi divisée en autant d'impressions (représentations) qui tomberaient sous ses sens sans jamais être en mesure de les réunir sous l'unité

⁶¹⁹ « If any impression gives rise to the idea of the self, that impression must continue invariably the same, thro' the whole course of our lives; since self is suppos'd to exist after that manner. But there is no impression constant and invariable. » (Hume, *A Treatise of Human Nature*, Oxford, Clarendon Press, 1985, p.251.)

⁶²⁰ *Ibid.*, p.259.

(synthétique) de rapports définis, ce qui, pour Kant, constitue le geste distinctif de la cognition. Ces impressions affecteraient naturellement notre sensibilité, mais devant l'incapacité de la conscience de s'unir à elles dans la représentation, elles ne signifieraient, en définitive, tout simplement rien pour elle et ce serait la possibilité même de toute forme quelconque de connaissance d'une chose qui serait ainsi mis à mal.

Kant, ne l'oublions pas, cherche à déterminer ce qui fonde l'unité de l'expérience pour la conscience. Il est soucieux de démontrer que l'unité de notre expérience repose sur l'unité (formelle) de la conscience de soi et que cette unité est fondée, non pas empiriquement, mais transcendentalement. L'erreur de Hume, estime Kant, est de ne pas avoir vu cette distinction et de s'être borné à examiner la conscience uniquement sous la perspective de ses déterminations empiriques, ce qui explique pourquoi elle lui est apparue contingente. La stratégie de Kant consiste à fournir la preuve que nous disposons d'une représentation originnaire qui décrit l'unité de la conscience de soi, mais que cette représentation ne se laisse pas saisir dans les conditions empiriques qui affectent la conscience puisqu'elle est fondée purement *a priori* dans la spontanéité du sujet. Ce n'est qu'à ce prix, d'ailleurs, qu'on peut justifier, contre les attaques sceptiques de Hume, la possibilité du savoir objectif. Kant distingue ainsi soigneusement l'aperception pure de l'aperception empirique, celle-ci ne décrivant rien d'autre que l'état contingent de notre conscience emportée dans son expérience empirique, alors que la première réfère exclusivement à la *forme a priori*, générale et invariable que prend nécessairement la conscience dans l'acte général de la représentation :

Je la nomme l'*aperception pure*, pour la distinguer de l'*aperception empirique*, ou encore l'*aperception originnaire*, parce qu'elle est cette conscience de soi qui, en produisant la représentation : *je pense*, qui doit pouvoir accompagner toutes les autres, et qui est une et identique en toute conscience, ne peut être accompagnée d'aucune autre. Je nomme encore l'unité de cette représentation l'unité *transcendantale* de la conscience de soi, pour désigner la possibilité de la connaissance *a priori* qui en dérive.⁶²¹

⁶²¹ Kant, *Œuvres philosophiques I, op.cit., Critique de la raison pure*, B 132-133, III 109, p.853. Keller, pour désigner la notion kantienne d'aperception (pure), va même jusqu'à parler d'une « conscience de soi universelle », c'est-à-dire qui est absolument impersonnelle par opposition à toute conscience de soi qui référerait à un sujet particulier, empirique. (Keller, Pierre, *Kant and the Demands of Self-Consciousness*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p.74.)

C'est donc dans la représentation simple et général du *Je pense*, dont la fonction principale est d'accompagner toutes nos représentations, que Kant trouve l'affirmation la plus claire de l'unité de la conscience de soi. Ce que cela veut dire est que la représentation générale « *Je pense* » doit se surajouter à toutes nos autres représentations si nous voulons gagner la conscience de celles-ci et ce n'est que sous la condition d'accompagner ces représentations d'une conscience, en l'occurrence de la nôtre, que nous pouvons les penser en fonction de l'unité requise par l'expérience et leur attribuer un sens spécifique, c'est-à-dire en faire l'objet d'une connaissance. Plus généralement, pour qu'une représentation puisse signifier quelque chose de spécifique pour moi, il faut que je puisse, dans un geste premier et fondateur, me la représenter comme étant une représentation qui *m'appartient* :

En effet, les représentations diverses qui sont données dans une certaine intuition ne seraient pas toutes ensemble *mes* représentations, si toutes ensemble elles n'appartenaient pas à une conscience de soi, c'est-à-dire qu'en tant qu'elles sont mes représentations (bien que je n'en aie pas conscience à ce titre) elles doivent pourtant être nécessairement conformes à la condition sous laquelle seulement elles *peuvent* être réunies dans une conscience générale de soi, puisque autrement elle ne m'appartiendraient pas toutes.⁶²²

Autrement dit, contrairement à ce que Hume croyait, nous sommes bel et bien en possession d'une forme première et fondamentale de la représentation et qui sert de support à toutes les représentations que la conscience est susceptible de ramener sous les conditions (formelles) de son unité. Ceci étant dit, il convient de préciser que la représentation *Je pense*, considérée en elle-même, ne désigne pas le contenu de la pensée, mais exprime uniquement la *forme* générale de la conscience qui s'identifie au contenu de ses représentations. En effet, l'entendement, en reproduisant continuellement la représentation *Je pense*, fournit *a priori* la base intangible à partir de laquelle la conscience *prend conscience* d'elle-même, c'est-à-dire de son unité dans la pensée laquelle devient manifeste dans le geste originaire et constant de l'auto-attribution de ses propres représentations. Par conséquent, la représentation simple *Je pense* nous donne bien un aperçu de la composition

⁶²² Kant, *loc.cit.*

de la conscience de soi, mais seulement sous la perspective de l'élément transcendantal qui assure la cohésion de son unité formelle dans l'expérience.

Nous retrouvons chez Kant l'expression la plus simple de la forme de la conscience de soi énoncée sous la formule de « l'unité analytique de l'aperception ». En identifiant ainsi l'aperception à une « unité analytique », Kant cherche simplement à établir le rapport d'identité qui subsiste entre la représentation *Je pense* et la représentation qui décrit la forme générale de la conscience de soi : « Ce principe de l'unité nécessaire de l'aperception est, à la vérité, lui-même identique, et par conséquent il est une proposition analytique [...] »⁶²³. Si la représentation *Je pense* est une proposition analytique, c'est notamment parce qu'elle implique la reproduction de sa propre unité. En effet, l'objet de la représentation peut bien varier, en revanche, l'acte de la conscience *Je pense* conserve toujours la même forme indépendamment de l'impression ou de l'objet qu'il reconduit sous sa propre unité. C'est sous cette forme singulière, précise Baum, que la conscience se reconnaît sciemment comme étant un *être pensant et prend conscience* que les actes de sa pensée sont par conséquent le produit de sa propre spontanéité⁶²⁴. *Je pense* incarne ainsi l'opération élémentaire et indivisible de la conscience dans laquelle elle se reconnaît sous la forme pure de son unité, c'est-à-dire comme conscience de soi, car elle désigne la forme invariable de la représentation qui sert nécessairement de support à la somme des différentes représentations d'impressions ou d'objets qui tombent sous l'unité de sa pensée. Ce n'est d'ailleurs que sous cette condition originaire, savoir celle d'accompagner ses représentations de la forme simple et générale du *Je pense*, c'est-à-dire sous l'identité de son unité analytique, que la conscience est capable d'identifier ses représentations comme étant les siennes et de penser la forme – l'unité – d'un quelconque objet à partir d'elles.

⁶²³ *Ibid.*, B 135, III 110, p.855.

⁶²⁴ « „Das: *Ich denke*“ bezeichnet (1) das selbstbewusste Subjekt des Vorstellens und Denkens, das Ich, das (2) sich seiner selbst als eines denkenden Subjekts, das heißt als eines tätigen Wesens bewusst ist, was zusammen bedeutet, dass es sich seiner Denkhandlungen als seiner eigenen bewusst ist oder doch sein kann. Dieses denkende und seiner selbst bewusste Ich muss nun seine Vorstellungen als seine Vorstellungen sich bewusst machen können, indem es durch sie etwas denkt. » (Baum, Manfred, « Apperzeption und Natur. Zur transzendentalen Deduktion der Kategorien bei Kant », dans: *Kant's Transcendental Deduction and the Theory of Apperception, New Interpretations*, (Éd.) Giuseppe Motta, Dennis Schulting and Udo Thiel, Berlin, Walter de Gruyter, Band 218, 2022, p.324.)

Cela étant dit, bien que Kant postule la nécessité de l'unité analytique de l'aperception comme condition transcendantale de la cognition d'un objet, il constate aussi qu'elle ne se donne toutefois pas d'elle-même à la conscience. Kant rejette, dans les *paralogismes*, l'idée que la conscience de soi puisse être l'objet d'une intuition dans l'expérience et qu'elle puisse donc parvenir à se déterminer comme substance. Il croit au contraire que le rapport que la conscience entretient avec soi-même, c'est-à-dire avec la représentation *Je pense*, est toujours médiatisée par la représentation de l'impression ou de l'objet sur lequel elle porte son attention de telle sorte qu'elle est incapable de « se connaître » par un autre moyen que par celui de la forme du rapport qui unit sa pensée à la représentation d'un objet et jamais comme elle est en elle-même ou même comme un objet propre de l'expérience (d'une intuition). C'est donc toujours de manière dérivée que la conscience prend acte d'elle-même, notamment sous la forme de sa synthèse dans l'acte de la liaison de la représentation d'une impression ou d'un objet sous la forme de son unité analytique *Je pense* et c'est d'ailleurs pour cette raison précise que la possibilité pour la conscience de se reconnaître dans son unité analytique exige le recours à un autre principe que Kant désigne sous le nom d'« unité synthétique de l'aperception »⁶²⁵. Bref, l'unité analytique de la conscience de soi résulte de l'action préalable de son unité synthétique :

C'est donc seulement du fait que je puis lier un divers de représentations données *dans une conscience* qu'il m'est possible de me représenter l'*identité de la conscience dans ces représentations* mêmes, c'est-à-dire que l'unité *analytique* de l'aperception n'est possible que sous la supposition de quelque unité *synthétique*.⁶²⁶

Autrement dit, pour que la conscience puisse s'identifier à la forme de son unité analytique *Je pense*, elle doit d'abord parcourir les différentes représentations de ses impressions et objets pour ensuite les reconduire sous l'unité de sa pensée dans l'acte de la synthèse. Il s'ensuit donc logiquement que l'unité formelle de la conscience de soi se manifeste toujours dans la forme spécifique de l'unité synthétique de ses représentations.

⁶²⁵ Pour Aquila, c'est précisément pour cette raison que l'aperception transcendantale ne se laisse jamais connaître comme elle est en soi, mais toujours uniquement à travers son acte intentionnel, c'est-à-dire dans la forme de sa synthèse. (Aquila, Richard E., *Representational Mind, A study of Kant's Theory of Knowledge*, Bloomington, Indiana University Press, 1983, 178-179.)

⁶²⁶ Kant, *Œuvres philosophiques* I, *op.cit.*, *Critique de la raison pure*, B 133, III 109, p.854.

On ne peut vraiment apprécier le sens de cette assertion que si nous comprenons que Kant fait de l'unité synthétique de l'aperception la condition nécessaire qui se trouve à la base de toute pensée complexe, c'est-à-dire de toute pensée dont l'intention signifiante est de réunir sous la détermination d'un rapport spécifique d'interrelation une multitude de représentations distinctes entre elles. Plus précisément, elle exige que tous les éléments – les différentes représentations – d'une pensée complexe doivent pouvoir être ramenés sous l'unité d'une seule et même conscience afin de pouvoir réfléchir leur liaison dans un rapport déterminé. Par exemple, si nous devions penser l'unité d'un objet constitué par la liaison des représentations A, B et C, disons, dans un rapport déterminé de succession, il faudrait nécessairement que la conscience qui pense A s'identifie aussi à celle qui pense B et que la conscience qui pense A et B soit également identique à celle qui pense la représentation C, et ainsi de suite. En d'autres termes, la convergence de nos différentes représentations dans une unité synthétique, c'est-à-dire sous la forme unifiée d'un rapport déterminé (substance, causalité, etc.), nécessite que la conscience qui les *pense* soit numériquement la même. C'est donc en produisant consciemment la synthèse de ses représentations que la conscience est amenée à produire la représentation de son unité (identité) formelle en se posant notamment comme étant le sujet numériquement invariable – *Je pense* – de chacune de ces représentations singulières et de l'unité synthétique qui en découle. Nous retrouvons cette idée clairement formulée par Kant dans un passage de la déduction de la première édition :

[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 ses yeux l'identité de son acte, qui soumet à une unité transcendantale toute synthèse de l'appréhension (qui est empirique), et rend d'abord l'enchaînement *a priori* possible suivant des règles.⁶²⁷

L'« identité de l'acte » à laquelle fait allusion Kant est celle de l'unité formelle de la représentation *Je pense* telle qu'elle se manifeste dans la synthèse pure de nos représentations. La conscience *devient* ainsi consciente de son identité, c'est-à-dire *conscience de soi*, dans l'effectuation de l'acte auto-attributif de la synthèse pure de ses représentations sous la forme générale *Je pense*. C'est précisément pour cette raison, donc,

⁶²⁷ *Ibid.*, A 108, IV 82, p.1413.

que l'unité analytique de la conscience de soi est directement tributaire de son activité et de son unité synthétique dans la mesure où la représentation *Je pense*, qui est en soi une proposition analytique, postule comme condition transcendantale de son unité l'expression de l'unité synthétique de ses représentations : « Ce principe de l'unité nécessaire de l'aperception est, à la vérité, lui-même identique, et par conséquent il est une proposition analytique, mais il déclare cependant nécessaire une synthèse sans laquelle cette identité complète de la conscience de soi ne peut être pensée »⁶²⁸. En un mot, l'unité de la conscience de soi – l'aperception – prend forme dans l'acte conscient de la synthèse de nos représentations effectuée par l'entendement, car c'est dans le rapport qui établit la liaison synthétique de nos représentations sous l'unité générale du *Je pense* que la conscience manifeste sous l'aspect la forme de son identité dans la représentation⁶²⁹.

Pour bien saisir la portée de cet argument, il est nécessaire de comprendre que l'unité de l'aperception dont parle Kant dans la déduction transcendantale des catégories ne décrit pas un état psychologique de la conscience, mais expose, au contraire, la condition transcendantale qui donne l'occasion au sujet de penser conjointement les déterminations formelles de son identité avec celles qui constituent l'unité de son expérience. Par « psychologique », nous voulons dire, conformément à ce que Kant pense, la détermination des états de la conscience dont l'origine est empirique. C'est d'ailleurs cette distinction que Kant met explicitement en relief, de façon très condensée, dans la section 18 de la déduction transcendantale en opposant notamment les notions de « l'unité transcendantale de l'aperception » et de « l'unité subjective de la conscience ». Kant désigne aussi parfois la seconde sous le nom d'« aperception empirique » et le but de la section 18 est d'insister sur l'idée qu'il ne s'agit pas de notions équivalentes puisque les formes empirique et

⁶²⁸ *Ibid.*, B 135, III 111, p.855; Cf. *Ibid.*, B 138, III 112, p.857; Cf. *Ibid.*, B 138, III 112, p.857.

⁶²⁹ Heißbrüggen-Walter soulève un point très pertinent concernant une différence d'interprétation entre la déduction transcendantale de la première édition et celle de la seconde. Dans la déduction de la première édition, Kant fait de l'aperception l'*acte* premier et originaire de la cognition, alors qu'il semblerait que dans la déduction de la seconde édition, l'unité de l'aperception, tout aussi fondamentale pour la possibilité de l'expérience, repose en fait sur son unité synthétique de telle sorte que l'aperception repose sur une activité encore plus générale de l'entendement, à savoir l'*acte* de la synthèse. L'aperception, précise l'auteur, serait alors interprétée comme une « faculté dérivée » et l'élément premier et fondamental de l'entendement serait alors celui de la synthèse. (Heißbrüggen-Walter, Stefan, « Apperception as “Radical Faculty” », dans: *Kant's Transcendental Deduction and the Theory of Apperception, New Interpretations*, (Éd.) Giuseppe Motta, Dennis Schulting and Udo Thiel, Berlin, Walter de Gruyter, Band 218, 2022, p.513-524.)

transcendantale de l'aperception décrivent des degrés différents de la conscience. En effet, Kant débute la section en rappelant que l'aperception transcendantale exprime l'unité synthétique de nos représentations réunies dans le concept d'un objet, alors que l'unité subjective de la conscience – ou l'aperception empirique –, pour sa part, décrit plutôt « une *détermination du sens interne*, par laquelle ce divers de l'intuition est empiriquement donné pour être ainsi lié »⁶³⁰. Autrement dit, l'aperception transcendantale se comprend sous le rapport formel de la synthèse de l'entendement dans l'exercice de la cognition d'un objet, alors que l'aperception empirique reflète toujours un état ponctuel de la conscience engagée dans ses interactions avec le monde empirique. Or, il est clair pour Kant que cette seconde manière de se référer à la conscience est incapable de retracer les conditions formelles qui assurent *a priori* la cohésion et l'unité de son expérience, car elle reste ainsi exclusivement bornée au point de vue des modalités empiriques qui la déterminent. C'est ce que confirme un passage de la déduction de la première édition dans lequel Kant écrit en quoi consiste la nature de l'aperception empirique : « [I]a conscience de soi-même, selon les déterminations de notre état dans la perception interne, est simplement empirique, toujours changeante, il ne peut y avoir un moi fixe ou permanent dans ce flux de phénomènes internes, et on l'appelle ordinairement le *sens interne* ou l'*aperception empirique* »⁶³¹. De toute évidence, la déduction transcendantale se refuse d'analyser l'unité de la conscience sous la perspective de ses déterminations empiriques puisque cela reviendrait à la déterminer en fonction de modalités ponctuelles, contingentes et relatives, ce qui trahirait le but même de la démarche transcendantale qu'elle se fixe. Ce qui intéresse Kant, en effet, dans la déduction transcendantale est moins la condition subjective de la conscience qui se trouve emportée dans le flux incessant de ses affections internes et empiriques que la détermination des conditions transcendantales, c'est-à-dire formelles, qui conditionnent la cohésion de l'unité objective de son expérience⁶³².

⁶³⁰ *Ibid.*, B 139, III 113, p.858.

⁶³¹ *Ibid.*, A 107, IV 81, p.1411-1412.

⁶³² Pour une discussion plus approfondie entre ce qui distingue la dimension « logique » ou formelle de la conscience et sa dimension psychologique et empirique, voir la discussion de Cf. Bird, Graham, « Logik und Psychologie in der Transzendentalen Deduktion », dans : *Kant-Studien*, vol.56, 1965-1966, p.373-384.

Cette dernière remarque sur l'intention de la déduction transcendantale des catégories est d'une très grande importance pour le propos de notre thèse, car elle identifie l'unité transcendantale de l'aperception à la *forme* générale que prend la conscience dans tout acte d'auto-attribution synthétique des représentations d'un objet. En identifiant ainsi la conscience de soi à l'aperception originaire ou pure, Kant la différencie explicitement de l'aperception empirique et insiste sur l'idée qu'elle décrit plutôt, et de manière exclusive, la forme transcendantale que nous devons nécessairement lui présupposer afin de pouvoir expliquer la possibilité de rassembler nos représentations sous le rapport d'une unité synthétique, c'est-à-dire sous l'unité d'une conscience numériquement *une* qui se manifeste sous la forme invariable de l'expression *Je pense*. En d'autres mots, la notion kantienne de l'aperception transcendantale traduit la dimension exclusivement formelle et donc impersonnelle de la conscience de soi et elle fait ainsi abstraction de sa dimension empirique – ou psychologique – qui la considère, pour sa part, sous la perspective des éléments de l'expérience qui provoquent en elle son individuation.

Lorsque nous disons, donc, que la représentation *Je pense* représente la forme générale de la pensée, ce que nous voulons dire précisément est qu'elle ne vise pas à établir l'existence d'une conscience spatio-temporellement déterminée, en l'occurrence la conscience (empirique) d'un individu singulier, mais, au contraire, qu'elle exprime simplement la condition logique et universelle qui établit l'identité formelle de la conscience avec l'unité de sa pensée⁶³³. Dans cette optique, le *Je pense* de l'aperception transcendantale fait ainsi référence à un *Je pense* purement « logique » – Benoist préfère pour sa part l'expression de « *sujet transcendantal de la représentation* »⁶³⁴ –, c'est-à-dire à une forme pure et universelle de la représentation laquelle est en elle-même dépourvue de toute signification propre. En effet, comme l'explique De Vos, la représentation *Je pense*, comme simple *forme* de la pensée, constitue la représentation la plus « pauvre » de

⁶³³ Sellars estime que Kant réduit les processus opératoires de la pensée à des relations fonctionnelles. Par conséquent, le *Je pense* de l'aperception transcendantale ne se comprend que dans les fonctions formelles qu'il rend éligible de telle sorte qu'on ne peut pas inférer une quelconque propriété sur la nature empirique et matérielle de la conscience à partir de cette seule forme de la représentation. (Sellars, Wilfrid, « this I or he it (the thing) which thinks », dans *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, vol.44, 1971, p.11; p.7-8; Cf. Sellars, Wilfrid, « Metaphysics and the Concept of a Person », dans *The Logical Way of Doing Things*, (Éd.) Karel Lambert, New Haven, Yale University press, 1969, p.248-249.)

⁶³⁴ L'expression est de Benoist: Benoist, *op.cit.*, p.144.

la conscience, car, bien que pure, elle reste entièrement indéterminée quant à son contenu⁶³⁵. Nous retrouvons cette idée clairement énoncée par Kant dans un passage de l'*Anthropologie* où il spécifie que « [l]e Je de la réflexion ne comporte nulle diversité, il est toujours un seul et même en tous ses jugements, parce qu'il ne contient que cet élément formel de la conscience [...] »⁶³⁶. *Je pense* est une représentation indéterminée en ce sens qu'elle se rapporte, comme fondement formel de la représentation, indifféremment à toutes nos représentations, sans tenir compte de leur contenu réel, puisque sa seule fonction véritable, qui est de nature purement formelle et transcendantale, consiste à reconduire l'activité réflexive – et synthétique – de la conscience sous la forme de son unité⁶³⁷. À plus forte raison, nous pouvons dire que la représentation *Je pense* désigne « le sujet universel [la forme universelle] de tous les prédicats », savoir de toutes les représentations qui tombent sous l'unité de la conscience, et donc, en tant qu'elle est le corrélat universel de toutes nos représentations, elle ne s'identifie véritablement à aucune d'entre elles spécifiquement. C'est dans un passage des *Premiers Principes* que Kant est le plus explicite, à notre avis, à cet égard :

Le moi [*Je pense*], ce corrélat universel de l'aperception, et qui n'est lui-même qu'une pensée, désigne, comme simple pronom, une chose de signification indéterminée : il désigne le sujet de tous les prédicats, sans la moindre condition qui distinguerait cette représentation du sujet de la représentation d'une chose quelconque en général; c'est donc là une substance sur la nature de laquelle le mot moi ne nous donne aucune notion.⁶³⁸

⁶³⁵ De Vos, Lu, *Formen der Subjektivität oder die Naturalisierung der Subjektivität im Opus postumum*, dans Kant Philosophie der Natur, (Éd.) Ernst-Otto Onnasch, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 2009, p.289.

⁶³⁶ Kant, *Œuvres philosophiques* III, *op.cit.*, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, I, VII 141, p.960.

