

Criticisme et chose en soi chez Kant et Fichte

Maria Hotes¹, *Université de Montréal.*

Résumé :

En 1797, à la suite des objections adressées à la philosophie kantienne par Jacobi (1787) et Schulze (1792), Fichte entend « sauver » le criticisme en débarrassant le discours théorique des choses en soi. En radicalisant ainsi l'idéalisme transcendantal, Fichte prétendait fournir une version cohérente du criticisme. Pourtant, en 1799, Kant se dissocie publiquement du projet fichtéen, auquel il refuse l'épithète « critique », et ce, en raison de l'absence d'un « objet réel » dans la *Doctrine de la science* de Fichte. Comme nous le verrons, c'est le statut de la chose en soi qui est problématique. Cet article se propose alors de montrer que le criticisme kantien *peut* rendre compte, grâce à un usage bien précis du procédé analogique, de la chose en soi comprise comme fondement transcendantal des phénomènes.

Mots-clés : Kant, Fichte, chose en soi, criticisme, analogie.

Abstract:

In 1797, subsequent to Jacobi's (1787) and Schulze's (1792) objections against Kantian criticism, Fichte intends to “save” critical philosophy by evacuating the thing in itself of theoretical discourse. By doing this, Fichte sets out to develop a coherent – and definitive – version of critical philosophy, which amounts to a radicalised account of transcendental idealism. Yet, two years later (1799), Kant publicly dismisses Fichte's project, refusing to characterise it as “critical.” What Fichte's *Wissenschaftslehre* is missing, is precisely a foundation grounded on a “real object”. As we shall see, it is the status of the thing in itself which is highly problematic. This paper intends to show that Kantian criticism can coherently claim, thanks to a specific use of philosophical analogy, that the thing in itself transcendently grounds phenomena.

Keywords: Kant, Fichte, thing in itself, criticism, analogy.

1. Kant et Fichte sur la chose en soi : criticisme ou dogmatisme ?

Dans un article intitulé « L'antidogmatisme de Kant et de Fichte », Martial Guérout résume les positions conflictuelles de Kant et de Fichte relativement au criticisme et au dogmatisme de la manière suivante :

[P]our Kant, ce qui distingue, avant tout, la “critique” du “dogmatisme”, c'est l'abîme qui sépare le phénomène de la chose en soi, l'hiatus infranchissable entre

¹ Inscrite au baccalauréat en philosophie à l'Université de Montréal depuis janvier 2009, je suis aussi auxiliaire de recherche –dans le cadre de divers projets en philosophie allemande– depuis l'hiver 2011. Dès l'automne 2012, j'entamerai mes études de maîtrise : mon mémoire, financé par le CRSH, portera sur le problème de la chose en soi chez Kant. En ce moment, je travaille également sur la *Wissenschaftslehre 1804* de Fichte et, parmi mes autres intérêts de recherche, on peut mentionner le post-kantisme, le néo-kantisme, la phénoménologie ainsi que la philosophie de l'histoire.

la nature et la liberté, l'impuissance spéculative de la raison à connaître le principe de toute chose. – Au contraire, l'originalité de Fichte consiste à rejeter la chose en soi, à supprimer l'infranchissable hiatus entre la nature et la liberté, à prétendre connaître spéculativement le premier principe, c'est-à-dire à opposer à la notion modeste de la "critique", l'ambitieuse formule de la "genèse". Il n'est donc pas étonnant que Kant, Fichte, ou leurs disciples respectifs, se rejettent mutuellement l'accusation de dogmatisme. [Guérout, 1974: 16]

Comme en témoigne notamment ce passage, Kant et Fichte présentent tous deux des philosophies dites « critiques ». Pourtant, leur manière de définir le criticisme change radicalement, au point où ce qui est considéré comme étant une position proprement critique chez l'un est rejeté comme résidu dogmatique par l'autre. Sans prétendre aborder les diverses transformations du criticisme chez Kant et Fichte, nous allons ici nous attarder plus spécifiquement au changement qui s'opère dans leurs conceptions respectives de la chose en soi. En effet, il s'agit ici d'un problème central pour comprendre les différences que l'on constate dans les projets philosophiques de Kant et de Fichte.

Pour Fichte, ce qu'il faut retenir du criticisme, c'est le moment subjectif de la constitution de l'objet, pour autant que ce moment subjectif soit compris, non pas comme un subjectivisme radical – qui pourrait mener au scepticisme –, mais bien plutôt comme présentant les conditions de possibilité de la connaissance humaine : c'est dire qu'il faut se placer du point de vue du connaître proprement humain – fini et limité – pour en dériver l'objet. Si « subjectivisme » il y a, c'est alors en ceci – et *seulement* en ceci – que l'objet connu est toujours dérivé de l'*acte* réflexif du sujet. En cela, Fichte cherchera à *accomplir* la révolution copernicienne en radicalisant « la position du sujet transcendantal » [Gauthier, 2002: 225] : cet accomplissement aurait été rendu impossible par la thèse de la chose en soi qui suppose d'emblée une *donation* d'objet. Pourtant, selon Fichte, cette conception demeurerait conforme au criticisme kantien : c'est bien la *Critique de la raison pure* qui thématise la problématique des conditions de possibilité de la connaissance humaine, connaissance dont l'objet est *formellement* constitué par le sujet connaissant [Kant, 2004: 53-54, 76-77]. Or, cette constitution demeure, chez Kant, dépendante d'une *donation* [Marty, 2005: 54; Kant, 2004: 53]. Cette donation est celle d'un objet transcendantal qui est *nécessaire*, au sein du discours critique, en fonction de la nature *réceptive* de la sensibilité humaine : ainsi, pour qu'un objet puisse être

intuitionné, il faut que quelque chose (*etwas*) soit donné dans et par la sensibilité [Kant, *Ibid.*].

Le rejet de la chose en soi par Fichte s'inscrit alors dans un contexte de redéfinition du « criticisme », redéfinition qui devenait nécessaire, aux yeux de Fichte, afin de « sauver » le criticisme à la fois des objections réalistes (Jacobi) et sceptiques (Maïmon, Schulze-Énésidème) qui avaient été adressées contre la *Critique*. Pour Fichte, une telle solution, soit celle qui rejette les choses en soi, permettrait notamment d'évacuer le problème – soulevé par Jacobi – d'une affection extérieure au sujet. En cela, Fichte fournirait un idéalisme *conséquent* qui serait conforme à la doctrine kantienne : « Je voudrais résumer en quelques mots la divergence [des thèses] : il est vrai que toute notre connaissance part d'une affection ; mais il n'est point vrai que cette affection soit par un objet. Telle est la thèse de Kant et de la *Doctrine de la science* » [Fichte, 1999: 291]. En ce sens, puisque les passages de la *Critique* qui soutiennent que le sujet est affecté par l'objet seraient contraires à l'esprit du criticisme, il faudrait les corriger [Fichte, 2002: I, 483]. À cette fin, la *Wissenschaftslehre* de Fichte devra assumer un idéalisme plus radical – plus *conséquent* [Gauthier, 2002: 226] – en se défaisant de cette extériorité qu'est la chose en soi. Ou plutôt : il faudra la réintroduire à même l'activité du sujet, c'est-à-dire en tant que simple *pensée* d'une extériorité, là où la lettre de la *Critique* devait encore admettre un objet extérieur afin de rendre compte de la source de l'affection. Si Fichte considère que cette position est *critique*, c'est notamment parce qu'elle ne cherche pas à dépasser la perspective proprement humaine, c'est-à-dire une perspective caractérisée par la *finitude* [Zöllner, 2000: 202] qui respecterait pleinement la révolution copernicienne. Ainsi, en se débarrassant de toute influence extérieure à la conscience, Fichte serait alors celui qui répondrait au souhait exprimé par Jacobi dans son Appendice au *David Hume* :

Il faut donc que l'idéaliste transcendantal ait le courage de soutenir l'idéalisme le plus énergique qui ait jamais été professé et même de ne pas s'effrayer devant le reproche d'égoïsme spéculatif, car il est impossible qu'il puisse se maintenir dans son système même s'il ne prétend éloigner de lui que ce seul reproche. [Jacobi, 2000: 248]

Cependant, la question se pose quant à savoir si Kant lui-même aurait accepté cette transformation du criticisme. On le sait : le problème de la chose en soi est considéré, depuis la parution de la *Critique*, à la fois comme « le point le plus obscur » (*der*

dunkelste Punkt) [Ewald, 1907: 75] de la philosophie kantienne tout en étant son « point focal » (*der Knotenpunkt*) [Thomsen, 1904: 193], voire son « problème fondamental » (*dem fundamentalen Probleme*) [Thomsen, 1904: 193]. Pourtant, si la manière d'interpréter ce *Knotenpunkt* du système critique continue d'intéresser les interprètes de Kant aujourd'hui, les interprétations demeurent aussi diverses que controversées¹. Sans nous attarder à ces nombreuses interprétations de l'idéalisme kantien, nous comptons ici mettre en lumière les divergences de positions de Kant et de Fichte, en particulier relativement au problème de la source de l'affection. Ce faisant, nous voulons indiquer que la solution de Fichte demeurerait pourtant insuffisante dans la perspective du criticisme kantien. Or, dans la mesure où la position de Fichte conduit à débarrasser le discours théorique des choses en soi, nous voulons ici montrer qu'une telle posture – qui est celle retenue, du moins partiellement, par plusieurs interprètes de Kant encore aujourd'hui² – est *contraire* au criticisme. La confrontation aux écrits de Kant nous permettra ainsi de révéler, non seulement que Kant renie explicitement la dimension « critique » de la *Wissenschaftslehre* de Fichte [Kant, 1986: 1211], mais aussi et surtout que le criticisme kantien fournit un discours philosophique *cohérent* sur les choses en soi. C'est dire que la philosophie transcendantale, pour autant qu'elle défende un idéalisme *critique*, ne peut se passer d'une thèse forte sur l'existence (réelle et actuelle) des choses en soi. Cette thèse suppose notamment d'admettre la possibilité, pour le penseur critique, de connaître les choses en soi, et ce, au moyen d'un usage bien précis de la connaissance analogique. C'est du moins la thèse que nous comptons ici mettre à l'épreuve.

