

Le *Je pense* comme facteur de vérité: adéquation, cohérence et communauté sémantique*

par Paulo Jesus, Lisboa

Abstract: This article proposes a reading of the Kantian transcendental apperception that attempts both to reinforce the cognitive efficacy of its spontaneity (described as *poetics of the self*) and to determine the *modus operandi* of its unifying function (described as *self-regulated cognition*). Thus, being irreducible to a pure logical form (or form of representation in general), the *I think* is meant to constitute the qualitative unity of all possible representational system, insofar as it performs an infinite process of semantic or narrative unification. From this standpoint, the *I think* denotes the key operation that produces meaning, and thereby the very possibility of truth. It follows, from such a framework of a procedural and constructivist theory of truth, the absolute primacy of the establishment of a semantic community by and under the Self. This community lays the foundation of coherence or organic cohesion of contents, and coherence provides the ground where correspondence emerges, which, in the last analysis, expresses nothing but the ever unfinished agreement of donation and action, agreement of Self with Itself.

Keywords: “I think”, truth, coherence, correspondence

La philosophie transcendantale soutient que la vérité ne relève pas de l'ordre de la grâce ou de celui du don et que, par conséquent, ne repose sur aucun mysticisme. La science ainsi que l'adhésion au réel en général, bien que foncièrement croyante, ne serait donc pas *révélée* mais plutôt *produite*, voire *performative ou procédurale*. Aussi la vérité exigerait-elle un labeur ou une technique propres, un processus de production ou de construction qui nous convie sûrement à comprendre les notions apparemment statiques d'objet et de vérité à la lumière de leurs corrélats dynamiques, objectivation et vérification¹. C'est ainsi que situer, à la suite d'Aristote et de St. Thomas, le lieu du vrai dans le jugement signifie, pour l'idéalisme transcendantal, convoquer un centre d'activité, un système praxéologique cognitif, qui s'expose dans l'unification systématique des représentations. Cela implique, pour Kant, que la sensibilité, faculté où domine la passivité, ne peut jamais produire du vrai et que seul l'entendement, en tant que système d'actes connectifs ou synthétiques, constitue le «pays de la vérité». Or l'efficacité de ce

* Cet article résulte de recherches menées avec le support financier du Ministère portugais de l'enseignement supérieur et de la science (BD/2677/2000 et BPD/34526/2006).

¹ A cet égard, rappelons l'opposition kantienne qui distingue, d'une part, la philosophie et les sciences qui – *de façon scolaire (schulmäßig)* – requièrent du travail et, d'autre part, la philosophie mystique et quétiste de l'intuition qui – *de façon géniale (geniemäßig)* – croit pouvoir ne pas travailler (*nicht arbeiten zu dürfen*) (voir VT, AA 08: 390; OP III: 396sq). Pour la traduction française nous suivons le texte de l'édition de La Pléiade: Kant, *Œuvres philosophiques*, sous la direction de F. Alquié, 3 vols., Paris, Gallimard, 1980, 1985 et 1986; notation utilisée: OP tome: page.

système praxéologique cognitif se fonde sur son unité unificatrice, unité de la fonction même d'unité, unité de la spontanéité synthétique, que le *Je pense* condense. Il paraît alors légitime d'identifier l'unité de la productivité intellectuelle comme le garant et le facteur ultime de vérité. Cependant, la question se pose de savoir si cette unité du *Je* (*ego* et *ipse*) peut être à la fois formelle et matérielle, syntaxique et sémantique, et ainsi investir aussi bien le système des actes du sujet logique que celui des représentations du monde. La difficulté majeure réside dans la réussite d'un tournant morphogénétique, c'est-à-dire le passage du régime de la forme au régime de la formation. Notre propos sera de chercher des voies de réponse en élucidant d'abord le caractère qualitatif, narratif ou sémantique de l'unité du *Je pense* (rapport «poétique» entre *verum* et *unum*) et, ensuite, la dimension téléonomique et architectonique du processus de la vérité (rapport «fusionnel» entre opération, règle et fin).

1. La poétique cognitive de l'ipse (ou l'unité narrative de la conscience)

L'unité du *je pense* précède la catégorie de l'unité pour signifier l'unité la plus élevée, commune à toute catégorie. Mise en œuvre par le moi transcendantal et ne faisant qu'un avec lui, l'unité primitive dont il s'agit ici doit être radicalement incommensurable avec la détermination catégoriale de la quantité (unité, pluralité, totalité). C'est ainsi que, ne pouvant pas figurer sur la table des douze fonctions logico-discursives d'unification, le *je pense* comprend et transporte la table en lui-même car ce n'est que dans l'unité de la conscience de soi en général que des actes d'unité ou de réunion de représentations (B 137) peuvent avoir lieu et faire système comme une totalité organique articulée par une fin. L'on passe ainsi de la catégorie de l'unité à l'unité (en général) de toute catégorie, à l'unité organique du système catégorial. Comme le souligne explicitement Kant, qui renvoie le lecteur du paragraphe 15 au paragraphe 12 de la *Déduction B* (en marquant le contraste avec le paragraphe 10, celui de la table des catégories), au lieu d'être quantitative, l'unité en question est strictement qualitative. Autrement, elle ne s'élèverait pas jusqu'au «principe même de l'unité des concepts dans les jugements», principe d'unité sur lequel repose la «possibilité de l'entendement» (B 131 et 137). Aussi *Unum* serait-il le bon nom, voire le nom propre, du moi transcendantal. Il va de soi, alors, que déterminer le *quantum* (*Größe*) d'une diversité homogène ou «connaître distinctement une multiplicité (*multitudo*, *Menge*) par le dénombrement (*numerare*)»², serait une opération impossible à l'égard du moi pur. En tant que forme-acte simple, plus élevée que toute catégorie, y compris en l'occurrence celle qui engendre le nombre, la catégorie de la quantité (A 162/B 202sq), le *Je pense* se révèle absolument étranger au phénomène dénombrable et à sa grandeur extensive; son unité étant strictement qualitative. Or, d'après le renvoi du philosophe, nous retrouvons l'unité qualitative parmi les «prétendus prédicats transcendants des choses», que les scolastiques résumaient dans la proposition:

² V-MP/Volckmann, AA 28: 422sq.

«*Quodlibet ens est unum, verum, bonum*», maintenant convertis en des «exigences logiques» ou «critères de la connaissance» (B 113sq). Ainsi, par *unum* ou *ens unum*, faudra-t-il entendre «l'unité du concept que l'on peut nommer *unité qualitative*, en tant que l'on ne pense par là que l'unité de la synthèse du divers des connaissances, à la façon de l'unité du thème dans un drame, un discours, une fable» (B 114). En réalité, l'intelligibilité d'un thème dépend de l'homogénéité du tissu des connexions significatives, lesquelles ne sont réalisables qu'en vertu de l'*unité interne de leur matière*, puisque seule cette *unité qualitative interne* est capable d'assurer, en la rendant possible *a priori*, l'efficacité connective – ou la *connectabilité* même – des nœuds de sens. Ainsi l'unité de la matière découle-t-elle de l'unité d'une forme active ou d'un processus morphogénétique qui reconduit tout contenu possible à l'unité d'un *Je-Soi*: c'est la poétique cognitive de l'*ipse*.

Conçue à la lumière de l'*unité narrative du thème*, l'*unité qualitative* exhibe une structure dont le caractère est exclusivement *sémantique*. Car elle jouit d'une autonomie totale par rapport au niveau réaliste ou phénoménal, même pas évoqué, celui de l'*unité* et de l'*identité réelles de l'auteur*, qui consisterait, en dernière analyse, en l'unité *quantitative* d'une seule et même entité empirique. Aussi l'unité qualitative de la conscience ne nous apprend-elle rien sur le nombre (*quantum*) des penseurs empiriques de la pensée: en moi y aurait-il de l'unité ou de la multitude? Et, si unité il y avait, serait-elle fondée sur un *unum compositum* ou un *unum simplex*? Ou, à l'inverse, s'il s'agissait d'une multitude, serait-elle synchrone (parallèle) ou diachronique (sérielle)? A ce sujet, comme les *Paralogismes* en témoignent massivement, l'agnosticisme kantien fait preuve d'une discipline rigoureuse: conscience de soi n'est pas connaissance de soi. En conséquence, la conscience pure de soi-même fournirait, au mieux, une connaissance également *pure* de soi-même découlant de ce principe d'unité transcendantal qui en quelque sorte *se sait* (métaréflexivement ou déductivement) en deçà et au fondement de l'unité de toute expérience possible. Cependant, l'unité de l'expérience ne se transforme pas en expérience d'unité³, c'est-à-dire que l'unité qualitative du *je pense* est à la base de toute unité quantitative et, par là même, en dehors de toute intuition et de toute catégorie, à l'instar d'un *explanans* qui ne saurait être résorbé par l'*explanandum*, ou à l'image d'une instance législative dont le pouvoir législateur, absolument souverain en soi-même, se déroberait à sa propre législation. Du moi «déterminant», «fondement», «principe», rien n'est intuitionnable, donc rien ne parvient à la sphère du déterminable⁴. Le «sujet des catégories» ne saurait se transmuier en «objet des catégories» sans annuler sa position de fondement (B 422). Quoi qu'il en soit, l'indétermination objective du *je pense*, voire son obscurité perceptive, ne nuit aucunement à la nécessité ni à l'efficacité de son unité transcendantale qui s'affirme expressément comme *active et qualitative*. Elle seule est ce qui appartient en propre à la pensée sur le mode hybride de la condition et de la contrainte de la spontanéité. Car, quand bien même la pensée se dissocierait

³ Cf. Strawson, P. F.: *The Bounds of Sense. An Essay on Kant's 'Critique of Pure Reason'*. London 1966, 162.