⁶³⁷ Baum résume très clairement l'idée que nous voulons formuler en ces mots: « Das „empirische Bewusstsein“ ist nicht notwendig das Bewusstsein empirischer Anschauungen, sondern das jeweilige einzelne Bewusstsein irgendwelcher *gegebenen Vorstellungen*, die meine sind, also in „dem selben Subjekt [...] angetroffen“ (B132) werden. Und die „Identität des Subjekts“ ist nicht die Identität einer Person, die unvermittelt eingeführt würde, sondern nur diejenige des logischen Ich, dessen ich mir im „Ich denke“ denke. [...] Auch hier sind die Synthesis der Vorstellungen und deren Bewusstsein keine psychologischen Tatsachen, sondern notwendig zu erfüllende Bedingungen der Beziehung meiner Vorstellungen auf das gemeinschaftliche „Ich denke“ *als eines identischen Selbstbewusstseins* des denkenden Subjekts. Um mir also der numerischen Identität desjenigen Subjekts bewusst zu werden, dessen ich mir im Ich denke bewusst sein kann, muss ich im Falle von mir gegebenen und nicht von mir erzeugten Vorstellungen einen Akt der Synthesis dieser meiner Vorstellungen vollziehen und mir dieses Aktes als des meinigen bewusst sein können. » (Baum, *op.cit.*, p.329).

⁶³⁸ Kant, *Œuvres philosophiques* II, *op.cit.*, *Premiers principes métaphysiques*, IV 542-543, p.464.

Ramenée ainsi sous l'unité indifférenciée de la représentation *Je pense*, l'aperception transcendante désigne la forme d'une *conscience en générale*, c'est-à-dire la représentation primitive et impersonnelle qui caractérise indifféremment toute conscience. Cela dit, Kant ne cherche pas, par l'intermédiaire de cette notion, à fournir la preuve de la substantialité du sujet, de la permanence d'une même conscience déterminée à travers les différents états successifs qui affectent son sens interne dans le temps. En effet, la notion kantienne de l'aperception n'est pas l'équivalent de la *res cogitans* cartésienne. Si Kant admet le geste originaire, auto-attributif et indifférencié du *Je pense*, il n'en conclut pas, comme le fait Descartes, à l'évidence de sa substantialité, mais seulement à sa nécessité formelle comme condition transcendante de l'unité de l'expérience, c'est-à-dire à notre capacité d'unifier synthétiquement nos représentations dans une conscience de soi. En ce sens, donc, *Je pense* constitue la forme pure et primitive de la pensée qui se trouve à la base de toute forme de conceptualisation de la matière, mais qui est conçue indépendamment de son contenu propre. La conscience de cet acte primitif et élémentaire de la représentation émane de l'activité synthétique de la conscience et, loin de caractériser son hypothétique substantialité, elle ne fait qu'affirmer la nécessité logique de cette forme générale de la pensée dans tout acte de représentation de la matière.

L'insistance que Kant consacre à la démonstration du caractère formel de l'aperception transcendante constitue l'étape préliminaire et indispensable de la déduction transcendante des catégories, car elle fournit la base sur laquelle repose la preuve du pouvoir objectivant de la forme transcendante de la conscience de soi, à laquelle il ne suffira qu'à ajouter la façon dont la fonction de la catégorie vient concrétiser la possibilité de ce pouvoir. En effet, c'est dans le rapport de la pensée à une forme invariable et impersonnelle de la représentation que Kant estime trouver l'élément fondamental qui permet à la conscience de transcender sa position subjective, arbitraire et contingente afin d'adopter un point de vue neutre, objectif et universel vis-à-vis de l'expérience. Parce que la représentation *Je pense* reste en elle-même invariable et indifférenciée, elle constitue ainsi le point de référence à l'aide duquel la conscience de soi se représente la matière – le divers de l'intuition – sous la détermination des conditions formelles, et par extension objectivantes parce que transcendantales, de l'expérience.

Ce pouvoir objectivant de l'aperception transcendantale est développé plus en détail dans la section 17 de la déduction transcendantale. Kant veut y démontrer que le pouvoir objectivant de l'aperception repose sur la capacité de la conscience à ramener chacune de ses représentations sous l'autorité de son unité, c'est-à-dire de s'auto-attribuer synthétiquement ses représentations sous la forme de la représentation *Je pense*, et que c'est précisément dans ce geste fondamental qu'elle actualise la possibilité de se représenter l'unité d'un objet. La stratégie de Kant consiste ainsi à établir le rapport qui pose l'identité entre l'unité synthétique de l'aperception et la représentation objective d'un objet: « Or toute réunion des représentations exige l'unité de la conscience dans leur synthèse. Par conséquent, l'unité de la conscience est ce qui seul constitue le rapport des représentations à un objet, donc leur valeur objective; c'est elle qui en fait des connaissances, et c'est sur elle, par conséquent, que repose la possibilité même de l'entendement »⁶³⁹. La section 17 constitue ainsi une nouvelle phase dans la structure argumentative de la déduction transcendantale. Là où la section 16 servait à démontrer le caractère formel de l'aperception transcendantale, la section 17 met désormais l'emphase sur la force épistémologique du principe de l'aperception. En effet, en faisant de l'unité synthétique de l'aperception une condition de la cognition objective, Kant affirme, par le fait même, que cette même forme de l'unité de la conscience est une condition – ou force – d'objectivation (objectivante) – de notre expérience et que c'est dans l'effectuation de son activité synthétique que la conscience parvient à reconstituer la matière de notre expérience sous la forme unifiée et intelligible d'un objet de connaissance.

Il est clair, à partir de ce que nous savons, que le pouvoir d'objectivation de l'aperception se concentre dans les mains de l'entendement et cela est confirmé par Kant lui-même qui établit, dans la section 17, le rapprochement entre l'aperception et l'entendement, rapprochement qui est tout à fait logique si nous prenons en considérations que c'est l'entendement qui exécute l'opération de la synthèse de nos représentations dans

⁶³⁹ Kant, *Œuvres philosophiques I, op.cit., Critique de la raison pure*, B 137, III 111, p.856-857; Il écrit aussi : « Le principe suprême de cette même possibilité [la possibilité de toute intuition par rapport à l'entendement] est que tout le divers de l'intuition soit soumis aux conditions de l'unité originellement synthétique de l'aperception. » (Cf. *Ibid.*, B 136, III 111, p.856).

le jugement. À plus forte raison, la cognition pleine et entière d'un objet est entièrement dépendante de la fonction synthétique de l'entendement dans la mesure où elle consiste ultimement dans l'unification de nos représentations sous l'unité du concept. En effet, écrit Kant textuellement, « l]'objet [*Objekt*] est ce dont le concept réunit le divers d'une intuition donnée »⁶⁴⁰ et il n'y a pas de connaissance conceptuelle possible d'un objet qui ne présuppose l'exécution de la synthèse de nos représentations de la part de l'entendement.

Considérée sous cet angle, la notion de l'unité synthétique de l'aperception permet de préciser la nature de la fonction originaire de l'entendement. Elle nous enseigne en effet que la fonction synthétique de l'entendement consiste avant toute chose à lier sous l'unité de la conscience de soi les différentes représentations que nous attribuons aux divers de l'intuition afin de pouvoir nous représenter son unité dans une connaissance. Ainsi, pour mettre en relation différentes représentations entre elles, c'est-à-dire les comparer, les discriminer, les réunir en une représentation conceptuelle, etc., il faut que nous puissions préliminairement les reconduire sous l'identité d'un même sujet numérique. La connaissance d'un objet (*Objekt*), c'est-à-dire l'organisation de nos diverses représentations sous une unité commune, serait en elle-même une impossibilité logique sans la capacité de la conscience de s'auto-attribuer ses représentations et sans celle de se reconnaître comme étant le fondement formel qui assure leur liaison dans une représentation unifiée. La synthèse de l'entendement opère donc simultanément une double opération et c'est au terme de cette double opération que le sujet accède à la représentation accomplie d'un objet de connaissance: premièrement, elle lie des représentations entre elles sous la forme de rapports déterminés (substance, causalité, etc.), mais cela ne peut se produire que parce que, deuxièmement, elle lie d'abord ces mêmes représentations sous la détermination de son unité formelle, *Je pense*, et c'est grâce à ce geste originaire que la conscience est capable de reconstituer l'unité de l'objet dans la représentation du concept.

Par conséquent, si l'unité synthétique de la conscience de soi exerce un pouvoir effectif et objectivant sur la matière de la représentation, c'est essentiellement parce que l'unité constituée de l'objet dans la forme du concept est le corrélat de l'unité de

⁶⁴⁰ *Ibid.*, B 137, III 111, p.856.

l'aperception constituée dans la liaison de ses différentes représentations. L'objet de connaissance (*Objekt*) n'est en fait rien d'autre que la matière de l'expérience reconstituée sous la forme réalisée de l'unité synthétique de l'aperception. En conséquence, c'est en réfléchissant l'unité de l'objet dans la synthèse de ses représentations que la conscience se représente simultanément l'objet sous la détermination des conditions transcendantales et universelles qui définissent les formes objectives de son expérience.

La logique transcendantale, cependant, nous a appris que l'étendue du pouvoir effectif et objectif de la synthèse se limite à son action sur le divers de l'intuition et c'est un point qui réapparaît dans la section 17. Kant y recentre la discussion de la déduction transcendantale sur le rapport qui unit l'activité synthétique de l'entendement avec le divers de l'intuition que nous recevons dans la sensibilité. D'une certaine manière, on assiste ainsi dans la section 17 à la première tentative, bien qu'encore indirecte, de prouver que les catégories de l'entendement trouvent une application effective et objective lorsqu'elles sont appliquées au divers de l'intuition et que c'est sous cette condition que l'entendement est capable de penser un objet de l'expérience. Kant, à ce stade-ci de sa démonstration, ne mentionne pas explicitement ce point de doctrine, mais on peut déjà l'anticiper dans la mesure où il explique que le geste de la synthèse se manifeste dans le fait de ramener une intuition donnée sous l'unité de la conscience de soi : « 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 »⁶⁴¹. Ce passage de la déduction argumente une fois de plus en faveur de la légitimité de la fonction objectivante et nécessaire de l'aperception sur la matière de l'expérience. Kant nous dit, en effet, que c'est précisément dans l'acte auto-attributif et synthétique du *Je pense* que la conscience se « lie » à la matière de l'expérience dans l'intuition et que c'est en la retenant sous son unité qu'elle est capable ensuite d'en reconduire le contenu sous la détermination de la représentation conceptuelle. Par conséquent, la cognition par concept, c'est-à-dire la représentation déterminée d'un objet,

⁶⁴¹ *Ibid.*, B 138, III 112, p.857.

est le produit de l'activité synthétique de l'entendement qui ramène le divers de l'intuition sous l'unité formelle de la conscience de soi.

En effet, le divers de l'intuition, à lui-seul, rappelle pertinemment Euler, ne possède pas *per se* la détermination de l'unité de l'aperception *Je pense* qui permet à la conscience de réfléchir son unité sous la forme unifiée du concept. Le divers de l'intuition se présente d'abord sous la forme d'une représentation discrète et isolée qui n'est pas encore liée à la conscience sous des rapports déterminés d'espace et de temps. La représentation intuitive du divers reste ainsi en elle-même indéterminée et ce n'est que sous l'action de la synthèse qui la lie à l'unité de l'aperception qu'elle acquiert la forme accomplie d'un *objet* pour la conscience⁶⁴². Ainsi, l'unité synthétique qui qualifie l'essence de l'objet de connaissance traduit le résultat effectif de la synthèse des représentations qui déterminent spatio-temporellement le divers de l'intuition et cette possibilité, comme nous avons tenté de le démontrer dans cette section, demande que la conscience puisse se reconnaître comme étant le fondement commun et invariable de chacune de ses représentations afin de pouvoir les réunir sous la forme d'une représentation unifiée dans le concept. L'objet (*Objekt*) consiste ainsi en la représentation unifiée du divers de l'intuition dans la conscience.

Pour illustrer son propos, Kant se sert de l'exemple géométrique de la construction d'une ligne dans l'espace. La ligne, à la base, est une figure composée d'une multitude de points. Or, la ligne, nous dit Kant, n'est pas l'addition de ces points les uns avec les autres, car chaque point à lui-seul forme une figure discrète et isolée dans l'espace et, de la somme de ces unités discrètes, on ne produit pas nécessairement une figure. Pour reconnaître une ligne dans l'espace, précise-t-il, il faut qu'on la *tire*, c'est-à-dire qu'on la fasse traverser l'ensemble de ces points de telle sorte à les relier les uns aux autres dans un geste unitaire et unificateur. Bref, la représentation d'une ligne dans l'espace exige que nous effectuions la synthèse (la liaison) des points qui la composent et que nous nous représentons son unité synthétique dans une conscience unifiée. C'est donc dans l'acte de la synthèse que la

⁶⁴² Euler, Wener L., « Apperzeption bei Leibniz und Kant », dans: *Kant's Transcendental Deduction and the Theory of Apperception, New Interpretations*, (Éd.) Giuseppe Motta, Dennis Schulting and Udo Thiel, Berlin, Walter de Gruyter, Band 218, 2022, p,76.

conscience, à partir d'une matière discrète et discontinue, les points de l'espace, est capable de produire l'unité synthétique de l'objet dans la représentation, la ligne, mais aussi, c'est dans l'unité de ce même acte que la conscience se détermine dans la forme de son unité synthétique. Autrement dit, l'acte de la synthèse qui produit l'unité du divers de l'intuition dans la représentation est le même que celui qui conduit la conscience à réaliser son unité dans une expérience. Ce que Kant veut démontrer à l'aide de cet exemple est qu'un objet aussi simple qu'une ligne serait irréprésentable sans que la conscience puisse reconnaître que la synthèse des différents points dans l'espace sous la figure synthétique de la ligne est le produit de l'unité de son acte. Dès lors, si l'unité synthétique de la conscience de soi opère effectivement une objectivation de la matière de l'expérience, c'est parce que la formation d'un objet dans l'expérience se constitue dans le même acte (synthétique) qui contribue à la production de l'unité de la conscience.

En somme, la représentation unitaire d'un objet sous l'unité du concept est impossible sans l'unité synthétique de l'aperception de la même façon que cette dernière est impossible sans la première. Il y a donc réciprocity entre l'unité de l'aperception et l'unité synthétique des représentations qui nous livre la connaissance d'un objet. Le caractère objectivant de l'aperception réside donc dans le fait que c'est dans la représentation de son unité que nous pouvons assumer la possibilité de penser un objet. Nous rejoignons ainsi l'interprétation de Soboleva : l'aperception transcendantale constitue la structure primaire de l'objectivation des données de la sensibilité – la matière – précisément parce qu'elle contient la forme invariable de la pensée qui accompagne toutes nos représentations, ce qui veut dire, pour le formuler autrement, que le divers de nos intuitions, afin de pouvoir être ramené sous l'unité de la représentation conceptuelle, doit nécessairement acquérir, dans un premier temps, la forme discursive originale, élémentaire et universelle du *Je pense* et qui souligne réciproquement le geste par lequel la conscience reconnaît la forme de son unité dans une expérience⁶⁴³.

⁶⁴³ Soboleva, Maja, « Knowledge, Self-Knowledge and Self-Identity: Transcendental and Empirical Arguments », dans: *Kant's Transcendental Deduction and the Theory of Apperception, New Interpretations*, (Éd.) Giuseppe Motta, Dennis Schulting and Udo Thiel, Berlin, Walter de Gruyter, Band 218, 2022, p.600-601.

9.4 Aperception, catégorie et jugement

Nous avons vu jusqu'à maintenant sur quel fondement Kant institue un rapport de réciprocité entre la possibilité transcendante de l'expérience d'un objet et l'unité synthétique de l'aperception laquelle se condense sous la forme simple et générale de la représentation *Je pense*. Toutefois, l'objectif de la déduction transcendante des catégories n'est pas pour autant rempli, car il reste encore à déterminer par quel moyen la conscience parvient à reconduire ses représentations sous la condition formelle de son unité et en quoi les catégories sont impliquées dans ce processus objectivant d'auto-attribution afin notamment de fournir la preuve définitive de leur nécessité objective. Ce « moyen » spécifique est le jugement, car c'est précisément dans l'acte du jugement que la conscience expose la fonction logique qui guide l'exécution de la synthèse de ses représentations sous la forme de leur unité synthétique et, comme l'a enseigné leur déduction métaphysique, ce sont les catégories qui désignent ces mêmes fonctions de l'unité de nos jugements.

Cette réintroduction de la question du jugement en plein cœur de la déduction transcendante est très significative, car elle souligne, d'une part, que la liaison de nos représentations dans une aperception se réalise dans la forme du jugement mais aussi, d'autre part, que la synthèse des représentations sous la forme générale *Je pense* ne garantit pas à elle-seule l'objectivité de leur unité synthétique, mais seulement la condition formelle (transcendantale) de leur union (synthèse) dans la représentation. Ce dernier point est ce que rend explicite la distinction introduite par Kant dans la section 18 entre l'unité subjective de la conscience et son unité objective (transcendantale), laquelle insiste sur l'idée que le caractère objectif de l'unité synthétique de nos représentations dans une conscience suppose un élément supplémentaire que la simple notion d'aperception ne rend pas, à savoir la catégorie qui détermine la forme de la synthèse dans l'expression du jugement. C'est à cet égard que la détermination du statut nécessaire et objectif des catégories exige de réinvestir la question du jugement et de l'examiner désormais à l'aune de ses implications dans la détermination de l'unité synthétique de la conscience de soi.

À cet égard, l'intention principale de Kant, notamment dans les sections 19 et 20 de la déduction transcendante, est de démontrer que l'unité synthétique de la conscience

de soi repose sur des règles *a priori* que sont les catégories. En d'autres mots, Kant veut démontrer que l'unité de la conscience de soi ne repose pas sur des synthèses arbitraires, mais que toutes les formes de la synthèse qui permettent parallèlement de réfléchir l'unité de la conscience dans la représentation *Je pense* sont soumises aux règles catégoriales de l'entendement, renforçant ainsi la conclusion de la section 17 qui stipule que l'unité synthétique de l'aperception est le principe qui se trouve au fondement de toutes nos connaissances objectives de la matière et qu'elle constitue, par conséquent, une condition objectivante de l'expérience.

C'est dans la section 19 qu'intervient pour la première fois la fonction du jugement au sein de la structure argumentative de la déduction transcendantale des catégories et Kant y met notamment l'emphase sur le rôle positif que joue le jugement dans la liaison de nos représentations sous l'unité formelle de l'aperception. On ne saurait assez souligner l'importance de cette section, car c'est justement dans le lien qui unit le jugement et l'aperception que Kant croit pouvoir déterminer la portée objective du jugement et par extension, comme il le conclut dans la section 20, celle de la catégorie. La première remarque de Kant nous conduit directement sur cette voie, car il s'agit en fait d'une remise en question de la définition « traditionnelle » du jugement et dont la réfutation, ou plutôt la rectification, doit servir à poser les bases de ce qu'il estime être la fonction principale et originaire du jugement. La logique traditionnelle veut que le jugement soit une représentation qui sert à établir un rapport entre deux concepts⁶⁴⁴. Or, si Kant juge cette définition lacunaire, c'est essentiellement parce que, en plus de ne s'appliquer qu'aux jugements catégoriques, elle omet de déterminer en quoi consiste précisément ce rapport : « je remarquerai que ce en quoi consiste ce rapport n'est pas ici déterminé »⁶⁴⁵. Plus précisément, elle ne permet pas d'identifier ce qui fonde objectivement la relation entre deux concepts dans le jugement et de distinguer ainsi ce qui correspond à une liaison objective de nos représentations de ce qui résulte d'une simple liaison subjective de la part de l'entendement. La nouvelle définition que Kant propose du jugement est donc censée pallier à ce manque et introduit à cet effet, conformément aux conclusions des sections

⁶⁴⁴ Kant, *Œuvres philosophiques* I, *op.cit.*, *Critique de la raison pure*, B 140, III 113, p.859.

⁶⁴⁵ *Ibid.*, B 141, III 114, p.859.

précédentes de la déduction, la notion de l'aperception. Elle stipule en effet que le jugement, fondamentalement, sert à lier des représentations à l'unité synthétique de l'aperception : « Mais, si je recherche la relation des connaissances données dans chaque jugement [...] 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 »⁶⁴⁶. Cette nouvelle définition concrétise, comme le fait remarquer Allison, le rapprochement que Kant souhaite établir entre le jugement et la synthèse puisqu'elle insinue que la synthèse qui reconduit nos représentations sous l'unité de l'aperception n'est en fait autre chose que l'acte de l'entendement qui se réalise, sur le plan effectif, dans le jugement⁶⁴⁷. Cela est d'autant plus flagrant que les actes respectifs du jugement et de la synthèse sont tous les deux attribués à la spontanéité de l'entendement et qu'elles servent à exécuter la même opération, nommément la liaison de nos représentations dans une conscience. Ainsi, le jugement, dans l'acceptation que Kant lui donne, est l'expression, sous sa forme logique, de la synthèse dans l'exécution de la liaison de nos représentations sous l'unité de l'aperception, définition qui ne pouvait pas être formulée par la logique traditionnelle puisqu'elle présuppose l'apport théorique de la logique transcendantale qui ramène la question du jugement – et de la synthèse – sur le plan de la relation de la pensée au contenu (la matière) de l'expérience.

Ainsi, si les sections 16 et 17 ont contribué à affirmer la réciprocity entre l'unité de l'aperception et l'unité de l'acte de la synthèse de l'entendement, la section 19 introduit désormais le jugement dans l'équation en postulant la réciprocity entre le jugement, l'unité de l'acte de la synthèse de l'entendement et l'unité de l'aperception. Cette précision théorique occupe une place centrale au sein de l'épistémologie kantienne, car c'est dans l'institution de ce nouveau rapport entre l'aperception et le jugement que Kant positionne celui-ci sur le plan de l'objectivité. En effet, la synthèse des représentations établie dans le jugement se distingue de leur simple association circonstancielle et subjective dans une conscience empirique dans la mesure où la relation qui est exprimée dans le jugement trouve la validité de son objectivité dans le fait qu'elle est fondée dans « l'unité objective de l'aperception », ce qui veut dire que le rapport que le jugement institue entre l'objet et

⁶⁴⁶ *Ibid.*, B 141, III 114, p.859-860.

⁶⁴⁷ Allison, *op.cit.*, p.176.

les propriétés qu'il lui prédique est vrai non pas seulement pour telle conscience particulière, mais pour une « conscience en général » pour reprendre l'expression de Kant, c'est-à-dire pour toute conscience indifféremment de sa position spatio-temporelle dans l'expérience. Le jugement acquiert donc une prétention à l'universalité du moment où il reconduit la synthèse de nos représentations sous l'unité formelle de l'aperception et qu'il la pense ainsi sous la détermination des conditions transcendantales de l'expérience. Ce n'est qu'à ce titre d'ailleurs que le jugement peut affirmer des propriétés réelles d'un objet.

Ainsi, dans son sens le plus strict, une liaison nécessaire et objective entre des concepts (ou des représentations) se traduit par une proposition qui se veut être valide pour une « conscience en générale », c'est-à-dire dont la prétention est universelle et Kant estime que la conscience se commet dans un tel jugement lorsqu'elle emploie la copule *est* : « 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 »⁶⁴⁸. « Ce qui est en cause à présent, pour reprendre les mots justes de Longuenesse, est l'exercice de la forme même du jugement, comme forme originaire du rapport à l'objet, quel que soit par ailleurs le statut de ce jugement dans son effectuation empirique »⁶⁴⁹ et la copule *est* dans le jugement signale que la liaison des représentations en question est fondée dans l'objet. Si nous comprenons bien l'argument de Kant, c'est lorsque nous effectuons la liaison entre diverses représentations, par exemple entre *A* et *B*, sous la forme de la copule *est*, que nous pensons les représentations (propriétés) que nous attribuons à l'objet comme étant liées entre elles *de fait* et non seulement réfléchies en nous sous la forme d'une simple association circonstancielle issue de nos états subjectifs notamment parce que la copule *est* indique que la synthèse de nos représentations dans le jugement se conforme à la condition formelle et objectivante de l'unité (synthétique) de l'aperception.

