

**L'ARCHITECTONIQUE KANTIENNE
EXISTE-T-ELLE COMME MÉTHODE?
(Quelques remarques sur les travaux
récemment parus de Pascal Gaudet)**

Frank PIEROBON

(Institut des Hautes Etudes
en Communication Sociale, Bruxelles)

Que l'esprit humain renonce une fois pour
toutes aux recherches métaphysiques, on doit
tout aussi peu s'y attendre qu'à nous voir,
pour ne pas respirer un air impur, préférer
suspendre totalement notre respiration.

E. Kant, *Prolégomènes*¹

**Introduction – de la possibilité d'une métaphysique comme
science ... invisible**

La pensée de Kant s'est imposée depuis bien longtemps comme l'une des références majeures de la tradition philosophique occidentale, et c'est probablement la raison pour laquelle elle fonctionne davantage comme référence que comme pensée. L'étude de plus en plus fine et érudite des textes eux-mêmes et des commentaires qu'ils ont suscités, a pour effet insistant d'affirmer la présence, dans la réflexion philosophique contemporaine, de l'héritage critique comme un *donné* ou une *matière*, et la philosophie telle qu'elle se pratique, s'intéresse moins, semble-t-il, aux problèmes qu'aux tentatives de solutions accumulées par la tradition. Le risque, évidemment, est que l'on ait perdu de vue à quels problèmes ces

¹ P.154 dans la traduction de J. Rivelaygue, Tome II des *Œuvres*, parue chez Gallimard.

solutions répondaient, problèmes dont on finit par penser qu'ils sont, pour l'essentiel, insolubles. Dans ce contexte, Kant est l'un des rares philosophes dont on accepte encore l'inquiétante prétention d'avoir résolu certains de ces problèmes et dont les solutions nous semblent en effet peu ou prou convaincantes, notamment en ce qui concerne les antinomies cosmologiques ou encore les questions esthétiques (le beau et le sublime). A en croire le philosophe de la *Critique*, ces nœuds gordiens ne purent être tranchés qu'avec une certaine méthode, l'architectonique, qui rendrait possible le grand projet d'une "métaphysique comme science", à bien démarquer d'une "métaphysique comme disposition naturelle". La première serait une science au même titre que les mathématiques et que la science de la nature (la physique newtonienne), tandis que la seconde serait ce que notre imaginaire philosophique produit inlassablement, mêlant le vrai et le faux sans jamais pouvoir s'y retrouver... nous avons toutes les peines du monde à accepter l'idée d'une telle science métaphysique et nous n'osons plus la mettre en compétition avec ce que les sciences exactes sont devenues depuis l'époque de Kant. Or cet imaginaire philosophique, même si la *critique* kantienne nous aide à y faire un début de ménage, est toujours ce à partir de quoi nous abordons toujours déjà tout texte, de Kant ou de tout autre philosophe, "grand" ou "petit", tout comme nous avons développé une grande familiarité d'avec notre *monde*, à entendre phénoménologiquement, avant même d'envisager qu'il puisse être géométrisable et, plus généralement, qu'on puisse faire l'apprentissage des mathématiques.

Tout comme la simple appréhension esthétique du monde ne suffit pas ordinairement à susciter en nous l'idée d'une géométrie, notre imaginaire philosophique ne contient pas de quoi passer d'une appréhension esthétique des belles idées à quelque chose de plus élaboré, que l'on pourrait appeler plus proprement une *pensée*. De toutes façons, dans un cas comme dans l'autre, nous faisons suffisamment tôt l'acquisition de connaissances, mathématiques ou philosophiques, et dans le meilleur des cas, le monde nous paraît tout *naturellement* mathématisable, de même que la pensée de tout temps nous paraît s'être manifestée à travers une certaine tradition spirituelle ou philosophique, qui joue le même rôle de *donné* empirique que le monde des phénomènes pour la science mathématique. Dans le meilleur des cas, ces textes qui, pour la démarche philosophique, ont

la fonction symbolique, souvent inaperçue, de donné, l'ouvrent à la *pensée*.

C'est, selon nous, un tel *effet performatif* que produit l'œuvre critique, à la lecture et à l'étude. En ce sens, la notion d'architectonique, inexponible pour elle-même, reconquiert un certain sens. Lire Kant, avec bienveillance et, pourquoi pas, une certaine ingénuité (que l'on pourrait identifier à une forme d'*épokhè* visant à mettre entre parenthèses tout ce que l'on croit déjà savoir et dont l'on ne pense rien), revient à se laisser pénétrer et acquérir à une autre forme de pensée. A notre sens, c'est ainsi qu'un Platon ou un Kant doivent leur aura au fait que leur texte fait naître chez qui les aborde, en esprit libre ou simplement ignorant, des formes de pensée dont on peut juger, indépendamment de tout effet de prestige ou de poids des traditions, qu'elles sont spirituellement émancipatrices et qu'elles ouvrent à ce que nous n'hésiterions pas à appeler une véritable *liberté* intellectuellement et humainement responsable, sans pour autant qu'aucune réponse définitive, propre à constituer un dogme, n'en soit proférée. Certains textes donnent inépuissablement à penser, et d'autres, ne donnent qu'une pensée épuisée.

Lorsqu'on réfléchit sur les textes critiques, l'on ne peut pas rester insensible à quelque chose de singulier qui les règle en sous-main, sous la surface des affirmations qui nous paraissent parfois insolites ou péremptoires. Souvent, les significations s'éclaircissent les unes par rapport aux autres, comme si la syntaxe de leurs rapports mutuels déterminait en fait leur sémantique. Lorsqu'on fait ce genre de remarques, l'on se trouve, à notre sens, sur la bonne voie et peu à peu le contenu de ce genre d'observations accumulées finit par définir une stratégie de lecture, dont on s'aperçoit, au fur et à mesure que l'on se familiarise avec les détails de cette œuvre immense, qu'elle pourrait correspondre avec ce que Kant laisse deviner de sa méthode, à savoir l'architectonique. Toutefois, il y a la distance d'une régularité empiriquement constatée à une loi *a priori*, entre une telle stratégie de lecture et l'architectonique appelée à faire passer de la disposition naturelle à faire de la métaphysique et la métaphysique elle-même, c'est-à-dire à une véritable *science* métaphysique. Et justement, cette disposition naturelle est ce dont nous restons prisonniers, quelle que soit la finesse de nos lectures et de nos interprétations tant que nous ne pouvons pas statuer sur ce que sont l'architectonique et/ou la métaphysique comme science. La question décisive sera celle de la

contingence ou de la nécessité d'une telle méthode pour penser: s'agit-il de l'œuvre d'un certain philosophe parmi d'autres ou s'agit-il de l'essence de la pensée elle-même? S'agit-il en même temps de la nature métaphysique d'un penseur, lequel serait systématique comme d'autres pourraient être poètes, c'est-à-dire sans que cette affaire de style change quoi que ce soit à l'affaire, ou s'agit-il de la science métaphysique, laquelle cesserait, aussitôt fondée, d'appartenir à son auteur pour entrer dans le régime de la logique ou des sciences exactes, qui se passent de l'autorité et du prestige de ses concepteurs pour établir démonstrativement la validité de leurs énoncés?

Pascal Gaudet pencherait volontiers pour la seconde thèse, celle d'une essence systématique de la pensée, dont l'architectonique kantienne serait emblématique. Pour hardie qu'elle soit, cette thèse est clairement en phase avec les prétentions de Kant concernant son système, lui qui n'hésite pas, dans les *Prolégomènes*, à avancer, de sa critique, "qu'on ne peut jamais compter sur elle tant qu'elle n'est pas totalement achevée jusque dans les moindres éléments de la raison pure, et que, dans la sphère de cette faculté, c'est *tout ou rien* qu'il faut déterminer ou repérer"². Les deux ouvrages de Pascal Gaudet, *L'expérience kantienne de la pensée – Réflexion et architectonique dans la Critique de la raison pure* ainsi que son très récent opus sur la *Phénoménologie de la réflexion dans la pensée critique de Kant*³, sont complémentaires et abordent la question de l'architectonique comme ne faisant qu'une avec l'essence de la pensée, dont la manifestation serait, de manière privilégiée, la réflexion, et plus particulièrement la réflexion transcendante. Le propos est on ne peut plus philosophique, ce qui confère à cette entreprise son importance et sa signification: plus que tout autre, le philosophe doit se demander ce qu'il fait exactement, lorsqu'il pense, et, s'il se juge plus digne que le premier beau parleur venu, il doit constamment s'inquiéter de ce qui distingue sa pensée d'une simple imagination philosophique habile à faire passer ses fictions pour un accès privilégié au monde...

En posant la question de ce qu'est "l'expérience de la pensée" chez Kant ou pour lui, et à partir de ce point d'appui, ce qu'elle est en elle-même, Pascal Gaudet nous amène à la faire nôtre et à la réfléchir à

nouveaux frais. Cependant, il nous semble que dans sa réflexion, déployée sur les deux ouvrages cités plus haut, Pascal Gaudet circule constamment de part et d'autre de la frontière évasive entre la métaphysique comme science, que l'architectonique devrait pouvoir permettre d'élaborer, et la métaphysique comme disposition naturelle, dont une "phénoménologie de la réflexion" pourrait, à son insu, adopter le mouvement sans pouvoir toujours s'en libérer. Or, ce qui permet à Kant de discriminer, selon nous, entre sa troisième question, la disposition naturelle à faire de la métaphysique, et sa quatrième question⁴, ce qui permettrait l'élaboration de la métaphysique comme science, nous semble être l'architectonique elle-même, et cela posé, rien dans les *Critiques* ou les *Prolégomènes* ne permet d'établir en toute sûreté le *modus operandi* de cette méthode particulière. Pourtant, faute de saisir en son principe la méthode dont Kant se prévaut, rien ne pourrait empêcher, par le mouvement même de la pensée, le traitement du quatrième moment de la "question transcendante" de se résorber dans celui du troisième; nous n'aurions jamais d'autre secours pour faire de la métaphysique que ce que nous inspire la nature même de notre raison, sans pouvoir jamais faire la part entre l'illusion projetée et la vérité au cœur de celle-ci. En d'autres termes, il semblerait que la phénoménologie de l'expérience de pensée, que tente Pascal Gaudet, ne puisse éviter de s'abîmer dans l'étude de la disposition métaphysique par elle-même, l'épistémologique étant peu à peu absorbé par le phénoménologique, en un sens que nous allons maintenant élucider.

L'expérience de la pensée: expérience ou pensée?

Pascal Gaudet se propose trois objectifs pour identifier "l'expérience kantienne de la pensée" (titre de son ouvrage le plus important): *primo* de "constituer la philosophie comme système (idée de la philosophie comme science)"; *deuxio* de "saisir l'essence de la pensée, c'est-à-dire mettre en évidence la structure du pouvoir de connaître *a priori* par concept (ou pouvoir de penser) qu'est la raison pure, et cela architectoniquement" et *tertio*, "non seulement révéler

⁴ Cf. L'Introduction de la *C.R.P.*, Section VI (B18-24), ainsi que les *Prolégomènes*, trad. citée, Ak. IV,280, II, p.47: "...la question transcendante sera peu à peu résolue après avoir été divisée en quatre autres: 1° Comment la mathématique pure est-elle possible? 2° Comment la science pure de la nature est-elle possible? 3° Comment la métaphysique en général est-elle possible? 4° Comment la métaphysique comme science est-elle possible? "

² Ibid., Ak. IV,263, trad. cit. pp.26-27.

