

Le feuillet de Leningrad et la réfutation kantienne de l'idéalisme

Autor(en): **Brandt, Reinhard**

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **37 (1987)**

Heft 4: **"Du sens interne" : un texte inédit d'Immanuel Kant**

PDF erstellt am: **22.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-381342>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

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

LE FEUILLET DE LENINGRAD ET LA RÉFUTATION KANTIENNE DE L'IDÉALISME

REINHARD BRANDT

La note «Du sens interne» ne restitue pas une réflexion agencée dans son développement logique, mais des arguments se rapportant tous à la même question, juxtaposés de façon peu cohérente, en particulier dans la deuxième partie. Le texte commence immédiatement par une constatation appartenant à la structure complexe de l'esthétique transcendantale: «Le temps est le pur subjectif de la forme de l'intuition interne en tant que nous sommes affectés par nous-mêmes...». La première césure est indiquée dans le texte par la phrase: «De là on peut voir que nous n'aurions aucun sens interne et ne pourrions déterminer notre existence dans le temps, si nous n'avions aucun sens externe (réel) et si nous ne nous représentions des objets dans l'espace comme distincts de nous» (r18-r21); on trouve une conclusion semblable dans la phrase: «Je suis immédiatement et originellement conscient de moi-même en tant qu'être du monde et justement, par là, et par là seulement, ma propre existence n'est déterminable que comme phénomène, comme grandeur dans le temps» (v4-v5). Les lignes r1-18 et r22-v4 anticipent plus ou moins ces deux affirmations qui considèrent l'idéalisme comme réfuté. Les lignes v6-v9 traitent de l'imagination reproductrice et de ces phénomènes singuliers donnés, par rapport auxquels une illusion peut survenir: argument récurrent dans l'idéalisme, qui suit la démonstration principale et doit écarter une objection possible. Les lignes v9-v10 constatent qu'être affecté par quelque chose d'extérieur présuppose une sensibilité et, précisément, un sens externe; la discussion qui suit se rattache à ce point et essaie de déterminer le sens externe comme une forme indépendante de la réceptivité, indeductible du sens interne: des représentations ne peuvent exister dans l'espace et on ne peut retirer l'espace de représentations qui ne sont qu'internes. -Ainsi en est-il de cette Note considérée dans ses grands traits. Les explications qui suivent récapitulent la réfutation de l'idéalisme de la première (A) et de la seconde édition (B) de la *Critique de la raison pure*, car la *Réflexion de Leningrad* se rapporte à l'état de la question incarné par cette réfutation, en particulier telle qu'on la trouve dans la deuxième édition. Notre interprétation de la note elle-même se concentre sur les conceptions et formulations qui sont nouvelles par rapport à toutes les oeuvres et notes connues jusqu'à présent: l'aperception cosmologique et la détermination modale du temps dans la phrase «j'étais, je suis et je serai».

Le quatrième paralogisme de la *Critique de la raison pure* (première édition) dit que «tous les phénomènes extérieurs sont de telle nature que leur

existence ne peut être immédiatement perçue, mais qu'on peut seulement conclure à l'existence de ces phénomènes comme étant la cause de perceptions données»; or, comme conclure d'un effet donné à une certaine cause est toujours douteux, «l'existence de tous les objets des sens externes est douteuse» (A 367/Pl I 1442).

En examinant les prémisses de ce paralogisme, Kant précise que d'après celles-ci seules ma propre existence et les modifications de mon sens interne me sont présentes sans aucune médiation, donc, comme pour Descartes, seul le 'je suis' en tant que pensant, sentant ou voyant de telle ou telle manière. Si quelque chose d'extérieur m'apparaît dans les modifications de mon état interne, ce n'est que par cette apparition-là que l'on peut tirer sa cause externe et son objet de référence externe; par ce biais, cet objet reste pourtant douteux, comme chacun le concède. L'idéalisme «problématique»¹ serait démontré si la première des deux prémisses mentionnées ci-dessus était vraie. -L'idéalisme problématique réfléchit sur la conscience à laquelle la chaise et la table apparaissent comme choses extérieures, sans devoir conclure à leur existence distincte de la sienne propre. La réflexion montre pourtant que dans les modifications du moi et de sa sensibilité sont données des images de quelque chose d'extérieur, de la cause extérieure et de l'original, desquelles je ne peux prendre conscience immédiatement. C'est d'une autre façon que celle de la conscience quotidienne que la réflexion philosophique doit atteindre l'extérieur

Quelle erreur le philosophe cartésien commet-il selon Kant et à quoi la solution du problème ressemble-t-elle?

Le quatrième paralogisme contient une erreur générale et une erreur spécifique. D'une part, il partage l'erreur commune à tous les paralogismes, d'autre part, il commet une erreur spécifique dans la détermination du «rapport extérieur» (A 366), c'est-à-dire du rapport du moi à ses représentations. Le premier raisonnement vicieux réside dans la transformation de la conscience de soi purement logique en une prétendue connaissance du moi en tant que chose déterminée (Nous ne pouvons nous prononcer ici sur la façon dont la raison pure parvient à ce sophisme naturel, et n'en avons d'ailleurs pas besoin. Par lui l'idéalisme fait partie intégrante des autres paralogismes)².

La deuxième erreur consiste en ce que l'on comprend les 'phénomènes extérieurs' ('phénomène' n'étant pas pris dans le sens kantien) comme des représentations se rapportant «à des objets *extérieurs en soi*» (A 370/Pl I 1444). On prive ainsi les 'phénomènes extérieurs' de la possibilité d'être l'objet d'une perception quelconque; en lieu et place de la relation de perception, c'est la relation causale avec le moi que l'on vient de réifier qui entre en jeu. Aucune

¹ Sur ce terme, cf. B 274; AA XXVIII 1,1, 206-207.

² Cf. entre autres A 354. Gäbe (1954, 9-13, 53, 95-97) montre le rapport entre le quatrième paralogisme et les propositions de la psychologie rationnelle qui le précèdent.

théorie qui ne dispose pas de la doctrine de la subjectivité de l'espace ne peut échapper à cette interprétation des phénomènes extérieurs. C'est avec cette conception de l'espace que Kant donne sa propre solution.