⁴ Rappelons la note de B 157sq.

de tout *quantum* déterminable, elle ne saurait jamais pour autant se dissocier d'elle-même, de son *quale* primitif, l'*unum*. En effet, si la question «combien de penseurs (substances pensantes) pensent-ils dans ma conscience?» peut être admise sous certaines conditions philosophiques ou anthropologiques, la question «à combien de moi-consciences mes pensées appartiennent-elles?», en revanche, se déclare d'emblée inintelligible en ce sens que «conscience de soi» ne signifie rien d'autre qu'une qualité commune à toute pensée en tant que pensée en général, la qualité d'être pour *un* moi, lequel, à la question «qui pense?», répond toujours «je pense». Être *sous un moi*, c'est le mode d'exister d'une pensée. Dès lors, demander si je peux ne pas penser mes pensées revient à demander – d'une façon également absurde – si une pensée peut être impensable.

Il n'y a pas de pensée – enchaînement d'actes mentaux – sans moi. Sans doute s'agit-il d'un moi *quelconque* et *inconnaissable*, mais toujours *qualitativement un* et *identique* au cours des pensées *multiples* et *variables*. Il est possible de faire l'hypothèse métaphysique d'une multiplicité quantitative à l'intérieur du moi mais, au niveau qualitatif, l'unité est inexorablement contraignante: c'est toujours «moi» qui pense toute pensée, bien que ce «moi pensant» ne puisse rien dire sur soi-même car cette «première personne» se borne à indiquer l'intimité caractéristique de la conscience dont le propre est d'être toujours «à moi» – à un seul et même moi exclusivement qualitatif. L'unité qualitative, intraduisible dans le langage du *quantum*, énonce cette attraction transcendante que le moi, comme être pensant en général, exerce sur les représentations. Même lorsque Kant se réfère à «ce qui doit être *nécessairement* représenté comme numériquement identique» (*das was notwendig als numerisch identisch vorgestellt werden soll*) ou à «l'unité numérique» (*die numerische Einheit*) de l'aperception (A 107), ce nombre *un* se situe en deçà de tout dénombrement: il est l'unité qui relie en elle tous les nombres possibles du divers. Par conséquent, il dit *une spontanéité* en exprimant, au lieu de son *quantum*, sa qualité de tout unifier en *une* conscience. Il n'est donc pas surprenant que cette fonction d'unité, ce moi attracteur pur, puisse résister et survivre intacte aux opérations qui visent à désubstantialiser et désubjectiviser la conscience; cette résistance met en évidence une strate ineffaçable du moi, strate qu'aucune déconstruction du sujet ne fera exploser sans se contredire formellement: il y va de la pensée même dans son actualité et du moi en tant que possibilité de toute position pensante, moi centre de gravité qualitative ou «centre de gravité narrative»⁵, fonction-limite indéconstructible, dynamisme métaphénoménologique. Sans moi point de représentation et sans représentation point de visibilité fonctionnelle du moi.

L'unité qualitative est l'unité de la synthèse du divers, donc l'unité qui régit le travail de synthèse, mais de l'intérieur, si bien que cette unité se trouve nécessairement *toujours déjà* au cœur de la synthèse comme son lieu effectif de possibilité et non pas comme son produit final. Et pourtant, très naturellement, au fur et à mesure des synthèses, l'unité se montre en tant que telle, puisqu'elle se découvre

⁵ Comme dira D. Dennett dans sa démarche qui côtoie la méthode transcendante (Dennett, D.: *Consciousness Explained*. Boston 1991, 418, 451, *passim*). Voir à cet égard Gil, F.: *La conviction*. Paris 2000, 49.

seulement au moyen du mouvement ascendant qui mène du conditionné à la condition ou de l'effet à l'acte. Afin de souligner la fonction déterminante tenue par l'unité au regard de la synthèse, il faut remarquer que la synthèse du divers ne s'opère que dans cet atelier singulier qui constitue l'unité qualitative d'une *communauté thématique*, *sémantique* ou *narrative* déterminée, le divers se rapportant *a priori* à cette unité et la synthèse à son tour ne réunissant ou ne faisant communiquer que cela même qui était *toujours déjà* synthétisable ou communicable, puisque *toujours déjà* inscrit dans l'unité d'une même communication de sens. Ce lexique autour de la *communication de sens* s'inspire de la note du *Troisième paralogisme* (A 363n) où Kant avance l'hypothèse anti-substantialiste d'une identité perdurant, ou bien à travers la «communication de mouvement» pour les corps (pensés sur le modèle des boules élastiques car seule l'élasticité sauvegarderait la bonne communication dynamique), ou bien à travers la «communication des représentations avec la conscience qui les accompagne» pour les esprits. «Communiquer» signifie ici le processus fonctionnel par lequel l'*unité efficace* d'un acte traverse «toute une série de substances». Ainsi l'unité substantielle pourrait-elle être dispensée mais, et c'est là la contrainte incontournable, à condition d'être remplacée par une parfaite communication. En effet, l'*unité qualitative*, l'*unité véritablement efficace* de la conscience est un fondement inaliénable, quelque chose de l'ordre du fait primitif ou du premier principe d'une axiomatique. Ce caractère doit primer sur l'éventuel *fonctionnalisme* de l'argument qui propose un processus fonctionnel apte à engendrer de la durée et de l'unité, indépendamment de la structure du substrat et de la réalité (substantielle ou non) de sa permanence⁶.

En ce qui concerne la conscience en tant que lieu originel d'unité qualitative, c'est-à-dire pour autant que le titre d'*unum* lui échoit en droit, il apparaît à nouveau que la représentation de cette unité s'oriente vers un fond positivement actif. Outre les figures de la simplicité et du vide, la rencontre entre la représentation et l'unité se réalise sur le mode de la «représentation singulière» (*idea* ou *repraesentatio singularis*⁷, *die einzelne Vorstellung*⁸). De fait, loin de poser ou de supposer une unité purement formelle, la «représentation singulière», à l'instar de la «représentation simple», en appelle et répond à une unité active. «Représentation

⁶ A propos du soi-disant fonctionnalisme kantien, voir Brook, A.: *Kant and the Mind*. Cambridge 1994: 13–23; Powell, C. T.: *Kant's Theory of Self-Consciousness*. Oxford 1990, 198–203.

⁷ «§ 14, 2. *Idea temporis est singularis*, non generalis. Tempus enim quodlibet non cogitatur, nisi tanquam pars unius eiusdem temporis immensi.» (MSI, AA 02: 399; OP I: 647.) «§ 15, B. *Conceptus spatii est singularis repraesentatio omnia in se comprehendens*, non sub se continens notio abstracta et communis.» (MSI, AA 02: 402; OP I: 652.)

⁸ Voir l'exposition de l'espace et du temps comme *représentations entières* (*ganze Vorstellungen*) en tant que grandeurs infinies uniques qui comprennent immédiatement tout le divers *en* elles et non pas *sous* elles, à la différence des concepts, qui ne contiennent médiatement que des *représentations partielles* (*Theilvorstellungen*) (KrV, § 2, 3sq, A 25/B 39sq; § 4, 4sq, A 31/B 47sq). En ce qui concerne l'espace et le temps, en effet, «représentation singulière» signifie l'unité indivise de l'intuition *a priori*: «L'espace et le temps et toutes leurs parties sont des *intuitions*, par conséquent des représentations singulières, avec le divers qu'elles renferment en elles-mêmes [...]» (B 136n et 160n.)

singulière» exprime avant tout la qualité d'une représentation ayant pour fonction propre d'être, pour ainsi dire, le *continent total* et *unitaire* à l'égard d'autres représentations qui s'abritent *en elle* dans une cohésion parfaite, laquelle cohésion témoigne d'une continuité insécable, caractéristique de tous les phénomènes en tant que *quanta continua* et fondée sur un principe de co-naturalité régissant le rapport entre le multiple et l'un.