³ Tous deux parus dans la collection *Ouverture philosophique*, L'Harmattan 2001 et 2002. Nous désignerons désormais le premier ouvrage par le sigle *EKP* et le second, par *PRPC*.

l'essence systématique de la pensée, mais encore penser cette systématisme même⁵. L'omniprésence de l'architectonique aux niveaux tant thématique que méthodologique nous incite à nous demander aussitôt si cette tripartition est elle-même architectonique... L'on peut supposer, après avoir attentivement lu les deux ouvrages de Pascal Gaudet, que le premier objectif est atteint à proportion de ce que l'œuvre critique est appréhendée comme système; certes, l'œuvre critique est systématique, mais s'ensuit-il que l'étant un peu, elle le soit totalement? cela n'est pas établi. Se jouent là, à la fois, une question de droit et une question de faits, ceci dit pour pasticher le langage de la déduction. Au niveau du droit, il se pourrait bien que l'architectonique, contrairement à la métaphysique comme science qui d'emblée est sommée d'accéder en une seule fois à sa cohérence⁶, s'avère être une méthode exploratoire, qui réserve à l'occasion d'heureuses surprises qui font penser de nouvelles choses, sans pour autant remettre en cause de plus anciennes⁷. Au niveau du fait, et pour se limiter à un seul exemple célèbre, le remplacement de la Déduction de 1781, très architectonique d'allure, par celle de 1787, beaucoup plus "rhapsodique", semble indiquer que Kant s'est lui-même aperçu qu'il est illégitime d'architectoniser en-deçà de l'entendement, c'est-à-dire en tout ce qui ressortit à l'intuition sensible (perception, sensation) et par conséquent à tout ce qui est proprement phénoménologique. L'objectif premier de l'auteur, qui est de "constituer la philosophie comme système", requiert, de sa part, qu'il reconstitue au préalable la notion kantienne de système et qu'il

⁵ EKP, p.10.

⁶ Cf. *Prolégomènes*, trad. citée, p.171.

⁷ La construction géométrique est, dans la conception que Kant se fait, en phase avec son époque, une véritable action exploratoire, qui permet de découvrir les propriétés d'une figure comme le triangle, (cf. *C.R.P.*, A713/B731, p.1297). Cette *Zeichnung* essentielle dans le processus mathématique de la preuve et qui fonctionne comme externalisation constructive est, de manière très troublante assez proche de cette *Vorzeichnung* que Kant mentionne à Reinhold dans sa célèbre lettre de la fin de l'année 1789 pour illustrer sa "découverte" de la possibilité d'une critique de la faculté de juger à travers la considération du "plan tracé" de son système architectonique. Ainsi, il semble bien que pour penser l'architectonique, il faille la...*vorzeichnen*, c'est-à-dire la construire-tracer en quelque sorte. Les traductions françaises de ce terme-clef de *Vorzeichnung* laissent perdre l'idée de tracé ou de construction qui la rattachent aux pratiques géométriques. Sur cette question, nous nous permettons de renvoyer à notre article, *La genèse de la faculté de juger*, Cf. H. Parret éd., *Kant's Aesthetik*, W. De Gruyter Verlag, Berlin, 1998.

explicite, *in fine*, l'architectonique énigmatiquement définie par Kant comme "art des systèmes".

En revanche, les deux autres objectifs, qui se recoupent, retiennent d'autant plus l'attention que l'auteur se propose en fait de "saisir l'essence de la pensée", ce qui va au-delà du propos de Kant qui se tient prudemment au loin de la question de la possibilité de la pensée⁸. Comme toute pensée humaine, la pensée kantienne est marquée de finitude mais ses limites sont autant celles de la maîtrise architectonique que de l'inscription de cette pensée dans un contexte historique déterminé, dont certaines évidences, qui toutes ensemble constituent une "attitude naturelle", sont reprises telles quelles. Si l'on peut dire de l'acte mathématique qu'il permet de saisir l'essence de l'intuition spatiale, non pas métaphysiquement (ce qu'elle *est*) mais transcendantalement (selon les connaissances qu'elle rend possibles), l'on peut alors se demander, par analogie, si l'essence de la pensée sera saisie métaphysiquement ou transcendantalement. Dans les deux cas, métaphysique et transcendantal, tout est affaire de méthode et l'architectonique étant plus souvent invoquée que mise en œuvre, surtout dans le premier ouvrage de Pascal Gaudet, le métaphysique et le transcendantal finissent par se confondre. En effet, selon la formulation des deux objectifs, il s'agira de "saisir... mettre en évidence" et de "révéler...", non sans échapper à une certaine circularité puisque "révéler l'essence systématique de la pensée", c'est "...penser cette systématisme même". Comment éviter l'implosion d'une circularité qui se referme sur elle-même, n'ayant plus rien pour la maintenir hors d'elle-même, circularité d'un "...penser la systématisme de la pensée", laquelle pensée est vraiment elle-même lorsqu'elle est systématique? Depuis Kant et malgré sa critique, la tentation reste toujours aussi forte de *dire* ce qu'est la pensée, probablement aussi forte qu'aura été celle de comprendre et de dire ce qu'*est* cette force attractive dont Newton a donné la théorie, car l'on ne s'est pas facilement contenté de pouvoir simplement la calculer.

Pascal Gaudet a évidemment bien fait l'expérience de pensée de ces enjeux, ce qui laisse ouverte la question de savoir si cette expérience peut être dépassée; typiquement kantienne et méthodologiquement pertinente, cette question doit être assumée car

⁸ Cf. première Préface (1781) de la *Critique de la raison pure*, AXVII.

l'illusion transcendantale – la pensée qui tourne en rond – est elle-même une véritable expérience de la pensée et elle n'est même que cela, une expérience sans objet autre qu'elle-même et qui n'existe que sur la foi de ce qu'elle possède un objet différent d'elle-même ; pour en sortir, la solution critique consiste à s'arracher à l'expérience illusoire de ce que telle ou telle thèse est vraie (parce que l'antithèse est fautive, ou impliquant qu'elle le soit) pour sortir hors du sentiment de vérité ou d'évidence et considérer toutes les thèses dans la particularité des rapports qu'elles entretiennent les unes aux autres. L'on risque alors de perdre de vue l'architecture comme méthode de pensée, pour en faire l'objet d'une pensée livrée, dès lors, à son imaginaire. Quoi qu'il en soit, Pascal Gaudet en arrive très tôt à préciser en termes clairement heideggeriens que l'expérience de la pensée est "dévoilement de sa propre essence"⁹ et qu'elle "éprouve sa propre genèse". L'expression, elle-même, "d'expérience de la pensée" peut être ambiguë: peut-on discriminer entre l'expérience que l'on fait de la pensée (ce qui suppose qu'on se l'op-pose de quelque façon) ou celle dans laquelle l'on s'abîme, sans recul, lorsqu'on pense (ce qui suppose alors qu'on soit totalement à ce qu'on fait)? Quelle sera, alors, l'instance critique qui garantira la pensée de toute chute dans la fascination d'elle-même au miroir? L'épineuse question est mise en pierre d'attente, de l'ouvrage de 2001 à celui de 2002.

Epistémologie du système de la pensée ou phénoménologie de l'expérience de la pensée?

La question ne peut qu'osciller entre l'expérience de la pensée et... l'expérience de la *pensée*, ce en quoi, il nous semble, elle oscille également entre l'horizon de disposition naturelle à faire de la métaphysique et celui d'une formalisation critiquement plus rigoureuse, et qui devrait déboucher sur l'élaboration d'une métaphysique scientifique¹⁰. Dans le premier sens, tout l'accent porte

⁹ EKP, p.19. "L'expérience kantienne de la pensée est expérience de ce qui la fonde, elle dévoile sa propre essence de pensée. Elle est, dirons-nous, une méta-pensée (c'est-à-dire une réflexion sur elle-même) qui saisit en elle la proto-pensée (c'est-à-dire son essence transcendantale) et la saisit comme propre à toute pensée. Elle est à la fois pensée, réflexion sur elle-même et sur la pensée en général. Cette pensée éprouve sa propre genèse, c'est-à-dire sa fondation et son effectuation transcendantales, ainsi que la genèse de toute pensée."

¹⁰ Ce sont là les troisième et quatrième moments de la question transcendantale de la raison pure.

sur les conditions mêmes de cette expérience, empiriquement ancrée dans la temporalité, dans la perspective d'une description "phénoménologique". Dans le second, il porte sur les représentations communicables produites au sortir de cette expérience et, il faut y insister, libérées de tout ce que cette expérience comportait d'empirique et de subjectif et ces représentations doivent être considérées dans une perspective "épistémologique"¹¹. Le commentaire kantien ne fait pas ordinairement cette distinction (ou *éclipse*) entre l'épistémologique et le phénoménologique et Pascal Gaudet nous l'emprunte, ce dont nous lui savons gré¹², tout en lui donnant un tour nouveau, qui révèle à l'occasion quelque chose d'essentiel et de fécond dans sa stratégie de lecture, tout en en marquant les limites. En fait, notre commentateur finit peu à peu, au fil de sa réflexion, par se concentrer sur l'expérience de la pensée, ce qui l'amène à privilégier la table des concepts de la réflexion¹³ et à fonder expressément sa "méthode... sur l'idée que la réflexion transcendantale est le principe de la pensée critique"¹⁴, en vue de

¹¹ EKP, p.238.

¹² Kant et la fondation architectonique de la métaphysique, Jérôme Millon, 1990. Dans EKP, p.238 la citation est directe: "la distinction... n'est autre que celle qu'il faut toujours maintenir entre la connaissance elle-même (comme constituée) et sa genèse, autrement dit entre les perspectives épistémologique et phénoménologique" (Pierobon)." p.238 et le texte se poursuit sur plusieurs pages (pp.238-241) par un résumé commenté de nos thèses sur ce point (notamment en ce qui concerne le rapport entre les *Prolégomènes* et la *Critique*), assorties de longues citations. La discussion est d'ailleurs reprise p.333 & seq., où Pascal Gaudet se propose "de mettre au jour la signification de cette éclipse réciproque du phénoménologique et de l'épistémologique dans l'architecture kantienne." Son dernier ouvrage paru cette année, *La phénoménologie de l'expérience de pensée*, prend appui sur cette même question d'"éclipse" dès l'introduction, comme si elle relevait directement de la pensée kantienne. Le problème est qu'une telle "éclipse réciproque" entre l'épistémologique et le phénoménologique, si elle contient la condition de possibilité de toute connaissance, comme s'émancipant de l'empirique d'où elle procède, et partant de l'épistémologique lui-même, constitue l'objection la plus grave à une interprétation phénoménologique de l'œuvre critique; c'est ce que nous avons tenté de montrer dans un long article paru également en 1990, "Le malentendu Kant-Heidegger" (dans le premier numéro de la revue *Epokhè*, J. Millon, 1990).

¹³ EKP, p.38.