⁶⁴⁸ Kant, *Œuvres philosophiques I, op.cit., Critique de la raison pure*, B 142, III 114, p.860.

⁶⁴⁹ Longuenesse, « Kant et les jugements empiriques. Jugements de perception et jugements d'expérience », *op.cit.*, p.295.

Pour illustrer son propos, Kant fait appel à l'exemple suivant: « les corps *sont* pesants » et il explique que la nécessité de cette relation, c'est-à-dire de la relation qui unit objectivement les concepts de « corps » et de « pesanteur », n'est pas fondée dans les concepts empiriques eux-mêmes de « corps » et de « pesanteur » – le concept de « corps » ne contient pas analytiquement celui de « pesanteur » dans sa définition et inversement la notion « pesanteur » n'implique pas analytiquement celle de « corps » – ni même dans l'intuition empirique d'un corps auquel nous associons l'idée de pesanteur, puisqu'elle se fonde en réalité dans le jugement. C'est dans l'unité – la forme logique – exprimée dans le jugement, dont la fonction première est de reconduire la synthèse de ces concepts sous l'unité de l'aperception, que la conscience détermine la nature de leur rapport sur un fond d'universalité et qu'elle prescrit, par conséquent, la nécessité de leur complémentarité de telle manière que lorsque nous pensons l'objet « corps », nous pensons simultanément la propriété de la pesanteur qui le qualifie⁶⁵⁰. Sans cette fonction originaire du jugement, nous en serions réduits, argumente Kant, aux modes subjectifs de l'association et les rapports synthétiques que nous voudrions instituer entre nos concepts n'auraient qu'une valeur relative du genre : « Quand je porte un corps, je sens une pression de pesanteur ». Si, à l'aide de ce jugement, la conscience lie effectivement les concepts de « corps » et de « pesanteur » dans un rapport d'unité, leur liaison reste cependant confinée à la forme d'un rapport associatif qui n'exprime pas autre chose que la conjonction des différents états de la conscience relativement à sa condition empirique et la portée d'une telle proposition ne peut donc être que relative à la conscience subjective qui l'énonce. En contrepartie, le jugement acquiert une force véritablement prescriptive lorsqu'il rapporte des représentations sous l'unité de l'aperception notamment sous la forme de la copule *est*, car il vient ainsi affirmer que les représentations en question sont « liées [entre elles] dans l'objet »⁶⁵¹ et que la valeur de son énoncé est ainsi objective et prétend s'appliquer universellement à toute conscience indépendamment de leur état subjectif.

⁶⁵⁰ C'est ce qui ressort explicitement de ce passage de la déduction transcendantale : « Je ne veux pas dire par là, il est vrai, que ces représentations se rapportent *nécessairement les unes aux autres* dans l'intuition empirique, mais qu'elles se rapportent les unes aux autres dans la synthèse des intuitions *grâce à l'unité nécessaire* de l'aperception, c'est-à-dire suivant des principes de la détermination objective de toutes les représentations, en tant que de ces intuitions peut suivre une connaissance; ces principes dérivent tous du principe de l'unité transcendantale de l'aperception. » (Kant, *Œuvres philosophiques I, op.cit., Critique de la raison pure*, B 142, III 114, p.860.)

⁶⁵¹ *Ibid.*, B 142, III 114, p.860.

On peut raisonnablement douter du fait que la liaison opérée sous la copule *est* acquiert automatiquement une portée objective et universalisante ou même qu'elle soit le seul moyen à la disposition de l'entendement capable de fournir au jugement sa force prescriptive. Cela dit, ce que la section 19 a pour but de nous apprendre est que le jugement exerce un pouvoir effectif et objectivant sur la matière de nos représentations et que ce pouvoir objectivant se cristallise dans le fait que le jugement unifie nos représentations dans l'unité objective de l'aperception. C'est donc dans l'acte primitif « d'amener des représentations à l'unité objective de la représentation » que le jugement est capable d'exprimer des relations *de fait* entre nos représentations qui décrivent des caractéristiques réelles de l'objet et qui sont valables en tout temps et pour toute conscience indifféremment de la position empirique que tel ou tel sujet connaissant occupe dans l'expérience.

Toutefois, bien que la détermination du pouvoir objectivant du jugement soit une étape cruciale à la déduction transcendantale des catégories, celle-ci reste incomplète tant et aussi longtemps que ce pouvoir du jugement n'est pas mis en rapport avec la fonction de la catégorie, car c'est de la validité objective de la catégorie que doit statuer la déduction transcendantale et aussi parce que la valeur objectivante du jugement repose, en dernière analyse, sur la fonction de la catégorie dans la mesure où les catégories, si nous nous rappelons des conclusions de leur déduction métaphysique, désignent précisément les fonctions logiques qui déterminent les formes de la synthèse dans le jugement. C'est dans la section 20 que Kant tourne directement son attention sur les catégories afin d'établir la portée réelle de leur fonction dans la détermination des modalités formelles du jugement. Kant est étonnamment concis à cet égard malgré l'importance du propos, son argument tenant en un seul paragraphe, et cela est probablement dû au fait qu'il a déjà posé les bases de la fonction logique et formelle des catégories en rapport avec le jugement au sein de leur déduction métaphysique. Ce qu'il se propose de faire à présent est simplement d'établir la relation entre les catégories et les conclusions qu'il a tiré des sections 17 et 19 de la déduction transcendantale. Nous jugeons pertinent de citer l'entièreté de la section 20 notamment en raison de sa concision :

Le donné, divers, dans une intuition sensible entre nécessairement sous l'unité synthétique originaire de l'aperception, puisque c'est par elle seulement qu'est possible l'*unité* de l'intuition (§17). Or l'acte de l'entendement, par lequel le divers de représentations données (que ce soient des intuitions ou des concepts) est ramené à une aperception en général, est la fonction logique des jugements (§19). Tout divers, en tant qu'il est donné dans une intuition empirique, est donc *déterminé* par rapport à l'une des fonctions logiques du jugement, par laquelle il est ramené à une conscience en général. Or, les *catégories* ne sont autre chose que ces mêmes fonctions du jugement, en tant que le divers d'une intuition donnée est déterminé par rapport à elles (§13). Le divers dans une intuition donnée est donc nécessairement soumis aux catégories.⁶⁵²

Ce passage reprend la conclusion des *Prolégomènes*, bien que formulé dans le langage de la *Critique*, à savoir que c'est par l'emploi de la catégorie que l'entendement est capable de lier la matière de l'expérience – le divers de l'intuition – à une conscience en général et ainsi de la déterminer en fonction des conditions transcendantales de l'expérience possible. Ce qui est précisé, cependant, est que l'intuition est *nécessairement* soumise aux catégories et que c'est précisément dans cet acte de soumission que l'entendement parvient à y introduire les déterminations catégorielles dans le jugement. La section 20 vient donc fournir la preuve tant recherchée par la déduction transcendantale, c'est-à-dire celle qui vient établir le caractère nécessaire des catégories dans tout acte de cognition d'un objet et l'argument de Kant se décompose en quatre étapes : dans un premier temps, il rappelle que l'unité de l'intuition dans la représentation est soumise à l'unité synthétique de l'aperception. Autrement dit, c'est par l'entendement que le divers de l'intuition est ramenée sous l'unité de la conscience de soi notamment dans le jugement et qu'il est ainsi déterminé sous la représentation unitaire du concept. Ce sont les enseignements des sections 17 et 19 respectivement. Dans un second temps, il rappelle aussi ce qui a déjà été établi dans la déduction métaphysique, à savoir que les formes de la synthèse par l'intermédiaire desquelles le jugement opère la liaison de nos représentations sont déterminées par les fonctions logiques du jugement. Ainsi, troisièmement, puisque l'unité du divers de l'intuition se déploie dans le jugement, il s'ensuit que le divers de l'intuition est lui-aussi déterminé dans la représentation conformément à ces mêmes fonctions logiques du jugement. Enfin, comme les catégories sont les fonctions logiques

⁶⁵² *Ibid.*, B 143, III 115, p.860-861.

du jugement, ce sont leurs déterminations formelles qui sont ainsi appliquées au divers de l'intuition dans le jugement. Par conséquent, le divers de l'intuition est soumis aux catégories et la représentation de son unité dans une conscience en général, c'est-à-dire comme objet (*Objekt*), est réfléchi sous la forme de l'unité catégoriale.

La fonction objectivante des catégories, si nous nous fions à la très brève section 20 de la déduction, réside donc dans le fait qu'elles déterminent les formes – règles ou fonctions *a priori* – par l'intermédiaire desquelles le jugement lie le divers de l'intuition – la matière – à l'unité de l'aperception. Les termes de Kant sont clairs : la représentation unitaire du divers dans la conscience est tributaire de l'unité que le jugement introduit dans la représentation que nous nous faisons de ce divers et puisque l'unité produite dans le jugement est déterminée quant à sa forme par la catégorie, ce sont alors les catégories qui, ultimement, déterminent les formes de la représentation par lesquelles la conscience est susceptible de se représenter l'unité du divers de l'intuition sous le rapport de ses déterminations objectales. C'est dans l'acte du jugement, dont l'intention synthétique et signifiante est dirigée sur le divers de l'intuition, que sa fonction objectivante est mise en application et qu'elle vient introduire de manière effective la détermination de sa forme dans la représentation que nous nous faisons de la matière⁶⁵³. La nécessité objective de la catégorie tient donc essentiellement au fait que la représentation de l'objet dans l'unité de l'aperception découle de l'activité synthétique de l'entendement effectuée dans le jugement dont elle détermine la forme de telle sorte que l'unité synthétique de l'objet dans l'aperception décrit le résultat concret de son information sur la matière de la cognition.

La démonstration de la fonction objectivante des catégories se poursuit dans les sections 21, 22 et 23, lesquelles viennent compléter les conclusions avancées dans les sections 19 et 20, notamment en insistant – à nouveau – sur l'idée que leur portée objective se restreint à l'effet de leur information sur le divers de l'intuition. Cette idée conduit Kant dans la section 21 à défendre la thèse de l'affinité entre les formes pures de l'aperception

⁶⁵³ Kitcher soutient que la fonction du jugement est dépendante de son rapport à l'intuition et qu'il dispose d'un caractère représentationnel qu'en tant que son intention est dirigée sur le divers de l'intuition et qu'il peut déployer, à cet effet, la forme de la catégorie dans un contenu concret de l'expérience. (Kitcher, Patricia, *Kant's Transcendental Psychology*, New York, Oxford University Press, 1990, p.111-112.)

et l'unité de l'expérience empirique. Le fait que l'unité objective du divers de l'intuition dans le jugement soit tributaire de la catégorie, argumente-t-il, fournit la preuve que l'unité, l'harmonie et la cohérence que nous observons dans les phénomènes de l'expérience empirique sont fondées dans les conditions transcendantales qui assurent l'unité formelle de l'expérience possible. Pour le formuler plus concisément, l'unité de notre conscience empirique est soumise à l'unité de l'aperception pure (idée très importante qui est d'ailleurs approfondie dans la section 26 de la déduction et qui est centrale à la cohésion de la théorie kantienne de l'expérience). Par cet argument, Kant veut réaffirmer dans la section 21 la préséance ontologique des déterminations transcendantales (formelles) de l'expérience sur leurs corrélats empiriques et, par suite, réaffirmer la préséance ontologique des catégories de l'entendement comme déterminations formelles des propriétés générales et objectales prescriptibles au divers de l'intuition, c'est-à-dire à la matière de l'expérience.

La section 22 vient cependant tempérer la fonction objectivante de la catégorie sur la matière en rappelant son état de dépendance vis-à-vis de l'intuition et en fournissant une preuve supplémentaire des limites intrinsèques de son pouvoir en insistant, cette fois-ci, sur la distinction entre *penser* et *connaître* un objet. À l'aide cette distinction, Kant veut simplement renforcer la conclusion que les catégories ne sont pas des concepts d'un objet déterminé, mais des *formes* de la représentation discursive. En effet, *penser* un objet, précise-t-il, implique seulement l'usage formel de la catégorie, c'est-à-dire réfléchir dans la représentation la règle (la forme) de la synthèse admise par la catégorie, alors que *connaître* un objet exige que nous appliquions cette règle à la matière concrète de l'expérience qui est donnée à la conscience dans l'intuition:

Penser un objet et *connaître*, ce n'est donc pas une seule et même chose. À la connaissance appartiennent en effet deux éléments : premièrement le concept, par lequel, en général, un objet est pensé (la catégorie) et deuxièmement l'intuition, par laquelle il est donné; car si une intuition correspondante ne pouvait pas du tout être donnée au concept, il serait une pensée quant à la forme, mais sans aucun objet, et absolument aucune connaissance de quelque chose ne serait possible par lui; car pour autant que je sache, *il n'y aurait et ne pourrait y avoir rien à quoi ma pensée pût être appliquée.*⁶⁵⁴

⁶⁵⁴ Kant, *Œuvres philosophiques* I, *op.cit.*, *Critique de la raison pure*, B 146, III 116-117, p.863.

L'entendement dépend ainsi de la sensibilité dans son rapport primaire à l'objet et donc l'usage effectif et objectif de ses concepts, et ultimement des catégories, se déploie exclusivement sur la matière qu'elle leur livre dans l'intuition. Toutefois, loin d'être une contrainte négative pour l'entendement, cet état de dépendance à la sensibilité marque en fait son emprise sur elle. L'intérêt principal de cette remarque, comme le résume très bien Hoepfner, est de fournir une preuve supplémentaire en faveur du statut objectif des catégories en démontrant notamment que le divers de nos intuitions accède au statut d'objet dans la représentation qu'autant qu'il tombe sous la détermination de la catégorie⁶⁵⁵. Le divers de l'intuition, en effet, ne révèle à lui-seul aucune propriété spatio-temporelle propre de la matière et requiert, à cet effet, l'exigence de la catégorie dans la détermination de son statut d'objet. Mais, tout aussi important derrière cette distinction est l'idée que la catégorie, sans l'apport de la matière, n'est pas en mesure de procéder à l'effectuation de sa fonction objectivante. La catégorie, rappelons-nous, n'est en elle-même qu'une forme pure de l'entendement et si elle désigne la forme de la pensée d'un objet, elle ne possède aucune valeur propre en soi. Sans un rapport à l'intuition, elle demeure sans contenu, une forme vide de la représentation. Ainsi, lorsque Kant affirme que *connaître* revient à appliquer effectivement les déterminations formelles de l'entendement sur la matière de la sensibilité, ce qu'il veut dire précisément est que la catégorie tire son effectivité à partir de son application concrète à un contenu déterminé de la représentation. En un mot, la catégorie se réalise toujours dans une matière, jamais en soi, elle actualise son potentiel objectivant uniquement dans le cas précis où l'entendement rapporte sa forme à un divers de l'intuition pour la lier à la conscience dans un jugement et, indépendamment de ce rapport à l'intuition, la catégorie reste ce qu'elle est, une simple forme subjective (pure) de la pensée qui ne délivre en elle-même aucune connaissance propre d'un objet. La matière, comme nous en avons longuement discuté au chapitre 6 de notre thèse, est une condition tout aussi essentielle que la forme pour la cognition d'un objet, mais ce n'est qu'au terme

⁶⁵⁵ Hoepfner, Till, « Kant's Metaphysical and Transcendental Deductions of the Categories: Tasks, Steps, and Claims of Identity », dans: *Kant's Transcendental Deduction and the Theory of Apperception, New Interpretations*, (Éd.) Giuseppe Motta, Dennis Schulting and Udo Thiel, Berlin, Walter de Gruyter, Band 218, 2022, p.484.

de son information par la catégorie qu'elle acquiert les déterminations des propriétés (rapports) qui en font un objet de connaissance (*Objekt*) dans la représentation⁶⁵⁶.

La section 23, pour sa part, ne fait qu'affirmer à nouveau la limite intrinsèque de notre expérience aux conditions formelles de la sensibilité. Le temps et l'espace, comme formes pures de la sensibilité, déterminent l'horizon limite du champ d'application objectif des catégories dans la détermination du phénomène. Bref, la matière de l'expérience se laisse déterminer comme objet sous la forme de rapports catégoriaux d'espace et de temps.

Enfin, les sections 19 et 20, avec les remarques des sections 21, 22 et 23, complètent ainsi, à leur façon, les propos des sections 16 et 17. Nous avons vu dans la section précédente de notre travail comment les sections 16 et 17 de la déduction transcendantale montrent que l'unité synthétique de la conscience de soi exerce un pouvoir effectif et objectivant sur la matière de la représentation dans la mesure où l'unité constituée de l'objet est le corrélat de l'unité de l'aperception constituée dans la liaison de ses différentes représentations et que l'objet de connaissance (*Objekt*) n'est en fait rien d'autre que la

⁶⁵⁶ On peut légitimement se demander, du fait de la nature hétérogène des facultés de l'entendement et de la sensibilité, distinction qui est au cœur de l'épistémologie kantienne, comment la catégorie peut-elle rencontrer l'intuition et la déterminer. Kant apporte la solution à ce problème dans la section 24 de la déduction transcendantale en introduisant la faculté de l'imagination dont la fonction ontologique consiste à combler l'écart entre l'entendement et la sensibilité et fonder la possibilité du lien entre la catégorie et la matière de l'intuition. L'imagination, en effet, est une faculté intermédiaire entre l'entendement et la sensibilité dont la synthèse, la *synthesis speciosa*, produit une première détermination du sens interne en vue de fournir à l'entendement une intuition qu'il lui sera possible par la suite de rapporter à l'unité synthétique de l'aperception sous la détermination de la forme de la catégorie. En un mot, c'est dans le rapport ambivalent qu'entretient l'imagination avec, d'une part, la sensibilité en reproduisant l'image du sens interne, et, d'autre part, avec la spontanéité de l'entendement dans la production de la *synthesis speciosa*, qu'elle établit le pont permettant à la conscience de reconduire la forme de la catégorie sur le donné de l'intuition. Nous ne nous étendons cependant pas davantage sur le sujet pour la raison principale que la question kantienne de l'imagination n'introduit aucun élément véritablement nouveau concernant la théorie kantienne de la forme et de la matière sans compter que cela nous éloignerait considérablement du propos de notre thèse puisqu'elle peut constituer à elle-seule l'objet d'une analyse à part entière, comme l'atteste les nombreuses études à son sujet, pour n'en nommer que quelques-unes que nous jugeons particulièrement pertinentes: Makowiak, Alexandra, *Kant, l'imagination et la question de l'homme*, Grenoble, J. Millon, 2009; Horstmann, Rolf-Peter, *Kant's Power of Imagination*, Cambridge, Cambridge University Press, 2018; Zöller, Günter, « Zwischen Sinnlichkeit und Verstand. Kants Kategorien deduction und die Funktionen der Einbildungskraft », dans: *Kant's Transcendental Deduction and the Theory of Apperception, New Interpretations*, (Éd.) Giuseppe Motta, Dennis Schulting and Udo Thiel, Berlin, Walter de Gruyter, Band 218, 2022, p.361-379; Onof, Christian, « The Transcendental Synthesis of the Imagination and the Structure of the B Deduction », dans: *Kant's Transcendental Deduction and the Theory of Apperception, New Interpretations*, (Éd.) Giuseppe Motta, Dennis Schulting and Udo Thiel, Berlin, Walter de Gruyter, Band 218, 2022, p.437-459.

matière de l'expérience reconstituée sous la forme réalisée de l'unité synthétique de l'aperception. Or, les sections 19 et 20 viennent précisément intégrer la fonction de la catégorie dans la détermination de l'unité synthétique de l'objet. Elles viennent préciser, en effet, que la concordance établie par Kant dans la section 17 entre l'unité synthétique de l'aperception et la représentation de l'unité de l'objet est le fait de la catégorie dans la mesure où la représentation de l'unité du divers de l'intuition comme objet de connaissance dans la conscience consiste en la réunion de ses représentations sous l'unité de la synthèse exprimée dans le jugement et dont la catégorie détermine la forme. C'est donc dans le lien qui l'unit à l'aperception que la catégorie réalise sa fonction objectivante – informatrice – sur la matière. L'unité synthétique que nous attribuons à la matière dans la représentation d'un objet coïncide en effet avec la forme de l'unité synthétique de l'aperception, forme qui reflète, en dernière analyse, l'exigence réalisée de la catégorie dans l'effectuation de la synthèse de l'entendement. En établissant ainsi le rapport de réciprocité entre la règle catégoriale et la forme de l'unité de l'aperception, Kant estime fournir la justification transcendantale qui prouve la nécessité de la catégorie dans le processus de cognition de la matière de l'expérience. La représentation de l'unité de l'objet suppose en effet nécessairement que la matière de la représentation soit présentée à la conscience sous la détermination de la forme de la catégorie, information qui est introduite dans le jugement.

9.5 Le renversement ontologique de la Critique

9.5.1 Le sujet législateur : la primauté de la forme catégorielle

Nous arrivons, à présent, à l'aboutissement de la déduction transcendantale. La démonstration que les catégories de l'entendement constituent les formes qui assurent à la conscience la possibilité de se représenter la forme de son unité et contribuent ainsi à produire la représentation d'un objet (*Objekt*) de l'expérience conduit Kant jusqu'à la conclusion la plus radicale de la déduction transcendantale : le sujet est un « législateur »⁶⁵⁷. Le sujet *légifère*, c'est-à-dire qu'il *prescrit* à la matière les lois qui décrivent ses propriétés universelles. En insistant sur le pouvoir législateur du sujet, Kant réaffirme simultanément la préséance ontologique de la forme sur la matière. C'est parce

⁶⁵⁷ Cf. Deleuze, *op.cit.*, p.26

que la matière de l'expérience se soumet nécessairement aux formes transcendantales (l'espace, le temps et les catégories) de la subjectivité que le sujet légifère et introduit progressivement, par le jeu de l'information de ses formes pures, de l'ordre et de l'intelligibilité dans la représentation que nous nous faisons de la matière. Ce qui nous apparaissait d'abord comme une chose informe se présente désormais à la représentation sous l'unité synthétique de la conscience, c'est-à-dire sous l'unité de l'objet (*Objekt*) déterminé par les conditions formelles et universelles de l'expérience. Si, donc, le sujet légifère, c'est précisément parce qu'il trouve en lui les principes transcendants par l'entremise desquelles il opère l'objectivation de la matière de son expérience.