2. *Entre Kant et Fichte : Jacobi et le problème de l'affection*

Au moment de publier la *Seconde introduction à la Doctrine de la Science* en 1797, Fichte a déjà lu F. H. Jacobi³ – qu'il considérait comme le « penseur le plus brillant de son temps » [Fichte, 2002: I, 483, nous traduisons] – et G. E. Schulze – qui lui aurait « rendu Kant suspect » [Fichte, 2002: III, 34⁴]. Ces deux auteurs ont adressé des critiques historiquement déterminantes vis-à-vis du criticisme kantien. Les deux objections, quoique différentes dans le détail, remettaient en question la cohérence de l'idéalisme transcendantal en vertu des affirmations relatives aux choses en soi. Pour Jacobi, l'idéalisme transcendantal serait demeuré incapable de rendre compte de l'« objet affectant » qu'il pose pourtant à l'origine des phénomènes [Jacobi, 2000: 247-248]. En ce

sens, aussi contradictoire soit-il au sein du criticisme, l'idéaliste transcendantal ne peut renoncer à admettre un objet affectant. Pour Schulze, l'idée selon laquelle les choses en soi seraient les « causes » (*Ursache, Grund*) des phénomènes est inacceptable en vertu de la déduction transcendantale, dans la mesure où celle-ci vient limiter l'objectivité des catégories à la sphère phénoménale [Schulze, 2007: 121; Kant, 2004: 20, 143]. Faire de la chose en soi la *cause* des phénomènes consisterait alors à commettre une erreur catégorielle (*Kategorienfehler*)⁵ [Sandkaulen, 2007: 179-180] : il y aurait en effet un mauvais usage de la catégorie de causalité car celle-ci s'appliquerait au-delà des objets spatio-temporels⁶.

Le problème, tel qu'il se pose chez Kant, est le suivant : en admettant une chose en soi à l'origine des représentations – comme le fait notamment la « lettre » de la *Critique*⁷ –, le criticisme admettrait une *donation* de l'objet. Cet objet agirait alors sur le Moi et précéderait ainsi toute activité synthétique du sujet. On se rappellera à ce sujet du début de l'Esthétique transcendantale : « cette intuition [c.-à-d. celle qui se rapporte aux objets au moyen de la pensée] n'a lieu qu'autant que *l'objet nous est donné* ; ce qui n'est possible à son tour, du moins pour nous autres hommes, qu'à la condition que *l'objet affecte d'une certaine manière notre esprit* » [Kant, 2004: 53, nous soulignons]. D'après ce passage, notre intuition requiert une *donation* et, plus spécifiquement, une *affection* de l'objet (*der Gegenstand*). Sans donation, il n'y a pas d'intuition et, sans intuition, il n'y a pas de divers à synthétiser. Ainsi, en vertu de l'Esthétique, il est nécessaire qu'un objet (transcendantal) affecte notre esprit pour que nous puissions constituer l'objet phénoménal.

Dans son Appendice au *David Hume*, au moment où Jacobi cherche à montrer que la philosophie kantienne ne peut rendre compte de l'objet affectant, il affirme ceci :

Pourtant, si contraire puisse être à l'esprit de la philosophie kantienne l'assertion que les objets font impression sur les sens et parviennent de cette façon à des représentations, on ne voit pas bien comment sans cette supposition la philosophie kantienne pourrait trouver accès à elle-même, et parvenir à quelque exposé de sa doctrine. [Jacobi, 2000: 246, nous soulignons]

À la lumière de ce passage, on comprend bien le but de Jacobi : la philosophie kantienne est incapable de justifier l'assertion selon laquelle « des objets font impression sur les sens ». Puisqu'elle en est incapable, une telle affirmation serait contraire à l'« esprit » de

la philosophie critique. Or, malgré cette contradiction, le kantisme ne saurait en faire l'économie : s'il le faisait, l'édifice de l'idéalisme transcendantal tomberait. De fait, sans l'objet affectant, il ne semble pas y avoir de porte d'entrée à la doctrine kantienne car cet objet est, d'après l'Esthétique transcendantale, l'une des conditions d'apparition des objets phénoménaux. Dès lors, l'objection de Jacobi met à mal la cohérence interne de l'idéalisme transcendantal, car celui-ci serait incapable de rendre compte de l'un de ses présupposés fondamentaux. Nous pouvons alors constater toute la portée de sa célèbre formule : « je ne cessais d'être troublé de ne pouvoir entrer dans le système *sans* admettre ce présupposé [c.-à-d. le présupposé de l'objet affectant] et de ne pouvoir y demeurer *en l'admettant* »⁸ [Jacobi, 2000: 246]. Ce problème est de taille. En effet, si l'admission de l'objet affectant est condition d'apparition des phénomènes, comme l'admet l'Esthétique, elle est du même coup nécessaire pour fonder la théorie de la connaissance telle que présentée dans la *Critique de la raison pure*. C'est dire que les deux branches de l'alternative posée par Jacobi seraient intenable chez Kant. **(1)** *Rejeter* l'objet affectant conduirait à devoir renoncer à la conception kantienne de la sensibilité, dans la mesure où celle-ci est conçue comme *médiation* entre un objet *donné* et un sujet *réceptif*. **(2)** En revanche, *admettre* un objet transcendantal qui serait « réellement réel », c'est-à-dire possédant des déterminations *objectives*, semble tout aussi contraire au kantisme, puisque l'Analytique transcendantale limite la sphère de l'objectivité aux simples phénomènes – c'est là toute la portée de la déduction transcendantale [Kant, 2004: 143]. Il ne peut donc y avoir, nous dit Jacobi, « aucune expérience de ce quelque chose de transcendantal » [Jacobi, *Op. cit.*: 246]. De fait, suivant les prémisses du kantisme, il n'est possible de connaître que ce qui appartient à l'expérience (ou, du moins, à une expérience *possible*), ce pourquoi toute affirmation concernant l'objet affectant nous conduirait nécessairement, selon Jacobi, au-delà des limites du criticisme.

Ce qu'il convient de retenir de l'objection adressée à Kant par Jacobi est donc l'affirmation suivante : admettre un objet affectant au sein de l'idéalisme transcendantal serait à la fois *nécessaire* et *contradictoire*. C'est précisément la raison pour laquelle le criticisme serait intenable. Comme nous le verrons, en reprenant ce problème dans la *Seconde introduction à la Doctrine de la science*, Fichte retiendra ces objections et cherchera à y répondre : ainsi, si l'affection dont l'origine est *extérieure* – transcendantale –

au sujet doit absolument être rejetée par la WL car elle serait bel et bien contradictoire pour l'idéaliste transcendantal, Fichte ménagera pourtant un espace conceptuel permettant de réintroduire une affection *intérieure* – immanente – au sujet.

3. L'idéalisme immanent dans la *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre* (1797)

3.1. Sur l'anti-dogmatisme de Fichte

En 1797, année de parution de la *Seconde introduction à la Doctrine de la science*, Fichte fait face à une difficulté redoutable : sensible à la fois aux objections perspicaces de Jacobi et de Schulze, il tient pourtant à défendre le criticisme. La stratégie argumentative de Fichte consiste alors à faire une distinction entre la « lettre » des écrits de Kant et l'« esprit » du criticisme [Breazeale, 1981: 548-549]. Ainsi, si certains passages de la *Critique* vont à l'encontre de l'« esprit » de la philosophie critique, il faut *corriger* ces passages afin de maintenir la cohérence du système critique : « lorsqu'on ne peut parvenir à une explication cohérente suivant la *lettre*, on est bien obligé d'expliquer suivant *l'esprit* » [Fichte, 1999: 284, Fichte souligne]. Or, tout comme Jacobi, Fichte considère que l'affirmation selon laquelle « les choses en soi produisent des impressions en nous » [Fichte, 2002: I, 483] est contraire à l'idéalisme transcendantal. On l'aura compris : cette stratégie, qui consiste à corriger des passages de la *Critique*, là où ils seraient contradictoires avec l'idéalisme transcendantal, permet à Fichte de se débarrasser des choses en soi et, du même coup, des objections adressées au criticisme sur la base de cet argument, sans pour autant délaisser le criticisme lui-même [Breazeale, 1981: 549]. En effet, si Fichte réussit à montrer que le criticisme *n'a pas besoin* des choses en soi, il n'est pas obligé de procéder à une réfutation en règle des objections adressées à Kant à ce sujet : au contraire, il peut intégrer ces objections à son argumentaire afin de montrer que, au final, le criticisme n'y est pas contradictoire. En ce sens, Fichte admet, en grande partie, les arguments de Jacobi et de Schulze, mais il n'en tire pas les mêmes conclusions. C'est dire que, là où les objections de Jacobi et de Schulze devaient nous conduire à rejeter le criticisme, Fichte cherchera au contraire à montrer que le criticisme peut intégrer, en lui-même et sans contradiction, ces arguments.

La question se pose pourtant quant à savoir ce qui, selon Fichte, serait contraire à l'idéalisme transcendantal dans l'admission de la chose en soi comme objet affectant. À ce sujet, il convient de rappeler ce qui caractérise l'idéalisme transcendantal dans la

Wissenschaftslehre d'Iéna.