¹⁴ Ibid., p.51. A la problématique de la réflexion transcendantale, est conféré un rôle plus central qu'il n'y paraît à même les textes, de manière à mettre en relief le travail d'auto-institution par lequel la pensée accède à son autonomie, une problématique dans laquelle l'on retrouve clairement l'influence d'un ouvrage important que Pascal Gaudet cite souvent dans son premier livre, à savoir *L'institution kantienne de la liberté* d'Anne-Marie Roviello (Editions Ousia, Bruxelles, 1984).

dévoiler “la nature et du sens de l’auto-institution de la réflexion transcendante en son essence, et <d’analyser> donc la nature et le sens de l’auto-institution de la pensée dont cette réflexion est le principe, soit la pensée phénoménale et critique...”¹⁵.

Evidemment, la question de l’expérience de pensée est centrale au propos de Pascal Gaudet, et tout aussi évidemment, la méthodologie qui doit permettre de rendre compte de cette expérience de la pensée sans s’y abîmer pourrait, en première analyse, être la phénoménologie (Husserl et Heidegger). C’est un choix. L’on serait alors en droit d’exiger que cette phénoménologie soit complètement présentée et discutée, dès lors qu’elle n’appartient pas en son principe au projet kantien, et, il faut l’affirmer, qu’elle est, dans la formulation en laquelle on la rencontre aujourd’hui, assez étrangère à l’architectonique telle que Kant la concevait. Le fait est qu’à travers un langage phénoménologique, assez ouvertement emprunté au Heidegger du *Kant et le problème de la métaphysique*, la réflexion transcendante se voit dotée du pouvoir de “se placer dans le lieu du préconceptuel”, c’est-à-dire, nous est-il précisé, du “précatégorial”... et cela nous semble être trop réaliste-transcendantal pour être encore kantien. Il est difficile d’accepter que “les concepts de la réflexion...<soient> ainsi que ce que le philosophe doit d’abord élever à sa conscience pour pouvoir dégager de façon méthodique et *a priori* l’essence de la pensée et instituer sa méta-pensée critique”¹⁶. La circularité dont nous parlions plus haut (qui consister à tenter de penser la pensée) émerge pleinement ici et elle est inévitable, non pas du fait subjectif du philosophe ou de son interprète, mais du fait objectif de la problématique. L’expression “élever à sa conscience” nomme le problème plutôt qu’elle en énonce la solution; lorsque Pascal Gaudet écrit, en paraphrasant Kant moyennant quelques variantes discrètement essentielles, que “... la réflexion est alors, dans sa recherche des catégories, “l’état d’esprit” qui se prépare à découvrir les “conditions subjectives” (en l’occurrence les “fonctions” de l’entendement) permettant, tel un fil conducteur, d’arriver aux catégories”, il fait de cette réflexion toujours-déjà ouverte sur le donné, une auto-réflexion dont le paradigme est emprunté à la philosophie de la liberté et cela du côté

épistémologique, et du côté phénoménologique, l’équivalent d’une sensibilité interne qui serait eidétiquement réceptive à des formes idéales (les catégories, et de proche en proche tout ce que l’architectonique permet de détailler).

“Il s’agit, en effet, écrit P. Gaudet, de repérer les règles de synthèse dans le jugement, de les instituer comme des règles *a priori* appartenant à la spontanéité de l’entendement (...) en tant que formes du jugement...”¹⁷. Cependant, il n’est pas dit en quoi cette auto-réflexion peut s’avérer réceptive sans soulever le problème d’une “science de l’âme”¹⁸ et comment elle s’emploie à *repérer* quoi que ce soit pour ensuite l’instituer: Pascal Gaudet, certainement conscient de ces difficultés, ne peut qu’osciller entre deux types de formulations, l’une réaliste-transcendantale pour laquelle la réflexion fonctionne comme une réceptivité passive, et l’autre, idéaliste-transcendantale, pour laquelle l’émergence des cadres catégoriaux est décrite négativement (elle n’est pas ceci, ni cela), et c’est ainsi qu’il marque le pas en un passage important, s’exclamant que...

...les catégories ne sont pas découvertes *a posteriori* (...) puis proclamées concepts *a priori* (à la faveur d’un tour de passe-passe métamorphosant l’induction ou l’abstraction en méthodes de découverte de l’*a priori*) par une méta-pensée hétéronome et non auto-instituée transcendantale. Au contraire, c’est parce que les catégories (découvertes systématiquement, et non rhapsodiquement) constituent l’essence du penser et, à ce titre, l’objet transcendantal = X qu’elles sont au fondement de la constitution des objets scientifiques. La pensée kantienne, en outre, prend soin de s’approprier ces catégories, en les assimilant à des productions réelles de la pensée, ce qui participe du projet auto-fondationnel global; en cela réside le sens de l’*apriorisme*. (EKP p.124)

¹⁷ EKP, p.116.

¹⁸ Kant, il faut le noter, est tout à fait sensible à ce type, relativement artificiel, de situation épistémologique. Il l’évoque dans la préface des *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature*, lorsqu’il discute de l’impossibilité d’une science de l’âme. “...la diversité de l’observation interne ne se laisse décomposer que grâce à une simple distinction de pensée, qui ne permet pas de maintenir les éléments décomposés et de recomposer à volonté; il est encore moins possible de soumettre un autre sujet pensant à des expériences appropriées à notre but, et même l’observation à elle seule altère et transforme déjà l’état de l’objet observé. La théorie de l’âme ne pourra jamais devenir plus qu’une théorie historique de la nature portant sur le sens interne, de la manière la plus systématique possible, donc une description naturelle de l’âme, mais non une science de l’âme, ni même une théorie psychologique expérimentale.” IV,471, trad. F. de Gandt, *Œuvres*, T.II, p.369 (nos italiques)

¹⁵ Ibid., p.53.

¹⁶ Ibid., p.114.

Tout cela est en effet très juste, et Pascal Gaudet n'est jamais aussi proche de formuler exactement ce qu'il en est, architectoniquement parlant, lorsqu'il lui vient sous la plume cette expression heureuse de "productions réelles de la pensée". Suit, dans cette page, une évocation du "système de l'épigenèse de la raison pure"¹⁹, qui nous semble toucher au but:

La structure de l'entendement est *a priori* (et non pas innée), ce qui signifie que l'esprit se voit investi d'une initiative réelle dans la pensée. L'entendement produit de son propre mouvement (et toutefois "nécessairement"), les fonctions judicatives et catégoriales. Il ne les trouve donc pas toujours déjà implantées en lui. (...) La pensée s'auto-institue comme pouvoir de faire sa loi de ce qu'elle produit nécessairement en fonction de quoi elle pense et doit nécessairement penser. Son autonomie se fonde dans les "premiers principes... spontanément conçus <selbstgedachte> de <sa> connaissance", et ce, précisément en tant qu'ils sont *a priori*. (EKP, p.125)

Tout est là. La circularité dont nous avons formé l'avertissement plus haut concernant la possibilité de penser la pensée avec de la pensée, se révèle ici en sa teneur philosophique: la pensée produit ses propres catégories, en un processus qui, à la fois, les invente et les découvre comme des lois *a priori* intouchables. Inventer quelque chose qui n'existe pas encore (et qui n'est donc pas inné) et en même temps la découvrir comme une loi nécessaire, voilà ce qu'il y a d'essentiel dans la pensée kantienne et qui en même temps ne peut pas s'énoncer sans paradoxe. D'où la cette notion de l'épigenèse, dont P. Gaudet note bien que Kant s'en sert tandis qu'il refuse "une conception biologique (c'est-à-dire innéiste) de la pensée" (ibid., p.124), pour exprimer un développement qui se conforme à une règle. Mais qu'il s'agisse d'épigenèse ou bien de grammaire dont Kant utilise la métaphore dans les *Prolégomènes*²⁰, c'est une chose est de

¹⁹ L'expression se trouve dans le §27 de la *Critique*, une section intitulée *Résultat de cette réduction des concepts purs de l'entendement* (B167). Pour H.J. de Vleeschauwer, ce terme "...évoque l'opposition simultanée de Kant contre l'empirisme et contre l'innéisme." *la réduction transcendantale des catégories dans l'œuvre de Kant*, Tome II, p.270 (Garland reprint, 1976).

²⁰ Plus exactement, la recherche des catégories s'apparente à la recherche des éléments d'une grammaire: "...(en, fait ces deux recherches sont aussi très étroitement apparentées), sans pouvoir toutefois le moins du monde donner la raison pour laquelle chaque langue a précisément telle constitution formelle et nulle autre, et encore moins pourquoi l'on peut y trouver en général tel nombre précis, ni plus ni moins, de ces déterminations formelles." *Prolégomènes*, trad. citée, p.100.

penser ou de parler selon certaines lois, et c'en est une toute autre de les découvrir et d'en systématiser le catalogue. Dans le cas des langues, l'étude peut progresser en ce qu'elle est comparative et qu'il n'y a pas une seule langue possible *a priori*, qui manifesterait immédiatement son idéalité à travers sa réalité empirique, mais un grand nombre et d'une variété telle que l'on doit bien reconnaître que ces lois ne revêtent aucune nécessité *a priori*. Dans le cas de la pensée, l'explication que Kant donne, quand il la donne, est sommaire, et c'est là un fait dont il faut s'accommoder tant bien que mal. L'architectonique, quelle qu'elle soit, est le procédé dont Kant prétend disposer et sur lequel il reste pour le moins discret; il ne vient pas que cette méthode – à supposer que cela soit quelque chose comme cette *Vorzeichnung* dont il parle dans sa lettre à Reinhold – soit la seule possible, ni même qu'elle soit d'une telle stabilité conceptuelle qu'on puisse l'enseigner *ex datis*. Tout ceci revêt de l'importance dans la mesure où la pensée n'accède pas automatiquement à cette lucidité critique où Kant veut la conduire, et en ce sens, son travail philosophique s'avère indispensable, comme le fut en son temps celui de Thalès, "lui ou un autre" et en tout cas le tout premier mathématicien²¹, pour produire, "d'un coup", la révolution par laquelle la mathématique est née, et par laquelle une nouvelle métaphysique pourrait, selon tout espoir, naître²². Dans le cas où elle accède à son "auto-institution", cela ne se fera que par l'intervention extérieure d'une instance critique qui lui permettra de se déprendre d'elle-même et de ses évidences, et ce faisant, cette "auto-institution" est certes *pratique* (dans le sens *technique* du terme), mais elle n'ouvre pas, selon nous, sur une quelconque autonomie au sens fort du terme, parce qu'en considérant que la raison peut être pure, il reste à établir qu'elle est pratique.

Ce thème de l'auto-institution prend une ampleur croissante, dans l'économie du premier ouvrage de P. Gaudet, pour devenir tout à fait

²¹ *C.R.P.*, seconde préface, BXII, p.737.