C'est dans le contexte systématique suivant que cette solution est présentée : la dialectique est le complément de l'analytique, celle-ci est une logique de la vérité, celle-là une logique de l'apparence. Cette apparence surgit de façon naturelle là où la raison, s'appuyant sur les moyens de connaissance de l'analytique, arrive à des concepts pour lesquels on ne trouve pas d'objet de référence dans l'intuition. La dialectique n'a de sens que si les erreurs sur lesquelles elle repose sont des erreurs de la logique transcendantale qui se laissent dévoiler indépendamment de l'analytique. Si les résultats de l'analytique entraînent dans le dévoilement du caractère dialectique des paralogismes, la démonstration serait circulaire, car la dialectique doit apporter une confirmation à l'analytique. La dialectique peut utiliser les résultats de l'esthétique transcendantale, qui précède la logique transcendantale et doit lui servir d'«organon» (A 46). Or l'esthétique transcendantale rend possible le paradoxe selon lequel nous pouvons percevoir immédiatement des objets extérieurs : dans la réflexion transcendantale -considérée en soi par la raison (cf. A 28)- l'extériorité des objets dans l'espace s'avère subjectivement déterminée, existant 'en nous', puisque l'espace est la forme de notre intuition d'objets distincts de nous. L'"hors de soi" (*extra se*) et l'"hors de nous" (*extra nos*) de la matière (des objets distincts de nous) se trouvent en nous-mêmes, selon les concepts absolus de la raison pure, et doivent donc être perçus immédiatement³. L'idéaliste transcendantal et réaliste empirique a aussi peu besoin que l'idéaliste problématique «d'admettre quelque chose de plus que la certitude des représentations en moi, par conséquent que le *cogito, ergo sum*» (A 370/Pl I 1444); il sauve pourtant la possibilité que des objets matériels soient donnés immédiatement. Mais, objectera-t-on aussitôt, la réalité ne réside-t-elle pas à nouveau, comme chez l'idéaliste le plus strict, complètement dans le sujet ? Le remplissage des points de l'espace n'est-il pas entrepris par l'imagination, de telle sorte que la forme et la matière des phénomènes extérieurs ne sont plus que des éléments de la conscience subjective et que l'idéalisme, au lieu d'être réfuté, est l'*ultima ratio*? Dans les termes de Christian Garve : «...l'idéalisme transcendantal ne prouve pas l'existence des corps, mais il ne fait que supprimer l'avantage que doit avoir face à cette existence la conviction de notre propre existence»⁴.

Kant sauve le réalisme au niveau transcendantal au moyen du principe : «on ne saurait forger *a priori* le réel des intuitions» (A 375/Pl I 1448). Les sensations (*Empfindungen*), qui sont le fondement transcendantal des perceptions (*Wahrnehmungen*) rapportées à quelque chose d'extérieur, sont, par

³ Sur l'immédiateté de l'intuitionné, cf. Graubner, 1972, 194-195.

⁴ Recension de la *Critique de la raison pure* dans *Allgemeine deutsche Bibliothek*, annexe aux numéros 37-52, 2ème division, 1783, 838-862 (850).

définition, reçues passivement; elles fournissent toute la matière de nos représentations: «La sensation est donc ce qui désigne une réalité effective dans l'espace et le temps, après qu'elle est rapportée à l'une ou à l'autre espèce d'intuition sensible» (A 373-4)⁵. Les imaginations fantaisistes et les hallucinations représentant des objets extérieurs ne se substituent pas aux sensations, mais les assument et les varient. Le recours à l'analytique précise ce point: «*Ce qui s'accorde avec une perception suivant des lois empiriques est effectivement réel*» (A 376); ces lois empiriques attribuent aux objets leur «place empirique» (A 374) dans l'espace. Ainsi les objets imaginaires peuvent être distingués des objets réels sur la base du principe général que c'est non à la spontanéité du sujet, mais à sa réceptivité, que l'on doit la matière des sensations⁶. Face à l'idéalisme problématique, le point essentiel est le suivant: que le réel de la sensation, qui n'est pensé dans la réflexion transcendantale que comme matière reçue, ne devient un objet empiriquement distinct de nous que par le fait que nous meublons avec lui une place empirique dans l'espace. Dans sa réflexion l'idéaliste problématique, par contre, attribue aux «phénomènes extérieurs», dans un espace séparé de nous, une réalité que nous ne pouvons plus percevoir.

En 1781, Kant pensait avoir écarté par sa doctrine de l'espace et du temps le «cancer»⁷ de l'idéalisme matériel, qu'il avait jusqu'alors tenu pour incurable. Le «malentendu» dont avait été victime sa *Dissertation* de 1770 était surtout en rapport avec la question de la réalité des phénomènes espace et temps. «Si les modifications sont réelles, alors le temps est réel, quel qu'il puisse être par ailleurs. Si le temps n'est pas réel, alors aucune modification n'est réelle. Il me semble pourtant que même un idéaliste doit au moins concéder des modifications dans ses représentations telles que leur commencement et leur fin, qui surviennent et existent réellement», écrivait Lambert à Kant le 13.10.1770 (AA X 107). Cette objection et d'autres semblables avaient conduit Kant «à quelques réflexions» (AA X 134). La *Critique de la raison pure* semblait tout à fait immunisée contre le cancer susmentionné (cf. particulièrement A 36-38) et Kant ne vit pas la nécessité d'une révision de son exposé à la suite du

⁵ Cf. Graubner, 1972, 200-201.

⁶ Il n'est possible ici que de rapporter la position de Kant, sans entrer dans la trop vaste discussion de problèmes particuliers. On mentionnera seulement le fait que le texte du quatrième paralogisme et de sa solution ne donne aucun fondement à l'idée d'une double affection du moi défendue par Adickes. Que l'on compare, par exemple, l'avertissement explicite de Kant que «ce n'est pas le mouvement de la matière qui produit en nous des représentations, mais qu'il n'est lui-même (et par conséquent aussi la matière, qui se fait connaître par là) qu'une simple représentation» (A 387/PI I 1457) et la paraphrase de Adickes (1929, 20), enrichie d'ajouts contredisant l'original kantien. Selon Adickes, Kant défend la théorie d'une harmonie préétablie ou, mieux, «produite de façon causale», entre les représentations subjectives et les «phénomènes en soi» (52), c'est-à-dire exactement l'idée qu'il veut réfuter.

⁷ La comparaison se trouve dans la «Metaphysik Dohna», AA XXVIII 681 [11].

compte-rendu de Garve⁸ et de son reproche générique d'idéalisme: «...ma protestation contre tout soupçon d'idéalisme est si concluante et si évidente qu'elle paraîtrait même superflue, s'il n'y avait des juges incompetents...» (*Prolégomènes* AA IV 293/PI II 63). Il ajoutait qu'il n'avait jamais mis en doute l'existence des choses, en tant, il est vrai, que phénomènes dans l'espace et le temps. Les *Prolégomènes* ne font pratiquement que récapituler les arguments de la *Critique de la raison pure*; une note préparatoire ne s'écarte pas de la théorie de 1781 (R 5642)⁹.

La situation change fondamentalement à la fin de 1785. Le 13 décembre apparaissait dans l'*Allgemeine Literatur Zeitung* (N° 295) un compte-rendu anonyme des *Institutiones Logicae et Metaphysicae* de Johann August Heinrich Ulrich (Iéna 1785), ouvrage que Kant avait reçu de l'auteur (cf. AA X 402). L'auteur du compte-rendu était Johann Schultz, l'«honnête pasteur Schultz, la meilleure tête philosophique que je connaisse dans la région», comme Kant l'écrivait à Herz en 1772 (21.2.1772, AA X 133/PI I 695), Schultz qu'il désignait encore en 1797 comme celui qui avait compris ses écrits (cf. «Déclaration» du 29 mai 1797, AA XII 367 [29-35]). Celui-ci avouait avoir retrouvé ses propres doutes dans quelques-uns de ceux que Ulrich avait avancés à l'égard de la *Critique de la raison pure* dans ses *Institutiones*. Le doute touchait essentiellement le «fondement principal de tout le système kantien»: la déduction des catégories. N'est-elle pas circulaire? De plus Schultz ajoutait: «Supposé même que les phénomènes soient en effet un amas sans règles, un pur agrégat de données simultanées et de données successives, qui paraîtrait soumis à des règles pour la seule raison que leur existence a été si sagement préétablie par la volonté du Créateur, selon des rapports dans l'espace et dans le temps, que de certains phénomènes (lesquels ne sont de toute façon rien de plus que des représentations en nous, ou certaines modifications de notre conscience) toujours s'ensuivraient certains autres de la manière la

⁸ Supplément des *Göttingischen Gelehrten Anzeigen*, 3ème livraison, 19 janv. 1782, 40-48: «...Le système de l'idéalisme le plus haut (...) ou transcendantal; d'un idéalisme qui englobe de la même manière l'esprit et la matière, qui change le monde et nous-mêmes en représentations...» (40).