Je profiterai de cette occasion pour m'exprimer tout à fait clairement : l'essence de l'idéalisme transcendantal en général, et en particulier celle de son exposition dans la Doctrine de la science consiste en ceci : le concept de l'être ne peut être considéré comme un concept premier et originaire, mais seulement comme un concept dérivé et, pour s'exprimer véritablement, dérivé par opposition à l'activité, c'est-à-dire comme concept négatif. Seule la liberté est positive pour l'idéaliste ; l'être n'est pour lui que la négation de celle-ci. [Fichte, 1999: 298]

D'après ce passage, l'essence de l'idéalisme transcendantal consiste en ceci que la liberté est première, ce qui s'opposerait à la primauté de l'être – lequel ne peut qu'être dérivé de l'activité du sujet. C'est dire que, dans la *WL*, l'être n'est pas originaire, mais bien plutôt toujours dérivé de l'activité du sujet. En ce sens, il n'y a de l'être que dans la mesure où il y a un sujet qui peut le constituer. Le fondement ultime de la *WL* se situe alors du côté de la pratique et, plus précisément, il correspond à *l'action libre* du Moi [Bourgeois, 1995: 6]. C'est pourquoi la *WL* – qui fonde toute philosophie – repose sur une intuition intellectuelle (*intellectuelle Anschauung*) [Fichte, 2002: I, 463], c'est-à-dire sur une intuition immédiate de soi-même : cette intuition est une *activité originaire* du sujet par laquelle le Moi s'affecte lui-même et qui conditionne ainsi tout autre acte de la conscience [Fichte, 2002: I, 461-462]. En tant qu'auto-activité absolue, l'intuition intellectuelle ne saurait être fondée dans l'extériorité atemporelle de l'en-soi [Estes, 2010: 168] : son fondement doit être au contraire *immanent*, c'est-à-dire qu'il doit être posé à même le Moi. Dès lors, c'est à partir de cette pure auto-activité que le Moi est à même de construire les phénomènes : la construction de l'objet à connaître a lieu dans l'acte même par lequel le Moi construit son propre concept [Bourgeois, 1995: 5]. C'est pourquoi, dans la *WL*, tout être est un *être-pour-nous*, c'est-à-dire un être pour une conscience⁹. Ainsi, l'idéalisme transcendantal désigne, chez Fichte, le système philosophique qui suppose que « toute conscience repose sur la conscience de soi qui la conditionne » [Fichte, 1999: 271]. Cela s'oppose radicalement à l'admission d'une chose en soi comme objet affectant, dans la mesure où une telle chose en soi permettrait de fonder causalement la sensation.

C'est en fonction de cette définition immanente de l'idéalisme transcendantal que Fichte peut fournir une réponse au problème de *l'affection*. Afin de soutenir son interprétation du criticisme, selon laquelle tout être est un objet posé dans et par le Moi,

Fichte retient la lecture que Jacobi fait de la *Critique de la raison pure* dans son Appendice au *David Hume*, [Fichte, 2002: I, 482]. En fait, Fichte ne retient de Jacobi que l'une des deux branches de l'alternative sur l'objet affectant : si le criticisme ne peut rendre compte d'un objet extérieur qui nous affecte, cela signifie non pas que le criticisme serait contradictoire, mais bien plutôt que « Kant ne se soucie nullement d'une chose (*etwas*) différente du Moi » [Fichte, 1999: 286].

3.2. Le problème de l'affection revisité : l'affection comme auto-affection du Moi

Nous allons maintenant chercher à comprendre comment s'articule, chez Fichte, la réponse positive au problème de l'affection qui est constitutive de sa transformation du criticisme. Lorsque Fichte soutient que l'affection ne provient pas de l'objet, et que cela correspondrait à la fois à sa position et à celle de Kant, il est pourtant bien conscient des passages de la *Critique de la raison pure*, tout particulièrement ceux tirés du début de l'Esthétique transcendantale, où Kant énonce clairement que « nous sommes affectés par les objets » [Fichte, 2002: I, 486-487]. Or, comme nous l'avons déjà mentionné, Fichte considère que cela est contraire à *l'esprit* de la *Critique* car l'idéalisme transcendantal, en fonction de la « révolution du mode de penser » opérée par Kant, exigerait de situer le pôle de référence du côté du sujet – de la conscience –, et non de l'objet [Fichte, 2002: I, 462]. Céder à un tel fondement extérieur équivaudrait en effet à affirmer que le criticisme kantien défend une « monstrueuse union du *dogmatisme le plus grossier qui croit que les choses en soi produisent des impressions en nous* et de l'idéalisme le plus décidé qui *fait procéder tout être de la seule pensée de l'intelligence* » [Fichte, 1999: 287, nous soulignons]. Ainsi, afin d'en montrer l'absurdité, Fichte procède à une analyse du concept de chose en soi, tel que compris par Kant et les kantien après lui.

Kant parle bien d'une chose en soi ? Mais qu'entend-il par là ? Comme nous pouvons le lire en beaucoup de passages de son livre, il s'agit d'un noumène. (...) Qu'est-ce donc qu'un noumène ? Selon Kant, Reinhold et Schulz un noumène est quelque chose que nous pensons en plus du phénomène (...). [C]'est donc un être qui procède de notre pensée ; toutefois le noumène ne procède pas de notre libre pensée, il procède d'une pensée nécessaire du Moi – ainsi ce noumène n'existe que pour notre pensée, que pour nous, êtres pensants. Et à quelle fin ces interprètes de Kant veulent-ils encore utiliser ce noumène ou chose en soi ? (...) Leur chose-en-soi, qui est une simple pensée, devrait agir sur le Moi ! (...) [L]eur chose-en-soi, qui tout à l'heure n'était qu'une simple pensée, serait-elle maintenant autre chose qu'une simple pensée ? [Fichte, 1999: 286, Fichte souligne]

Nous retiendrons trois éléments de ce passage, soit : **(1)** premièrement, l'assimilation entre chose en soi et noumène ; **(2)** deuxièmement, la « réintégration » (ou intériorisation) de l'en-soi à même la conscience, et ; **(3)** troisièmement, l'impossibilité, pour un objet de pensée, d'agir sur le Moi. Les deux derniers points sont en fait rendus possibles par le premier. Car, en admettant une équivalence entre la chose en soi et le noumène, Fichte réussit à montrer que la chose en soi est elle-même posée *par et dans* la conscience. Nous pouvons alors en tirer deux conséquences. D'une part, si le noumène ou chose en soi n'est rien d'autre qu'une simple pensée (*bloßer Gedanke*), cet objet de pensée serait incapable d'*agir* sur le Moi. De fait, le sujet ne peut pas *recevoir* quelque chose de l'extérieur, au moyen de la sensibilité, si cette chose n'est, au final, qu'une pure pensée. D'autre part, si la chose en soi n'est qu'un être *de pensée*, elle n'est plus – de toute évidence – *extérieure* au sujet, c'est-à-dire qu'elle n'est plus *en soi* (*an sich*), mais bien *pour nous* (*für uns*). Le noumène ou chose en soi n'existerait alors que pour nous, êtres pensants, dans l'exacte mesure où nous pensons – et, ce faisant, *posons* – un objet comme étant extérieur. Bien que de manière simplement négative, cet argument permet de montrer qu'il *n'y a pas* une *réelle extériorité*, puisque toute extériorité émane de la pensée et demeure, en ce sens, immanente à la conscience. Ce faisant, puisqu'il n'y a plus de médiation à assurer, Fichte peut se défaire de la sensibilité comprise comme faculté médiatrice : en effet, dès que la chose en soi est évacuée, ou plutôt intériorisée, la sensibilité, comprise comme *faculté réceptive*, se voit dénuée de signification.

Pourtant, l'argument simplement négatif ne saurait suffire car Fichte affirme bel et bien que la connaissance commence par une affection, tout en rejetant – comme nous venons de le voir – une affection *extérieure* à la conscience. Ainsi, seulement quelques pages plus loin, Fichte reprend, en se l'appropriant cette fois à *son compte* afin d'en modifier la portée, l'argument que nous venons d'exposer¹⁰. Or, là où ce premier argument cherchait à *réfuter* l'affection par la chose en soi, le volet positif de l'argument vise à mettre en place une affection immanente qui serait légitime au sein de la *Doctrine de la science* – c'est-à-dire une affection qui *ne s'oppose pas* à l'idéalisme transcendantal. Pour ce faire, Fichte opère un déplacement conceptuel : de fait, il ne parlera plus d'un noumène (*Noumen*) ni d'une chose en soi (*Ding an sich*), comme il le faisait à l'instant,

mais bien d'un objet (*Gegenstand*). Le changement, en apparence simplement sémantique, est pourtant lourd de conséquences.