²² C'est le mouvement général de la "révolution copernicienne", selon la célèbre description que Kant propose de la genèse de la géométrie: après en être "...restée longtemps aux tâtonnements (chez les Egyptiens avant tout).... une "révolution, que produisit l'heureuse idée d'un seul homme, dans un essai après lequel il n'y avait plus à se tromper...." (*C.R.P.*, BXI, p.736), révolution que l'on peut attribuer à Thalès ou à quelque autre et qui consiste à "attribuer à cette chose <*a priori*> que ce qui résultait nécessairement de ce qu'il y avait mis lui-même, conformément à son concept" (BXII, p.737).

central dans le second, tandis que la méthode s'affirme expressément comme phénoménologique, ce qui pose les problèmes que nous allons examiner. Cela nous semble quelque peu contestable, non sans fruit pour la réflexion philosophique, car faut-il le préciser, P. Gaudet n'hésite pas à aller à l'essentiel et sa réflexion, si elle ne nous convainc pas entièrement, force le respect. Il nous faut donc être clair sur ce point de divergence: là où cet interprète insiste sur l'auto-institution, amalgamant selon nous la finalité de la méthode et la méthode elle-même, nous voudrions faire valoir que la pensée, *dans la perspective de la connaissance théorique*, ne peut pas s'instituer autrement que par l'intervention d'une institution extérieure, à savoir l'adoption d'une méthode dont elle ne peut rien suspecter de par ses propres forces; la "réfutation de l'idéalisme", dans la seconde édition de la *Critique*, les considérations sur la psychologie rationnelle, dans la première édition, fournissent autant d'indications en ce sens que viennent confirmer les enseignements qu'une lecture architectonique pourrait produire. C'est ce que nous allons tenter dans la section suivante, à savoir montrer à même les textes, que la pensée ne peut pas plus prendre, par ses seules forces et dispositions, une distance "critique" avec sa propre disposition à faire de la métaphysique, que la sensibilité ne peut puiser une science mathématique en scrutant ce qu'elle produit elle-même comme représentations à même le "donné" des phénomènes.

De la disposition naturelle à la méthode d'une science métaphysique

Nous allons maintenant examiner la manière dont Kant présente dans la *Critique* et dans les *Prolégomènes* son projet de métaphysique scientifique dans le contexte des sciences déjà constituées, telles que la mathématique et la physique. Outre qu'elle permet de mieux saisir ce que Kant entend par "science", cette mise en perspective est requise par la vocation globalisante de l'architectonique. De fait, ce mouvement de pensée qui passe des mathématiques à la métaphysique, suivant l'image et le projet célèbres d'une "révolution copernicienne", exploite, sans trop y insister, une analogie²³ entre

²³ En un passage frappant des *Prolégomènes*, Kant requiert que "la connaissance de la raison par elle-même... <devienne> une véritable science, où le champ de son usage correct soit séparé, avec une certitude géométrique, de celui de son usage stérile et sans valeur..." p.94

mathématiques et philosophie sur laquelle la *théorie transcendantale de la méthode* émettait les plus vives réserves. Raison de plus pour nous y intéresser. Cette analogie peut s'énoncer à plusieurs niveaux: nous pouvons tout d'abord partir, comme Kant le fait, des mathématiques en direction de la métaphysique, et ne la considérer que comme connaissance effectivement donnée²⁴, sans considérer la genèse de ces représentations et plus exactement le type particulier d'activité ou de spontanéité requise. Une telle analogie est justement celle-là qu'opère spontanément la raison, de par sa disposition naturelle à faire de la métaphysique, et qui, pour cette raison, doit être critiquée: le risque est en effet celui du réalisme transcendantal inhérent à la science mathématique et légitime en elle, dont va se nourrir l'imaginaire métaphysique, tout en se rendant ainsi aveugle à ce qui est en jeu. Mais l'analogie peut s'appliquer en un autre sens, et même en une autre direction: l'on pourrait s'attacher à ce que le mathématicien *fait* – à savoir construire *in concreto* dans l'intuition²⁵ – et puis se demander quel est, en métaphysique, l'équivalent d'une telle spontanéité constructive ou autre: il faut en effet qu'une différence puisse être faite qui permette de distinguer entre les productions "naturelles" de la raison en métaphysique et celles de la raison œuvrant en vue d'une science. Dans cette lecture différente de l'analogie, l'accent ne portera plus sur le contenu des représentations respectivement considérées – à savoir la connaissance dogmatique

²⁴ *Prolégomènes*, trad. citée, p.147. Pour Kant, la métaphysique "est donnée effectivement dans la disposition naturelle de la raison humaine et à vrai dire dans ce qui constitue la fin essentielle de son élaboration, suivant sa possibilité subjective". C'est ainsi que pour le philosophe de la *Critique*, il y a un donné de la métaphysique, d'une manière qui est analogue au fait que la mathématique comme science est aussi effectivement donnée, à ceci près que la métaphysique comme résultant de la disposition naturelle de la raison est analogue au donné des sens là où la science métaphysique correspondrait à la science mathématique; il y a un décalage dans l'analogie, que l'on pourrait expliquer par la différence des facultés en jeu (la sensibilité pour les mathématiques, la raison pour la métaphysique). Tout aussi important est le fait que les productions spontanées de l'imaginaire métaphysique ne sont pas nécessairement fausses ou vaines, ainsi qu'on le remarque dans la problématique de la liberté (III^e antinomie); la difficulté est que réduite à sa seule disposition naturelle, la métaphysique est incapable de trier entre ce qui est toujours faux (sous les idées mathématiques) de ce qui est toujours vrai (sous les idées dynamiques).

²⁵ Kant met en avant, avec vigueur, cette conception de l'acte de construction géométrique qui paraît insolite à nos yeux contemporains, alors qu'elle n'est pas du tout dissonante par rapport aux habitudes de pensée de son temps. Sur ces questions, nous nous permettons de renvoyer à notre ouvrage récent, *Kant et les mathématiques*, J. Vrin, 2003.

mathématique – mais sur leurs genèse et origine – à savoir la manifestation, à travers la construction de concepts, d'intuitions pures ainsi déterminées²⁶ – ; et dans le cas où l'on pourrait s'assurer d'une méthode spécifique de la métaphysique sans pour autant obtenir aucun contenu positif qui puisse constituer la métaphysique en une science (dogmatique et non simplement critique), cette démarche laisserait intacte la possibilité de comprendre celle-ci sur le mode d'une méthode inexponible, ce qui nous semble être une description possible de l'architectonique elle-même. Aux mathématiques, dont la méthode et le contenu de connaissance ressortissent au même geste constructif et sont donc également exponibles, correspondrait une métaphysique dont la méthode (parce qu'elle est inexponible) et le contenu (parce qu'il est vide au regard de la connaissance théorique), seraient également insaisissables, si ce n'est à travers l'acte critique qu'elles seules peuvent rendre possible.

Mais pourquoi l'exemple des mathématiques est-il donc dangereux pour la métaphysique ? Pourquoi celle-ci ne pourrait-elle s'inspirer de l'exemple mathématique que dans ce qui lui est refusé, à savoir un contenu positif au niveau des connaissances théoriques ? La réponse est celle, centrale dans l'idéalisme transcendantal, de la critique du réalisme transcendantal²⁷. A cet égard, la science par excellence que sont les mathématiques présente un exemple d'autant plus fascinant que ces mathématiques (selon la conception que Kant s'en fait) paraissent naturellement réalistes-transcendantales du même coup qu'elles s'avèrent idéalistes-transcendantales. L'on est volontiers tenté de considérer les connaissances mathématiques comme autant d'informations que notre intuition intellectuelle ou eidétique a collectées sur l'essence de l'espace, lequel est alors considéré comme une chose en soi; telle serait l'une des positions les plus caractéristiques de la métaphysique que Kant veut dénoncer et "critiquer". Il est toutefois éclairant de s'interroger sur la condition de possibilité d'une telle illusion: c'est par l'acte d'une spontanéité, et

²⁶ C.R.P., A716-717/B744-745, p.1300.

²⁷ C.R.P., A369-370, p.1444. Kant, dans des passages de la première édition qu'il a supprimés en 1787, expliquait ingénument que le réalisme transcendantal (qui "se représente donc les phénomènes extérieurs (...) comme des choses en soi, qui existent indépendamment de nous et de notre sensibilité, et qui, par conséquent, seraient aussi en dehors de nous d'après de purs concepts de l'entendement") ne peut éviter de s'accompagner d'un idéalisme empirique, de même que l'idéalisme transcendantal doit être associé à la réalité empirique.

non de par la passivité d'une simple réceptivité que surgissent des figures géométriques – nous en restons au cadre dans lequel se meut la conception kantienne des mathématiques – et c'est par cet acte se conformant à la règle de l'entendement et œuvrant concrètement dans l'intuition, que nous accédons à l'intuition dans sa pureté²⁸; cette intuition paraît de soi – et le pléonasme de cet apparaître de l'apparaître est ici voulu –, comme si aucun acte ne l'avait suscitée. Pour la distinguer de l'illusion transcendantale, propre à l'intelligible, nous pourrions appeler métaphysique cette illusion *vraie*, propre aux mathématiques et par conséquent au sensible, qui opère l'*éclipse* représentationnelle par laquelle, dans une connaissance, rien n'apparaît de ce qui relève de sa genèse subjective et empirique. Il n'y a de représentation universelle que détemporalisée, désobjectivée, et pourtant, là réside la force de la conception kantienne de l'intuition et des jugements synthétiques, cette "désempirisation" est le produit d'un acte nôtre, dont la contrepartie est cet apparaître pur du produit de l'acte.

Notre cécité à cette dimension *pragmatique* de la conception kantienne des mathématiques est devenue totale, et cela pour deux raisons qu'il nous faut expliciter rapidement. La première raison serait de nature historique: les mathématiques ont radicalement évolué depuis l'époque de Kant, et cela, à partir de Newton et de Leibniz, et ce qui était évident pour Kant au point de rendre inutile toute précision ou description, est devenu obscur pour nous, et nous pensons à cet égard à sa définition des mathématiques comme connaissance par *construction* de concepts²⁹. Tandis que Kant se concentre essentiellement sur des mathématiques élémentaires (géométrie euclidienne et arithmétique) qui restent très proches des paradigmes perceptuels de son époque et de cette partie de l'histoire

²⁸ Sans cet acte qui invente et révèle à la fois l'intuition pure à travers la production d'une figure ou d'un algorithme, nous ne pourrions jamais que conjecturer de l'intuition pure au sein des intuitions sensibles que sont, pour nous, les phénomènes et une telle conjecture ne servant à rien, nous en serions réduits à nous arranger, à propos des sciences pures, de ce que Kant appelle un "idéalisme empirique" (loc.cit.), c'est-à-dire au fond un bricolage improvisé, pour résoudre les énormes difficultés que pose le réalisme transcendantal.

²⁹ C.R.P., A713/B7431, p.1297. J. Hintikka insiste beaucoup sur cet aspect négligé des anciennes mathématiques (cf. *La philosophie des mathématiques chez Kant*, recueil d'articles traduits de l'anglais par Corinne Hoogaert, P.U.F., Paris, 1996), tout en lui donnant une interprétation logiciste assez réductrice qui peut susciter quelques réserves.

des mathématiques qui touchait à sa fin à l'époque des *Lumières*³⁰, les nouvelles mathématiques (calcul infinitésimal, analyse, etc.) s'interdisent d'en passer par l'intuition³¹. Il n'est plus requis, pour penser une ligne, de la tracer³²; il suffit désormais d'en écrire l'équation et Leonhard Euler, ce contemporain de Kant et génie immense des mathématiques, parce que le malheur a voulu qu'il devînt aveugle très tôt dans sa carrière, aura par nécessité dicté l'essentiel de son œuvre. Voilà, s'il le fallait, le contre-exemple à l'affirmation sans réplique selon laquelle, pour Kant, la possibilité intrinsèque d'un concept mathématique n'est autre que la possibilité de le présenter dans l'intuition³³. Le tout est de décider si l'intuition kantienne est réductible, en son concept, au seul usage de la vue; nous devons, dans le cadre de cette article, laisser cette question en suspens. La seconde raison est celle que nous venons d'évoquer : l'acte de créer ou de (re)produire des connaissances mathématiques est cela même qui en est représentationnellement absent. Toute démonstration n'est valable que parce qu'elle se rend indépendante de l'ensemble de ses conditions subjectives d'effectuation (la dimension de la figure, sa couleur, le support utilisé, la psychologie du mathématicien, etc.). Par rapport à l'évocation précédente de circonstances historiques, cette dernière raison est bien plus importante car elle est architectonique, et touche ainsi au cœur du système kantien.