⁹ Cf. la remarque d'Adickes in AA XVIII 279. Une note marginale non datée de Kant à la *Critique de la raison pure* (A 218 sq.) déclare: «Ce qui est déterminé dans le temps et dans l'espace est réel. Contre l'idéalisme» (AA XXIII 32 [23]). Lehmann (1958/59, 348) ne donne pas de justification de son affirmation qu'«il s'ensuit que Kant prévoyait une réfutation de l'idéalisme très tôt déjà, c'est-à-dire avant le début du travail consacré précisément à la 2ème édition». Une remarque de la lettre à J.S. Beck du 4.12.1792 décrit à nouveau rétrospectivement l'état de la question: «L'opinion de MM. Eberhard et Garve, selon laquelle l'idéalisme de Berkeley est identique à l'idéalisme critique, que je pourrais mieux nommer principe de l'idéalité de l'espace et du temps, ne mérite pas la moindre attention; en effet, je parle d'idéalité par rapport à la forme des représentations, mais ceux-ci en font une idéalité par rapport à leur matière, c'est-à-dire par rapport à l'objet et à son existence elle-même» (AA XI 380-381).

plus ordonnée, sans qu'existât entre les phénomènes eux-mêmes la moindre liaison réelle...» (Ulrich, op. cit. 299). L'analytique de Kant n'est donc pas à l'abri d'une accusation d'idéalisme leibnitien!

Dans la préface des *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature*, Kant prend brièvement position dans une remarque en bas de page et promet de remédier à la situation. Il ajoute qu'il s'agit d'une question de présentation et non de la chose elle-même: «ainsi le pénétrant critique ne sera pas mis dans l'obligation, qu'il trouverait sans doute désagréable, de trouver refuge dans une harmonie préétablie, en raison de l'étrange concordance entre les phénomènes et les lois de l'entendement, quoique les uns et les autres aient des sources très différentes; ce serait un moyen de salut encore pire que le mal auquel il doit remédier» (AA IV 476/PI II 374)¹⁰.

Le problème de l'idéalisme est donc une question relevant non seulement de l'esthétique transcendantale et de la dialectique, mais encore de l'analytique: dans la chose elle-même rien de nouveau n'apparaît, effectivement, en ce qui concerne l'argumentation, cependant, ce point de vue décisif conduira à la seconde édition de la *Critique de la raison pure*: il faut améliorer la preuve de la réalité objective des catégories et des principes, de telle façon que les doutes de Ulrich et de Schultz soient exclus; elle doit donc contenir une expresse réfutation de l'idéalisme. Ceci signifie qu'inversement l'idéalisme problématique doit pouvoir se comprendre comme une doctrine qui doit tout à la fois présupposer et nier le résultat de la déduction. La déduction des catégories et la preuve des principes, d'une part, la réfutation de l'idéalisme dans la perspective du nouveau programme de Kant, d'autre part, doivent se confirmer

¹⁰ Gäbe (1954, 18-22; 108-110) a montré le rapport entre la réfutation de l'idéalisme de 1787, d'une part, et les *Institutiones* de Ulrich et la Recension de Schultz d'autre part. Il me semble que l'auteur a quelque peu sous-évalué l'importance de la Recension, qui mit Kant dans des émotions inhabituelles (cf. J.G. Hamann, *Briefwechsel*, ed. A. Henkel, VI, 1975, 338). Schultz établit la liaison entre l'analytique et la dialectique, entre le succès de la déduction et l'alternative de l'harmonie préétablie leibnitienne, d'une variante de l'idéalisme: l'idéalisme, selon cet argument, doit être réfuté par l'analytique; l'esthétique, avec laquelle on peut bien être d'accord, ne suffit pas (que sous les noms de Descartes, Berkeley, et même de Leibnitz, on ne rencontre pas les conceptions que l'on peut attester dans les textes de chacun de ces auteurs ne nous intéresse pas ici; à propos de Leibniz, voir déjà les *Philosophische Aphorismen* d'Ernst Platner, Leipzig, 1793, 420-443 [in: J.G. Fichte, *Gesamtausgabe* hrg. v. R. Lauth & H. Gliwitzky, Bd. II, 4Suppl., Stuttgart-Bad Cannstatt, 1977]). Schultz mentionne Hume et Kant reprend ce nom: Hume qui nomme la nécessité objective «illusion venue de l'habitude» (*Premiers principes métaphysiques de la science de la nature*, AA IV 476 [31]/PI II 374 note). Gäbe voit dans l'*Enquête sur l'entendement humain* de Hume (section XII) ce qui occasionne et motive l'intégration de la réfutation de l'idéalisme dans l'Analytique: ce serait Hume à qui ferait allusion Kant en parlant de l'idéalisme problématique de Descartes (B 274-275). Cette interprétation présente la difficulté que l'on fait de Kant un cachottier qui mentionne Descartes et pense à un passage bien précis chez Hume -à quoi bon ce jeu de cache-cache? De plus, en 1786 il affuble le scepticisme de Hume de l'étiquette d'«illusion provenant de l'habitude» et est censé voir en lui, en 1787, un idéaliste problématique en principe raisonnable.

l'une l'autre, comme Kant l'exprime explicitement dans la remarque conclusive du chapitre sur les principes dans la seconde édition, au moins en ce qui concerne un des sens de cette confirmation: «Toute cette remarque [à savoir celle dans laquelle le résultat des principes vient d'être résumé] est de grande importance pour confirmer notre précédente réfutation de l'idéalisme...» (B 293) (nous nous occuperons plus loin de la suite de cette phrase). La confirmation en question ne peut cependant qu'être réciproque. Si l'idéalisme ne peut être réfuté, l'affirmation de la déduction transcendantale *que* les concepts de l'entendement ont de la réalité objective (où l'on ne se prononce pas sur le *comment*) est encore exposée aux objections de Schultz et de Ulrich. Pour l'instant ce n'est que par une citation que nous tenons à montrer que la déduction dans la seconde édition anticipe effectivement l'argument principal de la réfutation de l'idéalisme qui est présentée une nouvelle fois, mais explicitement, dans la doctrine des postulats: «...nous ne pouvons nous représenter le temps, qui n'est cependant pas un objet de l'intuition externe, autrement que sous l'image d'une ligne, en tant que nous la tirons, et (...) sans cette sorte de présentation, nous ne pourrions pas du tout connaître qu'il n'a qu'une dimension; pareillement devons-nous prendre la détermination de la longueur du temps ou encore de la situation temporelle pour toutes les perceptions internes, toujours à partir de ce que les choses nous présentent de changeant...» (B 156). La détermination du sens interne en matière de longueur et de situation temporelle d'une suite de représentations dépend de la modification de choses extérieures permanentes — on doit donc présupposer ces dernières comme réelles (et immédiatement appréhendées par la conscience) pour que l'expérience soit possible.