Le multiple (les points et les instants pour ce qui est de l'espace et du temps ou les représentations et les actes de la pensée pour le *je pense*) n'est donc pas véritablement méréologique – une addition de parties⁹ ou un composé d'éléments simples – mais plutôt un système de «déterminations» (*Bestimmungen*), «modifications» (*Modificationen, Veränderungen*) ou «limitations» (*Einschränkungen*) particulières, essentiellement immanentes à l'unité qui les renferme¹⁰. D'où l'importance de la distinction entre le mode discursif de *contenir sous* et le mode intuitif de *contenir en*. Le mode propre au *je pense* de contenir ou de porter une diversité rassemble originairement les deux modes mentionnés, le discursif et l'intuitif, étant donné que ceux-ci dérivent de l'unité suprême du *je pense*, centre d'unité des concepts et des intuitions, de telle manière que l'unité qualitative du *je pense* se laisse concevoir comme unité d'un continent réceptif, une sorte de scène ou de théâtre idéal, uni et unique, où doivent se dérouler tous les drames cognitifs, et comme unité d'un acte de vision panoramique *qui* produit la conscience et constitue, en dernier ressort, ce qu'il y a d'authentiquement uni et unique dans la scène idéale du moi. L'unité se ramène à l'acte d'unification: l'*idéalité* ou le caractère *qualitatif* de la scène signifie que celle-ci consiste avant tout en une fonction cognitive première puisque mère de toutes les fonctions possibles. *Je* suis «un singulier» (*ein Singular*) ou une unicité subjective («unicité» signifiant le renforcement d'une unité, moyennant son «exclusivité»¹¹) qui réapparaît dans toutes les représentations possibles et qui les rattache à soi. Celles-ci se posent alors comme nécessairement «miennes» car leur possibilité se dévoile comme «être à un moi». Interrogeons n'importe quelle représentation: elle nous répondra invariablement qu'elle est «à un moi». Autrement dit, *être pensé par un moi* est la seule qualité commune à toute représentation, qualité qui produit communauté et communication, c'est-à-dire affinité entre le divers des représentations et l'unité des objets.

Cette aptitude à la *cohésion du divers* ou à l'*inclusion absolue*, démontrée par l'accompagnement de toute représentation par la conscience une de soi en général, revendique une dimension active (cette revendication s'appuie sur le principe

⁹ «L'espace ne se compose que d'espaces et le temps que de temps.» (A 169/B 211, cf. A 25/B 39 et A 31/B 47sq.)

¹⁰ Voir KrV, A 25/B 39, A 32/B 48, A 169/B 211.

¹¹ L'unicité (*unicum, einzig, Einzigkeit*) est en quelque sorte le remplissement de l'unité (*unum, Eins, unitas, Einheit*): l'unité véritablement unifiée est «exclusivement telle», c'est-à-dire unique. Baumgarten, l'une des principales sources métaphysiques de Kant, définit l'*unique* d'une façon identique dans un paragraphe qui clôt la section consacrée à l'*unum transcendental*: «§ 77. Quicquid est, quod multa non sunt, est vnicvm (vnum exclusiue tale) [einzig].» (Baumgarten, A. G.: *Metaphysica* (Editio VII). Hildesheim 1982/1779, 22.)

selon lequel toute unité ainsi que toute liaison sont des *introductions* intellectuelles *a priori*, tandis que le donné en soi est diversité pure). L'unité formelle suppose l'unification formatrice. Il y aura donc lieu de présenter le *je pense* à la fois comme le *conceptus communis* le plus élevé désignant l'unité de l'entendement (B 133–134n) et comme l'*analogon* intellectuel des «représentations singulières» de l'espace et du temps, partant comme unité unique de tout divers possible. Toutefois, au lieu d'un *quantum continuum* dans son infinité formellement une, la «représentation singulière: *je suis* [ou *je pense*] [...], [qui] exprime (d'une manière indéterminée) la formule pure de toute mon expérience» (A 405) serait plutôt ce que nous oserions appeler un *quale continuum*, car si la conscience pure de soi contient *en elle* toute représentation ainsi que toute expérience, c'est sur le mode de l'unité qualitative qui peut être entendue comme appartenance à une sorte de communauté thématique. Le *quale continuum*, que le *je pense* désigne, s'installe comme condition transcendantale en amont de tous les *qualia* (qualités subjectives, empiriques, vécues, ou propriétés expérientielles privées): la conscience se sait nécessairement unifiée et unifiante (déduisant *transcendentaliter* la nécessité de l'unité qualitative). Mais elle ne peut se sentir subjectivement telle, car passer du *savoir pur* au *sentiment de son état* implique de quitter l'aperception originaire avec son unité objective pour se situer dans l'horizon tout à fait fluide et désuni de l'intuition phénoménale de soi donnée par le sens interne. Entre les *qualia* empiriques et le *quale* transcendantal il y a une distinction essentielle qui recoupe celle du sens interne et de l'aperception pure.

Il est possible cependant de rapprocher ici la *pensée* du *sentiment* car le *je pense* exprime l'acte commun à toute pensée, la *conception commune* à tout concept (et, dans ce sens, *conceptus communis maximus*), ce qui élucide son caractère proprement pré-, méta-, voire non-conceptuel, étant ainsi légitime de ramener le *je pense* à un type non-représentationnel de modification subjective, à savoir le sentiment. La catégorie supposerait la «tautégorie»: la «pure tautégorie»¹² de «la pensée se sentant *penser* et se sentant *pensée* [...], se sentant jugeante et jugée»¹³. L'adéquation du sentiment tient à son retour sur soi, il instaure le rapport du système de la sensibilité à *moi-même* sans aucune sensation (donc sans rien représenter), tout comme le *je pense* signifie le rapport du système de la pensée à *moi-même* sans aucun concept (donc sans rien objectiver), ce qui suggère l'équation suivante: *je pense* ou le *sentiment d'une spontanéité une*. Or, comme cette spontanéité-moi relève de la *position* qui est par nature réfractaire à la conversion en prédicat, le *je pense* est un événement existentiel (*je suis pensant*) et porte, par conséquent, «le sentiment d'une existence sans le moindre concept»¹⁴.

Par ailleurs, la singularité qualitative du *je pense*, de même que celle toute sémantique d'un thème, d'un drame ou d'un récit, se rapporte directement à la diversité d'un donné en général en l'investissant, comme «de l'intérieur», d'une unité

¹² Lyotard, J.-F.: *Leçons sur l'Analytique du sublime* (Kant, *Critique de la faculté de juger*, §§ 23–29). Paris. 1991, 21–29, 40, 47.

¹³ *Ibid.*, 48.

¹⁴ Prol, § 46 (AA 04: 334 note; OP II: 114n).

nécessaire qui devance et rend possible toute synthèse, dans l'exacte mesure où cette unité pose les conditions d'un tout synthétisable. La synthèse présuppose la co-appartenance de tout le divers au *je pense*. Pour la pensée en générale, et pour la connaissance objective en particulier, cette unité est nécessaire puisqu'elle garantit l'appartenance des représentations et de leurs sources (sensibilité et entendement) à une même *communauté qualitative*. Toute représentation sensible et toute liaison conceptuelle entre représentations sensibles partagent un «principe suprême de possibilité» (B 135sq), principe suprême d'affinité: l'inscription *ab ovo* d'une façon stable et stabilisatrice en moi, *je pense*. D'où l'image suggestive de «l'accompagnement» (*begleiten*, B 131) et celle plus active du «véhicule de tous les concepts» (*Vehikel aller Begriffe überhaupt*), mais un «véhicule sans titre particulier, parce qu'il ne sert qu'à présenter toute pensée comme appartenant à la conscience» (A 341/B 399sq). Aussi, en se définissant comme «condition» et «principe» de possibilité de toute connaissance, l'unité transcendante va-t-elle converger vers le pouvoir et l'exercice d'un acte premier, celui d'un faire commun à un divers; mieux, un *faire* avoir une qualité *en commun*: *produire* appartenance (entendue d'une façon transcendante comme savoir pur, d'où dérive la possibilité de l'appartenance empirique comme perception interne ou aperception empirique). L'unité de l'aperception originaire convoquera l'unité continue d'un acte ou d'une fonction d'unification (ce *faire* qui se pose en commun), même si, en tant qu'unité strictement qualitative ou sémantique, elle ne donne aucun agent (tout comme l'unité du thème ne dit rien sur celle de l'auteur du texte), puisque celui-ci relèverait toujours d'un *quantum* déterminable. L'unité de la conscience recèle une efficacité active qui doit rester sous le régime indéterminé et indéterminable de la condition transcendante ultime, à la différence d'une causalité efficiente assignable seulement à un centre d'unité réelle, la simplicité de la substance. Inévitablement, dans la dynamique qui conduit de l'unité à l'acte, se déclarera une tension essentielle puisque l'unité appelle l'acte, et l'acte continu, tout en postulant l'indétermination du *locus* actif.