Selon la conception kantienne des mathématiques qui, pour dépassée qu'elle puisse paraître, était considérée à son époque comme allant de soi, c'est bien dans l'intuition que les mathématiques œuvrent, de par des démonstrations où l'évidence intellectuelle est

intimement articulée à l'évidence esthétique. Tout se passe en pleine lumière, pour ainsi dire. Toutefois, ainsi que nous l'avons indiqué, ces apparences, éclipsant l'acte qui les engendre, paraissent ne devoir leur paraître qu'à elles-mêmes. Or, lorsque nous considérons le cas de la métaphysique scientifique, nous n'avons aucune raison de supposer que ce qui pourrait y faire office de démonstration donnerait quelque chose à voir, au propre comme au figuré, car ce serait réintroduire dans l'intelligible, le sensible dont on l'avait séparé pour le définir par opposition, et s'il devait y avoir quelque chose à voir, ce serait de l'ordre de l'illusion, ou de l'apparence transcendantale, ce qui ne résout rien. De plus, l'acte de production des connaissances métaphysiques ne peut pas non plus figurer dans la représentation qu'il rend possible. Si nous insistons pour appliquer à la métaphysique les paradigmes perceptuels et intellectuels puisés dans les mathématiques et dans la science de la nature, kantienne ou contemporaines, nous devons nous résoudre à ce résultat décevant: non seulement les représentations métaphysiques, prises isolément, ne peuvent qu'être apparence transcendantale mais en plus rien ne peut apparaître de l'acte dont le fruit est lui-même hors intuition et hors représentation. La métaphysique, selon la conception que Kant en avance, devant œuvrer dans le rationnel, rien dès lors ne peut en transparaître qui puisse faire office de connaissance positive, esthétiquement tangible. A nous en tenir fermement aux habitudes de pensée et de perception que nous inspire la science exacte, nous serions alors enclins à juger que rien de la métaphysique kantienne n'a vraiment existé³⁴ et, n'en déplaise au philosophe de la Critique, que rien n'en existera jamais, puisque les connaissances, quel qu'en soit le statut, qu'elle est capable de produire sont indicibles, inexponibles et par conséquent infalsifiables.

Nous jugeons ordinairement de la possibilité d'une science au caractère probant et tangible des connaissances qu'elle rend à son tour possibles. A cet égard, faute d'une métaphysique existant indépendamment des textes, nous pourrions juger, en la prenant au mot, que l'œuvre de Kant se prouve déjà elle-même, comme l'on prouve le mouvement en marchant, dès lors que nous ne cessons de nous y référer, à la fois fascinés et cependant sceptiques. Autrement dit, si la métaphysique comme science n'existe pas, il faut bien

³⁰ Sur ces questions, cf. Darius Koriako, *Kants Philosophie der Mathematik, Grundlagen, Voraussetzungen, Probleme*, Kant-Forschungen Band 11, Felix Meiner Verlag, 2001.

³¹ Cf. Morris Kline, *Mathematical Thought from Ancient to Modern Times*, 3 volumes, Oxford University Press, 1972 et surtout son remarquable ouvrage, publié après sa mort, sur l'émancipation des idées mathématiques par rapport à l'imagerie géométrique et l'explication métaphysique concomitante, *The Loss of Certainty*, Oxford University Press, 2000.

³² "Nous ne pouvons penser une ligne, sans la tirer par la pensée, un cercle sans le décrire..." C.R.P., trad. citée, B154, p.869.

³³ C'est ainsi que Kant affirme laconiquement, en note dans une lettre écrite à Rehberg, antérieure à septembre 1790 (*Correspondance*, p.435) que "puisque cela est contradictoire, l'a est l'expression d'une grandeur impossible..." alors que les mathématiciens employaient de plus en plus cette expression mathématique, non sans un certain malaise (cf. M. Kline, op. cit.).

³⁴ *Prolégomènes*, trad. citée, p.156.

convenir que celle de Kant fait exception, quand bien même on ne pourrait que la constater globalement. Mais cela ne nous suffit pas, car le grand nombre de philosophies éminemment respectables mais qui ne semblent rien devoir à une méthode très fermement établie et affirmée fait, par contraste, de la philosophie critique une sorte d'exception, dont le critère même de singularité serait à ce point interne qu'en matière de méthodologie, à supposer qu'il y en ait vraiment en philosophie, l'architecture peut faire figure d'un *hapax*. Rien ne permet de la comprendre, si ce n'est elle-même. A prendre ou à laisser. Ordinairement, on la laisse là où elle est.

L'on comprendra qu'avant d'entrer dans une discussion plus serrée de cette question, nous voulions prendre quelques garanties et repérer le terrain. Le fait est que la distinction que Kant pratique entre métaphysique naturelle et métaphysique scientifique constitue un excellent point de levier, surtout si on interprète la première comme étant une sorte d'"attitude naturelle" en matières philosophiques, et la seconde, comme une "science" dont les mathématiques, moyennant les réserves critiques que l'on connaît et qui parfois ont un air de dénégation, seraient le paradigme et l'emblème. Faire de la métaphysique, en suivant ce que la nature de la raison nous dicte, paraît aussi naturel et s'avère aussi illusoire que vouloir tirer du monde des phénomènes une connaissance en ne s'appuyant que sur la familiarité que nous pouvons en avoir, sans rien posséder de l'arithmétique (sans savoir compter, sans posséder une pratique théorique de la mesure) ou de la géométrie. Une telle distinction peut s'avérer philosophiquement féconde, dans la mesure où il nous est parfaitement possible de se mouvoir dans le monde des phénomènes sans être très au fait des subtilités de la géométrie antique et encore moins des théories fondamentales des mathématiques d'aujourd'hui. Rien, dans le monde des phénomènes, ne surgit pour dénoncer l'ignorance dans laquelle nous séjournons; en effet, tandis qu'il nous faut faire l'apprentissage de l'arithmétique, le monde ne cesse pas d'être perceptible aux illettrés et les choses qui s'y trouvent, de paraître toujours déjà individuées en quantités discrètes; l'on ne perd pas, en se supposant une ignorance radicale, un certain commerce des régions dans l'espace, ni la faculté de distinguer entre nos deux mains, ni encore l'appréciation esthétique de ce qui est "grand" (dans le sens

de monumental) par rapport à ce qui est "petit"³⁵. Toutefois, cette insouciance familière d'avec un monde des phénomènes n'est pas hégémonique et certaines situations ou expériences-limites – le concept et le mot étant empruntés à Karl Jaspers – nous font faire l'expérience d'un manque. L'on peut bien manquer de mots pour exprimer, par exemple, la douleur et la ressentir d'autant plus intensément que l'on est sensible au manque des mots pour la dire.

Certaines grandes questions posées par la philosophie kantienne se meuvent entre les territoires que nous venons de décrire sommairement, passant de l'un à l'autre et changeant subrepticement de régime d'intelligibilité sans pour autant s'invalider: ainsi, cette distinction que nous venons de repérer entre d'une part, "l'attitude naturelle" – et l'expression est, à dessein, empruntée à la phénoménologie – et d'autre part, une science, ne peut valoir que dans son domaine, celui des objets des sens; confronté aux seuls phénomènes naturels, l'on ne ressent rien de particulier à manquer d'une science, c'est-à-dire que l'on ne se sent pas plus ou moins humain ou "raisonnable" en tant qu'être. Il faudrait pour cela toute une société qui, avec ses codes, valeurs et moyens de pression, exige telle ou telle chose pour que l'on mérite ou démérite de la dignité d'être humain. En revanche, dans le cas de la douleur, le manque de science (qui serait là davantage métaphysique que physique, touchant aux "grandes questions existentielles") quant à faire son deuil constitue une impuissance dont l'on fait cependant l'expérience, comme s'il s'agissait d'une positivité³⁶. Par analogie, l'on peut bien

³⁵ Kant distingue de manière féconde et subtile, dans sa *Critique de la faculté de juger* entre l'appréciation esthétique des grandeurs et leur appréciation mathématique. Cf. le §26 (De l'évaluation de la grandeur des choses de la nature qui est nécessaire pour l'Idée du sublime) trad. citée, p.90 & seq., ainsi que la "remarque générale sur la première section de l'analytique" de la *Critique de la faculté de juger*, pp.82-83. Il faut en prolonger le trait: tandis que tout un chacun peut s'avérer sensible au monumental, tout le monde ne s'en trouve pas à même d'en donner une traduction mathématique exacte, la raison étant essentiellement que dans le premier cas, l'attitude naturelle suffit là où dans le second cas, il faut qu'une science, même rudimentaire, existe dans la société considérée et que la personne dont nous parlons en ait fait l'apprentissage.

³⁶ L'on peut s'inspirer ici de l'exemple kantien du sublime, en ce qu'il concerne des phénomènes naturels d'une magnitude telle qu'elle défie la capacité de les appréhender et, *a fortiori* de les dire; si cette mise hors-circuit de l'entendement et de l'imagination suffit à déchirer le voile de l'attitude naturelle et à dévoiler ainsi quelque chose de notre *zweckliche Bestimmung* c'est-à-dire de notre "destination finale", il ne faut pas perdre de vue qu'une telle expérience, dans son caractère extrême, reste toutefois solitaire. Le manque ou

penser qu'il y a, en métaphysique, une sorte d'attitude naturelle qui éprouve un délicieux vertige à tout radicaliser et à penser par totalité, sans trop savoir ce qu'elle fait exactement et sans trop s'en inquiéter ; le métaphysicien livré à sa disposition naturelle ne sait pas qu'il a toujours tort quoi qu'il dise du sensible, toujours raison, quoiqu'il dise de l'intelligible.

Cependant, il faut bien reconnaître, humblement, que nous risquons d'être toujours déjà déçus, tant nous sommes mis en appétit par notre disposition naturelle à voir (métaphysiquement) les choses plus grandes qu'elles ne sont: dans le monde des phénomènes et celui du jugement de beau, le projet kantien peut s'avérer inutile, s'employant à fonder des sciences qui se passent aisément de fondement et dont la technicité désormais échappe à la plupart des philosophes; dans le monde de la philosophie pratique, ce même projet kantien peut s'avérer trop court, renvoyant à une action morale qui peut bien créer du sens mais ne peut le mettre en circulation, ni même conforter "l'être raisonnable" dans sa conviction d'être, justement, "raisonnable". Mais c'est là un tout autre débat, qui nous amènerait fort loin. Reste ouverte la question d'un sens possible à l'architectonique, qui puisse s'émanciper de la lettre kantienne et valoir pour lui-même.