Dans la nouvelle réfutation de l'idéalisme (B 274-279), Kant distingue idéalisme dogmatique et idéalisme problématique. Selon notre lecture cette distinction est également opérée implicitement dans l'édition A (A 368-369). Or Kant déclare dans l'édition B que l'idéalisme dogmatique est déjà réfuté par l'esthétique transcendantale (cf. B 274); cet argument n'était-il pas, cependant, la façon dont l'idéalisme problématique était réfuté dans la première édition, alors que selon la seconde édition il échapperait à cette réfutation?

L'idéaliste cartésien de la première édition prétend que certaines modifications de notre sensibilité sont données et que parmi celles-ci se trouvent aussi des représentations d'objets spatiaux. Il fait de ce qui est ainsi représenté un corps existant indépendamment de nos modifications et affirme ensuite opportunément que ce n'est que de façon incertaine que l'on peut conclure à l'existence d'un corps à partir des modifications qu'il cause en nous. Que l'on pose maintenant avec Kant qu'un espace existant en soi et, conséquemment, les corps qui s'y trouvent, sont des absurdités (*Unding*; B 70-71), alors l'idéaliste de la première édition est contraint à arriver aux conséquences de Berkeley (tel que l'interprète Kant): il devient un idéaliste dogmatique. Or pour réfuter ce

dernier l'esthétique transcendantale est suffisante, comme Kant continue de l'affirmer de façon conséquente en B 274. La mention de l'idéalisme dans la critique des paralogismes de la seconde édition est en accord avec cette conclusion. A la place du quatrième paralogisme, l'édition B déclare brièvement que je distingue ma propre existence comme être pensant de celle des autres choses, par exemple des corps; le psychologue rationnel transforme cette distinction simplement analytique, nécessaire pour la pensée, en une différence réelle de choses existant indépendamment les unes des autres. Pourtant, je ne sais maintenant pas plus qu'auparavant si la conscience que j'ai de moi-même peut exister indépendamment du corps (B 409). Que l'idéalisme se comprenne comme dogmatique ou comme problématique, il commet la faute fondamentale de la psychologie rationnelle, il prend la détermination purement logique de la conscience de soi pour une détermination réelle de la conscience ou de l'âme (ibid.)¹¹.

L'idéalisme problématique raisonnable prétend que l'expérience interne est indubitable et «allègue l'impuissance à démontrer, par l'expérience immédiate, une existence en dehors de la nôtre» (B 275). Alors que la conception de l'idéalisme qui se dégage des Paralogismes en 1781 peut être rapportée au fait que des *images* spatiales nous sont données (Kant réfutant l'idéalisme ainsi: l'espace est en nous une forme de l'intuition, mais la matière de l'image, le matériel de la sensation, ne peut pas provenir de nous), en 1787 l'*expérience* interne déterminée temporellement constitue le point de départ de la réfutation. Selon Kant, une expérience externe déterminée et dont nous sommes immédiatement conscients lui est inhérente. En 1781 Kant pouvait en appeler à la distinction de l'espace comme forme du sens externe *en nous* et du matériel comme de ce qui est *distinct* du sujet. En 1787 Kant pose comme prémisse (déjà formulée dans un autre contexte dans la première édition), en accord avec l'idéalisme problématique, que toutes nos représentations, même celles de ce qui est permanent dans l'espace, «appartiennent (...) comme modifications de l'esprit au sens interne et qu'à ce titre toutes nos connaissances sont soumises en définitive à la condition formelle du sens interne, c'est-à-dire au temps, comme ce à quoi elles doivent être toutes ordonnées, liées et mises en rapport» (A 99/Pl I 1406). La nouvelle tâche est dès lors de dévoiler une réalité indépendante du sujet et de ses représentations qui ait pourtant la fonction de condition de l'expérience interne elle-même. L'idéaliste de 1781 admettait le caractère connaissable d'une substance nouménale du moi (*substantia noumenon*); ce caractère constituait la condition de son

¹¹ Gäbe (1954, 54-68) caractérise la procédure de Kant dans la deuxième édition comme une critique de la méthode: toute psychologie rationnelle utilise dans ses raisonnements le paralogisme unique auquel, selon Kant, se résument les quatre formes du paralogisme: «Dans le procédé de la psychologie rationnelle, domine un paralogisme qui est représenté par le syllogisme suivant...» (B 410). Sur l'accord fondamental entre l'édition A et l'édition B, cf. Gäbe, 1954, en particulier 134-138; Müller-Lauter, 1964, 78-82; on trouvera d'autres prises de position chez Guyer, 1983, 331 [4].

affirmation de l'idéalisme. Selon Kant, l'idéaliste de 1787 devrait présupposer une substance permanente du moi en tant que phénomène pour rendre possible la détermination temporelle de l'expérience interne sans l'intervention d'une conscience immédiate de choses externes, distinctes de nous. Cette substance phénoménale (*substantia phaenomenon*) permanente du sens interne qui est ici postulée existe pourtant aussi peu qu'une substance nouménale du moi qui serait connaissable à partir de la simple pensée 'moi'. C'est donc par l'entremise d'une représentation de la substance non tenable selon Kant que les deux variantes de l'idéalisme parviennent à l'*'ergo'* qui sépare le '*cogito*' du '*sunt*' des choses spatiales indépendantes, parce qu'il ne fonde la liaison '*cogito-sunt*' que par un raisonnement incertain remontant de l'effet (de la perception d'objets externes) à la cause (aux choses extérieures réelles).

Le meilleur point de départ pour comprendre l'argumentation de Kant en 1787, qui forme le fondement de la *Réflexion de Leningrad*, est la phrase initiale de l'insert de la seconde édition : « Mais l'idéalisme élève une forte objection contre ces règles de démonstration médiate de l'existence ; sa réfutation est donc ici en bonne place » (B 274/Pl I 954). La forte objection en question doit consister en ce que l'objet externe de la perception, auquel des objets non perçus sont reliés selon « ces règles », c'est-à-dire selon les analogies de l'expérience, n'est peut-être lui-même qu'un produit de l'imagination : « parce qu'il se peut que soit en nous-mêmes la cause des représentations, que nous attribuons, peut-être faussement, à des choses extérieures » (B 276). Par là on enlèverait son soubassement au postulat qui affirme la réalité des objets perçus et surtout des objets à l'existence desquels on conclut à partir de règles *a priori* de l'expérience. La réalité des objets perçus immédiatement est elle-même incertaine, car elle n'est de son côté déduite qu'à partir d'un effet de la perception.

Pour l'essentiel, l'idéaliste problématique pourrait être renvoyé à la déduction transcendantale des catégories et à la preuve des principes. Nous avons déjà mentionné ci-dessus que dans la deuxième partie de la déduction toute détermination interne du temps est ramenée à « ce que les choses extérieures nous présentent de changeant » (B 156). La réfutation que Kant recherche, « la seule possible » (B XXXIX/Pl I 753 note ; cf. AA XVIII 610 [13], 612 [21-22], mais aussi A 378) n'est pourtant pas de caractère synthétique, comme l'est le procédé de démonstration de la Critique en général, mais est construite analytiquement à partir de ce que concède l'idéalisme problématique. La réfutation est menée par Kant sous la forme d'un « argument transcendantal »¹². Comme nous l'avons vu plus haut, ce qui est concédé, c'est l'hypothèse que « l'expérience interne » est donnée ; on dégage de celle-ci, comme présupposition nécessaire, « une conscience immédiate de l'existence d'autres choses hors de moi » (B 276).