C'est dans la déduction de la première édition que Kant introduit l'idée de la nature législative du sujet transcendantal et bien qu'il ne fasse pas mention de ce terme précis dans la déduction de la seconde édition, les propos conclusifs de la section 26, qui insistent sur le caractère *prescriptif* des catégories, reprennent clairement le sens même de cette idée et viennent confirmer, par la même occasion, le renversement ontologique qu'il s'était proposé de faire entre le sujet et l'objet dans la seconde préface et l'introduction de la *Critique*. Toutefois, la section 26 ne débute pas directement par l'affirmation du caractère prescriptif des catégories, mais arrive à cette conclusion. En effet, comme le souligne Aquila, si les remarques de Kant ont permis de démontrer jusqu'à présent la nécessité des catégories en ce qui concerne la possibilité générale de la cognition d'un objet, il lui reste encore à démontrer la nécessité de leur application à des objets concrets de l'expérience⁶⁵⁸. C'est dans la section 26 que Kant porte le problème de la déduction sur ce terrain précis afin notamment de fournir la démonstration que la portée objective des catégories s'étend jusqu'à la matière de nos intuitions empiriques. Il veut donner ainsi la preuve que les catégories se trouvent dans une connexion nécessaire avec le donné de l'intuition empirique et que le statut de leur fonction prescriptive n'est pas réservée uniquement à la sphère du transcendantal et du possible, mais qu'elle s'étend aussi à la sphère des objets de l'expérience empirique et du réel. La démonstration de cette connexion nécessaire entre la catégorie et la matière de l'expérience empirique est un élément essentiel à la preuve du caractère législatif du sujet dans la mesure où son pouvoir prescriptif et objectivant sur la

⁶⁵⁸ Aquila, *Matter in Mind*, *op.cit.*, p.142.

matière réside précisément dans sa capacité – possibilité – à appliquer les formes de sa transcendantalité sur la matière concrète de l'expérience empirique. De ce rapport découle d'ailleurs, comme nous le verrons, la possibilité générale de penser une nature⁶⁵⁹.

La solution que Kant propose s'inscrit dans l'horizon d'une nouvelle synthèse, la synthèse de l'appréhension, qui concerne l'acte par l'intermédiaire duquel l'imagination porte à l'attention de la conscience la perception empirique d'un objet: « j'entends par la *synthèse de l'appréhension* le rassemblement du divers dans une intuition empirique, par quoi la perception, c'est-à-dire la conscience empirique de cette intuition (comme phénomène) est rendue possible »⁶⁶⁰. Le contenu d'une intuition empirique devient une « perception » (la conscience de ce contenu), nous dit Kant, du moment où il est appréhendé par la conscience, c'est-à-dire synthétisé sous l'unité d'une intuition et ramené sous l'unité d'une aperception empirique singulière⁶⁶¹. Si, donc, la sensibilité nous met au contact d'un divers, nous comprenons de ce qui vient d'être dit que la *perception* de ce contenu dans l'unité d'une intuition exige la synthèse de l'appréhension et tout l'intérêt de la section 26 consiste à fournir la preuve que la synthèse de l'appréhension est soumise aux conditions catégorielles de la représentation⁶⁶².

Or, l'argument de Kant s'articule autour de l'idée que toute synthèse de nos représentations, indépendamment de sa forme, est le produit d'une *activité* spontanée de la part de la conscience et que, par conséquent, la représentation de l'unité appréhendée dans nos intuitions de l'espace et du temps ne découle pas *de facto* de la simple réception passive du divers dans la sensibilité, mais requiert une activité synthétique de l'entendement et se

⁶⁵⁹ Cf. Kant, *Œuvres philosophiques I, op.cit., Critique de la raison pure*, B 159-160, III 124, p.872.

⁶⁶⁰ *Ibid.*, B 160, III 124, p.872-873. Kant élabore plus en détail la fonction de cette synthèse dans la déduction transcendantale de la première édition qu'il définit en ces termes : « Or, pour que ce divers sorte l'unité de l'intuition (comme par exemple dans la représentation de l'espace) il est nécessaire d'abord de parcourir le divers et puis de le rassembler, acte que j'appelle la *synthèse de l'appréhension*, parce qu'il porte directement sur l'intuition qui présente sans doute un divers, mais qui ne peut jamais, sans l'intervention d'une synthèse, produire ce divers comme tel, et précisément comme contenu *dans une représentation*. » (*Ibid.*, A 99, IV 77, p.1406-1407).

⁶⁶¹ Allison, *op.cit.*, p.193.

⁶⁶² Cf. Keller, *op.cit.*, p.107.

trouve nécessairement soumise aux fonctions formelles des catégories⁶⁶³: « Or, cette unité synthétique ne peut être autre que celle de la liaison du divers d'une *intuition* donnée en *général* dans une conscience originaire, conformément aux catégories, appliquée seulement à notre *intuition sensible*. Par conséquent, toute synthèse par laquelle la perception elle-même devient possible est soumise aux catégories et, comme l'expérience est une connaissance au moyen de perceptions liées entre elles, les catégories sont les conditions de la possibilité de l'expérience et valent donc aussi *a priori* pour tous les objets de l'expérience »⁶⁶⁴. Nous rejoignons Allison lorsqu'il écrit que Kant n'offre pas vraiment d'argument en faveur du lien unissant la synthèse de l'appréhension avec les catégories sinon qu'il ne fait qu'affirmer cet état de fait⁶⁶⁵. Kant, en effet, ne fait qu'observer que nous retrouvons derrière chaque perception d'une intuition empirique effectuée dans la synthèse de l'appréhension les premières traces des déterminations catégorielles de l'entendement dans le but notamment de renforcer l'idée que les catégories exercent en amont une influence informatrice sur la matière de l'expérience empirique, en amont c'est-à-dire dès le stade de la perception d'un objet, dans la mesure où elles introduisent les fonctions de leur unité dans la synthèse de l'appréhension du divers de l'intuition empirique et de démontrer que la singularité que la conscience *perçoit* dans l'intuition de la matière empirique réfléchit ainsi déjà dans l'aperception les formes catégorielles de l'unité synthétique de l'objet de l'expérience.

Kant est conscient du caractère abstrait de son propos, lequel il clarifie à l'aide de deux exemples : la perception d'une maison dans le sens externe et celle de la congélation de l'eau dans le cas du sens interne (qui implique une relation causale déterminée dans le temps). Dans les deux cas de figure, son intention consiste à démontrer que les catégories fournissent les formes sous lesquelles nous percevons l'unité du divers d'une intuition empirique. Dans le premier exemple, Kant vient souligner comment la fonction unificatrice

⁶⁶³ Il nous semble à propos de préciser ici que la synthèse dont il est question est une affaire de perception plutôt que de jugement. La synthèse de l'appréhension ne détermine pas le divers de l'intuition sous l'unité du concept. Elle ne fait que guider l'appréhension de l'unité d'une intuition dans un espace et dans un temps. Certes, la fonction de la catégorie guide aussi cette synthèse – puisque toute synthèse répond aux conditions formelles de l'entendement –, mais il s'agit de l'unité que nous appréhendons dans la perception.

⁶⁶⁴ Kant, *Œuvres philosophiques I, op.cit., Critique de la raison pure*, A 161, III 125, p.873-874.

⁶⁶⁵ Allison, *op.cit.*, p.195.

de la catégorie assure la perception d'un objet dans un espace défini, en l'occurrence la perception d'une maison. Il n'est pas question, à ce stade-ci de la cognition de la matière, de subsumer un objet (la maison) sous la catégorie de la substance, mais d'identifier la fonction de la catégorie comme « règle » unificatrice de l'appréhension d'un divers, règle qui dirige la synthèse empirique du divers de l'intuition (la maison) en conformité avec les conditions de la détermination de l'espace qu'elle occupe. Or, la perception d'une maison, nous dit Kant, donc d'un objet tri-dimensionnel dans l'espace, est soumise aux conditions des déterminations formelles de l'espace. Elle exige en même temps que nous nous représentions l'unité de l'espace qu'elle est perçue occuper et la représentation de cette unité dans l'espace est le résultat d'une synthèse que l'intuition pure de l'espace ne peut pas donner d'elle-même dans la représentation puisque la représentation d'une unité déterminée dépend d'une synthèse que la sensibilité est incapable de produire de son propre chef. Logiquement, donc, l'unité de la synthèse de la matière dans la perception trouve « son siège dans l'entendement » et la règle qui détermine sa forme est la catégorie de la synthèse de l'homogène que Kant attribue à la catégorie générale de la quantité et à laquelle la synthèse de l'appréhension « doit donc être entièrement conforme »⁶⁶⁶. En d'autres termes, la perception d'une maison demande que l'entendement opère l'homogénéisation de l'espace conformément à la figure du divers que la conscience appréhende dans la matière sensible et que l'unité de cette correspondance dans la perception d'une maison dans l'espace est donnée dans la catégorie de la quantité. Il est donc clair pour Kant que l'unité empirique d'un divers dans la perception est nécessairement soumise à une « règle » qui tire son origine non pas de la matière sensible, mais de l'unité que l'aperception introduit dans l'expérience et qui correspond à la forme exigée par la catégorie.

Le second exemple de Kant, celui de la congélation de l'eau, reprend la même logique, mais positionne la question sur le plan de la perception d'un divers dans un rapport du temps dans le sens interne. Dans ce cas précis, la synthèse de l'appréhension vient déterminer le sens interne de telle sorte à ce que nous puissions appréhender deux états distincts (la fluidité de l'eau et la solidité de la glace) comme étant unifiés dans la perception selon une relation de temps, c'est-à-dire dans une durée et un ordre temporel

⁶⁶⁶ Kant, *Œuvres philosophiques I, op.cit., Critique de la raison pure*, B 162, III 125-126, p.874.

déterminé du genre *A* se produit avant *B*, etc. Or, précise Kant, la synthèse d'une telle relation temporelle, c'est-à-dire d'une relation de succession entre deux événements, est déterminée quant à sa forme par la catégorie de la causalité, laquelle vient organiser notre représentation originnaire du temps de telle manière à ce que nous percevions la consécution d'un état à un autre, de l'eau à la glace ou inversement de la glace à l'eau, comme étant liés entre eux dans un rapport unitaire de succession. Ainsi, à l'instar de la perception d'un divers du sens externe, la perception de phénomènes dans le temps requiert que la synthèse de l'appréhension produisent leur liaison dans le sens interne dont la forme dans la représentation est le corrélat de la règle prescrite par la catégorie.

Ce que ces exemples mettent en relief est l'idée principale que la synthèse de l'appréhension de nos intuitions sensibles est fondée en principe dans l'unité de l'aperception⁶⁶⁷, ce qui implique qu'elle est soumise aux règles formelles des catégories et donc que l'élaboration de l'unité de l'objet de cognition dans la représentation suppose le travail de la règle catégorielle dès nos premiers rapports avec la matière de l'expérience dans la perception du divers de l'intuition. Les effets de l'information de la forme catégorielle sur la matière de l'expérience se font donc ressentir dès nos premiers contacts avec la matière et c'est dans ce rapport de nécessité avec les conditions de la perception d'un divers, nous dit Kant, que les catégories trouvent ainsi une application effective et objective sur les objets de l'expérience. Enfin, la fonction législative du sujet se mesure à l'aune de la fonction prescriptive des catégories de l'entendement et la section 26 de la déduction transcendantale vient confirmer ce statut en démontrant que la portée prescriptive de leur forme est effectivement reconduite sur le contenu empirique de l'expérience dans la synthèse imaginative de l'appréhension. Le sujet, par conséquent, est dit *légiférer* précisément parce que les déterminations formelles des catégories conditionnent de part en part les modalités sous lesquelles la matière se présente à la conscience sous les différents rapports qui en font un objet de l'expérience (*Objekt*). C'est d'ailleurs précisément à cause de cette soumission nécessaire des phénomènes aux catégories que le sujet exerce légitimement un pouvoir objectivant et prescriptif sur la

⁶⁶⁷ *Ibid.*, B 162, III 126, p.874.

nature et qu'il est dit être une « législation » pour la nature. C'est l'idée que nous voulons approfondir dans la prochaine section de notre travail.

9.5.2 La matière informée : la nature comme objet de connaissance

Concrètement, l'objet qui advient au terme de ce travail d'information catégoriel de l'entendement est la *nature*. Pour Kant, en effet, la matière informée dans la recognition d'un objet de l'expérience renvoie, sur le plan général, à la nature conçue comme objet de connaissance. C'est la conclusion à laquelle aboutit la déduction transcendantale des catégories et qui vient clore la section 26:

Or, puisque toute perception possible dépend de la synthèse de l'appréhension, mais que cette synthèse empirique elle-même dépend de la synthèse transcendantale, par conséquent des catégories, toutes les perceptions possibles, par conséquent aussi tout ce qui peut jamais accéder à la conscience empirique, c'est-à-dire tous les phénomènes de la nature doivent être soumis quant à leur liaison aux catégories, dont la nature (considérée simplement comme nature en général) dépend comme du fondement originaire de sa conformité nécessaire à la loi.⁶⁶⁸

L'entendement légifère, disions-nous, mais il serait encore plus précis de dire, pour reprendre l'expression de Kant, qu'il est une « législation pour la nature » : « L'entendement n'est donc pas simplement une faculté de se faire des règles par la comparaison des phénomènes; il est lui-même la législation pour la nature [...] »⁶⁶⁹. Cette phrase prend tout son sens du moment où nous nous rappelons que les catégories, comme règles de l'entendement purs, constituent les principes qui participent à l'élaboration des conditions formelles nous permettant de réfléchir l'unité d'un objet dans l'expérience. Ainsi, l'entendement est une « législation » pour la nature en ce sens précis où il rend éligible, par les catégories, les conditions formelles par l'entremise desquelles la conscience parvient à se représenter l'unité de la nature dans le chaos initial du devenir qu'elle perçoit en première instance dans la matière de l'expérience empirique et les « lois » auxquelles fait référence Kant ne décrivent rien d'autre sinon les propriétés

⁶⁶⁸ *Ibid.*, B 164-165, III 127, p.877.

⁶⁶⁹ *Ibid.*, A 126, IV 93, p.1425.

universelles de la matière réfléchies sous la détermination des rapports catégoriaux qui fondent l'unité de l'expérience dans la représentation.

Que Kant aborde le thème de la nature au terme de la déduction transcendantale montre que l'enjeu de sa possibilité constitue un problème en lui-même lequel nécessite une preuve sérieuse et exhaustive. Ce n'est pas le cas, à titre de comparaison, chez Aristote pour qui, au contraire, l'existence de la nature est une évidence qui n'exige aucune démonstration particulière en tant que telle, car la manifestation du devenir de la matière en fournit déjà une preuve suffisante. En effet, « la nature existe », écrit-il, et « il serait ridicule de s'employer à le montrer », car, argumente-t-il, on ne gagne rien à montrer ce qui est évident par ce qui ne l'est pas « de sorte que de telles gens raisonnent nécessairement sur des mots, mais ne pensent rien »⁶⁷⁰. À plus forte raison, les notions aristotéliennes de forme et de matière jouent un rôle central dans la définition aristotélienne de la nature. Aristote écrit en effet au livre II de la *Physique* que la nature se dit d'au moins deux manières : « d'une première manière: la matière sous-jacente première de chacun de ces êtres qui ont eux-mêmes un principe de mouvement et de changement; d'une autre manière, c'est la figure et plus précisément la forme selon la définition »⁶⁷¹ tout en prenant le soin de préciser plus loin que « <la forme> est nature de la matière » puisque « en effet, chaque chose est dite à partir du moment où elle est en entéléchie plutôt que quand elle est en puissance »⁶⁷². Bref, la matière est ce dans quoi se produit le mouvement du devenir, lequel se manifeste à travers les changements d'états qu'elle subit, mais le devenir de la matière, comme nous l'avons examiné dans la première partie de notre thèse, tend vers la réalisation des propriétés exigées par la forme de telle manière que ce qui explique l'unité de la nature, c'est-à-dire la constance, la cohésion et l'harmonie des phénomènes que nous y observons, est due justement à la propension de la matière à réaliser la forme. Ceci dit, ces considérations le rapport dynamique de la forme et de la matière au sein de la nature implique déjà l'idée pour Aristote que la nature est une

⁶⁷⁰ Aristote, *Physique*, *op.cit.*, 193a3-9

⁶⁷¹ *Ibid.*, II, 1, 193a29-31, p.119.

⁶⁷² *Ibid.*, II, 1, 193b6-7, p.120.

réalité à part entière et que la preuve de son existence est donnée de soi dans les manifestations du devenir que nous observons dans la matière.

Or, Kant remet en question cette évidence de la perception. Ce que nous concevons être une nature, au sens fort de ce terme, doit reposer sur un principe plus élevé que la simple contingence du devenir, car la contingence est incapable de rendre compte de l'unité que nous appréhendons dans les phénomènes, unité qui caractérise précisément ce que nous estimons être constitutif de la nature. Kant, ne l'oublions pas, pose le problème sur le plan de la représentation. La nature à laquelle il fait allusion réfère, conformément à l'esprit de la *Critique*, à la *forme* générale qu'elle acquiert dans la conscience. Kant, en effet, ne considère pas la nature sous l'aspect de ses conditions matérielles et empiriques, dimensions qui sont strictement exclues de la démarche de la déduction transcendantale, mais l'envisage uniquement sous la perspective des principes formels qui l'élèvent au statut d'un objet possible de connaissance scientifique, c'est-à-dire sous la forme de *lois* universelles et nécessaires⁶⁷³. Son intention, à ce stade précis de la déduction, se résume à établir le lien entre la fonction transcendantale de la catégorie et la possibilité de penser *a priori* l'unité d'une nature comme un ensemble de lois universelles. Kant positionne ainsi le problème sur le plan de la forme : comment une nature, quant à sa *forme*, est-elle possible⁶⁷⁴? Et le fondement de sa preuve consiste principalement à montrer que la catégorie de l'entendement constitue précisément le principe formel qui permet à la conscience de reconstituer *a priori* l'état indéterminé de la matière sous la forme organisée, définie et intelligible de son unité catégoriale dans la représentation. Dans ce même geste, Kant vient ainsi donner une première réponse définitive à l'une des interrogations qui constitue le cœur de la *Critique de la raison pure* : une science (pure) de la nature à l'image de la physique newtonienne est possible et elle trouve précisément les fondements

⁶⁷³ C'est ce qui conduit Watkins à affirmer que la notion de *loi transcendantale* chez Kant est fondée sur la nature épistémique du sujet et non pas sur la nature empirique des objets que nous rencontrons dans l'expérience: Watkins, Eric, *Kant on Laws*, Cambridge, Cambridge University Press, 2019, p.30.

⁶⁷⁴ C'est dans les *Prolégomènes*, plus encore que dans la déduction transcendantale, que nous retrouvons la tentative la plus explicite et la plus exhaustive de la part de Kant servant à démontrer comment la nature comme objet d'expérience, et corrélativement la science objective de la nature, relève de la *forme* au regard des conditions générales de sa possibilité. Nous renvoyons plus spécifiquement à : Cf. Kant, *Œuvres philosophiques II, op.cit., Prolégomènes*, §17, IV 296-297, p.67-69.

transcendants de sa possibilité dans les formes que les catégories de l'entendement introduisent dans la représentation de la matière.

Cela étant dit, Kant ne rejette pas pour autant le rôle de la matière dans la nature. Bien qu'il revienne exclusivement à la forme de déterminer la configuration de la matière dans la représentation, il reste néanmoins que la matière est un élément constitutif de la nature en ce qu'elle représente le contenu même à travers lequel la nature se manifeste empiriquement à la conscience. Sur ce point, on peut dire que Kant rejoint Aristote dans la mesure où il jugerait tout à fait erroné de soutenir l'hypothèse que nous pourrions acquérir un savoir concret et réel de la nature indépendamment de tout rapport à la matière. Il serait en effet absurde de rejeter tout d'un bloc la place et l'importance de la matière dans la nature sous le prétexte qu'elle renvoie, sur le plan du transcendantal, à la part d'indéterminé dans la représentation (voir le chapitre 6) et qu'elle se trouve ainsi soumise aux formes pures de la cognition du sujet. La matière de l'expérience est précisément ce qui tombe sous les formes pures de la représentation et leur donne le contenu concret dont elles ont besoin pour actualiser leurs fonctions objectivantes. Sans la matière, donc, c'est l'existence même de la nature qui devrait être remise en cause, entendu qu'elle ne serait alors envisagée que sous l'aspect des conditions formelles de sa possibilité et elle s'apparenterait ainsi, faute de nous présenter un contenu concret auquel nous pourrions l'identifier, à un objet vide de la représentation, à une simple idée subjective de la raison qui, sujette à la spéculation, ne pourrait jamais être élevée au statut d'objet de connaissance. Bref, la forme détermine, certes, les conditions transcendantales sous lesquelles la représentation d'un objet comme nature est possible, mais la matière, peu importe l'état de subordination dans laquelle elle se trouve face à la forme, constitue toujours le contenu propre de la forme. La cognition d'un objet, c'est un point central de la *Critique* qu'il ne faut jamais perdre de vue, se réalise du moment où les formes pures de la subjectivité sont appliquées à la matière de l'expérience et donc la cognition de la nature comme objet de connaissance se réalise aussi à l'intersection de la forme et de la matière dans la représentation.

C'est en restant fidèle à cette logique que Kant distingue deux degrés propres à la nature : « *materialiter*, la nature est la *somme de tous les objets de l'expérience* », mais

formaliter, elle est « la conformité de tous les objets de l'expérience à des lois et, en tant qu'elle est connue *a priori*, leur conformité *nécessaire* »⁶⁷⁵. Ainsi, d'une part, la nature est conçue comme étant l'ensemble des objets sensibles perceptibles conformément à la nature de notre intuition. Kant rappelle cette définition dans la préface des *Premiers principes* en qualifiant la nature « au sens *matériel* [...] comme la totalité des choses pour autant qu'elles peuvent être objets de nos sens, et donc aussi objets de l'expérience, en comprenant ainsi la totalité des phénomènes, c'est-à-dire le monde sensible »⁶⁷⁶. D'autre part, la nature, quant à la forme, correspond à la liaison systématique des phénomènes selon des lois *a priori*. Toutefois, il est important de voir que ces deux degrés de la nature ne sont pas ontologiquement équivalents. De la même manière que Kant accorde une préséance ontologique à la forme vis-à-vis de la matière sur le plan de la possibilité générale de la représentation, il accorde aussi une préséance ontologique à la définition *formaliter* de la nature. Dans un passage des *Prolégomènes*, il écrit que la nature, fondamentalement, désigne « l'*existence* des choses en tant que déterminée suivant des lois universelles »⁶⁷⁷ et sous-entend ainsi que le sens éminent de la nature renvoie à son caractère formel. En principe, la nature est moins la somme des phénomènes de l'expérience sensible que l'unité que l'entendement parvient à en dégager sous forme de lois. Si le devenir est une partie intégrante de la nature, il n'en constitue cependant pas la définition première, puisque la réalité de la nature se dégage le plus clairement dans ce qu'elle montre de constant. En ce sens, donc, la nature est quelque chose de déterminée, une organisation cohérente et harmonieuse des phénomènes érigées en un système de *lois* universelles.

La primauté que Kant accorde à la définition *formaliter* de la nature est un argument qui est central au propos de la déduction transcendantale, car elle apporte la preuve décisive justifiant la fonction objectivante des catégories de l'entendement notamment parce qu'elle vient mettre en évidence le rapport d'interdépendance qui subsiste entre, d'une part, le rôle de l'aperception et des catégories dans la détermination des conditions formelles et objectives de la représentation d'un objet et, d'autre part, la possibilité pour la conscience

⁶⁷⁵ *Ibid.*, §16, IV 295, p.67; *Ibid.*, §17, IV 296, p.67.

⁶⁷⁶ Kant, *Œuvres philosophiques II, op.cit., Premiers principes métaphysiques, Préface*, IV 467, p.363.