Réflexion transcendantale et "la raison comme sensible"

L'impossibilité de se rapporter au monde des phénomènes montre, par un dévoilement, que celui-ci est ce qui nous traverse et nous met nous-même à distance de nous-même. La pensée kantienne est ainsi faite qu'elle nous incite toujours déjà à penser au-delà d'elle, sans entrer cependant en dissonance, et nous pourrions ici nous demander quelle serait l'expérience sur-sublime d'une situation où non seulement l'appréhension esthétique d'un monde phénoménal ne se fait plus, par excès, par monstruosité, mais où, plus fondamentalement encore, le *Mitsein* s'est radicalement rompu, entraînant dans sa chute l'idée même d'humanité. L'expérience concentrationnaire vient silencieusement se situer dans la nuit noire dont s'entoure l'expérience sublime...

Il y a beaucoup à retirer, philosophiquement parlant, de la distinction que Kant fait parmi les jugements réfléchissants, entre le beau et le sublime. Dans le jugement de beau, ce que nous sommes dis-parait: la chose est dite belle comme si la beauté était une détermination objective et il y a là, également, une manière réaliste-transcendantale de parler qui ne gêne pas, dans la mesure où l'acte de juger, pour idéal-transcendantal qu'il soit, reste aveugle à lui-même. C'est seulement dans le jugement de sublime, qu'en faisant l'expérience de l'impossibilité d'un monde, au sens phénoménologique du terme, nous faisons l'expérience paradoxalement directe de ce qu'il nous incombe toujours déjà de revenir sur soi-même. L'oubli de soi est confortable dans le jugement de beau – et cela peut peut-être expliquer la faveur du beau à notre époque –: cet oubli de soi se dénonce dans le jugement de sublime.

La démarche de Pascal Gaudet, si elle s'efforce de prendre pleinement en considération l'architectonique comme étant la méthodologie dont Kant s'est servi pour penser son œuvre critique et que nous devrions faire nôtre pour la comprendre et l'interpréter, n'en recentre pas moins l'économie autour de la question de la réflexion transcendantale. Le point départ étant l'activité même de cette réflexion, en tant qu'elle est appréhendée phénoménologiquement, il reste à décider ce qu'il convient de faire de la table des concepts de la réflexion, dans la mesure où elle exige une lecture architectonique, de par sa structure quadripartite, qui la situe au sein des autres tables qui toutes ensemble forment un système. Autrement dit, un énorme travail doit être accompli pour justifier qu'on la situe en aplomb de la table des catégories et qu'on lui confère le sens le plus fondamental³⁷, et, de surcroît, un travail d'interprétation tout aussi ambitieux et radical dans ses conclusions doit être produit pour justifier le privilège que P. Gaudet accorde au concept de matière et de forme³⁸. La difficulté rencontrée est celle dont nous discutons ici, à savoir l'incompatibilité fondamentale entre l'approche architectonique, toujours déjà aveugle à la genèse vécue des représentations, et l'approche phénoménologique, qui ne peut qu'amalgamer ce que l'architectonique

³⁷ "Notre principe de recherche est donc clair: explorer l'expérience kantienne de la pensée en partant de la table des concepts de la réflexion (et d'elle seule pour le moment)." *EKP* p.38.

³⁸ En un passage programmatique, P. Gaudet écrit: "Les concepts de la réflexion, et notamment celui qui rassemble en soi leur essence, à savoir, nous le montrerons, le concept du rapport entre matière et forme, seraient ainsi que ce que le philosophe doit d'abord élever à sa conscience pour pouvoir dégager de façon méthodique et *a priori* l'essence de la pensée et instituer sa méta-pensée critique. Nous saisirions, par là, un élément décisif de la méthode transcendantale qui sert de fil conducteur à toute l'entreprise critique: cette méthode devrait alors pouvoir être reconnue dans la table des concepts de la réflexion." pp.114-115. "Elever à la conscience" est une expression qui laisse dans le vague, et donc hors de la conscience, la méthode utilisée: s'agit-il d'une introspection dont la philosophie ne peut être que réaliste-transcendantale et donc fort éloignée de la pensée critique, ou d'une *activité* dont la méthode propre doit encore être précisée? Les longues analyses que P. Gaudet consacre au jugement sublime ne font aucun doute: "...que la philosophie soit un produit du "génie de la raison" signifie qu'elle dérive, en son mode logique même, de la raison sensible originaire, donc d'un mode esthétique de penser. Ce mode esthétique originaire, révélé dans l'Analytique du sublime, se présente comme l'exercice pur de la sensibilité (par opposition aux autres formes reconnues impures de son exercice...)" p.195, et le commentateur de conclure: "Le mode logique du penser est donc un mode dérivé du mode esthétique." p.196. Le réalisme transcendantal sous-jacent ne peut que mener à la thèse foncièrement anti-kantienne d'une intuition intellectuelle, formulée ici comme "raison sensible originaire".

s'emploie à détailler: aucune des deux approches ne peut venir seule à bout de son objet³⁹.

Cette situation, que P. Gaudet entrevoit parfois dans son traitement du thème de l'éclipse de l'épistémologique et du phénoménologique, n'est pas sans conséquence pour sa propre méthodologie. En effet, faute de pouvoir élaborer ce que nous avons situé plus haut à partir des textes critiques comme le projet d'une "métaphysique comme science", il ne peut que retomber dans ce que lui inspire la disposition naturelle de la raison pure; cela signifie que faute de pouvoir mettre en œuvre l'architectonique, c'est-à-dire s'interdire d'isoler les problématiques et les thématiques kantienne afin de les traiter toutes dans le rapport qu'elles entretiennent entre elles et saisir ainsi les significations qu'elles se confèrent les unes aux autres ou les unes par rapport aux autres⁴⁰. Pascal Gaudet œuvre à un très haut niveau et ce qui arrive à sa pensée, bien qu'elle s'appuie fermement sur une très grande connaissance des textes, est ce qui arrive à toute pensée à proportion de la hauteur à laquelle elle s'élève: elle entre dans une incandescence où elle ne jouit plus que d'elle-même. C'est d'ailleurs ce à quoi tend l'interprétation phénoménologique, en son principe: elle devient métonymique et fonctionne sur le mode de la reconnaissance réductrice - "ceci... n'est que cela". L'expérience de la pensée devient indifféremment expérience et pensée⁴¹, perdant ainsi

³⁹ Chose curieuse, Pascal Gaudet décrit tout au long de nombreuses pages à cette problématique, puisant très largement dans nos travaux (pp.237-240), mais sans véritablement en tirer toutes les conséquences: "...l'architectonique peut être saisie selon deux perspectives (...) L'interprétation de l'architectonique peut donc être marquée ou bien par un primat de l'épistémologique sur le phénoménologique (partir du fait de la composition) ou bien par le primat inverse (partir des éléments): le phénoménologique s'articulera alors sur l'épistémologique ou inversement..." p.250.

⁴⁰ Ainsi, le réaliste transcendantal dissertera sur l'espace en jugeant, faussement, qu'il peut parler de l'espace sans parler de rien d'autre; il en fera une chose en soi sans réaliser qu'il s'agit d'une production purement intellectuelle.

⁴¹ La méthode elle-même s'éclipse la première dans le flamboiement de son effectuation, "La réflexion transcendantale, ..., se confond avec la méthode transcendantale..." *EKP*, p.134. Du coup, P. Gaudet ne peut éviter de rencontrer la question que suscite une telle éclipse et qui est celle, selon nous, que ne peut éviter toute interprétation de type phénoménologique: comment une connaissance de type scientifique peut-elle être possible (ce qui est la *question transcendantale de la raison pure*, selon les *Prolégomènes*, reprise dans la seconde Préface de la *Critique*): "Comment expliquer que la pensée soit tantôt problématique (c'est-à-dire purement réflexive, comme dans la Dialectique), tantôt détermination d'une connaissance (comme dans la mathématique pure *a priori*, la partie analytique de la logique transcendantale ou la morale)?" *Ibid.*, p.136. La question revient

tout critère de falsification; ce qu'elle vit est vrai puisqu'elle le vit. De proche en proche, c'est la *critique* elle-même qui se perd au profit d'une illusion transcendantale qui, rappelons-le, ne cesse pas d'être vraie, quoi qu'elle énonce, dans le domaine des Idées dynamiques, c'est-à-dire dans tout ce qui relève de la philosophie pratique.

Peu à peu, par avancée métonymique, l'interprétation phénoménologique mange et absorbe toutes les spécifications patiemment mises en place par Kant, de la première à la troisième *Critique*. Bientôt, le jugement de sublime va devenir l'épreuve d'une mise en évidence pour elle-même de la pensée à l'œuvre. Pour cela, il faut évidemment qu'un "monde", au sens phénoménologique du terme, disparaisse à son tour; cela est conforme aux descriptions kantienne, mais autant dans la *Critique de la faculté de juger*, le jugement de sublime fait couple avec celui du beau, que ces jugements réfléchissants esthétiques (le beau et le sublime) font couple avec les jugements de finalité (le vivant), que ceux-ci tous ensemble font système avec les jugements déterminants - et cette architecture ou cette architectonique étant cela même qui confère leur signification aux différents thèmes et non le contraire -, autant chez Pascal Gaudet, tout implose:

La réflexion transcendantale théorique saisie en son principe n'est autre que le principe même de la réflexion esthétique. La différence entre les deux réflexions réside alors dans le fait que l'une s'installe dans un état qui est appelé à n'être que transitoire pour l'autre (...). La *Critique de la faculté de juger* permet de voir ce qui est caché dans la réflexion transcendantale de la première *Critique* - soit son fondement le plus archaïque. Certes, il n'y a pas de primat de la réflexion transcendantale à fonction théorique sur la réflexion esthétique, mais la réflexion transcendantale et la réflexion esthétique, saisies à leur racine, sont bien identiques. Pourquoi, dès lors, distinguer, comme Pierobon, la "réflexion transcendantale" qui concernerait le "contenu des représentations" et la "réflexion esthétique" qui en concernerait la "genèse"? Si la distinction entre genèse et contenu des représentations est effectivement pertinente pour rendre compte de la pensée comme architectonique (...), il apparaît, selon ce qui précède, que la réflexion transcendantale doit pouvoir être au principe même des représentations, en tant que réflexion (perceptible ou non) sur des contenus

souvent, sous d'autres formes: "Mais comment penser le passage de la réflexion purement réfléchissante à la réflexion déterminante? Au fond, cela revient à penser le passage d'une réflexion transcendantale originaire à une doctrine des facultés, ainsi que le passage entre les facultés." *Ibid.*, p.189. Oui, et tout est là.

qu'elle constitue (...) et ce, quel que soit le point de vue auquel nous nous plaçons, méta-pensée ou proto-pensée (*EKP* p.148)