¹² M. Tillmann Pinder (Berlin) a attiré mon attention sur ce point.

L'expérience interne que l'idéaliste pose à la base de sa réflexion comprend d'une part les phénomènes du sens interne, déterminés seulement temporellement (Kant en parle certainement dans la «Remarque générale sur le système des principes»; cf. B 292-293), mais aussi, d'autre part, les images d'objets et d'événements spatiaux, au sujet desquels la question de savoir si une réalité indépendante leur correspond reste ouverte pour l'idéaliste problématique. Kant y opposera la thèse suivante: l'expérience interne n'est possible qu'en présupposant la conscience immédiate de choses extérieures permanentes (cf. B 275-276 et, entre autres, AA XVIII, 610 [7-15]).

Le sens interne, la faculté de l'expérience interne, est soumis à la forme du temps. L'argument de Kant est que, pour pouvoir être conscient des représentations changeantes en tant que telles, ainsi que de leur situation temporelle (*Zeitstelle*) et de leur durée, il ne suffit pas de disposer de représentations semblables périodiquement récurrentes, comme l'entend par exemple John Locke, qui conçoit en effet le mouvement extérieur cyclique comme modèle universel de la mesure du temps, mais réduit la fonction de ce mouvement (ou d'autres événements extérieurs changeant périodiquement) à ceci qu'il «ramène constamment certaines idées sensibles par des périodes qui paraissent également éloignées l'une de l'autre» («constantly brings about the return of certain sensible ideas, in seeming equidistant Periods») ¹³.

Pour pouvoir être perçu et déterminé dans l'expérience, le changement d'état, interne ou externe, présuppose quelque chose de permanent. Dans cet argument Kant peut invoquer la première et la deuxième analogie de l'expérience: «Ce n'est donc que dans le permanent que sont possibles les rapports de temps (car la simultanéité et la succession sont les seuls rapports dans le temps), c'est-à-dire que le permanent est le *substrat* de la représentation empirique du temps même, substrat qui seul rend possible toute détermination du temps» (A 182-183/Pl I 920). Ce permanent ne peut pas être trouvé dans le sens interne; ceci, «la critique... le prouve» (AA XVIII 618 [11]). Il faut prendre garde que dans cette étape de la démonstration la qualité de substance phénoménale (*substantia phaenomenon*) n'est pas déniée au sujet de l'expérience interne. L'âme, consciente ou inconsciente, est la cause d'actions, par exemple du mouvement corporel ou de l'attention, des rêves, de la production artistique ou de ces inspirations heureuses qui conduisent à la naissance des sciences (cf. B XI et passim): «Cette causalité conduit au concept de l'action, celle-ci au concept de force, et par là au concept de substance» (A 204). Mais cette substance phénoménale ne se manifeste pas «par la permanence du phénomène» (ibid.; cf. R 6334, AA XVIII 655 [7-10]) et ne sert donc pas à la détermination du temps.

Ainsi, pour que la détermination du temps, que l'on a concédée, soit possible, il ne reste que la référence immédiate à quelque chose de différent de

¹³ J. Locke, *Essai concernant l'entendement humain*, (1690), II, 14, 22, trad. p. Pierre Coste, Paris, Vrin, 1972, p.142-143.

nous, du sujet de l'expérience interne, c'est-à-dire à quelque chose de permanent dans l'espace.

Par là on peut penser en une unité, dans «une seule expérience» (B XLI/Pl I 957 note 1), les expériences spécifiquement internes et les expériences externes. A partir de la *Réflexion de Leningrad*, on peut cependant déclarer rétrospectivement que Kant a oublié une chose: il ne devrait pas être question de n'importe quelle existence, mais bien de mon expérience et de mon existence. Il se peut qu'on ait réussi à éclairer la détermination du temps; cela n'empêche que l'on a perdu en tant que moi singulier le sujet dont on considère l'existence. Nous examinerons cette question de plus près.

Nous avons mentionné le fait que Kant s'est encore occupé de la réfutation de l'idéalisme après la parution de la deuxième édition de la *Critique de la raison pure*, dans une série de réflexions¹⁴. Quel peut bien être le motif philosophique de l'insistance de cette étude?¹⁵

Une des raisons est sans doute l'insatisfaction de l'auteur vis-à-vis de l'argumentation de 1787, qui apparaît déjà dans la correction ajoutée à la préface (B XXXIX, note/Pl I 955-957)¹⁶. La plupart des *Réflexions* se rapportant à ce sujet ne modifient guère le contenu même de la réfutation et n'opèrent que des variations dans le type de preuve. On peut déjà trouver dans la deuxième édition de la *Critique de la raison pure* des formulations préliminaires de presque toutes les pensées des *Réflexions* à ce sujet. Pourtant, on peut constater dans le contenu de l'argumentation deux changements de perspective que l'on trouve tous deux dans la *Réflexion de Leningrad*. D'une part, l'existence, dont on analyse la conscience empirique et l'expérience interne, n'est plus seulement, en vue de la détermination temporelle, opposée à des objets singuliers quelconques, à ce permanent-là dans l'espace ou à celui-ci, mais elle est comprise comme être du monde et est posée en relation avec le monde en entier. «Nous-mêmes nous sommes d'abord objet de notre sens externe, car sans cela nous ne percevrions pas le lieu où nous sommes dans le monde et ne pourrions avoir une intuition de nous-mêmes en rapport avec d'autres choses» (R 6315, AA XVIII 619 [5-8]; cf. 615 [21-24]; 620 [17-20]). Je dois connaître le «lieu de l'espace (...) où je me trouve» (A 23) par une

¹⁴ Guyer les énumère (1983, 338 [13]). Il se limite de façon peu adéquate aux notes de Kant qui ont été imprimées sous le nom de *Réflexions*; les nombreux endroits où Kant traite de la problématique de l'idéalisme dans l'*Opus postumum* manquent à cette liste (cf. AA XXII 89 sq.; 91; 93; 95; 96 sq.; 119). Kant traite encore de cette question dans le *Mémoire* rédigé pour l'Académie de Berlin (cf. AA XX 268-269/Pl III 1222-1224) et dans les travaux préparatoires pour la *Doctrine du Droit* il aborde la problématique de l'idéalisme comme question parallèle (cf. AA XXIII 309-310). On ne dispose pas encore d'une étude sur l'ensemble de ces textes. Les travaux les plus exhaustifs consacrés aux *Réflexions* sont ceux de Guyer et de Lachièze-Rey (1950), en particulier les pp. 60-148.

¹⁵ Sur un des motifs possibles, cf. Adickes, in AA XVIII 305 [24 sqq.].