⁶⁷⁷ Kant, *Œuvres philosophiques II, op.cit., Prolégomènes*, §14, IV 294, p.65.

de se représenter la nature sous l'unité déterminée de l'objet de connaissance (*Objekt*). En effet, la nature, étant fondamentalement « conformité » à des lois universelles et nécessaires, trouve les conditions de sa détermination dans les principes transcendants du sujet et sa réalité est soumise corrélativement aux conditions de l'expérience possible :

La possibilité de l'expérience en général est donc ainsi en même temps la loi universelle de la nature, et les principes de la première sont les lois mêmes de la seconde. Car nous ne connaissons la nature que comme l'ensemble des phénomènes, c'est-à-dire des représentations en nous, et nous ne pouvons donc tirer la loi de leur enchaînement de nulle part ailleurs que des principes de l'enchaînement de celles-ci en nous, c'est-à-dire des conditions de leur union nécessaire en une conscience, union qui constitue la possibilité de l'expérience.⁶⁷⁸

Ainsi, comme le rend explicite ce passage des *Prolégomènes*, l'unité formelle et légale de la nature coïncide avec les formes de l'expérience possible, ce qui revient à dire que l'unité formelle de la nature comme objet possible de la représentation est le corrélat de l'unité synthétique de l'aperception⁶⁷⁹: « Mais si l'on songe que cette nature n'est rien en soi qu'un ensemble de phénomènes, que par conséquent elle n'est pas une chose en soi, mais seulement une multitude de représentations de l'esprit, on ne s'étonnera pas de la voir simplement dans la faculté radicale de toute notre connaissance, à savoir dans l'aperception transcendantale, en cette unité qui seule lui permet d'être appelée objet de toute expérience possible, c'est-à-dire nature »⁶⁸⁰. Ce qui est ainsi affirmé par Kant dans le rapprochement qu'il effectue entre l'aperception et la nature comme objet de connaissance est le rôle positif que jouent les catégories dans la détermination des lois formelles de la nature. « L'entendement pur, écrit-il, est donc dans les catégories la loi de l'unité synthétique de tous les phénomènes, et par là il rend d'abord originairement possible l'expérience quant à la forme »⁶⁸¹. Or, qu'est-ce qu'une loi sur le plan formel? Ce sont précisément les « règles, en tant qu'elles sont objectives (que par conséquent elles s'attachent nécessairement à la

⁶⁷⁸ *Ibid.*, §36, IV 319, p.95.

⁶⁷⁹ Dans ce même ordre d'idée, Crowther écrit que, pour Kant, les formes qui constituent l'unité de la conscience et celles qui constituent le monde objectif, en l'occurrence la nature, sont ontologiquement réciproques de telle sorte qu'on ne peut pas donner une définition complète de la première sans fournir en même temps la définition complète de la seconde. (Crowther, *op.cit.*, p.17.)

⁶⁸⁰ Kant, *Œuvres philosophiques I, op.cit., Critique de la raison pure*, A 114, IV 86, p.1417.

⁶⁸¹ *Ibid.*, A 128, IV 93, p.1426.

connaissance de l'objet) »⁶⁸², en l'occurrence, la loi renvoie à l'unité catégoriale qui permet à la conscience de lier *a priori* selon des règles des phénomènes dans un enchaînement cohérent et structuré de telle sorte que « tous les phénomènes de la nature doivent être soumis quant à leur liaison aux catégories, dont la nature (considérée simplement comme nature en général) dépend comme du fondement originaire de sa conformité nécessaire à la loi (comme *nature formaliter spectata*) »⁶⁸³. En un mot, les lois universelles de la nature qui décrivent, avons-nous dit, les « formes » générales et universelles de la matière dans la représentation désignent en fait les phénomènes de l'expérience ramenés sous l'unité synthétique des relations catégoriales d'espace et de temps dans l'aperception. La nature pour Kant, quant à sa forme, renvoie ainsi, en un premier sens, à un objet déterminé et unifié dans la représentation dont la réalité, c'est-à-dire la possibilité formelle, est fondée dans les formes pures de l'entendement – les catégories – qui permettent d'en réfléchir l'unité et par conséquent la possibilité dans une expérience :

L'entendement n'est donc pas simplement une faculté de se faire des règles par la comparaison des phénomènes; il est lui-même la législation pour la nature; autrement dit, sans entendement, il n'y aurait nulle part de nature, c'est-à-dire d'unité synthétique du divers des phénomènes suivant des règles; en effet, les phénomènes ne peuvent, comme tels, avoir lieu hors de nous, mais ils n'existent que dans notre sensibilité. Mais la nature, comme objet de la connaissance dans une expérience, avec tout ce qu'elle peut contenir, n'est possible que dans l'unité de l'aperception. Or, l'unité de l'aperception est le principe transcendantal de la conformité nécessaire de tous les phénomènes à des lois dans une expérience. Cette même unité de l'aperception par rapport à un divers de représentations (il s'agit de la déterminer à partir d'une seule) est la règle, et la faculté de ces règles est l'entendement. Tous les phénomènes donc, comme expériences possibles, résident aussi *a priori* dans l'entendement que, comme simples intuitions, ils résident dans la sensibilité et ne sont possibles quant à la forme que par elle.⁶⁸⁴

Cet extrait de la déduction contient en condensé l'essence même du renversement ontologique que Kant se propose d'établir dans la *Critique de la raison pure* entre le sujet et l'objet, entre les formes pures de la cognition et la matière de l'expérience et elle

⁶⁸² *Ibid.*, A 126, IV 92, p.1425.

⁶⁸³ *Ibid.*, B 165, III 127, p.876.

⁶⁸⁴ *Ibid.*, A 126-127, IV 93, p.1425-1426.

s'exprime sur l'idée de fond que la légalité matérielle de la nature que nous observons dans l'expérience est le fait de l'entendement pur. Si, donc, le contenu des lois empiriques de la nature provient de la matière de l'expérience, leur forme légale en contrepartie, c'est-à-dire la possibilité de nous représenter cette matière sous l'aspect de lois cohérentes, harmonieuses et universelles de la nature, repose entièrement sur la prérogative de l'entendement à appliquer les formes des catégories sur la matière de l'expérience⁶⁸⁵. Il convient toutefois de préciser, comme le fait remarquer Seide avec raison, que la catégorie, si elle prescrit la *forme* légale du phénomène dans la représentation, ne prescrit cependant pas le contenu matériel propre dans lequel il se manifeste à la conscience et qui ne peut être donné pour sa part que par la matière de l'expérience⁶⁸⁶. Le sens de cette assertion se laisse clairement illustrer par l'exemple de la congélation de l'eau. Là où l'expérience nous fournit l'eau et la glace comme données empiriques de la représentation, la catégorie, quant à elle, ne fait que déterminer que le passage d'un état à un autre, en l'occurrence de l'eau à la glace, se comprend nécessairement dans l'expérience sous la forme d'un rapport de causalité, c'est-à-dire d'un enchaînement de succession dans le temps. La portée de la détermination catégorielle est donc de nature strictement formelle et acquiert, à ce titre, une dimension exclusivement universelle. En effet, elle tient moins compte du contenu propre de la matière qu'elle postule la forme générale que celle-ci doit acquérir dans la représentation afin d'advenir une expérience pour la conscience.

C'est dans cet ordre d'idée qu'il faut comprendre l'assertion de Kant voulant que la définition *formaliter* de la nature jouit d'une primauté ontologique sur sa définition *materialiter*, conclusion qui est en fait le prolongement logique de la position ontologique qui veut que l'entendement pur soit une « législation » pour la nature. Ce que Kant veut dire, pour paraphraser Böhme, est que nous déterminons nous-mêmes comment la nature nous apparaît quant à sa forme notamment par nos modes de la représentation du donné

⁶⁸⁵ Cf. *Ibid.*, A 125-126, IV 92, p.1424-1425. Watkins souligne que la force législative de la loi est contenue dans son caractère prescriptif. La loi est en effet le produit d'une forme d'autorité qui prescrit, dans le cas du phénomène naturel, ce qui est subsumé par elle. Dans le cas de la nature, il revient à l'entendement d'être législateur et de prescrire aux phénomènes la forme de leur unité dans la représentation. (Watkins, Eric, « What is, for Kant, a Law of Nature? », dans *Kant-Studien*, De Gruyter, vol.105, n°4, 2014, p.483-490.)

⁶⁸⁶ Seide, Ansgar, « How the Understanding Prescribes Form without Prescribing Content – Kant on Empirical Laws in the Second Analogy of Experience », dans *Kant Yearbook, Philosophy of Science*, (Éd.) Dietmar H. Heidemann, Berlin/Boston, Walter de Gruyter, 2017, p.134.

empirique en organisant la matière de l'expérience selon les formes des catégories de l'entendement⁶⁸⁷. En d'autres termes, la catégorie prescrit *a priori* à la matière la forme universelle qui la reconduit sous l'unité des conditions transcendantales de l'expérience et qui permet à la conscience de l'appréhender sous le caractère défini d'une nature. L'unité, la cohérence et l'harmonie que nous observons dans les phénomènes et qui composent le tout de la nature empirique reposent ainsi en toute logique sur leur conformité aux lois universelles que l'entendement leur prescrit *a priori* et qui traduisent les déterminations formelles que les catégories introduisent dans la représentation de la matière. La nature, donc, dans son acception pure et transcendantale, réfère, pour la définir en termes hylémorphiques, à la matière de la sensibilité ayant été informée par les formes des catégories de l'entendement, c'est-à-dire à la matière, en elle-même chaotique et indéterminée, ramenée dans la représentation sous l'unité formel et intelligible de rapports spatio-temporels définis (permanence, causalité, etc.) et élevée ainsi au rang de loi. Et si nous portons notre attention à ce que nous avons tenté de démontrer dans cette seconde partie de notre thèse, nous nous apercevons que la nature ainsi définie correspond à l'objet de l'expérience (*Objekt*) tel que Kant s'évertue à en démontrer la possibilité dans la *Critique de la raison pure* et qui constitue aussi précisément l'objet du savoir scientifique.

Le primat ontologique de la forme sur la matière est porté une fois de plus à notre attention par Kant dans la notion de l'« affinité transcendantale », notion qu'il introduit plus en détail dans la déduction de la première édition alors qu'elle n'est que brièvement mentionnée dans la déduction de la seconde édition sans plus d'amples explications, et elle vient apporter la solution à l'interrogation suivante : comment l'unité de la nature empirique est tributaire de son unité transcendantale? Question d'autant plus importante que l'entreprise de la *Critique* dans son ensemble repose sur la démonstration de l'effectivité de cette relation ontologique entre la forme et la matière. On ne saurait négliger son importance au sein de la déduction transcendantale, car la notion de l'affinité transcendantale sert justement à préciser la nature du rapport entre le transcendantal et l'empirique et, par la même occasion, de légitimer, une fois de plus, l'action informatrice

⁶⁸⁷ Böhme, Gernot, « Kant's Epistemology as a Theory of Alienated Knowledge », dans *Kant's Philosophy of Physical Science*, (Éd.) Robert E. Butts, Dordrecht, D. Reidel Publishing Company, 1986, p.343.

de la forme sur la matière. Bref, il y a une « affinité », nous dit Kant, c'est-à-dire un état d'harmonie et de complémentarité, entre les dispositions formelles (transcendantales) de la conscience et les déterminations contingentes, empiriques et matérielles de son expérience : « [t]ous les phénomènes sont donc dans une liaison complète suivant des lois nécessaires, et ils sont par conséquent dans une *affinité transcendante*, dont l'affinité *empirique* n'est qu'une simple conséquence »⁶⁸⁸. L'« affinité » dont parle Kant vient ainsi justifier la primauté ontologique du transcendantal sur l'empirique, et corrélativement de la forme sur la matière de l'expérience, en établissant le pont entre, d'une part, les propriétés transcendantales constitutives de l'unité de l'aperception et, d'autre part, la matière qui affecte la conscience. Pour être plus précis, elle stipule que c'est dans la mesure où toutes nos représentations de la nature empirique sont ramenées sous l'unité de la conscience de soi, et qu'elles se conforment ainsi nécessairement aux conditions formelles de l'expérience en général, que nous pouvons alors postuler que l'unité transcendante de la conscience de soi constitue aussi la source originaire de l'unité que nous attribuons à la nature empirique, c'est-à-dire à l'ensemble des phénomènes empiriques qui tombent sous la conscience et que nous appréhendons comme un système cohérent de lois. C'est donc l'entendement pur qui érige la nature en un système de lois cohérentes et universelles et fait valoir l'unité transcendante constitutive de l'expérience comme étant aussi celle de la nature empirique.

Enfin, le concept d'affinité met en exergue le rôle éminent que Kant octroie à la forme dans la définition même du concept de la nature. Sur le plan empirique, donc dans son acception « matérielle », la nature est associée au désordre, à un chaos de représentations ne laissant présager aucune unité véritablement intelligible. Ce qui permet ainsi de penser une nature et d'octroyer une signification réelle à ce concept est le pouvoir qu'exerce la forme sur la matière, le transcendantal sur l'empirique, bref, le pouvoir des règles et de la production des lois sur le contingent. Autrement dit, la nature, au sens où la comprend Kant, tire sa signification la plus profonde de son acception formelle avant de pouvoir se traduire dans son acception empirique. Ceci dit, la définition complète de la nature, comme le soulève Lequan, implique les deux définitions que Kant lui donne, à

⁶⁸⁸ Kant, *Œuvres philosophiques* I, *op.cit.*, *Critique de la raison pure*, A 113-114, IV 85, p.1416.

savoir l'ensemble des phénomènes de l'expérience (sa définition *materialiter*) régie par des lois nécessaires fondées *a priori* dans l'entendement pur (sa définition *formaliter*)⁶⁸⁹.

9.6 Conclusion sommaire du chapitre

Dans ce chapitre, nous nous sommes donnés pour objectif de montrer comment la théorie kantienne de la forme et de la matière fait appel à une nouvelle notion, en l'occurrence la notion de l'aperception pure, afin de fournir la preuve décisive de la valeur objective des catégories, c'est-à-dire de leur applicabilité effective à la matière de l'expérience. Nous avons aussi montré en quoi la contribution de ce nouvel élément transcendantal de l'expérience contribue à l'avènement de la formation de l'objet de cognition (*Objekt*) pour le sujet et que cet objet déterminé de la connaissance est la nature. Voici les conclusions générales que nous pouvons en tirer et qui nous paraissent être les plus pertinentes pour le propos de notre thèse.

Tout d'abord, Kant fait remarquer que l'unité que la catégorie introduit dans la représentation de la matière sous la forme d'un rapport conceptuel repose sur une forme d'unité qui lui est encore antérieure ontologiquement : l'aperception. Elle décrit le geste originaire par le moyen duquel la conscience accompagne les différentes représentations qui affectent le sens interne et qu'elle reconduit sous la forme générale et invariable de la représentation *Je pense*. Ramenée ainsi sous l'unité indifférenciée de la représentation *Je pense*, l'aperception transcendantale désigne la forme d'une *conscience en générale*, c'est-à-dire la représentation primitive et impersonnelle qui caractérise indifféremment toute conscience. La démonstration du caractère formel de l'aperception transcendantale constitue l'étape préliminaire et indispensable de la déduction transcendantale des catégories, car elle fournit la base sur laquelle repose la preuve du pouvoir objectivant de la forme transcendantale de l'aperception, à laquelle il ne suffira qu'à ajouter la façon dont la fonction de la catégorie vient concrétiser l'effectuation de ce pouvoir. En effet, c'est dans le rapport de la pensée à une forme invariable et impersonnelle de la représentation que Kant estime trouver l'élément fondamental qui permet à la conscience de transcender

⁶⁸⁹ Lequan, Mai, *La nature dans la philosophie de Kant*, dans Goddard, Jean-Christophe (dir.), *La nature, approches philosophiques*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2002, p.121-122.

sa position subjective et contingente afin d'adopter un point de vue neutre, objectif et universel vis-à-vis de l'expérience. C'est parce que la représentation *Je pense* reste en elle-même invariable et indifférenciée qu'elle constitue le point de référence à l'aide duquel la conscience de soi se représente la matière – le divers de l'intuition – sous la détermination des conditions formelles, et par extension objectivantes parce que transcendantales, de l'expérience. Par conséquent, l'objet de cognition (*Objekt*) est la matière de l'expérience reconstituée sous la forme réalisée de l'unité synthétique de l'aperception. En réfléchissant l'unité de l'objet dans la synthèse de ses représentations, la conscience se représente simultanément l'objet sous la détermination des conditions transcendantales et universelles qui définissent les formes objectives de son expérience.

Secondement, la stratégie de Kant dans la déduction transcendantale consiste à démontrer que ce sont les catégories qui constituent les différentes règles de l'unité qui servent la conscience à déterminer les rapports par lesquels l'aperception réfléchit son unité dans la représentation et, par conséquent, l'unité synthétique de l'objet de cognition (*Objekt*). À cet égard, Kant réintroduit la notion du jugement en rappelant que c'est dans l'acte du jugement que la conscience expose la fonction logique qui guide l'exécution de la synthèse de ses représentations sous la forme de leur unité synthétique dans l'aperception et comme les catégories sont les fonctions logiques du jugement, ce sont leurs déterminations formelles qui sont ainsi appliquées à la matière de la représentation dans le jugement. La fonction objectivante de la catégorie tient donc essentiellement au fait que la représentation de l'objet dans l'unité de l'aperception découle de l'activité synthétique de l'entendement effectuée dans le jugement dont elle détermine la forme de telle sorte que la représentation de l'unité synthétique de l'objet dans la conscience décrit le résultat concret de l'application de sa forme sur la matière de la représentation. C'est donc dans le lien qui l'unit à l'aperception que la catégorie réalise sa fonction objectivante. L'unité synthétique que nous attribuons à la matière dans la représentation d'un objet coïncide en effet avec la forme de l'unité synthétique de l'aperception, forme qui reflète, en dernière analyse, l'exigence réalisée de la catégorie dans l'effectuation de la synthèse de l'entendement.

Enfin, le résultat que la conscience obtient au terme de ce processus d'information de la matière par la forme est l'objet de l'expérience (*Objekt*), c'est-à-dire, pour le formuler dans un jargon hylémorphique, la matière de l'expérience informée par les formes pures de la sensibilité (l'espace et le temps) et ayant reçu la détermination supplémentaire de la forme de la catégorie de l'entendement et qui correspond, en définitive, à la définition (*formaliter*) que Kant donne de la *nature*. Pour Kant, en effet, la matière informée dans la recognition d'un objet de l'expérience correspond à la nature conçue comme objet de connaissance. Définie en ces termes, la nature correspond donc à quelque chose de déterminée, une organisation cohérente et harmonieuse de phénomènes érigées en un système de *lois* universelles et la *loi* à laquelle fait référence Kant désigne l'unité catégoriale qui permet à la conscience de lier *a priori* selon des règles les phénomènes de l'expérience dans un enchaînement cohérent et structuré. En un mot, les lois universelles de la nature, lesquelles décrivent les « formes » générales et universelles de la matière dans la représentation, désignent les phénomènes de l'expérience ramenés sous l'unité synthétique des relations catégoriales d'espace et de temps dans l'aperception. La nature *formaliter* renvoie ainsi à un objet déterminé et unifié dans la représentation dont la réalité, c'est-à-dire la possibilité formelle, est fondée dans les formes pures de l'entendement – les catégories – qui permettent d'en réfléchir l'unité et par conséquent la possibilité dans une expérience. Elle se définit ainsi, dans son acception pure et transcendantale, comme étant la matière de la sensibilité ayant été informée par les formes des catégories de l'entendement, c'est-à-dire à la matière, en elle-même chaotique et indéterminée, reconduite dans la représentation sous l'unité formelle et intelligible de rapports spatio-temporels définis (permanence, causalité, etc.) et élevée ainsi au rang de loi. En somme, la nature comme objet de connaissance correspond précisément à l'objet de l'expérience qui définit aussi, selon Kant, l'objet du savoir scientifique.

Conclusion générale de la thèse

Au cours de ce travail, nous avons montré comment Kant intègre des éléments de la théorie aristotélicienne de l'hylémorphisme au sein de sa pensée philosophique tout en redéfinissant leur rôle en fonction des impératifs de sa philosophie critique. Nous avons aussi soutenu l'idée que le signe le plus probant de cette influence nous apparaissait moins se manifester dans la simple reprise par Kant des notions de forme et de matière, références que nous retrouvons explicitement formulées dans la section intitulée « Théorie des éléments » de la *Critique de la raison pure* et qui n'a pas échappé non plus aux philosophes et aux commentateurs (nous pensons à Boutroux, Simondon, Heidegger, Pippin et Pollok pour ne nommer que ceux-ci), que dans la façon dont Kant reprend le statut ontologique qu'Aristote leur accordait et pense le processus même d'information de la matière par la forme dans l'élaboration de l'objet de connaissance, analyse qui a été jusqu'à maintenant, nous semble-t-il, complètement négligée dans la littérature.

À cette fin, il a d'abord été nécessaire d'exposer dans ces grandes lignes la théorie aristotélicienne de l'hylémorphisme et de définir son objet. Nous avons vu que l'hylémorphisme, chez Aristote, se positionne sur le terrain de la substance, de l'étant, et postule que la substance se compose d'une matière (ύλη), qui renvoie à sa dimension matérielle et « empirique », et d'une forme (μορφή), qui désigne pour sa part l'essence de la substance, c'est-à-dire, pour Aristote, le principe ontologique qui assure la cohésion de son unité matérielle. L'hylémorphisme aristotélicien, par conséquent, est une théorie d'ordre ontologique dont l'objet consiste à tracer l'anatomie ontologique de la substance et les notions de forme et de matière sont précisément les axes à partir desquels nous schématisons et structurons notre compréhension de sa composition ontologique.

Ceci dit, au-delà des notions centrales de forme et de matière, ce qui nous a semblé être la conclusion centrale de la théorie de l'hylémorphisme est le postulat de la primauté ontologique de la forme sur la matière. La matière est ontologiquement inférieure à la forme d'un degré dans la mesure où Aristote en fait l'élément relatif et en soi indéterminé qui est toujours le corrélatif d'une forme, comme l'atteste notamment son rapprochement

avec la notion de puissance (*δύναμις*) qui soulève sa propension caractéristique à être un devenir-autre qui se concentre dans l'acte qu'elle est destinée à réaliser. La préséance ontologique de la forme, en contrepartie, se cristallise autour de l'idée qu'elle incarne la part de déterminé dans la substance qui reflète son acte à travers et au terme de son devenir. Ontologiquement, donc, la forme représente le principe effectif qui organise la matière et en vertu duquel la substance advient une entité *une* et configurée et accède proprement à la dignité de l'être. Bref, ce rapport d'inégalité suppose que la forme exerce une activité informatrice déterminante alors que la matière est précisément ce qui reçoit la détermination de la forme. La substance réalisée, c'est-à-dire la substance en acte, renvoie à la substance dont la matière a été informée et remplie enfin les exigences de la forme.

Ces remarques nous ont conduit à formuler une première conclusion sur l'hylémorphisme d'Aristote: la primauté ontologique de la forme sur la matière reflète une prise de position métaphysique qui met en jeu un système de valeur. Ce qui *est*, fondamentalement, c'est ce qui prend forme, c'est-à-dire ce qui est un et saisissable dans son unité par opposition à l'indétermination de l'informe. C'est la raison principale pour laquelle Aristote n'associe pas directement la matière à la substance sinon seulement par l'entremise de son rapport à la forme. La théorie de l'hylémorphisme gravite autour de l'intuition fondamentale que ce qui accède proprement à l'unité de l'être est ce qui s'expose à l'activité informatrice de la forme qui arrache progressivement la matière de son état d'indétermination afin d'en produire une unité déterminée et intelligible, en l'occurrence la substance en acte. En un mot, la forme ouvre le champ de l'être, elle constitue la condition ontologique de sa possibilité comme réalité intelligible pour la raison.