Tout tourne autour du *fait* que la réflexion transcendante théorique puisse ainsi *s'installer* dans un état, etc., qui, loin d'être contingent, définit la connaissance elle-même par sa condition de possibilité; elle s'y installe justement par la possibilité qui la constitue de laisser perdre tout ce qui concerne sa genèse. Proche de Heidegger, le langage – *voir ce qui est caché, fondement archaïque, racine* – est celui, plus poétique que discursif, d'une expérience de la pensée formulée dans le répertoire métaphorique de la vision et par conséquent dans celui de la métaphysique la plus anti-critique. La réflexion transcendante est tellement peu *identique* à la réflexion esthétique, que Kant a pu écrire sa première *Critique* sans apercevoir la possibilité même d'une faculté de juger possédant des principes *a priori* propres; si une découverte d'une telle ampleur philosophique, telle que décrite dans la célèbre lettre à Reinhold, a pu augmenter l'édifice critique sans rien en remettre en cause, cela est dû à la dissociation radicale entre le *contenu* des représentations au sein d'une connaissance théorique et sa *genèse*; la réflexion transcendante suppose de tels contenus, la réflexion esthétique, qui ne porte jamais sur des connaissances scientifiques, s'en dispense, car elle s'intéresse tout à la fois aux productions de la nature et à l'harmonie des facultés de connaître dans le cas où il y a possibilité pour un jugement réfléchissant d'énoncer le beau à l'occasion d'une forme phénoménalement donnée. Le jugement de beau, comme celui du sublime, suppose qu'il y ait entendement et raison, ce qui, à son tour, suppose qu'il y ait langage, intersubjectivité, voire même exercice de la logique, apprentissage et maîtrise de connaissances intellectuelles. Faute de cela, le beau (intellectuel) se dégrade en agréable (sensible) et le sublime (rationnel), en effrayant (sensible). La réflexion esthétique a ceci de particulier qu'elle met en œuvre tout ce qui est nécessaire à l'élaboration d'une connaissance universelle sans jamais produire de contenus; c'est ainsi qu'est atteint l'universel sans que quoi que ce soit puisse être énoncé sur ce mode. L'implosion accomplie, l'esprit devient une réceptivité eidétique, ce qui nous semble contraire à l'ensemble de la pensée kantienne:

L'expérience du sublime, révélant la capacité de l'esprit – comme sensibilité – à s'enflammer aux Idées, révèle, au fond, sa capacité d'être affecté par toute

production intellectuelle et rationnelle. Au cœur du sensible pur se révèle ainsi le sentiment de l'esprit, l'esprit comme sentiment, c'est-à-dire la raison comme sensible; en elle se situe le foyer originaire de la pensée (et de la conscience) du concept et de l'idée. (p.196)

C'est ainsi que nous avons l'impression que Pascal Gaudet peine à éviter le renversement de ce qui, dans le texte, se présente en jugement réfléchissant esthétique en ce qui, dans son interprétation, se mue en une appréhension esthétique de la réflexion judicative. Or cela revient à faire de la faculté de juger une forme ou une modalité de la sensibilité. On le sait, l'interprétation de la *Critique de la faculté de juger*, est des plus difficiles et le rapprochement entre la réflexion transcendante et les jugements réfléchissants, pour intéressant qu'il soit, ne doit pas nous faire perdre de vue que le jugement réfléchissant, s'il ne produit aucune connaissance, n'est pas non plus poétique. En cela, Pascal Gaudet nous amène indirectement à nous interroger sur la structure même de cette *Critique*. Les jugements esthétiques, en effet, n'offrent pas de quoi penser le travail de création artistique, puisque le jugement de goût juge de la même manière ce qui est beau dans la nature et ce qui l'est dans l'art, tandis que le jugement téléologique invoque la finalité et par là le paradigme de la création humaine pour rendre accessible l'organisation interne du vivant. C'est là, certes, un tout autre débat car le questionnement déployé par notre commentateur se concentre sur la condition de possibilité de la pensée, indépendamment de celles de la connaissance. Toutefois, ce débat conserve, à un niveau très profond, une pertinence fondamentale dans la mesure où la perspective simplement esthétique fait couple avec une perspective poétique, qui est celle dans laquelle se meut la conception kantienne des mathématiques – pour penser une ligne il faut la tracer –, et partant, celle de la science, dont, *in fine*, la métaphysique. Du coup, la question de *l'expérience de la pensée* se diffracte éloquentement selon ses deux termes: l'expérience, tautologique et refermée sur elle-même, d'une pensée qui se pense pensante, ne peut être que vide, comme le montre la *Réfutation de l'idéalisme*, tandis que la pensée doit pour penser, d'une part, échapper à l'expérience qu'elle fait d'elle-même et se mettre en doute critique, et d'autre part, mettre en œuvre une véritable méthodologie en laquelle sa pensée devient un acte. En d'autres termes, il lui faut, d'une part, en passer par une "critique", elle-même une "propédeutique" à ce que, d'autre part,

elle élaborera comme “ métaphysique ” ou “ système de la raison pure ”⁴². Nous voilà revenu au point de départ.

“Mais comment procéder pour saisir sur le vif le mouvement de la pensée ?”

Est-il possible de représenter sa propre pensée en train de penser ? Il nous semble que non dès lors que la représentation possède une temporalité – une phénoménologie – tout autre que celle de la pensée active. Cela peut faire l'effet d'une aporie indépassable, puisque l'on ne saurait faire la part entre les représentations vraies et les fictions dont la pensée est capable à propos d'elle-même comme à propos de ses questions les plus importantes. Ces questions sont, sans aucun doute, celles que Pascal Gaudet a rencontrées. En un moment important de son ouvrage, il s'exclame en effet:

Mais comment procéder pour saisir sur le vif le mouvement de la pensée et tenter de le représenter...? (...) Il convient, en partant de l'idée architectonique de la totalité métaphysique, d'isoler la systématité de la pensée, c'est-à-dire de mettre en évidence l'action réciproque de ses éléments structurels principaux, en tant que cette structure concentre l'essence même du mouvement et, plus précisément, est le mouvement même.⁴³

C'est, au fond, la question la plus fondamentale dans sa démarche et elle est problématiquement énoncée dans un mouvement double, en ce sens qu'il conviendrait de *saisir* cette pensée *sur le vif*, une expression qui sonne très “phénoménologique”, tout en tentant de la *représenter*, ce qui ne laisse pas d'être épistémologique. L'on glisse ainsi du phénoménologique à l'épistémologique tandis que dans la phrase suivante, l'on repasse de l'épistémologique – s'il convient en effet “d'isoler la systématité de la pensée” et donc de l'isoler de la pensée en son mouvement – au phénoménologique, dès qu'est reconnu, par ce mouvement métonymique qui lui est caractéristique, que cette “structure..., plus précisément, est le mouvement même”. Toutefois, la vraie question est plus fondamentale: est-il possible – est-il nécessaire et en vertu de quel intérêt de la raison – de “ saisir sur le vif le mouvement de la pensée ” et n'est-ce pas contradictoire avec la volonté exprimée de la *représenter*?

⁴² C.R.P., pp.1390-91.

⁴³ *Ibid.*, p.227.

Si nous tirons pleinement les conséquences de cette opposition déjà évoquée entre l'épistémologique et le phénoménologique, nous constatons rapidement qu'il faut l'adapter à l'endroit de la topique architectonique où elle est considérée; en effet, une représentation de la raison n'a pas le même régime que celle de l'entendement ou encore de la sensibilité. Nous n'hésitons pas à affirmer que, dans le cadre kantien, il ne peut y avoir de phénoménologie possible à hauteur de la raison, pas plus qu'il n'y aurait d'épistémologie possible (puisque la raison pure ne donne pas lieu à des connaissances théoriques, *sensu stricto*); tout cela n'est praticable qu'à hauteur de l'entendement et de la sensibilité, du moins dans le sens accepté aujourd'hui de ce que doit être la phénoménologie. Et une discussion de ce que devrait être une interprétation phénoménologique appliquée à l'architectonique kantienne doit tenir compte de ce que la sensibilité est justement le terrain de prédilection de l'approche phénoménologique parce que là, toute *représentation* est en même temps événement de la *genèse* de cette représentation, laquelle représentation ne peut pas être considérée, telle quelle, comme constituant une connaissance⁴⁴.

Reste encore une fois à déterminer ce que sont ces représentations de la raison pure, c'est-à-dire ce qu'est cette architectonique qui permet de les situer entre elles, à défaut de les exposer matériellement une par une. Serait-il donc possible toutefois de schématiser les Idées de la raison (mais non de les dériver analytiquement, selon les autoroutes que lui tracerait la simple logique générale analytique), *sans pour autant en passer par une image sensible* – ce qui serait le cas avec le schématisme des concepts de l'entendement –? un tel schématisme des Idées est justement l'architectonique⁴⁵ et son résultat

⁴⁴ Une phénoménologie de la perception peut se permettre le luxe (légitimement, jusqu'à un certain point) de tout ignorer de la démarche mathématique, qui lui semble ne pas vraiment appartenir à son domaine. La difficulté qui surgit est alors de nature méthodologique: peut-on demander à la phénoménologie de traiter d'autre chose que de la perception, et, s'agissant de Kant, peut-on supposer qu'elle soit appropriée, méthodologiquement, à l'étude de l'intuition, dans la mesure où Kant considère que sa conception de l'intuition est fondamentalement réaliste-empirique et idéale-transcendantale, et qu'ainsi elle peut soutenir tout l'édifice mathématique? Il convient alors de déterminer ce que la phénoménologie, quelle que soit sa variété, peut dire de l'intuition pure, telle que Kant la conçoit.

⁴⁵ C.R.P., A833/B861 p.1385: “ L'idée, pour être réalisée, a besoin d'un schème, (...) Le schème... (...) qui provient d'une idée (...), celui-là fonde une unité *architectonique*. Ce que nous nommons science ne peut naître techniquement (...) mais architectoniquement (...); et

est un concept formel, mais en affirmant cela nous n'avons encore rien dit du *modus operandi* de l'architectonique. Si schématiser un concept de l'entendement, c'est lui associer une image, image dont ce concept est la règle synthétique (autrement, ce schématisme ne serait que symbolisme), comment peut-on associer à une Idée le ou les concepts particuliers dont elle est la règle d'unité globale? Comment faire? Quelle est la méthode de cette méthodologie? Pascal Gaudet bute sur cette même question: "Mais comment penser la relation de ce schème comme "esquisse (*monogramma*)" et du travail de constitution de la métaphysique systématique?"⁴⁶.

"Une interprétation phénoménologique de la pensée kantienne est-elle légitime?"

Il nous reste à déterminer plus finement ce qu'exactly la notion d'interprétation phénoménologique recouvre exactement⁴⁷. La

son schème doit renfermer conformément à l'idée, c'est-à-dire *a priori*, l'esquisse (*monogramma*) du tout et son articulation en parties..."

⁴⁶ EKP p.345.