La communauté thématique devra exprimer une *communauté noétique*, le champ unique et identique du thème renvoyant au champ coextensif d'une noèse qui se pose sur le mode du *commun* par excellence et ainsi se communique en permettant que les représentations aient leur existence proprement représentationnelle. Cette existence consiste à «être-dans» (*in-esse*) une conscience de soi: être *transcendentaliter miennes*, c'est-à-dire d'une première personne en général vers laquelle convergent tous les verbes de la pensée. En réalité, pour toute diversité possible, «être saisie ensemble en une conscience de soi» signifie «avoir en commun l'acte de l'aperception, *je pense*» (B 137), acte par lequel le divers est *toujours déjà* uni *dans* une seule et même conscience. Or cette unité et cette identité qualitatives, voire même *ipsité* qualitative, si l'on souligne la co-extension ou synchronie transcendantales entre l'activité et l'identité dans la conscience, constituera autant l'accord de la conscience avec elle-même que l'accord entre le *je pense* et l'objet en tant qu'objet (c'est-à-dire entre la conscience et la représentation). La *Déduction transcendante* trouve son point d'aboutissement dans la fondation transcendante de ce double accord où elle établit en même temps la prééminence de l'unité qualitative et la valeur intrinsèquement objective de cette unité.

Le nerf de l'argument se décèle dans la proposition suivante: ce qui se dit du *je pense* se dit de tout objet d'expérience possible; ou en équation simple: «*je pense* = X». Les anciens prédicats transcendants de «l'être» – *ens transcendentalis, quodlibet ens* – sont reconduits au moi pur comme à leur source car, dans la mesure où il pense et désigne l'unité de toutes les fonctions d'unité (il transporte en lui-même la table des catégories), il pense le concept même d'objet en général. C'est ainsi que, au moyen de cette «première connaissance pure de l'entendement» (B 137), connaissance pure de l'unité de l'acte unificateur des représentations en une conscience, nous avons conscience de nous-mêmes comme pure pensée, donc comme acte pur qui comprend les fonctions de synthèse dans leur effectivité vide, effectivité sans donné, c'est-à-dire la synthèse en tant que pure *synthesis intellectualis* (*synthesis intellectuallis, Verstandesverbindung*, B 151). Or, pièce maîtresse de l'argument critique, le moi pur qui se sait «fondement» et «sujet pensant» ne s'épuise pas dans le cycle vide de sa pensée pure où rien n'est jamais donné à penser; il offre la stabilité essentielle du concept d'objet. Kant, dans les termes les plus forts qu'il emploie, dira même que «dans la conscience que j'ai de moi-même dans la pure pensée, je suis l'être même» (*im Bewußtsein meiner selbst beim bloßen Denken bin ich das Wesen selbst*, B 429). Le moi pensant constitue l'exposition paradigmatique de la structure conceptuelle de l'objet en tant que tel («tout X possible»); il exhibe ce que Kant dénomme également «le concept du substantiel» (A 414/B 441)¹⁵. Par conséquent, au cœur du *je pense*, l'*unum* devient le *verum*.

Dans le *je*, unité qualitative et vérité formelle se recourent et, en dernière instance, ne font qu'un. Les catégories, prises en elles-mêmes comme simples fonctions de l'entendement, offrent le concept d'objet en général, c'est-à-dire la forme vide du rassemblement du multiple sous l'unité d'un objet, la forme du connaissable empirique en général: un X indéterminé déterminable. Maintenant, si je me pense comme moi pur, la pensée de ce je pensant, pensée aussi pure et indéterminée que les catégories (comme lieux transcendants des *syntheses intellectuales* avant toute *synthesis speciosa*), réunit toutes les catégories dans son unité qualitative. Donc, me penser dans la pureté du *je pense*, c'est penser les catégories pures sans pouvoir être pensé par elles; autrement dit, le *Je pense* pense X: *Je est vrai*. L'*unum*, c'est *verum*: c'est moi la vérité. Le caractère non-relational de la conscience transcendante, qui cantonne le *je pense* dans sa simple thèse analytiquement vide, devient le lieu de la coïncidence entre l'unité d'un acte pur et l'unité du divers dans la représentation de «quelque chose en général». L'unité de la forme subjective (*Je*) contient l'unité de la forme objective (X), celle qui fait l'objectivité de tout objet. Pourtant, ces deux unités ne se limitent pas à s'accorder parfaitement l'une avec l'autre; elles ne font qu'une seule et même unité, dès lors la valeur objective de l'unité du *je pense* est immédiate et primordiale. *Je pense* est la *pensée qui pense l'unité*, son unité. *Je pense* dit seulement que «quelque chose»

¹⁵ Une autre occurrence très significative de cette expression, bien que dans un contexte pré-critique, se trouve dans les *Cours de métaphysique* où le *Je* est dit «exprimer non seulement la substance mais aussi le substantiel lui-même (*das substantiale selbst*)», voire «le concept originaire de substance (*der ursprüngliche Begriff der Substanzen*)» (V-MP/Pöhlitz, AA 28: 226).

d'un est pensé: *X est un*. Unité formelle activement déterminante et indétermination contentuelle stricte vont donc de pair. La conscience transcendante et l'objet transcendantal (au sens de forme de l'objet) se recoupent en tant que structures homologues et co-originales¹⁶: «comme nous n'avons affaire qu'au divers de nos représentations, et comme cet X [au sens de cause intelligible du phénomène] qui leur correspond n'est rien pour nous, puisqu'il doit être quelque chose de différent de toutes nos représentations, il est clair que l'unité que l'objet constitue nécessairement ne peut être autre chose que l'unité formelle de la conscience dans la synthèse du divers des représentations» (A 105). La possibilité de l'unité d'une représentation de représentations (un X ou la *natura formaliter spectata*) se confond avec l'unité de la conscience représentante (un Je), celui-ci se manifestant par là comme racine première d'unité, soit «racine» au sens de «faculté radicale de toute notre connaissance» (*Radicalvermögen aller unsrer Erkenntniß*, A 114).

En effet, afin qu'un objet puisse être pensable, imaginable ou simplement percevable en tant qu'objet – «quelque chose» qui *est* – à partir d'une multitude de représentations, il faut que cette multitude appartienne à une unité ultime garantissant *a priori* la vérité de leurs connexions. Certes, cette *unité ultime a priori* consiste en une *opération métaphénoménologique*, en ce qu'elle produit la qualité fonctionnelle intrinsèque à toute activité cognitive (même si cette activité peut se réduire à un degré différentiel d'activation). Certes, cette unité n'enseigne rien sur la quantité de la fonction active (c'est-à-dire qu'elle fait l'économie du problème des «instances»), en ce qu'elle est la qualité ou la forme qualitative d'une spontanéité. Pourtant, il n'en demeure pas moins vrai que Kant n'aboutit pas à une formulation claire de la conjonction post-substantialiste entre acte et qualité. On reconstruit, pour ainsi dire au-delà de Kant, la condition de l'unité ultime du fonctionnement cognitif en appelant à la production originaire de la qualité-forme *ipse* par la *spontanéité préconsciente* qui sous-tend l'émergence, sur le mode du retour sur soi de la spontanéité, de ce mode majeure de performance existentielle que traduit le *je pense X*. L'unité qualitative dont il s'agit ici opère d'une façon réursive, de sorte qu'elle se transporte elle-même et s'éclaircit d'elle-même.