Nous avons soutenu tout au long de notre travail que Kant reste fidèle à l'esprit de cette position métaphysique et que nous en retrouvons les implications les plus explicites au sein de sa philosophie transcendantale. Cela dit, le problème chez Kant se transforme. L'objet de la philosophie transcendantale n'est plus la détermination de la composition ontologique de la substance, de l'étant, comme c'est le cas chez Aristote, mais plutôt, comme nous l'avons vu, la détermination des éléments constitutifs du pouvoir de connaître du sujet et les notions de forme et de matière, dans cette optique, loin de décrire les éléments qui composent

la nature ontologique de la substance, servent désormais à redéfinir le problème de la possibilité du savoir objectif sous l'angle de la détermination des conditions subjectives de la possibilité de la représentation d'un objet en général. Ainsi, les éléments de l'hylémorphisme que Kant introduit dans la « Théorie transcendantale des éléments » servent à structurer la solution au problème épistémologique qui porte sur la nature des principes qui prennent part à la représentation en vue de constituer l'objet de connaissance (*Objekt*). Or, c'est un point fort du kantisme que la possibilité générale de la cognition effective d'un objet repose sur les deux éléments distincts mais complémentaires de la forme et de la matière, où la forme correspond à l'élément pur de la représentation alors que la matière renvoie à son contenu. Nous avons vu, en effet, que Kant comprend la notion de matière selon deux acceptions différentes : d'une part, comme matière « physique », laquelle fait allusion au corps matériel qui est mobile et remplit un espace dans l'expérience empirique. Elle est l'objet du sens externe et la première forme de connaissance que nous en acquérons est médiatisée par nos sens. D'autre part, il y a la matière dite « transcendantale », que nous qualifions aussi de matière « critique », et elle réfère plus spécifiquement à la fonction épistémique que joue la matière dans la théorie de la connaissance de Kant. Elle réfère à l'élément *déterminable* dans la représentation, c'est-à-dire au phénomène de l'expérience qui se laisse informer par les rapports catégoriaux d'espace et de temps. La forme, pour sa part, est définie dans sa fonction métaphysique comme étant détermination de la matière. Elle constitue l'élément transcendantal de la cognition qui configure la matrice générale de la représentation que la conscience se fait de la matière. Enfin, l'objet de cognition (*Objekt*), comme nous nous sommes efforcés de le démontrer tout au long de notre travail, se constitue à la confluence de ces deux éléments de la représentation, car il désigne précisément le produit de ce qui découle du travail d'information de la matière qui se donne à la conscience dans l'expérience par les formes pures de la représentation.

Cette constatation préliminaire est significative, car elle nous a permis de soulever une première remarque très importante : si Kant adopte des éléments de l'hylémorphisme au sein de sa philosophie transcendantale, il en change profondément l'objet et les rôles respectifs de la forme et de la matière se redéfinissent en lien avec les impératifs de ce nouvel objet. En effet, nous remarquons qu'il se distancie clairement d'Aristote dans la mesure où il ne conçoit plus

la forme comme étant une qualité immanente de l'entité physique de notre expérience empirique – Aristote dirait de la substance –, mais comme un mode de cognition (*modus cognoscendi*) immanent au sujet, c'est-à-dire comme *condition* universelle et nécessaire qui accompagne et assure la possibilité de toutes nos représentations de la matière. La matière, de son côté, ne désigne plus une qualité naturelle de la chose, mais réfère soit à l'élément déterminable de la représentation, sinon, dans son acception physique, au substratum des objets étendus dans l'espace. Cela étant dit, toute la subtilité du propos que nous avons tenu dans notre thèse consiste en ceci de précis que, malgré la différence d'objet entre les pensées spéculatives d'Aristote et de Kant, c'est-à-dire entre la détermination des propriétés intrinsèques de la substance et les conditions pures de la représentation de la matière pour la conscience, les fonctions ontologiques que Kant accorde aux notions de forme et de matière restent en elle-même inchangée par rapport à celles qu'Aristote déjà leur octroyait. En effet, la forme chez Kant, comme chez Aristote, est un principe de détermination (*actus determinandi*), alors que la matière essentiellement représente l'élément passif et en soi indéterminé qui devient une entité intelligible et discernable pour la conscience à mesure qu'elle reçoit dans la représentation la détermination de la forme. À cet égard, Kant reste en parfaite conformité avec les acquis de la tradition aristotélicienne.

Cependant, l'élément théorique qui, à notre avis, souligne le rapprochement le plus substantiel entre la philosophie transcendantale de Kant et la théorie aristotélicienne de l'hylémorphisme, est la prise de position métaphysique qui atteste du primat ontologique de la forme sur la matière. Kant, comme nous l'avons vu dans sa réponse à Eberhard, défend le primat de la forme sur la base de son antériorité métaphysique en tant que fond originaire et irréductible de la représentation. Ainsi, chez Kant aussi la primauté ontologique de la forme sur la matière constitue le point de doctrine sur lequel repose toute la cohérence de sa théorie critique puisqu'il apporte la solution au problème qu'il soulève, nommément celui du fondement de la représentation d'un objet en général. En effet, l'action déterminante de la forme sur la matière se justifie à l'aune de sa primauté ontologique, car c'est essentiellement parce que Kant la pose comme étant antérieure ontologiquement qu'il peut l'identifier au fondement propre de la représentation et en faire l'architecte de la structure générale de toute représentation possible de la matière. Ainsi,

nous retrouvons chez Kant la même asymétrie entre la forme et la matière que celle qui est à l'œuvre au sein de l'hylémorphisme aristotélicien, asymétrie qui vient par ailleurs justifier chez Kant le virage copernicien qu'il prône en faisant du sujet, comme récipient des formes pures, le centre de gravité qui fonde la possibilité de son action informatrice sur la matière de l'expérience en vue de produire l'objet de cognition dans la représentation.

Ce primat ontologique de la forme est précisément ce qui conduit l'analyse kantienne des conditions transcendantales de la représentation à se concentrer sur l'exposition des dispositions formelles – transcendantales – de la conscience, entendu qu'elle constitue le véhicule des formes pures de la représentation. C'est la forme, en définitive, qui occupe les réflexions de Kant puisque c'est elle qui définit les critères de la connaissance objective de la matière et Pippin n'a pas tort, à cet effet, de parler chez Kant de la présence d'une « théorie de la forme ». Toute la subtilité de l'entreprise transcendantale de Kant repose ainsi sur l'assertion que l'objet de connaissance, considéré sous l'angle des conditions de sa possibilité, est le corrélat des déterminations qu'introduisent les formes pures du sujet au sein de la représentation. Il y a donc correspondance entre la constitution ontologique du sujet transcendantal – les formes pures de la cognition – et la constitution transcendantale de l'objet de connaissance (*Objekt*). Cette dernière précision nous a permis de tirer une conclusion qui est centrale au propos de notre thèse, à savoir que les éléments de l'hylémorphisme que nous observons au sein de la théorie critique de Kant s'immiscent dans un nouvel « espace » qui correspond désormais à celui du sujet. Forme et matière, comme nous l'avons mentionné ci-haut, ne désignent plus les éléments qui constituent les dimensions irréductibles de l'étant, mais réfèrent aux principes originaires de la subjectivité dans le déploiement de ses facultés cognitives. Le virage copernicien se présente ainsi sous la forme d'un virage introspectif qui prend la forme d'une analytique transcendantale de l'entendement pur, laquelle est la redéfinition critique de l'ontologie kantienne, et qui consiste dans l'exposition des formes pures qui organisent *a priori* les modalités de la représentation de la matière. En d'autres termes, l'« hylémorphisme » de la critique kantienne se greffe à la redéfinition du problème de l'ontologie et elle se focalise sur l'étude de la composition transcendantale du sujet,

c'est-à-dire sur la détermination et l'analyse des formes pures du sujet et de leurs fonctions structurantes au sein du processus de la cognition d'un objet.

Cette analyse de la composition ontologique du sujet transcendantal se décline, comme nous l'avons vu, en une esthétique et une analytique transcendantale dont les objectifs respectifs consistent dans la mise à nu des formes pures de nos facultés cognitives, la sensibilité et l'entendement, et elle montre aussi comment chacune d'entre elle participe à un moment spécifique de la matière en vue de la formation complète de l'objet de connaissance (*Objekt*) dans la représentation. En ce qui concerne la sensibilité, Kant nous apprend qu'elle est un mode cognitif à part entière de nature intuitive, donc non-discursive, et qu'elle est déterminée par les formes pures de l'espace et du temps. Par conséquent, l'espace et le temps contiennent les propriétés eidétiques qui définissent l'essence de notre expérience sensible et qui médiatisent aussi les premiers rapports sous lesquels l'objet de notre expérience se laisse déterminer. Cela signifie que les formes pures de l'espace et du temps sont les premiers vecteurs d'une *information* de la matière de notre expérience, notamment parce qu'elles *coordonnent* et *organisent* la représentation que nous nous en faisons en y introduisant les conditions formelles de la spatialité et de la temporalité et elles lui confèrent ainsi, par la force des choses, une première forme d'unité qu'elle ne possède pas d'emblée. En effet, au terme de cette information initiale, la matière n'est plus appréhendée comme une masse indéterminée et informe, car elle se présente désormais dans la représentation intuitive sous l'aspect d'un *divers* (*Mannigfaltig*) singulier, c'est-à-dire une matière que nous percevons dans un espace et dans un temps.

Cela dit, nous savons aussi que les fondements constitutifs de l'expérience, au sens où Kant la comprend, s'érigent sur des bases plus larges que les seules formes pures de notre sensibilité. En effet, nous faisons véritablement l'expérience d'un objet non pas dans le simple fait de le percevoir dans la sensibilité, mais dans celui de reconnaître et de formuler son unité dans un jugement de telle sorte que les formes pures qui constituent la nature de l'entendement, entendu que Kant définit l'entendement comme pouvoir de juger (*Vermögen zu urteilen*), participent aussi à la formation de l'expérience de l'objet de cognition. Or, les formes pures de l'entendement sont les catégories et elles incarnent, dans

leur fonction fondamentale, les formes logiques du jugement qui guident la synthèse pure de l'entendement dans la liaison du divers de l'intuition sous l'unité d'une proposition inférentielle. Kant n'insiste jamais assez sur la teneur strictement formelle et donc subjective des catégories. Loin de décrire des propriétés de l'être, de l'objet considéré en soi, comme c'est le cas chez Aristote, elles sont fondamentalement des formes pures de la représentation. Elles sont des concepts (purs) d'un « objet en général », c'est-à-dire des règles qui déploient les modalités intentionnelles élémentaires et principielles qui structurent les différentes formes de l'unité que l'entendement est susceptible d'attribuer à la matière dans le jugement afin que la conscience puisse poser l'unité réalisée de l'objet de cognition (*Objekt*) dans la représentation. Les catégories constituent les formes de la représentation qui participent au second moment de l'information de la matière et qui parachève le processus de cognition de l'objet de cognition. Elles reconduisent en effet la matière de la représentation sous l'unité intelligible du concept. Elles surajoutent à la matière déjà préalablement informée par les formes de la sensibilité les déterminations de leurs propres formes. Ainsi, ce qui se présentait d'abord à la conscience dans l'intuition sous la forme d'un divers encore indéfini est élevé dans le jugement catégorial au rang d'une proposition universelle et ce que la conscience appréhende enfin est la matière reconstituée sous l'unité (formelle) accomplie de l'expérience, c'est-à-dire le phénomène déterminé dans la représentation selon des rapports catégoriaux d'espace et de temps.

La cohérence de l'unité constitutive de l'expérience d'un objet réside, enfin, sur une forme supérieure que celles de l'espace, du temps et des catégories et qui conditionnent la possibilité même de leur union et de leur unité dans la représentation : l'aperception pure. Elle décrit le geste originaire par le moyen duquel la conscience accompagne les différentes représentations qui affectent le sens interne et qu'elle reconduit sous la forme générale et invariable de la représentation *Je pense*. Ramenée ainsi sous l'unité indifférenciée de la représentation *Je pense*, l'aperception transcendantale désigne la forme d'une *conscience en générale*, c'est-à-dire la représentation primitive et impersonnelle qui caractérise indifféremment toute conscience. Or, c'est dans ce rapport de la pensée à une forme invariable et impersonnelle de la représentation que Kant estime trouver l'élément fondamental qui permet à la conscience de transcender sa position subjective et contingente

afin d'adopter un point de vue neutre, objectif et universel vis-à-vis de l'expérience. C'est parce que la représentation *Je pense* reste en elle-même invariable et indifférenciée qu'elle constitue le point de référence à l'aide duquel la conscience de soi se représente la matière – le divers de l'intuition – sous la détermination des conditions formelles, et par extension objectivantes parce que transcendantales, de l'expérience. La stratégie de Kant dans la déduction transcendantale, avons-nous vu, consiste à démontrer que ce sont les catégories qui constituent les différentes règles de l'unité qui servent la conscience à déterminer les rapports par lesquels l'aperception réfléchit son unité dans la représentation et, par conséquent, l'unité synthétique de l'objet de cognition. À cet égard, Kant réintroduit la notion du jugement en rappelant que c'est dans l'acte du jugement que la conscience expose la fonction logique qui guide l'exécution de la synthèse de ses représentations sous la forme de leur unité synthétique dans l'aperception et comme les catégories sont les fonctions logiques du jugement, ce sont leurs déterminations formelles qui sont ainsi appliquées à la matière de la représentation dans le jugement. La fonction objectivante de la catégorie tient donc essentiellement au fait que la représentation de l'objet dans l'unité de l'aperception découle de l'activité synthétique de l'entendement effectuée dans le jugement dont elle détermine la forme de telle sorte que la représentation de l'unité synthétique de l'objet dans la conscience décrit le résultat concret de l'application de sa forme sur la matière de la représentation. Par conséquent, l'objet de cognition (*Objekt*) est la matière de l'expérience reconstituée sous la forme réalisée de l'unité synthétique de l'aperception. En réfléchissant l'unité de l'objet dans la synthèse de ses représentations, la conscience se représente simultanément l'objet sous la détermination des conditions transcendantales et universelles qui définissent les formes objectives de son expérience.

Le résultat qui surgit au terme de ce processus d'information de la matière par les formes pures du sujet est l'objet de l'expérience (*Objekt*), c'est-à-dire, pour le formuler dans un vocabulaire hylémorphique, la matière de l'expérience informée par les formes pures de la sensibilité (l'espace et le temps) et ayant reçu la détermination supplémentaire de la forme de la catégorie de l'entendement et qui correspond, en définitive, à la définition (*formaliter*) que Kant donne de la *nature*. La nature *formaliter* renvoie ainsi à un objet déterminé et unifié dans la représentation dont la réalité, c'est-à-dire la possibilité formelle,

est fondée dans les formes pures de l'entendement qui permettent d'en réfléchir l'unité et par conséquent la possibilité dans une expérience. Elle se définit ainsi, dans son acception pure et transcendante, comme étant la matière de la sensibilité ayant été informée par les formes des catégories de l'entendement, c'est-à-dire à la matière, en elle-même chaotique et indéterminée, reconduite dans la représentation sous l'unité formelle et intelligible de rapports spatio-temporels définis (permanence, causalité, etc.) et élevée ainsi au rang de loi. En somme, la nature comme objet de connaissance correspond précisément à l'objet de l'expérience qui définit aussi, selon Kant, l'objet du savoir scientifique.

Pour terminer, nous pouvons enfin répondre à l'interrogation principale de notre thèse, à savoir si nous pouvons légitimement parler d'hylémorphisme chez Kant, plus précisément dans le cas de la *Critique de la raison pure*, et les résultats de notre recherche nous conduisent à répondre par l'affirmative. Nous retrouvons effectivement chez Kant la résonance métaphysique qui investit la structure *formelle* de l'hylémorphisme aristotélicien, entendu qu'elle se réforme conformément aux impératifs du nouvel objet de sa philosophie transcendante. En effet, si Kant ne retient pas l'objet spécifique de l'hylémorphisme aristotélicien – savoir la composition ontologique de la substance sensible –, il préserve néanmoins l'esprit de cette théorie dans la mesure où il en reprend la structure formelle et l'orientation métaphysique générale, nous pensons notamment aux notions de forme et de matière ainsi qu'à l'idée de la primauté ontologique de la forme sur la matière de la cognition. L'objet de l'expérience désigne en effet la matière informée par les formes pures de la représentation. Bref, c'est au regard de la nature de cette structure formelle que nous observons l'influence qu'exerce l'hylémorphisme dans la pensée critique de Kant. En effet, Kant ne fait pas que réutiliser les notions de forme et de matière, il leur accorde aussi la même fonction ontologique qu'Aristote et laisse ainsi inchangé le fondement métaphysique de la relation qui unit ces deux principes l'un à l'autre, même si elle ne vise plus le même but que chez Aristote.

À cet égard, on peut légitimement se demander jusqu'où porte véritablement la critique kantienne de la métaphysique. Si Kant remet effectivement en cause l'idée que la métaphysique puisse se voir octroyer le statut de science au même titre que la physique et les mathématiques de son temps, force est de constater qu'il ne rompt pas avec la tradition

en ce sens où il en préserve les préjugés métaphysiques. Comme certaines de nos conclusions le montrent, la distance qui sépare Kant de la tradition aristotélicienne est peut-être plus mince, à bien des égards, que nous pourrions nous l'imaginer puisque les bases de sa position critique reposent sur les mêmes présupposés métaphysiques, le rapport ontologique que Kant instaure entre la forme et la matière étant l'exemple le plus patent, à notre avis, qui montre comment il s'inscrit en continuité avec les valeurs de la métaphysique traditionnelle malgré la critique qu'il se propose d'en faire. Deleuze n'a en effet peut-être pas tort de soupçonner qu'en préservant ainsi les valeurs de fond de la tradition métaphysique, Kant n'aurait pas achevé la « véritable » critique⁶⁹⁰.

Cette conclusion nous permet aussi de répondre à une interrogation complémentaire que nous avons également soulevée et qui découle directement, à notre avis, de notre interrogation principale, et qui concerne le statut du problème de l'ontologie dans la *Critique de la raison pure*. Plus précisément, la composante hylémorphique que nous observons dans la pensée de Kant engage-t-elle un questionnement d'ordre ontologique? Nos recherches ont démontré, une fois de plus, que nous pouvons répondre à cette question par l'affirmative. En effet, comme nous l'avons montré, les éléments de l'hylémorphisme que nous retrouvons au sein de la pensée critique de Kant participent à la réorientation et la reformulation du problème kantien de l'ontologie telle qu'il la redéfinit dans la *Critique* comme une analytique transcendantale de l'entendement pur. Les notions de forme et de matière ne servent plus à déterminer les principes immanents des choses considérées en elles-mêmes, mais se rapportent désormais aux éléments qui sont impliqués dans le processus de cognition d'un objet. Les formes pures, à cet effet, sont conçues non plus comme les principes constitutifs des choses en soi, mais comme modalités *a priori*, c'est-à-dire comme éléments immanents et irréductibles, des pouvoirs cognitifs du sujet. Par conséquent, la structure formelle de l'hylémorphisme est utilisée par Kant dans le but de déterminer les principes qui constituent la nature ontologique du sujet, c'est-à-dire les éléments mêmes qui définissent l'essence de la cognition humaine. C'est en ce sens précis, d'ailleurs, que nous estimons que Kant déplace l'analyse de l'hylémorphisme, en particulier celle de la forme (pure) et de son rapport à la matière, dans le sujet et qu'il se

⁶⁹⁰ Deleuze, Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, 2016, p.139-140.

sert de cette matrice formelle au sein de sa démarche critique afin de fonder une ontologie du sujet qui culmine dans le sujet transcendantal.

Enfin, nous sommes conscients que l'étendue de notre étude se limite à la *Critique de la raison pure* et encore seulement à la partie de la « Théorie transcendantale des éléments » dont l'intention principale est de résoudre le problème épistémologique de la possibilité de la cognition effective et objective d'un objet de l'expérience. Cela étant dit, nous avons atteint notre but principal si nous avons réussi à montrer comment la grille d'analyse forme-matière constitue un instrument privilégié et particulièrement riche pour les études kantienne et qui peut servir à approfondir et revisiter sous un regard nouveau des thèmes de la pensée de Kant, instrument qui nous apparaît d'autant plus pertinent qu'il se trouve justifié dans la philosophie critique de Kant elle-même. Nous pourrions, en effet, porter plus loin cette étude, par exemple jusqu'à la partie de la *Critique de la raison pure* qui aborde la dialectique transcendantale et analyser comment la relation forme-matière établit les bases du rapport que Kant institue entre les formes du syllogisme de la raison et la production de ses idées subjectives. Nous pourrions aussi trouver un usage tout aussi utile à cette grille d'analyse au sein de la philosophie morale de Kant en examinant, cette fois-ci, comment se décline le rapport qui fonde la relation entre la loi morale (la forme, la maxime) et la réalisation de son action dans le monde des hommes (la matière). Ou bien nous pourrions l'appliquer encore à l'analyse du jugement esthétique chez Kant et voir comment les notions de forme et de matière servent à en définir la nature. Quoiqu'il en soit, les possibilités nous semblent ouvertes et prometteuses.

Bibliographie

Ouvrages d'Aristote

- Aristote, *Catégories*, trad. R. Bodéüs, Paris, Les Belles Lettres, 2002.
- Aristote, *De l'Âme*, trad. E. Barbotin, Paris, Les Belles Lettres, 1966.
- Aristote, *De la génération des animaux*, trad. Pierre Louis, Paris, Les Belles Lettres, 2022.
- Aristote, *De la génération et de la corruption*, trad. M. Rashed, Paris, Les Belles Lettres, 2005.
- Aristote, *Du Ciel*, trad. P. Moraux, Paris, Les Belles Lettres, 2018.
- Aristote, *Éthique à Nicomaque*, trad. J. Tricot, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1987.
- Aristote, *Exhortation à la philosophie, Le dossier grec*, trad. S. Van der Meeren, Paris, Les Belles Lettres, 2011.
- Aristote, *La métaphysique, tome I, livres A – Z*, trad. J. Tricot, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1940.
- Aristote, *La métaphysique, tome II, livres H-N*, trad. J. Tricot, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1940.
- Aristote, *Les parties des animaux*, trad. Pierre Louis, Paris, Les Belles Lettres, 1956.
- Aristote, *Physique*, trad. Pierre Pellegrin, Paris, Gallimard, 2002.
- Aristote, *Les premiers analytiques, Organon III*, trad. J. Tricot, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1966.
- Aristote, *Seconds analytiques, Organon IV*, trad. J. Tricot, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2012.
- Aristote, *Topiques, Organon V*, trad. J. Tricot, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2004.

Ouvrages sur Aristote

- Akrill, J.L., *Aristotle the Philosopher*, Oxford/New York, Oxford University Press, 1981.
- Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote, Essai sur la problématique aristotélicienne*, Paris, puf, 1963.
- Aubenque, Pierre, *Problèmes aristotéliciens*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2009.
- Bäck, Allan T., *Aristotle's Theory of Predication*, Leiden, Brill, 2000.