⁴⁷ La question de l'interprétation phénoménologique et de son paradigme, à savoir celle que présente le *Kantbuch* heideggerien – *Kant et le problème de la métaphysique* de 1929 – nous semble avoir été déployée dans toute l'ampleur voulue par Christian Ferrié, *Heidegger et le problème de Kant* (Kimé, 2000), ouvrage tout à fait considérable qui vient à la suite de son *Heidegger et le problème de l'interprétation* (Kimé, 1999). Si l'on accepte la prémisse englobante par laquelle ce genre d'interprétation se définit comme phénoménologique, à savoir que Kant était "soumis aux forces contradictoires, d'une part de la contrainte des phénomènes qui le poussent dans la direction de la *vision* de la détermination transcendante du temps, et, d'autre part, de la reprise de l'héritage traditionnel (cartésien) qui le retient et le fait reculer" (*Heidegger et le problème de Kant*, p.40, nos italiques), ce en quoi il "apparaît ambivalent", alors tout est dit, dans la mesure où ce qui règle l'écriture kantienne lui est étranger: les phénomènes d'un côté, la tradition de l'autre, et il convient alors, dans ce travail d'interprétation, de l'arracher à la seconde, pour le rendre aux premiers. Nous ne pouvons accepter la proposition suivant laquelle il serait tout à fait possible de "*comprendre Kant mieux qu'il ne s'est compris lui-même*" (Heidegger), que dans la mesure où la démarche de comprendre ne s'abandonne pas à l'imaginaire ou à l'inspiration philosophique(s) du commentateur, mais où elle se confronte à une méthode de pensée qui, dans le rapport à Kant, occupe une position tierce et objectivable. Ainsi, il nous est possible de comprendre un ancien mathématicien mieux qu'il s'est compris lui-même, parce que d'une part *lui-même* n'était pas l'objet matériel de sa compréhension et d'autre part, parce que les mathématiques sont une méthode générative de pensées qui est elle-même, globalement, susceptible d'un progrès, c'est-à-dire en fait d'une meilleure maîtrise. A cet égard, il faut revenir sur ce cas où Kant rapporte sa propre évolution, qui équivaut à une meilleure compréhension de sa propre pensée: il s'agit ici d'architectonique, et plus exactement de cette *Vorzeichnung*, dont notre philosophe parle lorsqu'il rapporte à Reinhold la manière dont son "système" l'a mis sur la voie d'une troisième *Critique*.

question de sa légitimité est celle que Pascal Gaudet pose dès le début de son second ouvrage⁴⁸ et cette question nous paraît elle-même légitime, même si elle est auto-référentielle, dans la mesure où il convient de décider en amont si la légitimité qu'on invoque ressortit à la phénoménologie husserlienne et heideggerienne, telle qu'elle est mentionnée dans son texte, ou à la pensée kantienne elle-même, dont le commentateur affirme qu'elle est essentiellement architectonique. Voilà comment celui-ci s'en explique:

Une interprétation phénoménologique de la pensée kantienne est-elle légitime? Nous ne saurions en préjuger. Notre projet vise à révéler le pouvoir constituant du réfléchir transcendantal. Qu'une telle révélation soit nécessaire pour saisir l'architectonique kantienne en sa vérité, et ce, du point de vue même de Kant, c'est ce que nous continuerons à établir. Pourtant, ce projet, à lui seul, ne saurait légitimer une méthode phénoménologique (au sens strict) de lecture de Kant. Encore, faut-il, en effet, qu'une telle méthode s'impose avec nécessité, c'est-à-dire que le texte kantien lui-même l'appelle et justifie son usage (fût-ce pour la "critiquer").

La méthode que nous revendiquons est la méthode de monstration directe et de légitimation⁴⁹. Or, une telle méthode ne requiert pas nécessairement un traitement phénoménologique au sens strict du terme. A ce stade, nous dirons que notre recherche se veut phénoménologique au sens large, c'est-à-dire qu'elle se propose de montrer le mouvement constituant de la pensée kantienne en s'abstenant de toute détermination "qui ne pourrait être légitimée de manière directe". Que la monstration et la légitimation soient directes, cela signifie que nous partons directement du texte et que nous nous interdisons toute considération extérieure à la chose même qui se montre.

Cette déclaration programmatique recèle plusieurs difficultés révélatrices; d'une part, l'on doit supposer que l'architectonique ne se présente pas d'une manière telle qu'il suffit de la considérer en tant qu'elle se "montre" puisque tout le propos d'une telle interprétation est de la "révéler". D'autre part, le caractère phénoménologique de cette interprétation doit s'entendre au sens large, et, comme il nous est donné à le comprendre, doit s'entendre de telle manière que la "chose" ne se "montre" que sous *la forme d'un texte* et, qui plus est, sous la forme de ce texte-là. La difficulté que nous soulevons ici n'est pas tant l'amalgame entre ici le sensible et le lisible, c'est-à-dire entre

⁴⁸ *Phénoménologie de la réflexion dans la pensée critique de Kant*, op. cit., p.21.

⁴⁹ Pour situer cette méthode de "monstration directe et de légitimation", Pascal Gaudet mentionne les *Ideen* de Husserl et *L'Etre et le temps* de Heidegger.

un objet des sens et un objet de culture, car l'on pourrait étendre le reproche à maints travaux phénoménologiques et peut-être à la phénoménologie en son principe; nous sommes davantage préoccupés par le fait que Kant, dans son œuvre critique, est pleinement conscient de ce que sa pensée n'est pas immédiatement adéquate à ce qu'il lui est possible d'en dire et d'en écrire. Même si c'est souvent le cas, il n'est pas nécessaire que la chose de la chose pensée soit textuelle; s'agissant de Kant, cette pensée est d'abord architectonique de la même manière que l'espace (pour lui) est géométrisable, à savoir de manière tout d'abord indéterminée et sans aucun gain pour la perception, la conscience ou encore la connaissance. Dans un cas comme dans l'autre, il faut qu'une activité, parente de l'écriture sans lui être réductible (la construction de concepts dans un cas, l'architectonique dans l'autre), soit déployée qui manifeste respectivement l'intuition pure *a priori* et les principes purs *a priori*. Cela signifie que la pensée de Kant n'est pas simplement l'effet de son imagination philosophique, elle doit se soumettre à des contraintes de système qui en retour l'amènent à penser des choses aussi radicalement nouvelles que la possibilité d'une faculté de juger possédant des principes propres *a priori*.

Si l'écriture, c'est-à-dire la simple rédaction d'un texte, n'est pas l'unique moyen, ni même le principal moyen dont Kant use pour former et formuler sa pensée, si par ailleurs il a constamment recours à une *Vorzeichnung* pour s'aménager un point de vue de surplomb sur sa propre pensée, alors une interprétation qui s'en tiendrait à la seule rédaction d'un texte pour examiner la chose telle qu'elle se montre, ne peut suffire à la tâche qu'elle s'est fixée. Le fait que dans le passage que nous avons cité, Pascal Gaudet ressente le besoin d'aider cette chose en son paraître à même l'écriture, à l'aide d'un processus d'explicitation qui en achève la révélation, est déjà un indice assez sûr de cette insuffisance principielle. Cette explicitation, pourtant, est exactement ce qu'opère la construction géométrique comme procédé de démonstration ou encore la *Vorzeichnung* architectonique dans son domaine; le problème est que dans l'explicitation philosophique, l'écriture serve à expliciter l'écriture sans aucune différence de l'une à l'autre – celle que Kant fait cependant entre l'élément et la méthode. Nous en sommes réduits à la contemplation du triangle par le philosophe, qui ne peut que regarder quelque chose d'indifféremment visible.

S'abstenir d'expliquer telle pensée par telle influence étrangère et s'en tenir à une lecture immanente est, bien sûr, une consigne méthodologique de bon aloi, car elle nous épargne ces facilités ruineuses qui consistent à expliquer une difficulté philosophique par quelque influence mal assimilée sans s'interroger sur la possibilité qu'en réalité, cette difficulté puisse entacher notre propre lecture. Cependant, l'immanence d'une telle lecture ne doit pas nous cacher un impensé philosophique très discret et très encombrant à la fois qui appréhenderait l'écriture philosophique comme parfaitement transparente à son objet. Ce qu'il manquerait, à tout le moins, à cette interprétation phénoménologique serait une phénoménologie de l'écriture, et à supposer qu'on la produise, il manquerait à cette phénoménologie générale un traitement spécial pour des formes spéciales de sur-écriture, comme par exemple la construction géométrique qui est une forme d'écriture réglée participant encore de l'essence de l'image ou le formalisme algébrique qui fonctionne hors image ou comme par exemple la *Vorzeichnung* kantienne, qui, en première analyse, semble fonctionner comme la transposition de l'architectonique en une imagerie mentale.

Kant, selon nous, a le mérite d'échapper à l'impensé d'une écriture qui serait absolument transparente à ce qu'elle consigne, parce qu'il a développé, notamment à l'occasion de ses réflexions sur le paradoxe des objets non-congruents, une manière de penser très particulière qui explique, selon nous, le nombre insolite de métaphores spatiales et topologiques avant la lettre que nous nous étions appliqué à relever dans nos ouvrages précédents, mais ce n'est pas le lieu d'en dire davantage. Quelles que soient les conjectures ou spéculations sur ce que fut l'architectonique pour Kant, il est à craindre qu'à son égard, une approche phénoménologique conséquente soit justement ce qui ne permette pas d'appréhender ce que la pensée a d'architectonique. Par ailleurs, il n'est pas impossible qu'aucune méthode particulière (architectonique, critique, épistémologique, phénoménologique) ne suffise à rendre compte de la *totalité* de l'œuvre critique, en ce que celle-ci participe à la fois des contraintes de son architectonique interne et de celles de l'écriture par laquelle celle-ci est ex-posée.

Comme on le voit, quel que soit le chemin pris, nous sommes constamment revenons au même endroit, tandis que nous nous laissons guider par la *topique*. L'intérêt du travail de Pascal Gaudet est qu'il ose penser, se débattant entre une architectonique dont il sent esthétiquement la puissance intellectuelle et les évidences métaphysiques que celle-ci fait aussitôt naître. L'on ne peut accéder à cette métaphysique comme science sans assumer tout d'abord sa propre disposition naturelle à l'aborder, ce qui signifie un certain goût à penser, autrement dit une certaine fascination pour l'expérience de la pensée, en sa singularité. L'intensité vécue d'une telle expérience, toutefois, n'ouvre aucune porte. La simple lecture des textes kantien nous laisse sur notre faim et nous sommes ordinairement face à eux dans la situation de ce philosophe que Kant met en compétition avec le géomètre tandis qu'ils tentent, l'un de "lire" dans le triangle, l'autre d'en construire plus complètement le concept. Ainsi, il nous semble tout d'abord que nous ne pouvons guère faire mieux que de "lire" l'architectonique et d'en paraphraser les énoncés si rares et si laconiques, sans trop oser manifester le doute que l'on ressent soi-même devant la pauvreté des informations. Que pouvons-nous donc faire de plus qu'accepter la pétition de principe kantienne, selon laquelle il y aurait, plus ou moins voilée dans les différents niveaux de lecture de l'œuvre kantienne, une "métaphysique comme science", indirectement exposée à travers la critique, à charge pour nous d'en redonner tant bien que mal l'*architecture* ? La conséquence en est que la perspective la plus traditionnelle dans laquelle l'ensemble des textes de la tradition philosophique sont ordinairement interprétés n'est pas idéalement adéquate à ce qui distingue, parmi eux, les textes critiques: pour rendre compte ou "exposer" l'architectonique et, partant, la métaphysique comme science selon le projet kantien, l'on ne peut éviter d'en dégrader l'unité pour l'appropriier aux exigences techniques de l'exposition académique. Autrement dit *la logique de la pensée est alors réduite à la logique de son expression*, c'est-à-dire à la logique de l'écriture.

Peut-être en est-il ainsi: l'on croit faire l'expérience de la pensée lorsque justement l'on se sent échapper à la simple logique de son expression, le plus souvent écrite. Et cela est juste. Tout d'un coup, l'imitation cède le pas à l'inspiration, le savoir devient vivant, l'on ne se contente plus de savoir, l'on comprend, et mieux encore, l'on comprend des choses qui n'ont pas été explicitement écrites, l'on

pense des nouvelles choses, et, certes, l'on s'en trouve infiniment plus heureux. S'il y a un bon usage de toute écriture (et nous pensons à l'écriture mathématique, et aussi à l'écriture de la musique), c'est peut-être en ce qu'elle ouvre à des choses radicalement neuves, dont on ignorait jusqu'alors qu'elles fussent toujours déjà là. Kant ne parlait pas autrement de sa *Vorzeichnung*. Il lui doit sa *Critique de la faculté de juger*.