¹⁶ Comme le pense aussi Guyer (1983, 338).

intuition de mon propre corps, pour pouvoir me poser dans un rapport avec d'autres êtres corporels. D'autre part, Kant poursuit l'intégration du sens interne dans le sens externe. Il insiste ainsi maintenant sur le fait que même la possibilité du nombre, en commençant par le nombre '1', dépend de ce que du permanent est donné dans l'espace (AA XVIII 616). On peut observer ces deux perspectives nouvelles dans la *Réflexion de Leningrad*.

On trouvera une seconde raison de cette insistance dans le danger d'idéalisme que contient la propre philosophie de Kant. Que l'idéalisme transcendantal soit menacé d'être compris — ou mécompris — comme un idéalisme matériel, les conséquences que 'l'idéalisme allemand' tira des pensées kantienne dans les années 1790 le montrent. Un examen détaillé de la réfutation de l'idéalisme ne devrait pas seulement dégager les corrections internes et les développements postérieurs à 1787, mais il devrait aussi reconstruire l'idéalisme, présumé ou réel, par lequel Kant crut sa propre philosophie menacée. Il devrait de plus mettre ce développement en rapport avec les modifications qui touchèrent la philosophie transcendantale, des *Prolégomènes* à l'*Opus postumum*. La *Réflexion de Leningrad* représentera dans cette tâche un élément important avec sa nouvelle conception d'une aperception cosmologique et de la suite modale du temps.

Dans nos premières lignes, nous avons esquissé les grands traits de la réflexion dans le *Feuillet de Leningrad*. Nous pouvons nous rattacher à cette esquisse dans notre interprétation.

La première thèse que nous avons résumée, selon laquelle nous ne pouvons déterminer notre existence dans le temps sans le sens externe et sans objets dans l'espace (r18-21), ne découle guère des arguments qui la précèdent, où il n'est question ni d'une existence, ni d'une détermination temporelle de cette existence. La partie de la *Réflexion* qui suit apporte une nouvelle forme de la détermination du temps, référence au passé, au présent et au futur; on y trouve également une nouvelle détermination de la conscience empirique de soi dans l'aperception cosmologique. Les éclaircissements qui suivent la conclusion des lignes v4 et v5 ne se rattachent pas à ces deux nouvelles idées, mais considèrent des problèmes que l'on trouve également dans le contexte de la réfutation de l'idéalisme de 1787. En fonction de cette analyse du texte, notre intérêt se focalisera sur le passage allant de la ligne r22 à la ligne v5.

L'argument de la première partie (r2-21) semble s'appuyer sur l'analyse du concept de l'expérience interne: les éléments subjectifs — conscience intellectuelle, sens interne — ne peuvent pas par eux-mêmes expliquer le phénomène de la détermination du temps. Pour ce faire, on a besoin de l'espace et d'objets permanents dans cet espace.

La conscience intellectuelle, aussi nommée dans d'autres contextes conscience pure, ou encore aperception pure, ou transcendantale, est la conscience de ma propre spontanéité et de ma propre existence, indéterminée catégoriquement et temporellement, la conscience du 'je pense - je suis'.

Elle est déjà un élément de la théorie propre à la première édition de la *Critique de la raison pure*; nous pouvons ici nous contenter de renvoyer à l'introduction du chapitre consacré aux Paralogismes (A 341-343/PI I 1046-1048). La conscience intellectuelle me procure certes une perception de ma propre existence, mais celle-ci ne recouvre pas toute l'expérience interne; cette dernière contient en effet une connaissance de soi-même en tant que phénomène, alors que l'aperception pure n'avance que la proposition certaine 'je pense — je suis', 'cogito — sum'.

La deuxième composante subjective de l'expérience interne est le sens interne, dont le temps est la forme pure de l'intuition. Pour avoir une représentation de celui-ci, on ne peut se le représenter que selon la forme d'une intuition spatiale. Certes, pourrait ajouter Kant dans la *Réflexion de Leningrad*, même la représentation figurée du temps, qui naît de l'affection du sens interne par l'aperception pure, me donne une représentation du changement interne de mes représentations et, par là, de ma propre existence successive en différents états (cf. B 292): lorsque je tire une ligne ou décris un espace, je peux, ou je dois, simultanément prendre conscience de ma propre existence dans le temps (R 5653, AA XVIII 307 [12]), mais cette conscience ne couvre pas le domaine de l'expérience interne et de sa détermination dans le temps.

«Mais dans l'expérience interne que je fais...» (r9-10): l'autoaffection par des représentations du sens externe, c'est-à-dire la détermination du sens interne par un acte spontané de la conscience intellectuelle, s'ajoute aux composantes susmentionnées, conscience intellectuelle et sens interne, qui peut être affecté par celle-là de façon à former dans la représentation pure de l'espace une image de sa propre forme, à savoir du temps. Cela signifie que si je concentre mon attention sur ma propre conscience subjective, je trouve des contenus et des expériences qui sont «en même temps extérieur[s] (en partie)» (B XLI/PI I 957 note 1) (l'expérience externe est un sous-ensemble de l'expérience interne en tant qu'elle est déterminée temporellement); ces contenus et ces expériences sont intégrés dans la conscience de mon propre état.

La conclusion «De là, on peut voir...» (r18) tire-t-elle les conséquences des pensées des lignes r2 à r18 en déclarant que, sans intuition de l'espace et sans objets dans l'espace, nous n'aurions aucun sens interne (actuel) et aucune détermination temporelle de notre existence (r18-21)? Dans les lignes r2 à r18, il n'était pas question de notre existence et de sa détermination temporelle. Nous avons simplement appris que la conscience intellectuelle et le sens interne, la spontanéité et la réceptivité interne avec sa forme, le temps, sont des conditions nécessaires, mais non suffisantes, de l'expérience interne: si nous voulons nous représenter le temps, nous avons besoin de l'intuition de l'espace, et dans l'expérience interne nous nous affectons nous-mêmes par des représentations des sens externes. On concèdera donc que «de là, on peut voir...», mais seulement si la détermination temporelle de mon existence est

comprise dans le concept de l'affection de moi-même par des représentations des sens externes; or ceci n'a pas été démontré.

La deuxième section (r22-v5) commence par la distinction entre aperception pure et aperception empirique et entreprend de là une nouvelle réflexion concernant la détermination temporelle de mon existence.