Qu'est-ce donc que l'objet ? C'est ce que l'entendement ajoute au phénomène, une pure pensée. L'objet affecte ; quelque chose, qui n'est que pensé, affecte. (...) [L]'objet affecte, pour autant qu'il est, c'est-à-dire : il est seulement pensé comme affectant. Et de « cette capacité d'obtenir des représentations suivant la façon dont nous sommes affectés par les objets » [c.-à-d. la sensibilité chez Kant] que dirons-nous ? Puisque nous ne faisons que penser l'affection elle-même, sans aucun doute nous penserons la même chose de celle-ci : elle n'est, elle aussi, qu'une pure pensée. Si vous posez un objet avec la pensée qu'il vous affecte, vous vous pensez vous-même en ce cas comme affecté (...). En d'autres termes, par cette pensée vous vous attribuez, par cette pensée qui est la vôtre, la réceptivité ou la sensibilité. [Fichte, 1999: 290]

Le but de ce passage est de concilier la thèse de l'affection avec l'idéalisme transcendantal. Or, puisque l'affection ne peut pas être identifiée à la chose en soi, Fichte doit trouver la source de l'affection à même la conscience. C'est dire que ce qui affecte, ce n'est plus un objet en soi. Autrement dit, il n'y a d'affection que dans la mesure où celle-ci est *pensée*, c'est-à-dire que l'affection émane de l'activité réfléchissante du Moi. Si l'erreur des kantien est, comme le soutient Fichte, de confondre l'être et la pensée [Fichte, 2002: I, 484] – l'en-soi et le pour nous –, l'avantage de l'intégration de l'affection au sein de la conscience serait en revanche de poser clairement l'affection du côté de la pensée. Dès lors, *ce qui affecte* n'est plus un objet – qui, de surcroît, serait *indépendant* du sujet –, mais bien au contraire le Moi lui-même. Puisque l'objet est dérivé du sujet, c'est toujours le Moi qui, dans son acte de pensée, pose *l'existence* d'un objet, en lui attribuant du même coup le pouvoir de nous affecter. Autrement dit, c'est le Moi qui sépare, *par la pensée*, ce qui affecte et ce qui est affecté. Fichte va plus loin : ce n'est plus seulement l'objet qui relèverait de la simple pensée, mais aussi la *sensibilité* elle-même. En ce sens, affirmer que la sensibilité est réceptive signifie seulement que le sujet se pense, en général, comme étant susceptible d'être affecté. L'affection est alors, pour Fichte, toujours une *auto*-affection.

Enfin, une dernière question se pose quant à savoir pourquoi Fichte maintient une doctrine de l'affection, alors même qu'il rejette la dimension réceptive de la sensibilité. À ce sujet, Fichte soutient que l'admission d'une affection est requise dès lors que l'on cherche à fournir une explication de la connaissance *finie* [Fichte, 2002: I, 488], c'est-à-

dire de la connaissance proprement humaine. Or, contrairement à l'explication causale du penseur dogmatique, qui fait intervenir un fondement extérieur à la conscience, Fichte explique la connaissance à partir de l'intuition de l'autoposition du Moi [Fichte, 2002: I, 488]. Ainsi, puisque le Moi absolu fichtéen désigne la forme ou condition de l'existence humaine, le Moi se pense toujours comme étant fini et, par le fait même, limité¹¹ [Fichte, 2002: I, 488]. En ce sens, la limitation est elle-même déduite « à partir de la possibilité du Moi » [Fichte, 1999: 291], dans la mesure où, dans son autoposition, le Moi se pose comme étant limité. La perception de cette limitation prend alors la forme d'un sentiment, lequel est purement subjectif [Fichte, 2002: I, 490]. Ce sentiment, par lequel le Moi se sent déterminé de telle ou telle manière, est un « fait immédiat de la conscience » [Fichte, 1999: 292], ce pourquoi il est lui-même inexplicable. Dès lors, nous comprenons que, si Fichte rejette la chose en soi comme objet affectant, c'est parce ceci supposerait de trouver le fondement de l'expérience à l'extérieur de la conscience, alors même que toute explication ne peut surgir qu'au sein de la conscience. Ainsi, le dogmatique croit transcender la conscience en posant un en-soi qui lui serait extérieur, alors que cet acte par lequel il pose cette extériorité ne peut avoir lieu que dans et par la conscience [Fichte, 2002: I, 491].

4. L'insuffisance de la solution fichtéenne selon Kant : réceptivité et sensation

4.1. Le désaveu de Fichte par Kant : l'absence d'un « objet réel » dans la WL

Le rejet de la chose en soi chez Fichte passe, comme nous venons de le voir, par un rejet de la sensibilité comme faculté réceptive. La réceptivité n'est alors qu'une simple pensée par laquelle le sujet se considère lui-même comme étant « susceptible d'être affecté en général » [Fichte, 1999: 290]. Fichte prétend même, à ce sujet, être fidèle à Kant. Mais est-ce bien le cas ? Nous croyons que la réponse négative s'impose. Il y a tout d'abord un désaveu explicite et public de la WL par Kant. En effet, dans sa « Déclaration à l'égard de la Doctrine de la science de Fichte » (1799), Kant rejette en particulier deux éléments de la WL, soit : **(a)** son point de départ purement logique¹² [Kant, 1986: 1211], et ; **(b)** la manière dont la WL se serait éloignée de la théorie de la sensibilité telle que présentée dans la *Critique*¹³ [Kant, 1986: 1211-1212]. Si le contexte de rédaction de cette lettre ouverte¹⁴ peut atténuer la volonté véritable, de la part de Kant, de s'opposer *publiquement* à la WL de Fichte, il n'en demeure pas moins que les deux arguments

évoqués par Kant sont cohérents avec ses écrits critiques et méritent en ce sens d'être considérés.

Lorsque Kant s'en prend au point de départ simplement *logique* de la *Doctrine de la science*, il cherche à mettre en évidence l'impossibilité, pour une telle approche méthodologique, de « chercher un objet réel » ; en ayant un point de départ purement logique, la WL ferait abstraction de tout contenu *matériel*. Or, on se souviendra que la Logique transcendantale devait, chez Kant, *dépasser* le rationalisme dogmatique en allant au-delà du formalisme d'une simple logique : « le critère simplement logique de la vérité (...) est, il est vrai, la condition *sine qua non* et, par suite, la condition négative de toute vérité ; mais (...) aucune pierre de touche ne lui permet de découvrir l'erreur qui atteint non la forme, mais le contenu » [Kant, 2004: 81]. Ainsi, si la logique est, chez Kant, *transcendantale*, c'est parce qu'elle inclut le volet matériel, c'est-à-dire son *contenu*, à défaut de quoi la logique demeure purement formelle et, en ce sens, dogmatique [Kant, 2004: 81, 141; Marty, 2005: 52]. De la même manière, en intellectualisant les structures de l'Esthétique transcendantale, c'est-à-dire en faisant de la sensibilité réceptive une simple *pensée*, la WL demeurerait également purement formelle. Dès lors, les deux problèmes de la WL soulevés par Kant peuvent se comprendre comme un retour au rationalisme dogmatique¹⁵ : comme la monade leibnizienne, le Moi fichtéen n'aurait point de fenêtres [Piché, 1998: 73]. C'est dire qu'il ne peut y avoir aucune influence dont l'origine serait extérieure à la conscience. Or, pour Kant, ceci serait inacceptable parce que la connaissance doit avoir, outre son aspect *formel*, un fondement *matériel* qui est indépendant du sujet, à défaut de quoi il faudrait admettre un constructivisme radical que Kant n'est pourtant pas prêt à endosser¹⁶. En ce sens, l'accord avec la forme de la pensée ne constitue que la « condition négative de toute vérité » [Kant, 2004: 81] et demeure, par le fait même, largement insuffisante car il faut ajouter, au volet simplement négatif, un volet *positif*. En somme, ce qui manque à la *Doctrine de la science*, c'est le rapport à un « objet réel » au moyen de la sensation.

4.2. La sensation et le rapport à l'objet : au-delà du formalisme logique

Au §3 de la *Critique de la faculté de juger*, Kant affirme que la *sensation* (*Empfindung*) est ce qui, dans le phénomène, « est rapporté à l'objet » [Kant, 1995: 184]. Sous ce rapport, la sensation s'oppose au *sentiment* (*Gefühl*) dans la mesure où ce dernier

se rapporte *uniquement* au sujet [Kant, 1995: 184]. Il y a ici opposition directe avec Fichte : là où Kant maintient le vocabulaire de la *sensation*, et ce, même dans la *Critique de la faculté de juger* (1790), Fichte le rejette explicitement, conscient qu'il est que, pour maintenir un idéalisme *immanent*, on ne peut admettre d'influence extérieure à la conscience [Fichte, 2002: I, 490-491]. En ce sens, le changement terminologique opéré par Fichte – qui adopte le terme, plus subjectif, de « sentiment » – est requis parce qu'il cherchait, comme nous l'avons vu, à radicaliser l'idéalisme transcendantal [Gauthier, 2002: 225; Piché, 1998: 73-75]. Or, dans la mesure où Kant avait déjà pris connaissance de l'objection adressée par Jacobi (1787) au moment où il rédigeait sa *Critique de la faculté de juger* (parue en 1790), son insistance sur le caractère « objectif » de la sensation doit être comprise, à notre avis, comme une réaffirmation d'une thèse métaphysiquement forte sur l'existence des choses en soi. Dans la première *Critique*, Kant précise en outre que, dans le phénomène, la matière est « ce qui correspond à la sensation »¹⁷ [Kant, 2004: 53]. Ainsi, ce qui relève de la sensation s'oppose à la forme – intuitive ou catégorielle – qui se trouve au contraire *a priori* dans l'esprit [Kant, 2004: 53-54], étant en ce sens « idéale »¹⁸. Dans une lettre à J. S. Beck (1792), Kant précisait ceci à propos du concept d'« idéalité » : « je parle de l'idéalité eu égard à la *forme* de la *représentation* alors qu'il s'agit pour eux [c.-à-d. Eberhard et Garve] de l'idéalité eu égard à la matière, c'est-à-dire à l'objet et à son existence même » [Kant, 1991: 555, Kant souligne]. Si l'idéalité n'est attribué qu'à la *forme* de la représentation, c'est parce que Kant considère qu'il y a un *autre* aspect de l'objet, soit l'aspect *matériel* [Kant, 2004: 53; 154], qui *ne peut pas* être simplement idéal, soit dépendant de la conscience.