2. Le processus infini de la vérité (ou la téléonomie de la cognition autoréglée)

Dans un monde subjectif de représentations non soumises à un principe d'unité synthétique, monde métaphysiquement possible mais que l'on ne saurait même

¹⁶ Notons qu'il serait cependant possible, avec P. Guyer, de prendre cette homologie pour le signe d'une «stratégie ambivalente» d'où découleraient deux modes symétriques d'organisation de la *Déduction transcendante*: l'un aligné sur l'identité du sujet et l'autre sur l'unité objective (Guyer, P.: *Kant and the Claims of Knowledge*. Cambridge 1987, 83–86). Ce que nous voulons mettre en évidence, pour notre part, c'est l'identité formelle «Je = X» qui s'impose comme la pierre angulaire de la *Déduction*, indépendamment de sa forme. Par conséquent, au lieu de nous interroger sur la précedence de l'un sur l'autre (c'est-à-dire «Est-ce le Je qui précède le X ou vice-versa?»), nous nous fixons d'abord et avant tout sur leur caractère co-originaire (*gleichursprünglich*): l'un se pense par l'autre, donc ils ne peuvent que se penser ensemble.

pas concevoir, étant donné les contraintes effectives de notre constitution subjective actuelle, il n'y aurait à vrai dire *rien pour nous* (du moins *rien* qui fût «quelque chose», au lieu de simple «affection» ou «modification» *obscur* de l'esprit). Ainsi les représentations plongeraient-elles dans une totale instabilité, dans une multiplicité en mouvement perpétuel sans «aucun enchaînement déterminé», «simple amas sans règle» (A 121), c'est-à-dire que les représentations seraient, à proprement parler, non-représentatives, essentiellement incapables de représenter. En réalité, tout se passerait comme dans un esprit doté de sens interne mais dépourvu de fonctions intellectuelles d'unité, un esprit qui serait donc la scène d'un «jeu aveugle de représentations, c'est-à-dire moins qu'un songe» (A 112), car un songe peut toujours manifester un *coefficient d'ordre connectif* ou de *congruence*¹⁷. Mais – précisons-le – il s'agirait au mieux d'une *scène* discontinue dans la succession (la conscience de soi selon le sens interne, toujours changeante sans l'identité numérique d'un moi fixe et permanent, A 107) ou, au pire, d'une *scène* fragmentée dans l'instant (la conscience unimaginable d'un esprit auquel manquerait l'unité des synthèses et l'unité de la forme même de l'intuition). Une telle *fragmentation* est tout à fait contraire à la notion même de monde, non seulement dans son acception théorique, mais aussi dans son acception pratique la plus élémentaire (il en résulte que la compétence active des animaux atteste qu'ils sont dotés d'une fonction unifiante – ils doivent posséder l'analogue praxico-cognitif, bien que non conceptuel-discursif, du *Je*, unité de l'expérience).

Or l'hypothèse hyperbolique d'une «*scène* fragmentée» dépasse, dans son ontophénoménologie absurde des instants de mondes et/ou de représentations brisés, les cas déjà limites du rêve et de la folie. En vérité, le rêve et la folie manifestent l'activité productrice et connective de l'imagination dont les «fantaisies» doivent exciter les organes sensoriels «mais de l'intérieur» (*aber von innen*); d'où la nécessité de reconnaître l'intériorité radicale du *punctum imaginarium*, malgré la force *extériorisante* en vertu de laquelle chaque fiction imaginaire (*jeder phantasie*)

¹⁷ Il en découle la possibilité des rêves qui suscitent un certain degré, du moins transitoire, de confiance dans leur réalité. Bien entendu, ce degré de congruence du rêve, lorsqu'il existe (si jamais il peut véritablement exister), doit être naturellement *local et momentané*, car cette connectivité ou cohérence brise par définition l'unité systématique de mon expérience vécue. Il s'ensuit que ce caractère local de la cohérence met à mal l'*adéquation des représentations*. En revanche, la question de la distinction entre rêve ou fiction et vie ou réalité serait superflue, et donc tranchée d'emblée, «si, comme le concède aisément Leibniz, toute cette vie n'était qu'un songe» (*Imo etsi tota haec vita non nisi somnium*), et par conséquent, si ce n'était qu'un songe *un* (*consensus cum tota serie vita*). Car il faudrait admettre que «ce songe ou ce fantôme serait suffisamment réel, s'il nous tromperait lorsque nous faisons un bon usage de la raison» (*hoc sive somnium sive phantasma ego satis reale dicerem, si ratione bene utentes numquam ab eo deciperemur*). Il s'ensuit que Leibniz ne reconnaît aucune certitude métaphysique mais seulement des degrés de certitude morale sur le statut de réalité/vérité d'un phénomène; c'est pourquoi, dans un argument qui ressemble à la constitution de la preuve juridique (qui ne peut jamais être comprise comme démonstrative, à moins que la preuve soit la traduction redondante d'une évidence), il attire l'attention sur des *signes* ou *indices* (*indicia*) de réalité d'un phénomène – notamment «*si sit vividum, si multiplex, si congruum*» (Leibniz, G. W., *De modo distinguendi phaenomena realia ab imaginariis*, GP VII, 319–322).

peut valoir et être prise pour une représentation extérieure d'un monde possible¹⁸. Cependant, une chose est le défaut de connexions entre représentations (le propre du multiple sans l'un, la non-conscience du multiple irréprésentable), autre chose des connexions anarchiques ou anomiques qui engendrent des «agrégats» contin-gents (le propre de l'un sans loi d'unité, la conscience perplexe ou altérée) mais jamais des systèmes organiquement cohérents (le propre de l'ordre de l'un, la conscience d'objet). Pour représenter «quelque chose d'objectif», en effet, il faut non seulement des représentations et des connexions mais encore, et par-dessus tout, une *règle générale* présidant aux opérations connectives, une règle logique – donc stable et abstraite – produisant leur accord dans un jugement possible où l'on unifie un *objet*.

C'est par la connexion réglée des représentations, et non par leurs qualités in-discernables, que la vérité s'accomplit et se distingue du rêve (en tant que domaine libertaire de l'imagination): la vertu objectivante procède du type de synthèse ins-taurée entre les représentations, et non du contenu ou de l'origine des représenta-tions elles-mêmes. A elles seules, les représentations ne sont ni vraies ni fausses, c'est seulement leur connexion – que le jugement réalise et la proposition expose – qui peut être vraie ou fausse. Par ailleurs, la vérité de la connexion dépend de son inscription dans l'ordre «normatif» d'une expérience *une*, «toute expérience pos-sible». La vérité ou fausseté tient d'emblée à la compossibilité des représentations et de leurs connexions dans *un tout organique*, en tant que données d'une *expé-rience systématique*. Certes, l'espace, le temps, et tous les phénomènes avec eux, ne sont rien que de *simples représentations* [*bloße Vorstellungen*], mais il n'empê-che que «la vérité empirique [*empirische Wahrheit*] des phénomènes dans l'espace et le temps est assez assurée, et elle se dégage suffisamment de l'affinité avec le

¹⁸ Dans les *Rêves d'un visionnaire* (TG, AA: 02, 343–346; OP I, 558–561), Kant explique la cause de l'*illusion*, de l'*hallucination*, de l'*égarement* et même de la *folie* par le transport hors de soi de simples objets imaginaires, à cause de la similitude du mouvement des nerfs entre une représentation imaginaire et une représentation perceptive où seul le *focus ima-ginariarius* change. A ce sujet, citons aussi la *Réflexion* 393 (HN, AA: 15, 157): «Wir haben nur äusserer Empfindungen durch *radios divergentes ab obiecto* (denn sonst würden sie keinen Punkt bezeichnen) *in organa incurrentes*; wenn sie parallel seyn, so werden sie doch als divergirend mit anderen divergirenden durch das *punctum convergentiae* im Auge mit der Distantz dieses Punkts in der Augenaxe von anderen obiecten, die divergi-rend gesehen werden, conferirt, oder auch mit dem Gefühl. Nun behaupte ich, daß bey je-der phantasie das Organ gerührt werden müsse, aber von innen; folglich ist das *punctum imaginarium* nicht ausser dem Körper, sondern in ihm; wird aber im schlaf der Mensch der äusseren Empfindung (des Körpers) unbewust, so gilt diese Vorstellung wie äusserlich. Wenn das *punctum imaginarium* äusserlich gekehrt ist (als *hyperpresbyta*), so ist der Mensch verrückt.» Il est tout à fait saisissant que la sensation extérieure soit présentée sur le mode de la subordination d'une multiplicité divergente à un «point de convergence» (*punctum convergentiae*). «Sentir» apparaît ainsi principiellement sous le signe actif de la configuration proto-objectivante d'un système topologique: «quelque chose d'*extérieur* à moi». A l'origine de l'objet, la sensation renferme déjà un processus d'unification, un pro-cessus de convergence, bien qu'à caractère plutôt «mécanique», car il résulte de la tech-nique naturelle des organes sensoriels. Pourtant, il faut l'admettre, pour rester fidèle à l'esprit kantien, cette sorte de «technique naturelle» s'inscrit dans le travail d'objectiva-tion. Conséquemment, et sous ce rapport, l'objet vrai est sa «fin naturelle».