L'aperception pure ou transcendantale — avec une expression utilisée nulle part ailleurs: *l'apperceptio percipientis* — est la conscience intellectuelle de notre spontanéité que nous avons déjà expliquée, la conscience du '*cogitatum*'. On ne peut se représenter cette aperception comme temporelle sans une détermination du sens interne. Mais que signifie un peu plus bas: «...l'existence du *percipiens* qui ne peut percevoir que *successivement*, c'est-à-dire en avant» (r29-30)? Cette expression ne peut pas signifier que l'aperception pure en tant que telle est subordonnée à une conscience du temps, car en ce cas l'entendement pur serait *a priori* soumis à la sensibilité. D'autre part, le temps lui-même, en tant que pure forme de l'intuition, ne peut être qu'un 'maintenant', sans cohérence ni direction et les contenus que l'on peut se représenter en lui dans la réflexion transcendantale ne peuvent qu'y être «toujours disparaissant et commençant» (A 183). Une conscience réduite à la spontanéité et à la pure intuition interne ne serait pas en mesure, selon Kant, de se représenter le temps, (car elle ne disposerait pas de l'intuition de l'espace qui est requise pour cela), elle n'aurait pas de mémoire et ne pourrait pas compter les perceptions de bruit ou de plaisir qu'on causerait artificiellement en elle. En 1790 Kant considère, «contre l'idéalisme», que le nombre lui-même, tel qu'il est produit dans l'acte de compter, est dépendant d'objets énumérables réels dans l'espace: «Nous ne pouvons nous représenter aucun nombre, si ce n'est par une énumération successive dans le temps et par le rassemblement de cette pluralité dans l'unité d'un nombre. Ceci ne peut pourtant se produire que parce que je juxtapose les éléments de cette pluralité les uns à côté des autres dans l'espace. En effet, ceux-ci devraient être pensés comme donnés simultanément, c'est-à-dire saisis comme une seule représentation, sans quoi cette pluralité ne constituerait pas une grandeur (un nombre); mais je ne peux reconnaître l'existence simultanée qu'à ceci, que je peux hors de mon action de rassembler, appréhender en avant et en arrière (et non pas simplement penser) la pluralité comme donnée» (R 6314, AA XVIII 616 [4-12])¹⁷.

Si, dans les lignes r29-r30, Kant parle du temps comme d'une succession seulement orientée vers l'avant, l'affection du sens interne par une intuition spatiale est déjà comprise dans cette représentation. Pourtant, on ne peut que difficilement se faire une idée de ce temps-là. La représentation (spatiale) du temps orientée «vers l'avant» présuppose qu'au moins trois moments du temps ('Zeitpunkte') sont réunis dans une synthèse de l'entendement et déterminés en considérant leur position respective. Pour ce faire, il faut qu'il soit possible de retenir les éléments de cette 'relation orientée vers l'avant', t1, t2 et

¹⁷ Cf. Guyer, 1983, 348-349.

t3. Ce qui a déjà été retenu dans l'édition A pour le temps pur doit cependant être valable ici aussi: la simultanéité n'est pas un mode du temps lui-même «puisque'il n'y a pas dans le temps de parties simultanées, mais que toutes sont successives» (A 183)¹⁸. Il faut donc faire abstraction du fait que la ligne en tant que telle comprend des points qui, si on les lit dans une perspective temporelle, impliquent le concept de simultanéité.

On peut provisoirement récapituler en disant qu'une détermination de la grandeur temporelle ('Größenbestimmung') de mon existence, qui est présupposée comme composante de l'expérience interne, n'est possible ni par l'aperception pure, ni par le simple sens interne, pas plus que par une représentation du temps projetée dans l'intuition de l'espace comme une pure succession dirigée vers l'avant: dans la représentation du temps pensée linéairement et en tant que telle, il n'y a même pas de simultanéité.

Dans l'aperception empirique, la situation est toute autre: elle «dit»: «j'étais, je suis et je serai» (r23). Cette détermination temporelle de l'expérience interne rend possible, et même nécessaire, le passage à l'expérience externe. Cette détermination présuppose la conscience immédiate d'autres êtres du monde: ce n'est qu'avec l'existence simultanée de ceux-ci que mon expérience du temps se constitue. S'il n'y avait pas d'objets permanents, qui étaient, sont et seront, je ne pourrais pas avoir de connaissance de moi-même comme existence passée, présente et à venir: je ne fais l'expérience de ma propre continuité dans le temps que par l'entremise de celle d'autres êtres corporels.

Ce que nous appelons, conformément à la terminologie en usage¹⁹, 'suite modale du temps' ('modale Zeitreihe'), la détermination du passé, du présent et du futur, est tout à fait nouveau dans la théorie kantienne²⁰.

¹⁸ Ceci ne signifie pas que la simultanéité ne soit pas une représentation temporelle (cf. A 30 et AA II 399-402). Pourtant le temps n'est qu'une condition nécessaire, mais non suffisante, de la simultanéité.

¹⁹ Cf. entre autres G. Heinemann, «Zeit und Prozeßstrukturen. Über die modale, die relationale und die teleologische Ordnung der Zeit», in *Philosophisches Jahrbuch* 93, 1986, 110-134.

²⁰ A propos de la conscience empirique du sujet dans la *Critique de la raison pure*, Steinhoff (1983, 543) écrit qu'un rapport à une totalité empirique, à un monde, lui est propre, car l'objet qui est donné à chaque fois se trouve avec d'autres objets dans une relation que je peux découvrir par une inférence régressive. Cependant, ces réflexions sont à mettre au propre compte de l'interprète; dans la *Critique de la raison pure* Kant n'arrive pas encore à l'idée d'adjoindre à la sensation présente le domaine du passé des objets et ce n'est également que la *Réflexion de Leningrad* qui met à jour le futur. -Bieri (1972, 79-83) lit également l'Esthétique transcendantale comme si les deux séries temporelles de Mc Taggart y étaient présentes; on ne peut pourtant attester chez Kant que la relation d'antériorité et de postériorité (avec des références dans la simultanéité) et une perception qui s'y rapporte. — L'inscription du temple d'Isis citée dans la *Critique de la faculté de juger*: «Je suis tout ce qui est, tout ce qui a été et tout ce qui sera» (AA V 316 note/Pl II 1100); cf. *Apocalypse* I 4) n'aura guère eu d'importance dans les nouvelles réflexions de Kant.

Toutes les déterminations temporelles jusque-là considérées de l'expérience interne et de l'expérience externe que celle-ci présuppose se rapportaient à ce que l'on désigne comme 'l'ordre relationnel du temps', dans lequel des intervalles temporels peuvent être comparés et mesurés, des moments relativement fixés et, par là, des événements datés (cf. B 156) et placés dans une relation d'antériorité ou de postériorité d'après la loi causale. Selon la théorie de l'Analytique transcendantale, les phénomènes ('Erscheinungen') ne deviennent des objets de l'expérience déterminés temporellement qu'en tant qu'éléments de relations universelles et nécessaires qui peuvent se reproduire à une époque quelconque

L'expérience interne est soumise aux mêmes conditions que l'expérience externe, d'abord parce qu'elle la comprend et ensuite parce qu'en tant que purement interne elle lui emprunte les déterminations temporelles. Le sentiment de douleur ne peut être localisé dans le temps et déterminé par rapport à sa durée comme élément de la «seule expérience» (B XLI/Pl I 957) que s'il n'est pas spécifiquement distingué d'autres objets de l'expérience. Il n'est un phénomène temporellement déterminé de l'expérience interne qu'au sein de l'ordre objectif du temps.

L'ordre modal du temps est subjectif: à partir du 'maintenant' que je vis, le passé et le futur sont déterminés de manière changeante, devenant, comme le formule Augustin, «présent du passé, présent du présent, présent du futur» («praesens de praeteritis, praesens de praesentibus, praesens de futuris») ²¹. Le changement de position du 'maintenant' — maintenant je sens la douleur, tout à l'heure elle n'avait pas encore commencé, bientôt elle sera passée — entraîne que l'on ne rencontre pas l'ordre modal du temps dans l'ordre objectif du temps. Pour ce dernier, pour la détermination relationnelle du temps, qu'un phénomène soit passé, présent ou futur n'a pas d'importance, aussi peu que le fait qu'il s'agisse de mon expérience ou de celle d'autres sujets humains: *mon* existence empirique n'est déterminable dans le temps qu'à la condition que l'on fasse abstraction de ce qu'elle est *mon* existence.