Ainsi, en conservant le vocabulaire relatif à la *sensation* et en limitant l'idéalité à ce qui relève de la *forme* des phénomènes, Kant vise à se distancier notamment du penseur dogmatique qui, se contraignant à la simple logique, néglige l'élément matériel requis pour toute connaissance [Kant, 2004: 82]. Comme nous l'avons déjà montré, ce serait aussi l'erreur de Fichte, dont la WL ne sort jamais de la conscience. Or, puisque l'élément formel ne saurait suffire, il faut poser un objet existant indépendamment du sujet connaissant : c'est notamment la raison pour laquelle, dans sa Réfutation de l'idéalisme, Kant distingue son idéalisme *critique* de l'idéalisme *dogmatique* de Berkeley [Kant, 2004: 205]. En effet, Berkeley nie l'existence même de la matière [Berkeley, 1991: 84] et

il dérive alors *l'existence* de tout être de l'acte de perception [Berkeley, 1991: 87]. Pour Kant, l'idéalisme dogmatique (berkeleyen) est rendu caduc en fonction des thèses de l'Esthétique transcendantale, c'est-à-dire en vertu de la thèse de l'idéalité des formes pures de l'intuition, en particulier de l'espace [Kant, 2004: 205]. Le rejet de l'idéalisme dogmatique *et* du formalisme logique est alors *constitutif* du criticisme kantien.

C'est dire que le penseur critique doit admettre un objet, qui n'est pas lui-même une simple représentation, au fondement des phénomènes [Kant, 1991: 555]. Cet objet est conçu, dans la *Critique*, comme « cause transcendante » des phénomènes [Kant, 2004: 315], dans la mesure où, dans l'acte par lequel l'objet affecte l'esprit, il *produit* la sensation [Kant, 2004: 53]. On voit alors que le moment *subjectif* de la constitution de l'objet, bien qu'absolument nécessaire, ne saurait pourtant suffire pour rendre compte de la théorie de la connaissance que l'on retrouve dans la *Critique de la raison pure*. Chez Kant, la constitution subjective de l'objet demeure toujours dépendante d'une *donation* [Marty, 2005: 54], c'est-à-dire qu'il doit d'abord y avoir quelque chose (*etwas*) qui *n'est pas* constitué par le sujet et qui possède la capacité de nous affecter [Kant, 2004: 53]. En effet, dans la *Critique*, l'objet connu n'a pas été construit *de toutes pièces* par le sujet connaissant. Comme le laissait voir notamment le passage de la lettre à J. S. Beck de 1792 [Kant, 1991: 555], ainsi que le début de l'Esthétique transcendantale [Kant, 2004: 53-54], la *forme* de l'objet se trouve *a priori* dans notre esprit, mais non pas sa *matière* : celle-ci ne se laisse pas *construire*, puisqu'elle est au contraire *donnée*. Et, bien qu'elle soit à elle seule insuffisante, cette donation est une condition *sine qua non* de l'apparition de l'objet phénoménal. En ce sens, l'admission des choses en soi comme fondement ou « cause transcendante » [Kant, 2004: 315] est non seulement possible, mais *nécessaire* pour l'apparition de l'objet, étant par le fait même *constitutif* de l'idéalisme kantien.

5. Vers une interprétation analogique des choses en soi chez Kant

Tout en admettant la *nécessité* de la chose en soi au sein du criticisme, la difficulté resurgit pourtant lorsqu'il s'agit d'en *rendre compte*. Ne pouvant pas se donner dans l'espace et dans le temps, la chose en soi demeure à jamais indéterminable du point de vue des catégories. Autrement dit, il n'y a pas d'*objectivité* possible en ce qui a trait aux choses en soi, puisque la *Critique* elle-même enseigne que les catégories n'ont de signification que lorsqu'elles s'appliquent aux phénomènes [Kant, 2004: 102-103]. C'est

ce qui avait été soulevé notamment par Jacobi [Jacobi, 2000: 244] et, surtout, par Schulze [Schulze, 2007: 128]. Comment alors rendre compte, de manière cohérente, de l'affection ? Comment pouvons-nous, sans sophistique, expliquer ce qui *ne peut pas* apparaître, à partir de ce qui se manifeste ?

5.1. La voie de Karl Ameriks : l'interprétation modérée et les niveaux de discours

Cette difficulté a conduit certains interprètes de Kant à devoir opter entre la réalité objective des phénomènes – déterminables au moyen des catégories – et celle des choses en soi. En effet, comme le remarque Ameriks, il est courant d'opposer deux affirmations, présentées dans la *Critique*, comme étant contradictoires, soit : **(a)** que les phénomènes (*Erscheinungen*) sont « réels », et ; **(b)** que ces phénomènes ne sont alors que de « simples apparences » (*bloßer Schein*), c'est-à-dire que ces « apparences » ne sont pas des choses en soi [Ameriks, 2011: 29]. Pourtant, comme en témoigne notamment l'interprétation modérée proposée par Karl Ameriks, il est possible de rendre compte de l'idéalisme kantien sans avoir à renoncer ni à l'une, ni à l'autre des branches de cette fausse alternative. Ameriks suggère alors de tenir compte de la réalité *empirique* des phénomènes – ce qui permet notamment d'affirmer que les phénomènes sont des objets existant *réellement* –, tout en admettant un autre niveau, plus fondamental, qui permet de rendre compte de la réalité des choses en soi :

[I]n introducing the unusual term “transcendentally ideal” for appearances, Kant means to, and can, give them a distinctively real but “in-between” status, that is, the status of a level of reality that is higher than what is “empirically ideal” (i.e., merely subjective in an individual, psychological, and occurrent sense) but is lower than the “transcendentally real” features of things in themselves. [Ameriks, 2011: 32-33]

Afin de rendre compte, de manière cohérente, de l'affection par un objet en soi, il faut donc pouvoir distinguer les niveaux de discours présents dans la *Critique*. Une telle considération permet de retenir trois niveaux de réalité sans qu'il y ait contradiction entre eux. Nous allons ici laisser de côté le troisième niveau – correspondant à l'idéalité empirique – introduit par Ameriks : ce niveau a certainement l'avantage de distinguer les phénomènes de ce qui serait simplement psychologique et singulier. Cependant, nous retiendrons la distinction, plus courante et importante dans la *Critique* [Kant, 2004: 492], entre **(a)** le niveau empirique (idéalité transcendantale) et **(b)** le niveau transcendantal

(réalité transcendantale). En faisant cette distinction, l'interprétation modérée d'Ameriks permet d'affirmer l'objectivité – empirique – des phénomènes, tout en admettant que ces phénomènes sont, quant à leur *existence*, dépendants d'un fondement transcendantal [Ameriks, 2011: 33]. Si cette interprétation est *modérée*, c'est dans l'exacte mesure où elle évite de concevoir l'idéalisme transcendantal soit comme un simple objectivisme [Ameriks, 2011: 32] ou encore comme un subjectivisme radical [Ameriks, 2011: 32, 37]. La conséquence qu'en tire Ameriks, et que nous retiendrons, c'est que, bien que les phénomènes possèdent – légitimement – une validité objective, ils sont pourtant fondés sur un objet en soi qui est *ontologiquement* plus essentiel [Ameriks, 2011: 46]. Ainsi, en admettant une telle dépendance ontologique, Ameriks défend une thèse qui, tout en étant « modérée », assume la teneur proprement métaphysique de la chose en soi comme fondement transcendantal des phénomènes.

5.2. La légitimité d'un usage transcendantal de la catégorie de causalité : le cas particulier des choses en soi

Dans une lettre adressée à Marcus Herz (février 1772), au moment où la *Critique* était en pleine gestation, Kant se questionnait sur le rapport qui unit la représentation à l'objet (transcendantal). À ce sujet, il proposait déjà – comme il le fera également dans la *Critique* – un rapport *affectif*, expliqué à partir du modèle *causal* :

Je me demandai, en effet, sur quel fondement repose le rapport de ce qu'on nomme en nous la représentation à l'objet. Si la représentation ne contient que la façon dont le sujet est affecté par l'objet, il est facile de voir comment elle lui correspond comme un effet à sa cause, et comment cette détermination de notre esprit peut représenter quelque chose, c'est-à-dire avoir un objet. [Kant, 1991: 94, Kant souligne]

Dans ce passage, l'élément formel de la représentation est assimilé à la détermination catégorielle, soit une « détermination de notre esprit ». Or, si la représentation doit être plus qu'une simple chimère, elle doit « avoir un objet », c'est-à-dire qu'un objet doit affecter le sujet pour que la représentation soit possible. C'est en raison de cette affection que Kant suggère le modèle causal, car il est le seul principe qui peut rendre compte de l'action de l'objet sur le sujet. On m'objectera que c'est précisément ce double rapport, affectif et causal, qui a été condamné par Jacobi et par Schulze. En effet, Schulze considérait qu'« un tel argument explicite *l'être objectif* à partir du *penser subjectif* » [Schulze, 2007: 126], ce qui serait contraire au criticisme. C'est également à ce problème

que répondait Fichte, en faisant de l'idéalisme transcendantal un idéalisme immanent. Pourtant, ces objections ne tiennent pas compte de la distinction entre les deux niveaux de discours dans la *Critique*, soit le niveau empirique et le niveau transcendantal. Lorsque Kant affirme que les choses en soi causent – partiellement – les phénomènes, il se permet un « usage transcendantal » de la catégorie de causalité [Piché, 2004: 282]. Cette voie est-elle davantage acceptable ? On se souviendra que Kant insiste, à plusieurs reprises, sur la limitation de l'usage des catégories à leur usage *empirique* [Kant, 2004: 227] : en revanche, l'usage transcendantal des catégories semble aller au-delà de l'expérience [Kant, 2004: 492]. Or, lorsque Kant interdit un tel usage, c'est en raison d'une prétention illégitime à déterminer la *nature* des objets qui seraient ainsi connus [Kant, 2004: 66, 315]. En revanche, Kant *autorise* l'admission d'une cause intelligible, dont la nature demeurerait inconnue, pour rendre compte du monde phénoménal, quant à son *existence* [Kant, 2004: 410-411]. Mieux : Kant soutient qu'une telle admission n'entre aucunement en conflit avec l'usage empirique de la raison¹⁹ [Kant, 2004: 411].