rêve [*Verwandtschaft mit dem Traume*], dès que ces deux sortes de phénomènes s'enchaînent exactement et complètement [*richtig und durchgängig zusammenhängen*], suivant les lois empiriques dans une expérience» (A 492/B 520sq). Le critère de la réalité empirique ne consiste pas dans l'*extériorité à nous stricto sensu* (l'*extériorité au sens transcendantal*), étant donné que les phénomènes extérieurs n'ont d'autre existence que *dans la perception*, c'est-à-dire *dans le sujet* qui perçoit et qui pense. A l'inverse, ce critère réside dans l'accord – *en nous* – des perceptions avec les lois empiriques, car l'accord subjectif étaye la correspondance objective¹⁹. Symétriquement, l'irrégulier est irréel, et augure l'œuvre fictionnelle de l'imagination, dont les variations inventives virtuellement infinies constituent le trait matriciel. «La différence entre la vérité et le rêve ne consiste pas dans la nature des représentations qui sont rapportées à des objets, car elles sont identiques dans les deux cas, mais de leur connexion d'après les règles [*Verknüpfung nach den Regeln*] qui déterminent l'enchaînement [*Zusammenhang*] des représentations dans le concept d'un objet, en tant qu'elles peuvent ou non coexister en une expérience»²⁰. La forme contentuelle du rêve, *somnio objective sumpto* («le rêve

¹⁹ Contre le scepticisme, retenons encore ce passage: «Toute perception extérieure prouve donc immédiatement quelque chose d'effectivement réel dans l'espace [*etwas Wirkliches im Raume*], ou plutôt elle est effectivement réel même [*das Wirkliche selbst*], et en ce sens le réalisme empirique est hors de doute, c'est-à-dire que quelque chose d'effectivement réel correspond à nos intuitions extérieures. Sans doute l'espace même, avec tous ses phénomènes comme représentations, est seulement en moi; mais dans cet espace pourtant le réel [*das Reale*], ou la matière [*der Stoff*] de tous les objets de l'intuition extérieure, est donné effectivement et indépendamment de toute fiction [*Erdichtung*]. [...] A partir des perceptions [*Wahrnehmungen*], la connaissance des objets peut être produite ou par un simple jeu de l'imagination [*ein bloßes Spiel der Einbildung*] ou au moyen de l'expérience. Et alors il en peut certainement résulter des représentations trompeuses [*trügliche Vorstellungen*] auxquelles les objets ne correspondent pas, et où l'illusion [*Täuschung*] doit être attribuée, tantôt à un prestige de l'imagination [*Blendwerke der Einbildung*] (dans le rêve), tantôt à un vice du jugement [*Fehlritte der Urtheilskraft*] (dans ce qu'on nomme les erreurs des sens). Pour échapper ici à la fausse apparence, on suit cette règle: *Ce qui s'accorde avec une perception suivant des lois empiriques est effectivement réel* [*Was mit einer Wahrnehmung nach empirischen Gesetzen zusammenhängt, ist wirklich*]. [...] Pour réfuter l'idéalisme empirique, comme une fausse incertitude touchant la réalité objective de nos perceptions extérieures, il suffit déjà que la perception extérieure prouve immédiatement une réalité effective [*eine Wirklichkeit*] dans l'espace, lequel, bien qu'il ne soit en lui-même qu'une simple forme des représentations, a cependant de la réalité objective [*objective Realität*] par rapport à tous les phénomènes extérieurs (qui ne sont aussi que de simples représentations). Ajoutez à cela que, sans la perception, la fiction et le rêve mêmes ne sont pas possibles, et que, par conséquent, suivant les données d'où l'expérience peut résulter, nos sens extérieurs ont dans l'espace leurs objets réels correspondants [*ihre wirkliche correspondirende Gegenstände*].» (KrV, A 375–377; OP I: 1448sq.)

²⁰ Prol, AA 04: 290; OP II: 60sq.

Signalons un autre passage analogue (*Réflexion 5642*), qui insiste sur le caractère non idéaliste (notamment non cartésien) de la solution critique: «Bis daher wir es nur mit Erscheinungen zu thun gehabt, in deren Exposition, ihren Grundsätzen und Gebrauch lauter Wahrheit ist, und da war kein Idealism. Denn warheit besteht blos in dem Zusammenhange der Vorstellungen durchgängig nach Gesetzen des Verstandes. Darin besteht aller unterschied vom Traum. Nicht darin, daß die Bilder abgesondert vom Gemüth vor sich so existiren.» (HN, AA 18: 280.)

pris objectivement»)²¹, dénonce une sorte de suspension ou de degré minimal de la fonction synthétique en étalant un désordre, un manque d'intelligibilité. Peut-être est-ce la raison pour laquelle le rêve, comme objet culturel, met à mal sa «littéralité» et convie à la «métaphoricité» à l'intérieur d'une économie général symbolique. L'anarchie combinatoire des représentations oniriques se trouve aux antipodes de l'objectité (et de la «vérifiabilité») de l'objet dont le contenu n'est autre que celui d'une contrainte normative, une règle d'enchaînement *a priori* qui est déjà à la base des phénomènes²²: l'anomie onirique se déclare de prime abord par une spatiotemporalité amorphe, agéométrique, discontinue, irrégulière. L'entendement pose, pour sa part, les formes pures de l'intuition, ainsi que les rapports qui s'y établissent, *sous* l'unité du concept dans un jugement. Dès lors, des règles logico-discursives investissent les règles intuitives de coordination spatiotemporelle. Les représentations imaginaires et oniriques (*Einbildungen und Träume*) présupposent le sens externe dont elles reproduisent la forme²³, mais, à la différence des représentations perceptives, qui sont données, non engendrées, elles n'ont pas d'objet, car avoir un objet implique de «pouvoir être [intra- et intersubjectivement] reconnu selon des règles de l'entendement»²⁴. L'extériorité *réelle*

²¹ Kant reprend une expression de Wolff, voir Prol, AA 04: 376 note; OP II: 164 n.

²² Remarquons que, pour Kant, l'idéalité de l'espace et du temps constitue la condition première de la vérité. D'une façon symétrique, la conception empirique de l'espace et du temps entraîne l'idéalisme matériel (de Descartes et de Berkeley), incapable de distinguer le vrai du faux, le phénomène (*Erscheinung*) de l'apparence (*Schein*). «[...] Je montre d'abord, dit Kant, que l'espace (ainsi que le temps, auquel Berkeley ne prêtait pas attention), avec toutes ses déterminations, est connu de nous *a priori*, parce que aussi bien que le temps il existe en nous, avant toute perception ou expérience, en tant que forme de notre sensibilité, et rend possible toute intuition sensible et par suite aussi tous les phénomènes. D'où il suit que, puisque la vérité repose sur des lois universelles et nécessaires [*allgemeinen und nothwendigen Gesetzen*] lui servant de critères, l'expérience chez Berkeley ne peut avoir aucun critère de vérité, parce que rien d'*a priori* n'a été placé (par lui) à la base de ses phénomènes; il s'ensuit donc qu'elle n'est rien qu'une apparence pure et simple, tandis que pour nous l'espace et le temps (en association avec les concepts purs de l'entendement) prescrivent *a priori* à toute expérience possible [*aller möglichen Erfahrung*] sa loi, qui fournit en même temps le critère certain permettant de distinguer en elle la vérité [*Wahrheit*] de l'apparence [*Schein*].» (Prol, AA 04: 375; OP II: 162sq.)

²³ Refl 5399: «Einbildungskraft setzt einen Sinn voraus, wovon jene die Form reproduciren kann. Wäre kein äußerer Sinn, so würden wir uns auch Dinge ausser uns als solche, mithin nach drey Raumesabmessungen, nicht einbilden können. [...] Träume können uns Dinge als äußere vorstellen, die eben dann nicht da sind; aber wir würden auch nicht einmal etwas als äußeres Träumen können, wenn diese Formen uns nicht durch äußere Dinge gegeben wären. Daß man die Wirklichkeit äußerer Dinge glauben müsse, wenn wir sie nicht beweisen können, wäre nicht nöthig; denn das hat keine Beziehung auf irgend ein Interesse der Vernunft.» (HN, AA 18: 172.)