- Barreau, Hervé, *Aristote et l'analyse du savoir*, Paris, Éditions Seghers, 1972.
- Bernier, Réjane & Louise Chrétien, « Génération et individuation chez Aristote : principalement à partir des textes biologiques », dans *Archives de Philosophie*, vol.52, n°1, 1989, pp.13-48.
- Biondi, Paolo. C., « « De l'expérience... ». Un examen de quelques propos d'Aristote sur l'ἐμπειρία », dans *Laval théologique et philosophique*, vol.57, n°3, 2001, pp.495–511.
- Bourgey, Louis, *Observation et expérience chez Aristote*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1955.
- Brentano, Franz, *Aristote, les diverses acceptions de l'être*, trad. Pascal David, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2005.
- Brunschwig, Jacques, *Aristote. Topiques. Tome I : Livres I – IV*, Paris, Les Belles Lettres, 1967.
- Brunschwig, Jacques, « La forme, prédicat de la matière? », dans *Études sur la Métaphysique d'Aristote*, (Éd.) P. Aubenque, Paris, 1979.
- Caspar, Philippe, « Le problème de l'individu chez Aristote », dans *Revue Philosophique de Louvain*, tome 84, n°62, 1986, pp. 173-186.
- Chaintreuil, Ulysse, « La structure cachée du définiens aristotélicien : à propos de la prédication hylémorphique », dans *Philonsorbonne*, vol.16, 2022, pp.53-65.
- Chevalier, Jacques, *La notion du nécessaire chez Aristote et ses prédécesseurs, particulièrement chez Platon*, Collection historique des Grands Philosophes, Paris, Alcan, 1915.
- Cohen, Sheldon Marc, « Aristotle's Doctrine of the Material Substrate », dans *Philosophical Review*, vol.93.2, 1984.
- Coope, Ursula, « Change and Its Relation to Actuality and Potentiality », dans *A Companion to Aristotle*, (Éd.) Georgios Anagnostopoulos, Malden, Wiley-Blackwell, 2009.
- Coope, Ursula, *Time for Aristotle, Physics IV. 10-14*, Oxford, Clarendon Press, 2005.
- Couloubaritsis, Lambros, *L'avènement de la science physique, Essai sur la physique d'Aristote*, Bruxelles, Éditions OUSIA, 1980.
- Couloubaritsis, Lambros, « L'être et l'un chez Aristote (I) », dans *Revue de Philosophie Ancienne*, vol.1 no°1, 1983, pp.49-98.

Couloubaritsis, Lambros, « L'être et l'un chez Aristote (II) », dans *Revue de Philosophie Ancienne*, vol.1 no°2, 1983, pp.143-195.

De Koninck, Thomas, *Aristote, l'intelligence et Dieu*, Paris, puf, 2008.

De Rijk, Lambert Marie, *Aristotle, Semantics and Ontology, Volume I: General Introduction. The Works on Logic*, Leiden, Éditions Brill, 2002.

De Rijk, Lambert Marie, *Aristotle. Semantics and Ontology. Volume II: The Metaphysics Semantics in Aristotle's Strategy of Argument*, Leiden, Brill, 2002.

Deslauriers, Marguerite *Aristotle on Definition*, Leiden, Brill, 2007.

Gazziero, Leone, « Aucun attribut universel n'est substance », dans *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses, Publication de l'École Pratique des Hautes Études*, vol.123, 2016, pp.121-142.

Gillespie, C.M., « The Aristotelian Categories », dans *Articles on Aristotle, 3. Metaphysics*, (Éd.) Jonathan Barnes & Malcolm Schofield & Richard Sorabji, London, Duckworth, 1979, pp.1-12.

Granger, Gilles-Gaston, *La théorie aristotélicienne de la science*, Paris, Éditions Aubier Montaigne, 1976.

Guthrie, W.K.C., *A History of Greek Philosophy, Volume VI, Aristotle, An Encounter*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.

Hamelin, Octave, *Le système d'Aristote*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1985.

Hamelin, Octave, « Le concept chez Aristote », dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, t.25, no°4, 1918, pp.405-418.

Henry, Devin, *Aristotle on Matter, Form, and Moving Causes, The Hylomorphic Theory of Substantial Generation*, Cambridge, Cambridge University Press, 2019.

Jaeger, Werner, *Aristotle, Fundamentals of the History of His Development*, trad. Richard Robinson, Oxford, Oxford University Press, 1962.

Jaulin, Annick, *Aristote. La métaphysique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1999.

Jaulin, Annick, *Eidos et Ousia, De l'unité théorique de la métaphysique d'Aristote*, Paris, Classiques Garnier, 2016.

Jaulin, Annick, « Les catégories d'Aristote : instrument ou doctrine? », dans *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, tome 136, n°1, 2011, pp.3-16.

Jaulin, Annick, « Le rôle de la matière dans la théorie aristotélicienne du devenir », dans *Revue de métaphysique et de morale*, no°37, 2003, pp.23-32.

Lewis, Frank A., *How Aristotle gets by in Metaphysics Zeta*, Oxford, Oxford University Press, 2013.

Lewis, Frank A., *Substance and Predication in Aristotle*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

Mansion, Auguste, *Introduction à la physique aristotélicienne*, Louvain, Édition de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1946.

Mansion, Suzanne, *Le jugement d'expérience chez Aristote*, Louvain, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1976.

Mansion, Suzanne, « La première doctrine de la substance : la substance selon Aristote », dans *Revue Philosophique de Louvain, Troisième série*, tome 44, n°3, 1946, pp. 349-369.

Mansion, Suzanne, « Notes sur la doctrine des catégories dans les *Topiques* », dans *Aristotle on Dialectic. The Topics, Proceedings on the Third Symposium Aristotelicum*, (Éd.) G.E.L. Owen, Oxford, Clarendon Press, 1968.

Morel, Pierre-Marie, « Matière et philosophie première. À propos du livre H de la *Métaphysique* d'Aristote », dans *Philonsorbonne*, n°10, 2016, pp.153-168.

Morrison, Donald, « Substance as Cause (Z 17) », dans Rapp, Christof (dir.), *Aristoteles, Metaphysik, die Substanzbücher (Z, H, Θ)*, Berlin, Akademie Verlag GmbH, 1996, pp.193-207.

Nef, Frédéric, « Les catégories aristotéliciennes et la division de l'être : types de divisions et types d'ontologies », dans *Cahiers de philosophie de l'université de Caen*, vol.46, 2009, pp.45-78.

Ong-Van-Cung, Kim Sang, *Aristote: l'étude de la nature, ses objets et sa méthode*, dans Goddard, Jean-Christophe (dir.) *La nature, Approches philosophiques*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2002, pp.9-46.

Pellegrin, Pierre, « De l'explication causale dans la biologie d'Aristote », dans *Revue de Métaphysique et de Morale, Interprétations de philosophie antique*, n°2, 1990, pp.197-219.

Pérez, Alejandro, « La question métaphysique de l'identité d'un point de vue aristotélicien : L'hylémorphisme (d'Aristote), l'ADN (de Berti) et l'essence (de Lowe) », dans *Scientia et Fides*, vol.4, n°1, 2016, pp.237-251.

Pinchard, Bruno, *Le principe d'individuation dans la tradition aristotélicienne*, dans Mayaud, Pierre-Noël (dir.), *Le problème de l'individuation*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1991, pp.27-50.

Ravaisson, Félix, *Essai sur la « Métaphysique » d'Aristote*, Paris, Les éditions du Cerf, 2007.

Ricœur, Paul, *Être, essence et substance chez Platon et Aristote*, Paris, Éditions du Seuil, 2011.

Roark, Tony, *Aristotle on Time, A Study of the Physics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011.

Ross, W.D., *Aristotle*, London, Routledge, 1995.

Ross W.D., *Aristotle's Metaphysics, A Revised Text with Introduction and Commentary*, Volume 1, Oxford, Clarendon Press, 1975.

Ross, W.D., *Aristotle's Metaphysics, A Revised Text with Introduction and Commentary*, Volume 2, Oxford, Clarendon Press, 1975.

Ross, W.D., *Aristotle's Physics, A Revised Text with Introduction and Commentary*, Oxford, Clarendon Press, 1955.

Rutten, Christian, « L'analogie chez Aristote », dans *Revue de Philosophie Ancienne*, vol.1, n°1, 1983, pp.31-48.

Shields, Christopher, *Aristotle*, Londres-New York, Routledge, 2007.

Siggen, Michel, *L'expérience chez Aristote : aux confins des connaissances sensible et intellectuelle en perspective aristotélicienne*, Berne, Peter Lang, 2005.

Siggen, Michel, « L'expérience chez Aristote », dans *Cahiers de l'IPC*, n°63, 2002, pp.31-62.

Simard, Pierre-Luc, « L'objet de l'éthique se prête-t-il à la science pour Aristote? », dans *Revue Phares*, vol.21, n°1, 2021, pp.145-165.

Stevens, Annick, « L'articulation du logique et de l'ontologique dans les catégories d'Aristote », dans *La théorie des catégories : Entre logique et ontologie*, [en ligne], Liège, Presses universitaires de Liège, pp.15-23, [consultée le 16 juillet 2023], <http://books.openedition.org/pulg/7011>.

Valois, Raynald, « La définition et la démonstration dans la logique d'Aristote. » dans *Laval théologique et philosophique*, vol.50, n°2, 1994, pp.349–361.

Vanandruel, Jean, *L'analyse du mouvement dans les traités de philosophie de la nature et dans les traités métaphysiques d'Aristote*, Philosophie, Université Panthéon-Sorbonne - Paris I, 2019.

Vuillemin, Jules, *De la logique à la théologie, cinq études sur Aristote*, Paris, Flammarion, 1967.

Watbled, Jean-Philippe, « Les catégories d'Aristote: catégories universelles ou catégories linguistiques grecques? », dans *Journée de l'Antiquité 2005-2006, Faculté des Lettres et des Sciences Humaines*, 2005, pp.97–108.

Wedin, Michael V., *Aristotle's Theory of Substance, The Categories and Metaphysics Zeta*, Oxford, Oxford University Press, 2000.

Werner, Charles, « La finalité d'après Aristote », dans *Revue de Théologie et de Philosophie*, vol.19, n°78, 1931, pp.5-16.

Ouvrages de Kant

Kant, Emmanuel, *Œuvres philosophiques I, des premiers écrits à la « Critique de la raison pure »*, Paris, Éditions Gallimard, 1980.

Kant, Emmanuel, *Œuvres philosophiques II, des Prolégomènes aux écrits de 1791*, Paris, Éditions Gallimard, 1985.

Kant, Emmanuel, *Œuvres philosophiques III, les derniers écrits*, Paris, Éditions Gallimard, 1986.

Kant, Emmanuel, *Critique de la raison pure*, trad. A. Tremesaygues & B. Pacaud, Paris, Quadrige/puf, 1986.

Kant, Emmanuel, *Critique de la raison pratique*, trad. François Picavet, Paris, puf, 1983.

Kant, Emmanuel, *Critique de la faculté de juger*, trad. Alexis Philonenko, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2000.

Kant, Emmanuel, *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, trad. J. Gibelin, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1957.

Kant, Immanuel, *Principes métaphysiques de la science de la nature*, trad. A. Pelletier, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2017.

Kant, Emmanuel, *La dissertation de 1770*, trad. Paul Mouy, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1942.

Kant, Immanuel, *Lectures on Metaphysics*, trad. Karl Ameriks and Steve Naragon, Cambridge, Cambridge University Press, 1977.

Ouvrages sur Kant

Abela, Paul, *Kant's Empirical Realism*, Oxford, Clarendon Press, 2002.

Alisson, Henry E., *Kant's Transcendental Idealism, An Interpretation and Defense*, New Haven and London, Yale University Press, 1983.

Allais, Lucy, « Transcendental Idealism and Metaphysics: *Kant's Commitment to Things as They are In Themselves* », dans *Kant Yearbook, Metaphysics*, (Éd.) Dietmar H. Heidemann, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 2010, pp.1-31.

Allais, Lucy, « Kant, Non-Conceptual Content and the Representation of Space », dans *Journal of the History of Philosophy*, The Johns Hopkins University Press, vol.47 n°3, 2009, pp.383-413.

Alquié, Ferdinand, *La critique kantienne de la métaphysique*, Paris, puf, 1968.

Ameriks, Karl, *Interpreting Kant's Critiques*, Oxford, Oxford University Press, 2003.

Aquila, Richard E., *Matter in Mind, A Study of Kant's Transcendental Deduction*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1989.

Aquila, Richard E., *Representational Mind, A study of Kant's Theory of Knowledge*, Bloomington, Indiana University Press, 1983.

Aquila, Richard E., « The Relationship between Pure and Empirical Intuition in Kant », dans *Kant-Studien*, vol.68, 1977, pp.275-289.

Aquila, Richard E., « Categories, Schemata and Forms of Judgment », dans *Proceedings of the Ottawa Congress on Kant in the Anglo-Saxon and Continental Tradition*, tenu les 10-14 octobre 1974, (Éd.) Pierre Laberge & François Duscheneau & Bryan E. Morrisey, Ottawa, Éditions de l'université d'Ottawa, 1976, pp.401-408.

Balazut, Joël, « La Critique de la raison pure de Kant comme préfiguration de l'ontologie heideggerienne », dans *Le Portique*, Les Amis du Portique, vol.26, 2011.

Baum, Manfred, « Apperzeption und Natur. Zur transzendentalen Deduktion der Kategorien bei Kant », dans *Kant's Transcendental Deduction and the Theory of Apperception, New Interpretations*, (Éd.) Giuseppe Motta, Dennis Schulting and Udo Thiel, Berlin, Walter de Gruyter, Band 218, 2022, pp.321-339.

Bennett, Jonathan, *Kant's Analytic*, Cambridge, Cambridge University Press, 1966.

Benoist, Jocelyn, *Kant et les limites de la synthèse*, Paris, Presses Universitaires de France, 1996.

Bird, Graham, *Kant's Theory of Knowledge*, New York, Humanities Press, 1973.

Bird, Graham, « Logik und Psychologie in der Transzendentalen Deduktion », dans *Kant-Studien*, vol.56, 1965-1966, pp.373-384.

Böhme, Gernot, « Kant's Epistemology as a Theory of Alienated Knowledge », dans *Kant's Philosophy of Physical Science*, (Éd.) Robert E. Butts, Dordrecht, D. Reidel Publishing Company, 1986, pp.333-350.

Boutroux, Émile, *La philosophie de Kant*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1968.

Brouillet, Raymond, « Dieter Heinrich et "The Proof Structure of Kant's Transcendental Deduction" », dans *Dialogue*, vol.14, Issue 4, 1975, pp.639-648.

Butts, Robert, E. « Preface », dans *Kant's Philosophy of Physical Science*, (Éd.) Robert E. Butts, Dordrecht, D. Reidel Publishing Company, 1986, pp.1-22.

Callanan, John, « Mendelssohn and Kant on Mathematics and Metaphysics », dans *Kant Yearbook, Kant and Rationalism*, (Éd.) Dietmar H. Heidemann, Berlin/Boston, Walter de Gruyter, 2014, pp.1-21.

Canivet, Michel, « La déduction transcendantale de Kant au point de vue social », dans *Revue Philosophique de Louvain*, tome 75, n°25, 1977, pp. 49-73.

Cassirer, Ernst, *Kant und die moderne Mathematik. (Mit Bezug auf Bertrand Russells und Louis Couturats Werke über die Prinzipien der Mathematik.)*, dans „Kant-Studien“, vol. 12 (Issue 1-3), 1907, pp.1-49.

Chance, Brian A., « Locke, Kant, and Synthetic A Priori Cognition », (Éd.) Dietmar H. Heidemann, Berlin/Boston, Walter de Gruyter, 2015, pp.47-71.

Chauvier, Stéphane, « Kant et l'épistémologie », dans *Centre Sèvres, « Archives de Philosophie »*, tome 64, n°4, 2001, pp.647-667.

Chenet, François-Xavier, *L'Assise de l'ontologie critique. L'Esthétique transcendantale*, Lille, Presses universitaires de Lille, 1994.

Cohen, Hermann, *Kants Theorie der Erfahrung*, Berlin, Bruno Cassirer, 1925.

Corr, Charles A., « Analytic and Synthetic Method in Kant », dans *Proceedings of the Ottawa Congress on Kant in the Anglo-Saxon and Continental Tradition, Held October 10-14, 1974*, (Éd.) Pierre Laberge & François Duschesneau & Bryan E. Morrissey, Ottawa, Éditions de l'université d'Ottawa, 1976, pp.382-390.

Crowther, Paul, *The Kantian Aesthetic, From Knowledge to the Avant-Garde*, Oxford, Oxford University Press 2010.

Daval, Roger, *La métaphysique de Kant, perspectives sur la métaphysique de Kant d'après la théorie du schématisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1951.

De Boer, Katrin, « Pure Reason's Enlightenment: Transcendental Reflection in Kant's first Critique », dans *Kant Yearbook, Kant and Rationalism*, (Éd.) Dietmar H. Heidemann, Berlin/Boston, Walter de Gruyter, 2014, pp.53-73.

Deleuze, Gilles, *La philosophie critique de Kant*, Paris, puf, 2008.

De Vos, Lu, « Formen der Subjektivität oder die Naturalisierung der Subjektivität im Opus postumum », dans *Kant Philosophie der Natur*, (Éd.) Ernst-Otto Onnasch, Berlin, Walter de Gruyter, 2009, pp.287-306.

Dryer, D.P., *Kant's Solution for Verification in Metaphysics*, London, Allen & Unwin, 1966.

Dubarle, D., « La logique du jugement et les catégories chez Kant », dans *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, Librairie Philosophique J. Vrin, vol.52, n°1, 1968, pp.3-37.

Duncan, Howard, « Kant's Methodology: Progress Beyond Newton? », dans *Kant's Philosophy of Physical Science*, (Éd.) Robert E. Butts, Dordrecht, D. Reidel Publishing Company, 1986, pp.273-306.

Euler, Wener L., « Apperzeption bei Leibniz und Kant », dans: *Kant's Transcendental Deduction and the Theory of Apperception, New Interpretations*, (Éd.) Giuseppe Motta, Dennis Schulting and Udo Thiel, Berlin, Walter de Gruyter, Band 218, 2022, pp.59-91.

Falkenstein, Lorne, *Kant's Intuitionism, A Commentary on the Transcendental Aesthetic*, Toronto, University of Toronto Press, 1995.

Falkenstein, Lorne, « Kant's Transcendental Aesthetic », dans *A Companion to Kant*, (Éd.) G. Bird, Oxford, Blackwell, 2006, pp.140-153.

Ficara, Elena, *Die Ontologie in der „Kritik der reinen Vernunft“*, Würzburg, Verlag Königshausen & Neumann GmbH, 2006.

Fichant, Michel, « Espace esthétique et espace géométrique chez Kant », dans *Revue de métaphysique et de morale*, n°4, 2004, pp.530-550.

Frede, Michael & Günther Patzig, *Aristoteles, Metaphysik Z, Text, Übersetzung und Kommentar*, Erster Band, München, Verlag C.B. Heck, 1988.

Friedman, Michael, *Kant and the Exact Sciences*, Cambridge, Harvard University Press, 1992.

Friedman, Michael, « Metaphysical Foundations of the Newtonian Science », dans *Kant's Philosophy of Physical Science*, (Éd.) Robert E. Butts, Dordrecht, D. Reidel Publishing Company, 1986, pp.25-60.

Grandjean, Antoine, « Kant et la conséquence matérialiste », dans *Société Française d'Étude du Dix-Huitième-Siècle*, vol.46, 2014, pp.459-476.

Graubner, Hans, *Form und Wesen, Ein Beitrag zur Deutung des Formbegriffs in Kants „Kritik der reinen Vernunft“*, Bonn, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1972.

Gueroult, Martial, « La Dissertation kantienne de 1770 », dans *Archives de Philosophie, Centre Sèvres – Facultés jésuites de Paris*, vol.41, n°1, 1978, pp.3-25.

Guyer, Paul, *Kant*, London, Routledge, 2006.

Guyer, Paul, « Kant on Apperception and A Priori Synthesis », dans *American Philosophical Quarterly*, vol.17, no.3, 1980.

Guyer, Paul, « Psychology and the Transcendental Deduction », dans *Kant's Transcendental Deductions, The Three Critiques and the Opus Postumum*, (Éd.) Eckart Förster, Stanford, Stanford University Press, 1989, pp.47-68.

Hanna, Robert A., « Kant and Non-Conceptual Content », dans *European Journal of Philosophy*, n°13, 2005, pp.247-290.

Hanna, Robert A., « Kantian Non-Conceptualism », dans *Philosophical Studies*, vol.127, 2008, pp.41-64.

Harper, William, « Kant on the A priori Material Necessity », dans *Kant's Philosophy of Physical Science*, (Éd.) Robert E. Butts, Dordrecht, D. Reidel Publishing Company, 1986, pp.239-272.

Harper, William, « Kant on Space, Empirical Realism and the Foundation of Geometry », dans *Kant's Philosophy of Mathematics*, Ed. Carl J. Posy, Synthese Library, vol.219, Dordrecht, Springer Science+Business Media, 1992, pp.257-291.

Heidegger, Martin, *Kant et le problème de la métaphysique*, trad. Alphonse de Waelhens & Walter Biemel, Paris, Gallimard, 1953.

Heidegger, Martin, *La thèse de Kant sur l'être*, dans « Questions I et II », trad. Kosta Axelos & Cie., Paris, Éditions Gallimard, 1968, pp.375-422.

Heinrich, Dieter, « The Proof Structure of Kant's Transcendental Deduction », dans *Review of Metaphysics*, vol.22, 1969, pp.640-659.

Heinrich, Dieter, « Kant's Notion of a Deduction and the Methodological Background of the First Critique », dans *Kant's Transcendental Deductions, The Three Critiques and the Opus Postumum*, (Éd.) Eckart Förster, Stanford, Stanford University Press, 1989, pp.29-46.

Heißbrüggen-Walter, Stefan, « Apperception as "Radical Faculty" », dans: *Kant's Transcendental Deduction and the Theory of Apperception, New Interpretations*, (Éd.) Giuseppe Motta, Dennis Schulting and Udo Thiel, Berlin, Walter de Gruyter, Band 218, 2022, pp.513-524.

Hintikka, Jaako, « On Kant's Notion of Intuition (Anschauung), The First Critique: Reflections on Kant's Critique of Pure Reason », (Éd.), T. Penelhum, J. MacIntosh. Belmont, Calif, Wadsworth Publishing Co., 1969, pp. 38-53.

Hoeppner, Till, « Kant's Metaphysical and Transcendental Deductions of the Categories: Tasks, Steps, and Claims of Identity », dans: *Kant's Transcendental Deduction and the Theory of Apperception, New Interpretations*, (Éd.) Giuseppe Motta, Dennis Schulting and Udo Thiel, Berlin, Walter de Gruyter, Band 218, 2022, pp.461-492.

Horstmann, Rolf-Peter, *Kant's Power of Imagination*, Cambridge, Cambridge University Press, 2018.

Jauhiainen, Ilmari, « Hegel and Kant's Idea of Matter. What is Wrong with the Dynamical View? », dans *Kant Philosophie der Natur*, (Éd.) Ernst-Otto Onnasch, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 2009, pp.385-409.

Kalin, Martin, « What Makes an Argument Transcendental? A Study in Kant's Logic », dans *Proceedings of the Ottawa Congress on Kant in the Anglo-Saxon and Continental Tradition, Held October 10-14, 1974*, (Éd.) Pierre Laberge & François Duscheneau & Bryan E. Morrisey, Ottawa, Éditions de l'université d'Ottawa, 1976, pp.418-423.