Pour comprendre cet usage « particulier » [Kant, 2004: 411] de la catégorie de causalité, il convient d'en préciser la teneur et la portée. À ce sujet, permettons-nous deux remarques : (1) l'usage transcendantal des catégories, lorsqu'il est appliqué aux choses en soi, est de part en part *distinct* des usages condamnés par Kant, notamment parce qu'il ne prétend pas fournir une connaissance de la *nature* des choses en soi, et ; (2) cet usage est toujours *limité*, c'est-à-dire qu'il exprime exclusivement la *dépendance, quant à leur existence*, des phénomènes vis-à-vis des choses en soi [Kant, 2004: 184]. Dès lors, l'affirmation selon laquelle les choses en soi causent les phénomènes ne fait « qu'indiquer par là qu'on attribue les phénomènes extérieurs à un objet transcendantal qui est cause de cette espèce de représentations » [Kant, 2004: 317].

5.3. Sur la possibilité d'une connaissance analogique des choses en soi

Une telle « indication » correspond précisément à la conception kantienne de l'analogie philosophique. Si la *Critique* fournissait déjà une définition de l'analogie philosophique²⁰ [Kant, 2004: 176] qui autorisait un tel rapprochement, ainsi qu'un exemple où Kant appliquait cette définition au cas précis de la chose en soi comme cause du monde sensible²¹ [Kant, 2004: 481], c'est bien dans les *Prolégomènes* que nous trouvons la confirmation la plus concluante :

De même qu'une horloge, un vaisseau, un régiment se rapportent à l'artisan, à l'ingénieur et au commandant, de même le monde sensible (...) se rapporte à l'inconnu [c.-à-d. la chose en soi] que je ne distingue sans doute pas ainsi par ce qu'il est en soi, mais par ce qu'il est pour moi, c'est-à-dire à l'égard du monde dont je suis une partie. Une connaissance de ce genre est par analogie, mot qui signifie non pas, comme on l'entend communément, une ressemblance imparfaite entre deux choses, mais une ressemblance complète de deux rapports entre des choses tout à fait dissemblables. [Kant, 1985: 142, nous soulignons]

Ce passage amène des précisions majeures : (1) bien que l'être ou l'objet au fondement du monde sensible demeure, pour nous, indéterminé quant à sa nature (notamment en raison des *limites* de notre connaissance), il est tout de même possible de déterminer le rapport d'existence qui unit le monde sensible à ce fondement ; (2) la détermination d'un tel rapport d'existence rend légitime une *connaissance* analogique, et ; (3) cette analogie est à comprendre comme une « ressemblance *complète* de deux rapports » entre des choses qui sont pourtant « tout à fait *dissemblables* ». En outre, en précisant que la connaissance analogique permet de distinguer le fondement du monde sensible « par ce qu'il est pour moi », à savoir un être humain dont les facultés de connaître sont limitées par la sensibilité, Kant se permet de parler à cet effet d'une détermination suffisante « pour nous, bien que nous ayons écarté tout ce qui pourrait le déterminer absolument et en soi » [Kant, 1985: 143].

Cette connaissance analogique permet alors d'établir un rapport « entre des choses qui me sont absolument inconnues » [Kant, 1985: 142, *note*; Harder, 2005: 80-81], pour autant que l'on comprenne que cet « inconnu » réfère à la *nature* des choses telles qu'elles sont en elles-mêmes [Kant, 2004: 66], et non à leur *existence*, puisque cette dernière est nécessaire pour rendre compte du fondement transcendantal des phénomènes, en vertu de la nature réceptive de notre sensibilité qui suppose toujours une *donation* [Kant, 2004: 53]. Remarquons enfin qu'en raison de la nature particulière des catégories dynamiques – dont fait partie la catégorie de causalité –, lesquelles ont trait à l'existence des objets, il n'est pas possible, par leur moyen, de connaître la nature de leur corrélat : c'est dire que leur objet demeure toujours « indéterminé », tant dans leur usage *empirique* que *transcendantal*²² [Kant, 2004: 163]. Le procédé analogique permet alors de déterminer suffisamment le rapport entre les phénomènes et la chose en soi, sans pour autant dépasser les limites du criticisme. De fait, pour que cette analogie respecte les

limites du criticisme, il faut – comme le fait Kant lorsqu’il est question d’une causalité par les choses en soi – que la *règle* et la *manière* dont cette causalité s’applique demeurent indéterminées [Piché, 2004: 289]. Sans cette précaution, l’usage transcendantal de la catégorie de causalité serait dénué de signification. Or, comme nous le voyons, Kant prévoit un espace conceptuel à l’intérieur duquel une connaissance analogique des choses en soi, qui respecte les limites de la connaissance fixées par le criticisme, est possible.

Nous avons ici cherché à montrer que, contrairement à ce que Fichte défendait – à la suite des objections adressées au kantisme par Jacobi et Schulze –, l’admission des choses en soi au sein du système critique kantien est non seulement possible, mais nécessaire. À cette fin, nous avons d’abord explicité l’objection adressée au kantisme par Jacobi, ce qui nous a permis de comprendre le contexte historico-philosophique qui a conduit Fichte à redéfinir le criticisme. Ensuite, nous avons cherché à expliquer la critique fichtéenne des choses en soi, telle qu’elle apparaît dans la *Seconde introduction à la Doctrine de la science* (1797). Nous avons alors constaté que Fichte remettait essentiellement en cause la conception kantienne de la réceptivité, comprise comme faculté réceptive. En se débarrassant de la sensibilité ainsi comprise, Fichte réintroduit l’affection à même la conscience – comme sentiment (*Gefühl*) –, ce qui lui permet d’évacuer toute influence extérieure au Moi. Le rejet de la chose en soi se conçoit alors comme un rejet d’un être donné (*gegeben*), laquelle est remplacée par un être posé (*gesetzt*) par la conscience.

Pourtant, Kant rejette la position de Fichte au nom du criticisme, et ce, en raison du départ purement logique de la WL ainsi que du rejet de la sensibilité *réceptive*. Ce faisant, Kant réaffirme l’importance d’admettre un « objet réel » au sein du criticisme, ce qui se confirme notamment dans les précisions qu’il amène, dans la troisième *Critique*, à propos de la *sensation* – qu’il oppose au *sentiment* simplement subjectif. L’interprétation proposée par Ameriks nous a ensuite permis de constater qu’il est possible d’admettre, sans contradiction, la réalité des phénomènes et celle des choses en soi, pour autant que l’on sache distinguer les niveaux de discours présents dans la *Critique*, soit le niveau transcendantal et le niveau empirique. En fin de parcours, nous avons cherché à prouver que l’usage transcendantal de la catégorie de causalité, lorsqu’il est appliqué aux choses

en soi, est légitime, dans la mesure où il est limité à un rapport *d'existence*, ne s'agissant donc pas d'une connaissance portant sur la *nature* des choses en soi. Nous avons enfin suggéré qu'un tel usage de la catégorie de causalité peut être expliqué à partir du modèle de l'analogie philosophique, tel que développé par Kant dans la *Critique* et dans les *Prolégomènes*. Une telle explication permet alors de montrer, comme nous nous étions proposé de le faire, qu'une certaine connaissance des choses en soi est possible, voire nécessaire, au sein du discours critique.

BIBLIOGRAPHIE

- Allais, Lucy. «Kant's One World: Interpreting “Transcendental Idealism”», in *British Journal for the History of Philosophy*, 2004, 12: 4, pp. 655-684.
- Allison, Henry [2^e édition]. *Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense*, 2004, Yale University Press.
- Ameriks, Karl. «Kant's Idealism on a Moderate Interpretation», in D. Schulting et J. Verburgt (dir.), *Kant's Idealism. New Interpretations of a Controversial Doctrine*, 2011, Dordrecht/ Heidelberg/ London/ New York, Springer, pp. 29-53.
- Beck, Lewis White. *Essays on Kant and Hume*, 1978, New Haven, Yale University Press.
- Berkeley, George. *Principes de la connaissance humaine*, tr. D. Berlioz, 1991, Paris, Garnier Flammarion.
- Bourgeois, Bernard. *L'idéalisme de Fichte*, 1995, Paris, Vrin.
- Breazeale, Daniel. «Fichte's Aenesidemus Review and the Transformation of German Idealism», in *Review of Metaphysics*, 34:3, 1981: Mar., pp. 548-549.
- Estes, Yolanda. «Intellectual Intuition: Reconsidering Continuity in Kant, Fichte and Schelling», in D. Breazeale et T. Rockmore (dir.), *Fichte, German Idealism and Early Romanticism* (éd.), 2010, Amsterdam/ New York, Rodopi, pp. 165-177.
- Ewald, Oskar. «Die Grenzen des Empirismus und des Rationalismus in Kants *Kritik der reinen Vernunft*», in *Kant-Studien*, 1907, 12: 1-3, pp. 75-103.
- Fichte, Johann Gottlieb [3^e édition]. «J. G. Fichtes sämtliche Werke», in *Fichte im Kontext*, 2002, Berlin, Karsten Worm, InfoSoftWare. [Édition numérique de l'oeuvre de Fichte en allemand: <http://www.infosoftware.de/page3.html>]
- Fichte, Johann Gottlieb [3^e édition]. *Œuvres choisies de philosophie première. Doctrine de la science (1794-1797)*, tr. Alexis Philonenko, 1999, Paris, Vrin.
- Gauthier, Christiane. «Le destin de la chose en soi dans la philosophie de Fichte», in C. Piché (dir.). *Années 1781-1801. Kant: Critique de la raison pure*, 2002, Paris, Vrin, pp. 225-235.
- Guérout, Martial. *Études sur Fichte*, 1974, Paris, Aubier.
- Guyer, Paul. *Kant and the Claims of Knowledge*, 1987, New York, Cambridge University Press.
- Harder, Yves-Jean. «Kant et la question de la transcendance», in M. Lequan (dir.), *Métaphysique et philosophie transcendantale selon Kant*, 2005, Paris, L'Harmattan, pp. 79-102.
- Jacobi, Friedrich Heinrich. « Appendice sur l'idéalisme transcendantal », in *David Hume ou de la croyance*, tr. L. Guillermit, 2000, Paris, Vrin.
- Kant, Immanuel [3^e édition]. *Kritik der reinen Vernunft*, 1990, Hamburg, Felix Meiner.
- Kant, Emmanuel [7^e édition]. *Critique de la raison pure*, tr. Pacaud et Tremesaygues, 2004, Paris, Presses Universitaires de France.
- Kant, Emmanuel. *Critique de la faculté de juger*, tr. Alain Renaut, 1995, Paris, Garnier