²⁴ Refl 5400: «[...] Die Träume sind nach der analogie des Wachens. Ausser den mit andern Menschen consentirenden Vorstellungen des Wachens habe ich keine andern Merkmale vom Gegenstande außer mir; also ist ein *phaenomenon* im Raume außer mir, was nach regeln des Verstandes erkannt werden kann. Wie kann man doch fragen: ob es wirklich äußere *phaenomena* gebe? Wir sind uns zwar ihrer nicht unmittelbar bewusst, daß sie äußerlich seyn, d. i. nicht bloße Einbildungen und Träume, aber doch, daß sie die originale aller möglichen Einbildungen, also selbst keine Einbildungen sind.» (HN, AA 18: 172.)

de l'objet repose donc sur cette reconnaissance d'une normativité dont la pierre de touche est l'accord de la pensée avec elle-même à l'intérieur du système de l'expérience.

[...] En effet, est effectivement réel [*wirklich*] tout ce qui s'accorde en un contexte avec une perception suivant les lois de la progression empirique [*nach Gesetzen des empirischen Fortgangs in einem Context*]. [...] Rien ne nous est effectivement donné que la perception et la progression empirique [*empirischer Fortschritt*] de cette perception à d'autres perceptions possibles. Car en eux-mêmes les phénomènes, comme simples représentations, ne sont effectivement réels que dans la perception, laquelle n'est dans le fait rien d'autre que la réalité effective [*Wirklichkeit*] d'une représentation empirique, c'est-à-dire un phénomène. Avant la perception, appeler chose effectivement réelle un phénomène, cela signifie que nous devons atteindre cette perception dans la marche de l'expérience [*im Fortgange der Erfahrung*], ou elle ne veut rien dire du tout. (A 493/B 521)

Aussi la notion même d'existence d'un objet se laisserait-elle ramener au principe d'appartenance dynamique au moi ou d'intégration dans le processus cognitif d'un sujet et elle consisterait dans «la représentation de la connexion (*Zusammenhang*) avec tous les phénomènes [en moi] d'après des lois (*nach Gesetzen*)»²⁵. Néanmoins, une telle normativité (ou système de lois nécessaires et universelles) d'enchaînement, qu'il est légitime de reconduire à l'adhésion de toutes les représentations au moi et à leur cohésion *en moi* dans un ensemble systématiquement unifié, comprend «seulement» le critère de la vérité formelle, «la forme de la vérité, c'est-à-dire de la pensée en général» (*die Form der Wahrheit, d. i. des Denkens überhaupt*, A 59/B 84). Autrement dit, la cohésion des phénomènes devient la pierre de touche de leur adéquation et suppose leur inhésion *en et sous* un moi. Certes, la «forme de la vérité» contient «l'accord d'une connaissance avec les lois universelles et formelles de l'entendement et de la raison», mais cet accord serait réductible à une «*condicio sine qua non*» ou «condition négative de toute vérité» (*negative Bedingung aller Wahrheit*, A 59/B 84sq). Comme le démontrerait la *Dialectique transcendantale*, nous aurions ici affaire à une condition nécessaire mais non-suffisante de la vérité au sens où «une connaissance peut ne pas se contredire elle-même et contredire l'objet» (A 59/B 84). L'erreur profonde des *sciences dialectiques* s'ancrerait justement dans l'absolue indifférence, voire dans la prétendue non pertinence, de la forme de la vérité à l'égard des contenus ainsi que dans l'incompétence de l'entendement pour distinguer le vrai du faux au sein des existants particuliers (incompétence qui serait ignorée dans la conversion inévitable, bien qu'illicite, du *canon* de la vérité possible en *organon* producteur de vérité actuelle). L'usage matériel de l'entendement pur – usage qui produit dialectiquement la matière de ses objets – se révèle être nécessairement *an-objectif* (A 63/B 88). Les idées de la raison témoignent de cette production transgressive de

²⁵ Refl 4536 «Die Frage, ob die Körper ausser mir etwas wirkliches sind, wird so beantwortet: Körper sind ausser meiner Sinnlichkeit keine Körper (*phaenomena*), und also sind sie nur in der Vorstellungskraft empfindender Wesen. Ob diesen ihren Erscheinungen etwas außer mir correspondire, ist eine frage von der Ursache dieser Erscheinung und nicht von der existenz dessen, was erscheint, selbst. Diese existenz als eines Gegenstandes ist die Vorstellung des Zusammenhanges mit allen Erscheinungen nach Gesetzen.» (Kant, AA 17: 586.)

matière par l'entendement et constituent des *non-objets*. Si l'entendement se dote de matière, il se prive aussitôt de toute matière apte à un «juger vrai». De fait, une synthèse sans intuition ne s'opère sur rien, ne peut par là même aspirer à aucune efficacité cognitive, et se borne enfin à un indice pur de la spontanéité.

Dans ce contexte, on pourrait être tenté, avec Brentano²⁶, de prendre l'adoption kantienne de la définition scolastique de vérité, *adaequatio rei et intellectus* – «l'accord de la connaissance ou d'une connaissance avec son objet» (*Übereinstimmung der/iner Erkenntniß mit ihrem Gegenstande*, A 58/B 82sq) –, pour une persistance du cadre traditionnel sans aucun geste nettement révolutionnaire ou transformateur. Toutefois, pour Kant, le nom propre de «la forme de la vérité» est le *Je logique*, le *Je* en tant que forme-acte autoréglée de toute procédure logique possible: le *Je* ramené à la simple position de la copule en général (simple efficacité copulative, simple «est») que les concepts déclinent. Le propre de la vérité-*adaequatio*, c'est de poser le contenu des représentations (la *res* ou l'*objet* ou une strate de l'*objet*) totalement en dehors de l'activité du sujet et de tenir le jugement pour un rapport adéquat ou inadéquat (donc, «vrai ou faux») au regard de l'extériorité²⁷. A ce propos, observons que Kant souligne ce fait incontournable qui est l'impossibilité logique d'un critère universel pour la vérité matérielle. Dès lors, sans matière donnée, sans intuition sensible (*a priori* ou *a posteriori*), il n'y a pas d'objet. La reconnaissance de cette *limite* infranchissable va pourtant de pair avec, d'un côté, a) l'affirmation du caractère essentiel de l'idéalisme critique qui consiste dans l'*intimité de l'extériorité empirique* en raison de l'apriorité de l'espace et du temps (le passage, pour ainsi dire, de la *res* à l'*objet immanent*), et, d'autre côté, b) l'octroi à la conscience pure de soi d'une *fonction radicalement constitutive au niveau sémantique ou contentuel* (le passage de l'*adaequatio* à la *règle autarcique*). En effet, rien ne peut avoir le *contenu d'un objet* sans la forme pure du *Je* qui s'active dans tout jugement: la forme ne se borne pas à contraindre et à configurer, elle signifie, elle remplit de signification. La possibilité d'un *contenu objectif* découle, en dernière instance, de la vertu morphogénétique du *Je logique*, vertu *une et unificatrice*, qui se manifeste, premièrement, dans l'unité formelle du temps et, deuxièmement, dans la soumission des rapports de temps à la nécessité des règles synthétiques. En unifiant *a priori* la succession et la simultanéité sous l'idée de la permanence de l'action et de la réaction, le *Je* transforme le champ des phénomènes en un système causal pleinement cohésif *sous le régime de la communauté substantielle*. Tout pointe, alors, vers la dépendance de la cohésion objective des phénomènes à l'égard de leur inhésion subjective. En d'autres

²⁶ En s'attaquant violemment à W. Windelband (*Präludien*) sur la prétendue transformation kantienne du concept de vérité en une opération de «conformité avec la norme de l'esprit» (norme ou règle de l'esprit étant la nouvelle définition d'objet), Brentano affirme d'une façon péremptoire que «Kant maintient la définition aristotélécienne de la vérité comme accord du jugement et de la réalité». (Brentano, F.: «Le concept de vérité (1889)», *L'origine de la connaissance morale*. Paris 2003, 99–103.)

²⁷ Pour une lecture qui concède le primat à l'adéquation/correspondance, tout en admettant que celle-ci est parfois chez Kant indiscernable de la cohérence, voir Underwood, L. J.: *Kant's Correspondence Theory of Truth. An Analysis and Critique of Anglo-American Alternatives*. New York 2003.

termes, la permanence active de la substance exprimerait l'identité dynamique (plutôt synchronique que diachronique) de la fonction synthétique se reconnaissant toujours comme *ipse*.