Ainsi, j'ai sans doute réussi à déterminer mon *existence* dans l'ordre relationnel du temps, mais pas *mon* existence: ce n'est que par le passage à l'ordre modal du temps que l'aspect subjectif de la détermination de l'existence est pris en considération.

Mais Kant ne dispose pas de la distinction terminologique entre ordre temporel relationnel et modal. Peut-on même retrouver cette distinction dans le texte? Le temps modal n'est-il pas compris par Kant exactement de la même façon que le temps relationnel, comme temps objectif, de telle façon qu'en fin de compte nous n'aurions à faire qu'à une utilisation imprudente des termes, mais pas à une nouvelle compréhension de la chose elle-même?

Dans la *Réflexion* 6313, l'auteur présente comme suit la dépendance de la détermination temporelle d'objets permanents dans l'espace: «Donc puisque

²¹ *Confessions* XI. XX/26.

nous ne pourrions même pas percevoir la succession en nous, et donc avoir aucune expérience interne, si nous ne pouvions également prendre conscience empiriquement de la simultanéité, mais que ceci n'est possible que par une appréhension dirigée soit vers l'avant, soit vers l'arrière, qui n'a pas lieu face aux objets du sens interne, on ne peut penser l'expérience interne elle-même qu'au moyen de la relation de notre sens à des objets hors de nous» (AA XVIII 614 [22-29]). Nous ne pouvons pas percevoir en tant que telles les représentations successives si nous ne les rapportons pas à un permanent dans l'espace, qui soit donné simultanément. La *Réflexion de Leningrad* affirme-t-elle quelque chose d'autre? L'introduction du futur comme mode du temps à part entière fait éclater le cadre de la détermination relationnelle du temps de mes représentations changeantes. Dans la théorie en vigueur jusqu'à présent, le futur ne pouvait être qu'un dérivé de la détermination temporelle réelle et devait être traité dans le cadre des considérations concernant l'imagination, à côté des représentations oniriques. Alors que l'on peut encore interpréter le passé et le présent comme des explications imprudentes de déterminations topologiques et métriques dans une expérience survenant réellement, l'insertion du futur dans ce contexte est un indice sûr du fait que Kant explore un nouveau domaine.

Malgré cela, on ne peut penser que le changement tourne autour de l'ordre modal du temps en tant que tel, car il serait alors difficilement compréhensible que ce concept soit utilisé sans que l'attention se concentre sur lui. Qu'est-ce, dans le «j'étais, je suis et je serai», qui intéresse Kant? Eu égard au caractère fragmentaire de la note, nous sommes réduit à une conjecture. L'aperception qui se rapporte au permanent des choses dans le passé, le présent et le futur et permet de déterminer le moi empirique subsistant parallèlement comme passé, présent et futur est appelée cosmologique (r25): je suis conscient de moi-même comme être du monde (v4). Que l'on parte de cette accentuation de l'aspect cosmologique et l'ordre modal du temps semble être conçu comme le pendant de la détermination de mon lieu dans le monde (cf. AA XVIII 615 [21]; 619 [6]; 620 [18]). Ma conscience du maintenant et celles du passé et du futur, qui se règlent sur la première, n'est rendue possible que par l'ordre simultané des choses, c'est-à-dire, au niveau du principe, de tous les êtres du monde. Au lieu du corps (*situs corporis*) cosmologique un lieu du temps (*situs temporis*) semble adjoint: ce n'est que de cette façon que *mon* existence est déterminée comme être spatio-temporel du monde dans l'ici et maintenant.

C'est ainsi, ou à peu près, qu'il convient d'interpréter l'ordre modal du temps dans la nouvelle *Réflexion*. Dans l'*Opus postumum* cette pensée semble reprise en rapport avec la possibilité d'en faire l'expérience: «Je suis. — Outre moi-même existe un monde (*praeter me*) dans l'espace et dans le temps et je suis moi-même un être du monde: je suis conscient de cette relation et des forces qui émeuvent en moi des sensations (des perceptions). — Moi-même, en tant qu'être humain, je suis pour moi un objet sensible externe, une partie

du monde» (AA XXI 63; texte daté entre décembre 1800 et février 1803). «...et des forces qui émeuvent en moi»: par là, la simultanéité des choses permanentes perçues est rapportée à l'action réciproque qui la rend possible dans l'expérience: «Toutes les substances, en tant qu'elles peuvent être perçues comme simultanées dans l'espace, sont dans une action réciproque universelle» (B 256). Mon propre moi empirique et ses affections sensibles appartiennent à ces substances (ce qui n'est naturellement pas le cas du sujet transcendantal, du pur 'je suis' de l'aperception psychologique (*apperceptio psychologica*)! La *Réflexion de Leningrad* cherche à écarter l'idéalisme qui menace le système (on ne conclut à l'existence des choses que par 'leurs' effets) en faisant appel à la conscience immédiate de l'expérience interne: «Bien qu'ici je sois affecté, je n'ai pourtant pas besoin d'un raisonnement pour de ce fait conclure à l'existence d'un objet extérieur, puisque celle-ci est indispensable à la conscience de ma propre existence dans le temps, à savoir à la conscience empirique de moi-même (de ma coexistence avec d'autres choses), et que je connais donc l'existence de l'objet extérieur exactement de la même façon que je me connais moi-même» (v1-4).

On peut donc distinguer deux points de vue: selon le premier, je dois, si j'ai conscience d'une détermination temporelle, être immédiatement conscient de l'existence permanente et distincte de choses: l'expérience externe est immédiatement intégrée dans l'expérience interne. Le second point de vue se rapporte à la théorie de la possibilité de l'expérience: elle affirme qu'en tant que partie du monde, je dois être affecté par d'autres êtres du monde, si je dois les connaître en tant que simultanés. Le premier point de vue est celui de la réfutation de l'idéalisme; le second est celui de l'idéalisme problématique lui-même, car selon lui ce n'est que de façon incertaine que de mon affection je peux conclure à l'existence d'autres choses. Certes, la note de Leningrad introduit le concept de l'ordre modal, subjectif, du temps, elle l'interprète pourtant, si notre lecture a été correcte, dans une perspective objectiviste et cosmologique: ce concept n'est pas approfondi dans le cadre d'une phénoménologie de la conscience, mais il est intégré dans une théorie du moi comme être du monde. Ainsi, la conclusion: «Je suis immédiatement et originellement conscient de moi-même en tant qu'être du monde et justement, par là, et par là seulement, ma propre existence est déterminable, et cela uniquement comme phénomène, comme grandeur dans le temps» (v4-5) n'est elle-même pas une conclusion par laquelle l'idéalisme serait réfuté, mais une des stations auxquelles Kant s'arrête sur le chemin de la quête de la réalité extérieure immédiate, qu'il cherche à déceler au moyen d'arguments déjà familiers. Nous n'avons pas besoin de conclure, à partir de notre affection, à l'existence de quelque chose d'extérieur (v24-25; v30-31), car l'extérieur en tant que tel est déjà garanti par la forme du sens externe représentée *a priori* (v15;v24;v25).

(Traduit de l'allemand par Alain Perrinjaquet)