- Flammarion.
- Kant, Emmanuel. «Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science», in *Œuvres philosophiques II*, Gallimard, coll. Pléiade, 1985, pp. 15-172.
- Kant, Emmanuel. «Déclaration à l'égard de la Doctrine de la science de Fichte (1799)», in *Œuvres philosophiques III*, Gallimard, coll. Pléiade, 1986, p. 1211-1212.
- Kant, Emmanuel. *Correspondance*, 1991, Paris, Gallimard.
- Marty, François. «Quand la logique se fait transcendante. Recherches sur l'écriture des *Critiques* kantienne», in M. Lequan (dir.), *Métaphysique et philosophie transcendante selon Kant*, 2005, Paris, L'Harmattan, pp. 49-78.
- Olssen, Mark. «Radical Constructivism and Its Failings: Anti-Realism and Individualism», in *British Journal of Educational Studies*, 1996, Vol. 44, No. 3, pp. 275-295.
- Phillips, Colin. «Constructivism and Epistemology», in *Philosophy*, 1978, Vol. 53, No. 203, pp. 51-69.
- Piché, Claude. «The Role of Feeling in Fichte's Rejection of the Thing in Itself», in *Idealistic Studies*, 1998, vol. 28, pp. 71-82.
- Piché, Claude. «Kant and the Problem of Affection», in *Symposium*, dossier: *Working through Postmodernity. Essays in Honor of Gary Brent Madison*, vol. 8, 2004, Hamilton, pp. 275-297.
- Prauss, Gerold. *Kant und das Problem der Dinge an sich*, 1974, Bonn, Bouvier Verlag Herbert Grundmann.
- Rockmore, Tom. *Kant & Phenomenology*, 2011, Chicago, University of Chicago Press.
- Sandkaulen, Birgit. «Das "leidige Ding an sich". Kant – Jacobi – Fichte», in W. G. Jacobs, H.-D. Klein et J. Stolzenberg (dir.) *System der Vernunft. Kant und der deutsche Idealismus. Band 2*, 2007, Hamburg, pp. 175-201.
- Schulting, Dennis. «Kant's Idealism: The Current Debate. An Introductory Essay», in D. Schulting et J. Verburgt (dir.), *Kant's Idealism. New Interpretations of a Controversial Doctrine*, 2011, Dordrecht/ Heidelberg/ London/ New York, Springer, pp. 1-27.
- Schulze, Gottlob Ernst. *Énésidème, ou Sur les fondements de la philosophie exposée à Iéna par Reinhold avec une défense du scepticisme contre les présentations de la Critique de la raison*, 2007, tr. H. Slaouti, Paris, Vrin.
- Thomsen, Anton. «Bemerkungen zur Kritik des kantischen Begriffes des Ding an sich», in *Kant-Studien*, 1904, 8: 1-4, pp. 193-257.
- Zöllner, Günter. «German Realism: the Self-limitation of idealist Thinking in Fichte, Schelling, and Schopenhauer», in Ameriks, Karl (dir.), *Cambridge Companion to German Idealism*, 2000, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 200-218.

NOTES

¹ À ce sujet, nous faisons nôtre la remarque de Lucy Allais : « *Interpretations of Kant's transcendental idealism vary so wildly that sometimes it scarcely seems possible that they are all interpretations of the same philosophical account of the relation between mind and world, put forward by the same philosopher, largely in one book* » [Allais, 2004: 655]. Pour avoir un aperçu général récent des interprétations contemporaines – essentiellement anglo-saxonnes – de ce problème, voir : Schulting, 2011 : pp. 1-27. Schulting présente : **(a)** l'interprétation épistémologique (essentiellement défendue par Henry Allison) ; **(b)** une nouvelle interprétation du double-aspect (*two-aspect reading*) ; **(c)** les diverses interprétations métaphysiques (défendues par : Kenneth Westphal, Lucy Allais, Cord Friebe ou encore Karl Ameriks), et ; **(d)** l'interprétation phénoménaliste (défendue notamment par James Van Cleve). Schulting cherche à montrer la complexité, toujours accrue, de ce portrait interprétatif [Schulting, 2011: 3].

² Paul Guyer considère par exemple que l'admission des choses en soi n'est pas requise pour défendre une vision cohérente de la philosophie critique : admettre les choses en soi ne signifierait rien d'autre que de supposer un idéalisme transcendantal dogmatique [Guyer, 1987: 335-336]. D'un autre côté, sans se défaire complètement des choses en soi, Henry Allison propose une interprétation épistémologique, qui consisterait à se défaire du volet métaphysique de la distinction entre choses en soi et phénomènes. Ainsi, pour Allison, la distinction est uniquement à comprendre comme une distinction méthodologique qui indique la manière dont nous devons considérer l'objet, mais qui n'entraînerait aucune considération métaphysique [Allison, 2004: 70]. Voir aussi : Prauss (1974), Beck (1978), etc.

³ Selon Fichte, Jacobi serait le „hellste Denker seines Zeitalters“ (Fichte, 2002: I, 483). Afin de mettre en évidence l'influence durable de Jacobi sur Fichte, Birgit Sandkaulen affirme ceci : „Es ist Fichte, der 1797 in seiner Zweiten Einleitung in die Wissenschaftslehre nachdrücklich »alle philosophischen Schriften Jacobis«, insbesondere aber die Kant-Beilage zur Lektüre empfiehlt, in der seit »zehn Jahren [...] jedermann den gründlichsten und vollständigsten Beweis [...] gedruckt lesen« könne. Den Beweis wofür? Nun, den Beweis dafür, daß das Systemkonzept der Wissenschaftslehre die kongeniale, einzig überzeugende Formulierung des recht verstandenen Kantischen »Geistes« ist: desjenigen Geistes, den Jacobi als der »hellste Denker seines Zeitalters« in Gestalt des »so richtig gefassten transzendentalen Idealismus« ins Licht gerückt hat. Noch ehe Fichte also auch nur auf den Plan getreten war, hatte Jacobi im Ausgang von Kant bereits begriffen, worum es der Wissenschaftslehre konsequenterweise werden gehen müssen. Wenn das nicht ein beachtlicher Einfluß ist.“ [Sandkaulen, 2007: 178]

⁴ La traduction française de ce court passage est retranscrite dans : « Présentation » (par H. Slaouti), in Schulze, 2007: 7.

⁵ Cet argument est parfois attribué à Jacobi. Or, l'argument du *Kategorienfehler* est en fait développé chez Schulze, et non chez Jacobi [Sandkaulen, 2007: 179-180]. Chez Jacobi, il y a seulement un passage qui annonce bel et bien un tel argument, mais qui n'en développe pas les conséquences ultimes : « Car, d'après elle [c.-à-d. la philosophie kantienne], lors même qu'il est possible d'accorder qu'à ces êtres simplement subjectifs, qui ne sont que des déterminations de notre propre être, peut correspondre comme cause un quelque chose transcendantal, la plus profonde obscurité ne nous en dissimule pas moins où se trouve cette cause, et de quelle sorte est son rapport à l'effet. » [Jacobi, 2000: 246]. Ainsi, bien que Jacobi annonce déjà le problème d'attribuer une quelconque « objectivité » aux choses en soi, il n'en développe pas, comme le fera Schulze, les conséquences de ce problème.

⁶ Nous laisserons ici de côté l'objection de Schulze pour nous attarder brièvement à l'objection adressée par Jacobi. Schulze a certainement eu une très grande influence sur Fichte. Au sein de la *Seconde introduction*, Fichte discute notamment du problème de la causalité de l'en-soi [Fichte, 2002: I, 483]. Il ne faudrait donc pas négliger l'importance des objections sceptiques adressées à la *KrV*, qui ont été prises très au sérieux par Fichte. Cependant, le problème dont Fichte traite le plus longuement relativement à la chose en soi concerne plus spécifiquement l'origine de l'affection, soit le problème que Jacobi avait soulevé dans son Appendice. Il est également évocateur – quoique certainement pas suffisant – que, dans la *Seconde introduction* par exemple, le nom d'Énésidème n'est mentionné qu'une seule fois [Fichte, 2002: I, 482], alors que le nom de Jacobi y apparaît à cinq reprises [Fichte, 2002: I, 481 ; 484 ; 508].

⁷ Kant affirme tantôt que la chose en soi est cause (*Ursache*) des phénomènes, tantôt qu'elle en est leur fondement (*Grund*). Pour ce qui est de la chose en soi comme cause (*Ursache*) du monde sensible, cf. : Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft (KrV)*, A 288/B 344, A 372, A 387, A 391, A 393, A 394, A 494/B 521. Pour ce qui est de la chose en soi comme fondement (*Grund*) des phénomènes, cf. : I. Kant,

KrV, A 49/B 66, A 277/B 333, A 380, A 393, A 538/B 566, A 613/B 641. Cf.: Piché, 2004: 292.