Keller, Pierre, *Kant and the Demands of Self-Consciousness*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

Kemp, John, *The Philosophy of Kant*, Oxford, Oxford University Press, 1968.

Kitcher, Patricia, *Kant's Transcendental Psychology*, New York, Oxford University Press, 1990.

Krausser, Peter, « The Operational Conception of 'reine Anschauung' (Pure Intuition) in Kant's Theory of Experience and Science », dans *Studies in History and Philosophy of Science*, n°3, 1972-1973, pp.81-87.

Lau, Chong-Fuk, « *Kant's Epistemological Reorientation of Ontology* », dans *Kant Yearbook, Metaphysics*, (Éd.) Dietmar H. Heidemann, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 2010, pp.123-145.

Laywine, Alison, « *Kant's Metaphysical Reflections in the Duisburg Nachlaß* », dans *Kant-Studien*, vol.97, Walter de Gruyter, 2006, pp.79-113.

Lebrun, Gérard, *Kant et la mort de la métaphysique, Essai sur la « Critique de la faculté de Juger »*, Librairie Armand Colin, 1970.

Leppäkoski, Markku, *The Transcendental How: Kant's Transcendental Deduction of Objective Cognition*, Stockholm, Almqvist & Wiksell International, 1993.

Lequan, Mai, *La nature dans la philosophie de Kant*, dans Goddard, Jean-Christophe (dir.), *La nature, approches philosophiques*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2002, pp.109-162.

Longuenesse, Béatrice, *Kant and the Capacity to Judge, Sensibility and Discursivity in the Transcendental Analytic of The Critique of Pure Reason*, trad. Charles T. Wolfe, Princeton, Princeton University Press, 1998.

Longuenesse, Béatrice, *Kant on the Human Standpoint*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.

Longuenesse, Béatrice, « Les concepts a priori kantien et leur destin », dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, Paris, Presses Universitaires de France, 2004, vol.4, no.44, pp.485-510.

Longuenesse, Béatrice, « Kant et les jugements empiriques. Jugements de perception et jugements d'expérience », dans *Kant-Studien*, Walter de Gruyter, vol.86, 1995, pp.278-307.

Makowiak, Alexandra, *Kant, l'imagination et la question de l'homme*, Grenoble, J. Millon, 2009.

Masselot, Nathanaël, *Temps et individuation : le sens du transcendantal dans la philosophie de Kant et de Husserl : métaphysique, ontologie, phénoménologie*, Philosophie, Université Charlese Gaulle - Lille III, 2015.

Massimi, Michela, « What is this Thing Called 'Scientific Knowledge'? – Kant on Imaginary Standpoints And the Regulative Role of Reason », dans *Kant Yearbook, Philosophy of Science*, (Éd.) Dietmar H. Heidemann, Berlin/Boston, Walter de Gruyter, 2017, pp.63-83.

McDowell, John, « Having the World in View: Sellars, Kant, and Intentionality », dans *Journal of Philosophy*, vol.95, n°9, 1998, pp.431-492.

Melnick, Arthur, *Kant's Analogies of Experience*, Chicago, Chicago University Press, 1973.

Melnick, Arthur, « The Geometry of a Form of Intuition », dans *Kant's Philosophy of Mathematics*, Ed. Carl J. Posy, Synthese Library, volume 219, Dordrecht, Springer Science+Business Media, 1992, pp.245-255.

Milmed, Bella K., « "Possible Experience" and Recent Interpretations on Kant », dans *Kant Studies Today*, LaSalle, The Edward C. Hegeler Foundation, 1969, pp.301-321.

Nowotny, Viktor, « Die Struktur der Deduktion bei Kant », dans *Kant-Studien*, vol.72, 1981, pp.270-279.

Onof, Christian, *Kant's Conception of Self as Subject and its Embodiment*, dans « Kant Yearbook, Kant and Rationalism », (Éd.) Dietmar H. Heidemann, Berlin/Boston, Walter de Gruyter, 2014, pp.147-174.

Onof, Christian, « The Transcendental Synthesis of the Imagination and the Structure of the B Deduction », dans: *Kant's Transcendental Deduction and the Theory of Apperception, New Interpretations*, (Éd.) Giuseppe Motta, Dennis Schulting and Udo Thiel, Berlin, Walter de Gruyter, Band 218, 2022, pp.437-459.

Ottaviani, Osvaldo, « From "Possible World" to "Possible Experience. Real Possibility in Leibniz and Kant », dans *Kant Yearbook, Kant and Rationalism*, (Éd.) Dietmar H. Heidemann, Berlin/Boston, Walter de Gruyter, 2014, pp.65-85.

Parsons, Charles, « Commentary: Remarks on Pure Natural Science », dans *Self and Nature in Kant's Philosophy*, (Éd.) Allen W. Wood, Ithaca and London, Cornell University Press, 1984, pp.216-227.

Parsons, Charles, « Kant's Philosophy of Arithmetic », dans *Philosophy, Science and Method*, (Éd.) S. Morgenbesser, P. Suppes, M. White, New York, St. Martin's, 1969, pp. 568-594.

Parsons, Charles D., « Infinity and Kant's Conception of the "Possibility of Experience" », dans *Kant, A Collection of Critical Essays*, Ed. Robert Paul Wolff, London, University of Notre Dame Press, 1968, pp.37-53.

Paton, H.J., *Kant's Metaphysic of Experience, A Commentary on the First Half of the Kritik der Reinen Vernunft, Volume One*, Londo, George Allen & Unwin LTD, 1970.

Paton, H.J., *Kant's Metaphysic of Experience, A Commentary on the First Half of the Kritik der Reinen Vernunft, Volume Two*, Londo, George Allen & Unwin LTD, 1970.

Pears, David, « The Incongruity of Counterparts », dans *Philosophy of Science*, vol.25, 1958, pp.109-115.

Philonenko, Alexis, *L'œuvre de Kant, tome I, la philosophie pré-critique et le Critique de la Raison pure*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1969.

Pierce, Morgan, *Kant's Metaphysical Deduction, The Role of Predication in the First Edition of the Critique of Pure Reason*, Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Historisch-Philosophischen, Fakultät der Universität Heidelberg, 1981.

Pippin, Robert B., *Kant's Theory of Form, An Essay on the Critique of Pure Reason*, New Haven and London, Yale University Press, 1982.

Pitou, Bernard, « Le rôle du temps dans la connaissance chez Kant », dans *Philosoph'île, site de philosophie de l'Académie de la Réunion*, 1998, [en ligne], [consulté le 13 novembre 2022.]

Pollok, Konstantin, « The understanding prescribes laws to nature': Spontaneity, Legislation, and Kant's Transcendental Hylomorphism », dans *De Gruyter, KANT-STUDIEN*, vol.105, n°4, 2014, pp.509–530.

Puech, Michel, *Kant et la causalité, étude sur la formation du système critique*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1990.

Rukgaber, Matthew, « Kant's Criticisms of Ontological and Onto-theological Arguments », dans *Kant Yearbook, Kant and Rationalism*, (Éd.) Dietmar H. Heidemann, Berlin/Boston, Walter de Gruyter, 2014, pp.87-114.

Savile, Anthony, *Kant's Critique of Pure Reason, An Orientation to the Central Theme*, Malden, Blackwell Publishing, 2005.

Schüssler, Igor, « Critique et refondation de la métaphysique chez Kant, Les « progrès de la métaphysique » et la critique du système leibniziano-wolffien », dans *Archives de Philosophie*, Centre Sèvres, n°4, 2006, pp.567-599.

Schrader, George, « The Transcendental Ideality and Empirical Reality of Kant's Space and Time », dans *The Review of Metaphysics*, n°4, 1951, pp.507-536.

Schrader, George, « Kant's Theory of Concepts », dans *Kant, A Collection of Critical Essays*, (Éd.) Robert Paul Wolff, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1968, pp.134-155.

Scott-Taggart, M.J., « Recent Work on the Philosophy of Kant », dans *Kant Studies Today*, LaSalle, The Edward C. Hegeler Foundation, pp.1-71.

Séguy-Duclot, Alain, *Kant, le premier cercle. La déduction transcendantale des catégories (1781 et 1787)*, Paris, Classiques Garnier, 2021.

Seide, Ansgar, « How the Understanding Prescribes Form without Prescribing Content – Kant on Empirical Laws in the Second Analogy of Experience », dans *Kant Yearbook, Philosophy of Science*, (Éd.) Dietmar H. Heidemann, Berlin/Boston, Walter de Gruyter, 2017, pp.133-157.

Sellars, Wilfrid, « Kant's View on Sensibility and Understanding », dans *Kant Studies Today*, (Éd.) Lewis W. Beck, LaSalle, The Edward C. Hegeler Foundation, 1969, pp.181-209.

Sellars, Wilfrid, « Metaphysics and the Concept of a Person », dans *The Logical Way of Doing Things*, (Éd.) Karel Lambert, New Haven, Yale University press, 1969, pp.219-232.

Sellars, Wilfrid, « this I or he it (the thing) which thinks », dans *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, vol.44, 1971, pp.5-31.

Sellars, Wilfrid, « Some Remarks on Kant's Theory of Experience », dans *Essays in Philosophy and Its History*, Dordrecht, 1974, pp.44-61.

Sellars, Wilfrid, « Metaphysics and the Concept of a Person », dans *The Logical Way of Doing Things*, (Éd.) Karel Lambert, New Haven, Yale University Press, 1969.

Sentrout, Charles, *Kant et Aristote, l'Objet de la Métaphysique selon Kant et selon Aristote*, Paris, Félix Alcan, 1913.

Seung, T.K., « Kant's Conception of the Categories », dans *The Review of Metaphysics*, Philosophy Education Society Inc., vol.43, n° .1, 1989, pp.107-132.

Sgarbi, Marco, *Kant and Aristotle, Epistemology, Logic, and Method*, Albany, State University of New York Press, 2015.

Smith, Norman Kemp, *A Commentary to Kant's 'Critique of Pure Reason'*, New Jersey, Atlantic Highlands Humanities Press, 1962.

Soboleva, Maja, « Knowledge, Self-Knowledge and Self-Identity: Transcendental and Empirical Arguments », dans: *Kant's Transcendental Deduction and the Theory of Apperception, New Interpretations*, (Éd.) Giuseppe Motta, Dennis Schulting and Udo Thiel, Berlin, Walter de Gruyter, Band 218, 2022, pp.597-611.

Sperber, Peter, « Empiricism and Rationalism: The Failure of Kant's Synthesis and its Consequences for German Philosophy around 1800 », dans *Kant Yearbook, Kant and Empiricism*, (Éd.) Dietmar H. Heidemann, Berlin/Boston, Walter de Gruyter, 2015, pp.115-138.

Strawson, P.F., « Sensibility, Understanding, and the Doctrine of Synthesis: Comments on Henrich and Guyer », dans *Kant's Transcendental Deductions, The Three Critiques and*

the Opus Postumum, (Éd.) Eckart Förster, Stanford, Stanford University Press, 1989, pp.69-77.

Swabey, W. Curtis, « Kant's Analogy of Experience », dans *The Philosophical Review*, Duke University Press, Vol.31, n°1, 1922, pp.41-57.

Tetens, Holm, *Kants »Kritik der reinen Vernunft«, ein systematischer Kommentar*, Stuttgart, Philipp Reclam jun., 2006.

Tsampouras, Kostas, « Fonction et sens de la révolution chez Kant », dans *La Pensée*, Fondation Gabriel Péri, n°386, 2016, pp.88-100.

Thompson, Manley, « Singular Terms and Intuitions in Kant's Epistemology, Modern Essays », dans *Kant's Philosophy of Mathematics*, (Éd.) Carl J. Posy, Dordrecht, Synthese Library, Springer Science+Business Media, vol.219, 1992, pp.81-106.

Vaihinger, Hans, *Kommentar zu Kritik der reinen Vernunft*, Band 1, Stuttgart, Scientia Verlag Aalen, 1970.

Vaihinger, Hans, *Kommentar zu Kritik der reinen Vernunft*, Band 2, Stuttgart, Scientia Verlag Aalen, 1970.

Verneaux, Roger, « La notion kantienne d'analyse transcendantale », dans *Revue Philosophique de Louvain* », Troisième série, tome 50, n°27, 1952, pp. 394-428.

Vuillemin, Jules, « La théorie kantienne de l'espace à la lumière de la théorie des groupes de transformation », dans *L'intuitionnisme kantien*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1994.

Wagner, Hans, « Der Argumentationsgang in Kants Deduktion der Kategorien », dans *Kant-Studien*, vol.71, 1980, pp.352-366.

Warda, Arthur, *Immanuel Kants Bücher*, Berlin, Verlag von Martin Breslauer, 1922.

Watkins Eric, *Kant on Laws*, Cambridge, Cambridge University Press, 2019.

Watkins, Eric, « What is, for Kant, a Law of Nature? », dans *Kant-Studien*, De Gruyter, vol.105, n°4, 2014, pp.471-490.

Waxman, Wayne, *Kant's Anatomy of the Intelligent Mind*, Oxford, Oxford University Press, 2014.

Westphal, Kenneth R., *Kant's Transcendental Deduction of the Categories, Critical Re-Examination, Elucidation and Corroboration*, Helsinki, Helsinki University Press, 2021.

Wilson, Kirk D., « Kant on Intuition », *Philosophical Quarterly*, vol.25, 1975, pp.247-265.

Wolff, Robert Paul, *Kant's Theory of Mental Activity*, Cambridge, Harvard University Press, 1963.

Wood, Allen W., Malden, Blackwell Publishing Ltd., 2005.

Zanetti, Véronique, « La théorie kantienne du vivant », dans *L'actualité de Kant*, vol.13, n°2, Ljubljana, filozofski-vestnik, 1992, [en ligne], pp.205-219, [consulté en ligne le 16 janvier 2023], <https://ojs.zrc-sazu.si/filozofski-vestnik/article/view/3838>.

Ziche, Paul, « Die Einheit der Natur. Naturphilosophische Einheitsprogramme », dans *Kants Philosophie der Natur*, (Éd.) Ernst-Otto Onnasch, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 2009, pp.221-240.

Zöller, Günter, « Zwischen Sinnlichkeit und Verstand. Kants Kategorienduktion und die Funktionen der Einbildungskraft », dans: *Kant's Transcendental Deduction and the Theory of Apperception, New Interpretations*, (Éd.) Giuseppe Motta, Dennis Schulting and Udo Thiel, Berlin, Walter de Gruyter, Band 218, 2022, pp.361-379.

Autres ouvrages

Aubenque, Pierre, « La transformation cartésienne du concept aristotélicien de substance », dans *Enrahonar : An International Journal of Theoretical and Practical Reason*, 1999, [En ligne], pp.87-94, [Consulté le 17 mai 2021], <https://www.raco.cat/index.php/Enrahonar/article/view/31932>.

Benveniste, Émile, *Problèmes de linguistique générale, tome 1*, Paris, Gallimard, 1966.

Beaufret, Jean, *Leçon de philosophie II*, Paris, Seuil, 1998.

Bourdeau, Michel, « La notion classique de catégorie », dans *L'enquête sur les catégories : De Durkheim à Sacks*, [en ligne], Paris, Éditions de l'École des hautes études en science sociales, 1994, pp.77-104, [consulté en ligne le 15 juillet 2023], <http://books.openedition.org/editionsehess/10003>.

Brunet, Louis, La conception leibnizienne du lieu et de l'espace, dans *Laval théologique et philosophique*, vol.35, n°3, 1979, pp.263–277.

Conche, Marcel, *Anaximandre, Fragments et Témoignages*, trad. Marcel Conche, Paris, Puf, 1991.

Conche, Marcel, *Héraclite, Fragments*, Paris, puf, 1986.

Conche, Marcel, *Parménide, Le poème : Fragments*, Paris, puf, 1996.

De Koninck, Charles, *Abstraction de la matière II*, dans *Œuvres de Charles De Koninck, tome 1, Philosophie de la nature et des sciences, Volume 2*, 1957.

De Koninck, Thomas, « Dire Dieu aujourd'hui », dans *Laval théologique et philosophique*, vol.58, n°3, 2002. pp.503–530.

Deleuze, Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, 2016.

Descartes, René, *Méditations métaphysiques*, trad. Florence Khodoss, Paris, puf, 1956.

Feder, Johann Georg Heinrich, *Ueber Raum und Caussalität*, Göttingen, Johann Christian Dieterich, 1787, Facsimile ed. in *Aetas Kantiana*, no.70, Brussels, Culture et Civilisation, 1968.

Frede, Michael, *Essays in Ancient Philosophy*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1987.

Gualandi, Alberto, *Deleuze*, Paris, Les belles lettres, 2003.

Guthrie, William W.K.C., *A History of Greek Philosophy, volume II, The Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

Hamou, Philippe, « Les idées d'espace et de lieu dans l'Essai sur l'entendement humain de Locke », *Espace et lieu dans la pensée occidentale, de Platon à Nietzsche*, (Éd.) Thierry Paquot & Chris Younès, Paris, La Découverte, 2012, pp.113-130.

Hegel, *La phénoménologie de l'esprit*, t.1, trad. Jean Hyppolite, Paris, Aubier, 1941.

Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. Wolfgang Brokmeier, Paris, Éditions Gallimard, 1962.

Heidegger, Martin, *Qu'est-ce qu'une chose?*, trad. Jean Reboul & Jacques Taminiaux, Éditions Gallimard, 1971.

Heidegger, Martin, *Questions I et II*, trad. Kostas Axelos & Jean Beaufret & Cie., Éditions Gallimard, 1968.

Heidegger, Martin, *Introduction à la métaphysique*, trad. Gilbert Kahn, Paris, Gallimard, 1952.

Hersch, Jeanne, *L'étonnement philosophique*, Paris, Gallimard, 1993.

Hume, David, *A Treatise of Human Nature*, Oxford, Clarendon Press, 1985.

Housset, E., « Compte rendu de [Dominique Pradelle, Par-delà la révolution copernicienne, PUF, 2012, 416p.] », dans *Philosophiques*, vol.39, n°2, 2012, pp.491-495.

Huys, Joseph, « La notion de substance dans la philosophie contemporaine et dans la philosophie scolastique », dans *Revue néo-classique*, 5^e année, n°20, 1898, pp.364-380.

Knutzen, Martin, *Elementa philosophiae rationalis seu logicae*, Hildesheim, Georg Olms Verlag, 1991.

Koyré, Alexandre, *Du monde clos à l'univers infini*, Paris, Gallimard, 1973.

Leibniz, *Discours de métaphysique suivie de Monadologie*, Paris, Éditions Gallimard, 1995.

Leibniz, *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, Paris, Ernest Flammarion Éditeur, 1921.

Liotta, Daniel, *Cours de métaphysique moderne*, Hermann, 2012.

Locke, John, *An Essay Concerning Human Understanding*, Oxford, Oxford University Press, 1975.

McDowell, John, *Mind and World*, Cambridge, Harvard University Press, 1996.

Piché, Claude, « Le schématisme de la raison pure, contribution au dossier Heidegger-Kant », dans *Les Études Philosophiques*, n°1, Paris, Presses Universitaires de France, 1986, pp.79-99.

Pichot, André, *Histoire de la notion de vie*, Paris, Éditions Gallimard, 1993.

Pradelle, Dominique, *Généalogie de la raison. Essai sur l'historicité du sujet transcendantal de Kant à Heidegger*, Paris, PUF, « Épiméthée », 2013.

Rorty, Richard, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Oxford, Blackwell, 1980.

Strawson, Peter F., *Entity and Identity and Other Essays*, Oxford, Clarendon Press, 1997.

Thoraval, Joel, « La question de l'intuition intellectuelle et la philosophie confucéenne contemporaine », dans *Revue internationale de philosophie*, vol.2, n°232, 2005, pp.231-245.

Résumé

Peut-on parler d'hylémorphisme chez Kant? Cette question nous servira de guide pour le propos de notre thèse. En effet, bien que Kant ne fasse que très rarement allusion à Aristote et n'utilise jamais le terme d'« hylémorphisme » au sein de son corpus philosophique, nous observons dans le choix de son vocabulaire la résurgence d'éléments issus de la théorie aristotélicienne de l'hylémorphisme qui se trouvent à la base de sa philosophie transcendantale et qui participent à sa reformulation critique du problème de l'ontologie. Nous pensons notamment aux notions de forme et de matière, mais aussi au fait qu'elles investissent dans la *Critique de la raison pure* les mêmes fonctions métaphysiques que celles que leur accordait déjà son prédécesseur grec. L'hylémorphisme d'Aristote postule que toute substance est composée d'une forme et d'une matière et que la réalisation de son unité en acte résulte du processus dynamique de l'information de celle-ci en vue de répondre aux exigences ontologiques imposées par la première. Kant, pour sa part, transforme la nature du problème et délaisse la question de la substance pour se repositionner sur le terrain de la cognition effective d'un objet de l'expérience. Les notions de forme et de matière ne désignent plus des déterminations constitutives de la substance, mais décrivent dorénavant les éléments qui prennent part à l'activité représentationnelle du sujet. L'objet de connaissance (*Objekt*), au sens critique où Kant comprend ce terme, correspond ainsi à la matière de l'expérience qui a reçu dans la représentation les déterminations des formes pures du sujet (l'espace, le temps et les catégories) et que la conscience appréhende enfin sous l'unité de ses propriétés objectives et universelles. Nous souhaitons montrer dans notre travail que Kant reprend la structure formelle de l'hylémorphisme aristotélicien, c'est-à-dire qu'il préserve son cadre conceptuel ainsi que son orientation métaphysique, mais qu'il se distingue d'Aristote en ceci de précis qu'il la recentre sur une ontologie du sujet et lui donne conséquemment une nouvelle signification. La distinction entre le transcendantal et l'empirique est un reflet de celle qui oppose la forme à la matière et que Kant utilise pour exposer la composition ontologique du sujet et son rapport à la cognition de la matière comme objet possible de l'expérience.

Abstract

Can we talk of hylomorphism in Kant's philosophy? This question will guide us through our thesis. Even though Kant rarely alludes to Aristotle and never uses the term "hylomorphism" in his philosophical works, we observe in the choice of his vocabulary the usage of conceptual elements referring to the Aristotelian theory of hylomorphism which constitute the bedrock of his transcendental philosophy and participate to the redefinition of his critical ontology. We think more specifically of the notions of form and matter, but also of the fact that they are credited with the same metaphysical functions as those we see at work in Aristotle's *Metaphysics*. Indeed, Aristotle's hylomorphism postulates that substances are composed of both form and matter and that the coming to be of their actuality results in the informational process of matter by the ontological requirements of the form. Kant, for his part, transforms the nature of the problem. He leaves behind the question of the substance and displays the elements of Aristotle's hylomorphism on the field of the effective cognition of an

object of experience. To that effect, the notions of form and matter no longer refer to the ontological principles of the substance, but describe henceforth the elements which take part in the representational activity of the subject. The object of cognition (*Objekt*), as Kant critically defines this term, thus corresponds to the matter of experience that received in the representation the determinations of the pure forms of the subject (space, time and the categories) and that the consciousness now apprehends under the unity of its objectives and universals qualities. We therefore wish to demonstrate in this work how Kant takes anew the formal structure of the Aristotelian hylomorphism, preserving its conceptual framework as well as its metaphysical orientation, but that he however distinguishes itself from its Greek predecessor in that he relocates it in an ontology of the subject and gives it consequently a new signification. The distinction between the transcendental and the empirical is a mirror of the distinction opposing form to matter that Kant uses in order to expose the ontological constitution of the subject and its relation to the cognition of matter as an object of possible experience.