⁸ La formulation, telle qu'elle, ne vise pas directement l'admission des *choses en soi* : Jacobi ne semble pas à cet effet trancher quant à la nature de cet objet affectant lui-même. En fait, ce qu'il cherche à montrer, c'est que, *quelle que soit la nature* de cet objet affectant, l'idéalisme transcendantal ne saurait en rendre compte.

⁹ „*Nach der Wissenschaftslehre ist alles Bewusstseyn durch das Selbstbewusstseyn bestimmt, d.h. alles, was im Bewusstseyn vorkommt, ist durch die Bedingungen des Selbstbewusstseyns begründet, gegeben, herbeigeführt; und einen Grund desselben ausser dem Selbstbewusstseyn giebt es ganz und gar nicht.*“ [Fichte, 2002: I, 477-478, Fichte souligne].

¹⁰ Les deux passages [Fichte, 2002: I, 483 et 488] sont formellement très semblables. En effet, Fichte commence par se demander ce qu'on entend, soit par une « chose en soi » (1^{er} passage), soit par un « objet » (2nd passage) afin d'analyser les conséquences qui découlent de chacune des définitions. Là où la définition de l'en-soi comme noumène rend caduque toute affection, la définition de l'objet comme simple pensée ménage un espace conceptuel à l'intérieur duquel une affection est possible. Ceci permet précisément de répondre à l'objection de Jacobi et fournit l'« idéalisme énergétique » qu'il considérait inséparable de l'idéalisme transcendantal.

¹¹ La remarque de Günter Zöllner à ce sujet est fort éclairante : “[T]here are clear limits to Fichte’s idealism regarding subjectivity and its correlate, objectivity. For one, the subject that is placed at the center of Fichte’s philosophy is the finite subject, or (...) the human being. The absolute I underlying finite subjectivity (or human existence) is an I only in the attenuated sense of being the absolute condition or form of the finite I. Accordingly, the insistence on self-constitution or ‘genesis’ (Fichte’s term) is matched, or rather balanced, by an equal insistence on ‘facticity’ (again Fichte’s term) in the workings of the subject.” [Zöllner, 2000: 202]. En cela, le Moi absolu de Fichte est très loin de l’Esprit hégélien. Le souci des limites, de la finitude humaine, demeure en ce sens plus proche du kantisme que de l’absolu hégélien.

¹² « [U]ne pure Doctrine de la science n’est ni plus ni moins qu’une simple logique qui, avec ses principes, ne va pas jusqu’aux matériaux de la connaissance, mais s’abstrait de leur contenu en tant que logique pure à partir de laquelle il est vain de chercher un objet réel (...). » [E. Kant, 1986: 1211, nous soulignons].

¹³ « Comme enfin le recenseur affirme que la *Critique* n’est pas à prendre à la lettre quant à ce qu’elle enseigne textuellement sur la sensibilité, mais que tout lecteur qui veut comprendre la *Critique* doit d’abord prendre le *point de vue* convenable (celui de Beck ou celui de Fichte), parce que la lettre kantienne, tout comme la lettre aristotélicienne, a tué l’esprit, je déclare donc ici encore une fois que la *Critique* est à comprendre bien entendu à la lettre » [Kant, 1986: 1211-1212, Kant souligne].

¹⁴ La Déclaration s’adresse en effet à un recenseur qui avait sommé Kant de se positionner publiquement relativement à la WL. Dans une note de sa propre traduction de la Déclaration de Kant, publiée dans les *Œuvres choisies de philosophie première* [Fichte, 1999: 313-318], Alexis Philonenko cite le passage du recenseur : « Kant est le premier qui ait enseigné la philosophie transcendantale et Reinhold est le premier propagateur de la doctrine critique, mais incontestablement c’est Fichte qui est le premier *Philosophe-Transcendantal*. Fichte a réalisé le plan esquissé dans la Critique et il a conduit à son terme systématiquement l’idéalisme transcendantal projeté par Kant. On voit donc combien est légitime le vœu du public de voir le créateur de la Critique s’expliquer publiquement sur ce qui touche l’entreprise de son noble élève, sur le créateur de la Philosophie-transcendantale. » [passage cité dans Fichte, 1999: 314]. Dans son commentaire à propos de cette déclaration, Philonenko affirme ceci : « Il semble plus probable que, mis au pied du mur, chose qu’il appréciait peu, Kant a jugé bon de mettre un terme au débat et rendre toute discussion impossible » [Fichte, 1999: 319].

¹⁵ À ce sujet, Alexis Philonenko précise ceci : « La question de la sensibilité est importante. Fichte est revenu de l’Esthétique transcendantale de Kant aux positions de Leibniz. Cette divergence est aussi grave que celle portant sur le sens de la logique. (...) Intellectualiser les structures de l’Esthétique transcendantale a pour directe conséquence la négation de l’*Amphibologie des concepts de la réflexion* (...) » [« Appendice », in Fichte, 1999: 317].

¹⁶ À ce sujet, il nous apparaît de première importance de souligner que l’interprétation de la « révolution copernicienne » ne doit pas se limiter à une conception constructiviste, comme il arrive souvent à des commentateurs de le faire (Cf., Rockmore, 2011: 67; Olssen, 1996: 277; Phillips, 1978: 58; etc.). Lorsque Kant fait appel à l’analogie avec Copernic, il réfère à la « première idée » de Copernic, soit celle qui consiste à chercher le *principe d’explication* du mouvement du ciel chez l’observateur, et non dans le ciel lui-même [Kant, 2004: 21]. Que l’origine du *principe d’explication* soit subjective ne signifie pas que le

sujet construit de toute pièce ce qu'il connaît. En métaphysique, cela correspondrait à la deuxième branche de l'alternative suivante, qui est celle mise en avant dans la première *Critique* : „(...) so kann ich entweder annehmen, die Begriffe, wodurch ich diese Bestimmung zustande bringe, richten sich auch nach dem Gegenstände, und dann bin ich wiederum in derselben Verlegenheit, wegen der Art, wie ich a priori hiervon etwas wissen könne; oder ich nehme an, die Gegenstände oder, welches einerlei ist, die Erfahrung, in welcher sie allein (als gegebene Gegenstände) erkannt werden, richte sich nach diesen Begriffen, so sehe ich sofort eine leichtere Auskunft, weil Erfahrung selbst eine Erkenntnisart ist, die Verstand erfordert, dessen Regel ich in mir, noch ehe mir Gegenstände gegeben werden, mithin a priori voraussetzen muß, welche in Begriffen a priori ausgedrückt wird, nach denen sich also alle Gegenstände der Erfahrung notwendig richten und mit ihnen übereinstimmen müssen.“ (Kant, 1990: B XVII, nous soulignons). Le choix de Kant est donc d'affirmer que l'expérience, comprise comme *connaissance empirique* [Kant, 2004: 174], se règle sur les concepts, et non sur les objets, car il s'agit de la seule manière d'assurer la possibilité d'une connaissance *a priori*. Or, la possibilité d'une connaissance *a priori* ne signifie nullement que l'objet lui-même soit entièrement *créé* par l'homme – ceci supposerait d'admettre une intuition intellectuelle que Kant refuse pourtant [Kant, 2004: 68-69; 116-117].

¹⁷ Nous pouvons également mentionner le passage suivant : « Comme le temps n'est que la forme de l'intuition, par conséquent des objets comme phénomènes, ce qui en eux correspond à la sensation est la matière transcendante de tous les objets comme choses en soi (la choseité, la réalité). » [Kant, 2004: 154, nous soulignons]. Ici, puisque la matière est qualifiée de « transcendante », Kant semble vouloir identifier plus clairement l'aspect « matériel » du phénomène à ce qui relève de la chose en soi comprise comme objet transcendantal.

¹⁸ Afin d'éviter des confusions, nous parlons de ce qui est « idéal » pour référer à l'« idéalité » de l'espace et du temps et des catégories, en ceci que les formes de l'intuition et les catégories dépendent du sujet. Nous ne visons pas ici ce qui est « idéal », au sens de ce qui relèverait des Idées de la raison.

¹⁹ À ce sujet, Kant affirme ceci : « L'usage empirique de la raison (relativement aux conditions de l'existence dans le monde sensible) n'est pas affecté par la concession que l'on fait d'un être simplement intelligible (...). Mais ce principe régulateur n'exclut pas, non plus, davantage l'admission d'une cause intelligible (...). » [Kant, 2004: 411, nous soulignons]

²⁰ Soit la définition suivante : « Dans la philosophie (...), l'analogie n'est pas l'égalité de deux rapports quantitatifs, mais bien de deux rapports qualitatifs, dans lesquels, trois membres étant donnés, je ne puis connaître et donner a priori que le rapport à un quatrième membre, mais non ce quatrième membre lui-même. » [Kant, 2004: 176, Kant souligne].

²¹ « Demande-t-on, en premier lieu, s'il y a quelque chose de distinct du monde qui contienne le fondement de l'ordre du monde et de son enchaînement suivant des lois universelles ; la réponse est celle-ci : *Oui, sans doute.* En effet, le monde est une somme de phénomènes ; il doit donc y avoir pour ces phénomènes quelque fondement transcendantal (...). Demande-t-on enfin, en troisième lieu, si nous ne pouvons pas, du moins, concevoir cet être distinct du monde, par *analogie* avec les objets de l'expérience ? Je réponds : *oui, assurément* » (Kant, 2004: 481).

²² C'est par ailleurs grâce à cette incapacité à déterminer *a priori* leur objet que, dans les Antinomies, celles concernant les catégories dynamiques peuvent être résolues, par opposition aux catégories mathématiques où les antinomies demeurent conflictuelles [Piché, 2004: 286-7].