La nécessité de la synthèse ainsi que son aptitude à la vérité proviennent du fait que l'expérience possède *a priori* la cohérence d'un ensemble, qui repose sur l'unité/unicité des formes de l'intuition. Mais les rapports spatiotemporels entre intuitions acquièrent nécessité et vérité par leur unification logique en moi. Ainsi un ordre stable est engendré *a priori* qui est condition et guide transcendantal de la science: celui de la *natura formaliter spectata*, celui d'une communauté substantielle des phénomènes, celui d'un *tout en moi*. Si une connaissance contredit la «logique de la vérité», elle perd «tout contenu, c'est-à-dire toute relation à quelque objet et par là toute vérité» (*allen Inhalt, d. i. alle Beziehung auf irgend ein Object, mithin alle Wahrheit*; A 62/B 87sq). La formation d'un contenu objectif quelconque – l'«objectivation» – dépend de l'accord avec moi, accord qui signifie l'inscription d'un «quelque chose» dans le cercle dynamique du singulier absolu – *Je*. Le vide et la tautologie (*Je = Je*) occultent le développement progressif du système de l'*unum-ipse* (*Je = Soi*). C'est ici, dans l'immédiateté de mon agir, qu'une matière phénoménale obtient son objectivité; le *contenu qualitatif d'un objet en tant qu'objet* se forme dans le rapport à la conscience une de soi-même. Kant propose une sorte de syllogisme dans lequel il noue *a priori* l'objet à l'unité de la conscience en convoquant la notion active d'*unification* (*Vereinigung*):

[1] La vérité ou les connaissances «consistent dans le rapport déterminé à un objet. L'objet est ce dont le concept réunit [*vereinigt*] le divers d'une intuition donnée.

[2] Or toute réunion [unification, *Vereinigung*] des représentations exige l'unité de la conscience dans leur synthèse.

[3] Par conséquent, l'unité de la conscience est ce qui seul constitue le rapport des représentations à un objet, donc leur valeur objective; c'est elle qui en fait des connaissances, et c'est sur elle, par conséquent, que repose la possibilité même de l'entendement. (B 137)

Le rapport à l'objet doit «répéter» le rapport à soi afin de pouvoir fonder le royaume de la science, sur le mode du contenu. Il faut concéder que la notion même de *rapport à soi* charrie paradoxalement, plutôt qu'une simple matrice formelle, l'institution positive d'un contenu, à savoir le contenu d'objet ou, en d'autres termes, la qualité contentuelle de la synthèse d'un divers en moi. Dès lors, si je pense «quelque chose», je pense nécessairement «quelque chose de vrai»; autrement, je ne pense rien du tout – ici gît le propre de la cognition transcendantale et de son rapport au vrai.²⁸

²⁸ Voici une autre formulation de ce principe fondamental: «Therefore, transcendental cognition, insofar as it can legitimately be referred to as *transcendental cognition* is always truthful (*Wahrsein, Wahrheit*), and this determination (*Bestimmung, forma, definitio*) is what constitutes the objecthood (*Gegenständlichkeit, Gegenständlichkeit*) of objects. In this respect, Kant's theory of transcendental truth which concerns the truthfulness of transcendental cognition is ultimately an ontology, the theory of the being of beings, or the objecthood of objects.» (Paek, C.-H.: «Kant's Theory of Transcendental Truth as Ontology». *Kant Studien* 96, 2, 2005, 158.)

Ainsi, la prégnance de l'ancien diallèle (A 57/B 82) s'intensifie-t-elle tout en se dépouillant de la pure tautologie définitionnelle.²⁹ La vérité dit le processus de l'accord de ce-qui-se-donne-en-moi avec ce-qui-s'y-produit, et met en scène le rapport productif du Je avec Soi. Autrement dit, la vérité, c'est l'autonomie et l'auto-contrainte de la conscience suivant progressivement sa règle d'identité réflexive. Ce que serait l'altérité absolue d'un divers préintuitif sans contenu d'objet, personne ne peut le dire; la *res* devient désormais phénomène ou plutôt *phénoménalisation*. Etant donné que la seule extériorité possible connue se trouve dans l'espace et que celui-ci est une représentation en moi *a priori*, la soi-disant altérité du réel est «toujours déjà» quelque chose d'intime et les procédés d'objectivation lui sont simultanés – et ce déjà au sein de l'intuition pure de l'espace et du temps comme des *touts infinis* (on trouve ici le sens profond de la célèbre et controversée «correction» de l'*Esthétique* qui affirme la nécessité d'une synthèse au cœur des *intuitions formelles* de l'espace et du temps³⁰). C'est pourquoi les mathématiques sont très réelles, très vraies, et fournissent le paradigme de l'évidence synthétique autoconstructive de la vérité³¹, qui ne peut travailler synthétiquement que dans l'intuition. Assurément peut-on progresser dans la détermination objective du contenu des phénomènes en construisant et reconstruisant, d'une façon «confusionnellement intuitive et conceptuelle»³², la cohérence (*Zusammenhang*) de leurs connexions dans *un tout infini*. L'accord progressif entre contenus oblige à refaire

²⁹ La question – *Qu'est-ce que la vérité?* – aboutit à un cercle vicieux que l'on brise en passant à la question du *critère universelle de la vérité* valant pour tous les objets. «La vérité, dit-on, consiste dans l'accord de la connaissance avec l'objet. Selon cette simple définition de mot, ma connaissance doit donc s'accorder avec l'objet pour avoir valeur de vérité. Or le seul moyen que j'ai de comparer l'objet avec ma connaissance *c'est que je le connaisse*. Ainsi ma connaissance doit se confirmer elle-même; mais c'est bien loin de suffire à la vérité. Car puisque l'objet est hors de moi et que la connaissance est en moi, tout ce que je puis apprécier c'est si ma connaissance de l'objet s'accorde avec ma connaissance de l'objet. Les anciens appelaient *diallèle* un tel cercle dans la définition.» (Log, AA 09: 50; Kant, Logique. Paris 1989, 54.) Par conséquent, l'absurdité «dogmatique» aussi bien de la question (*Qu'est-ce que la vérité?*) que de la réponse respective (*Accord de moi avec moi*) tiendrait à l'impossibilité de disposer d'une commune mesure entre l'extériorité de l'objet et l'intériorité de la connaissance. Or, dans l'idéalisme critique, la notion d'extériorité objective (ou objectivable) s'altère, l'extériorité à valeur cognitive devient un élément «hors de nous» (*außer uns*) immanent ou internement déterminable: il s'agit des phénomènes dans l'espace qui ne sont rien que des représentations. Donc, la sauvegarde du réalisme empirique n'exige nullement de désertier l'univers de la représentation et permet de découvrir une hétérogénéité et commensurabilité internes qui rendent pertinent et non tautologique «l'accord (*véri-fiant*) de moi avec moi», équivalant à «l'enchaînement des phénomènes selon des lois universelles» (*Verknüpfung der Erscheinungen nach allgemeinen Gesetzen*), l'objet (voir Prol, AA 04: 337; OP II: 117).

³⁰ On songe évidemment à la note du § 26 de la *Déduction* (KrV, B 160–161 note; OP I: 873).

³¹ «Mathematik und Naturwissenschaft, so fern sie reine Erkenntniß der Vernunft enthalten, bedürfen keiner Kritik der menschlichen Vernunft überhaupt. Denn der Probiertstein der Wahrheit ihrer Sätze liegt in ihnen selbst, weil ihre Begriffe nur so weit gehen, als die ihnen correspondirenden Gegenstände gegeben werden können [...]» (FM, AA 20: 320; OP III: 1268.)

³² Expression paradoxale fort réussie employée par Piérobob, F.: *Kant et les mathématiques. La conception kantienne des mathématiques*. Paris 2003.

l'objet, à le récatégoriser. D'où la perfectibilité principielle, voire inéluctable, de la dynamique de la vérité: le processus de «vé-ri-fication» (*faire vrai, verum facere*), inachevable *de facto* mais achevé *in idea*. L'histoire des sciences montre bien l'intrigue inachevable de la concrétion de ce principe heuristique qui régit non seulement le fonctionnement de «mon» entendement, articulé dans le *Je pense, facteur du vrai par excellence*, mais aussi le rapport entre entendements dans la communauté des savants: l'entendement *en général* ne cesse donc de «se vérifier» lui-même³³. Car «vérifier» un objet implique de «se vérifier soi-même». La vérité recèle, somme toute, un travail d'hétéro- et d'auto-vérification. Par «vé-rification», il faut entendre le processus de reconduction d'une diversité phénoménale à la nécessité d'un enchaînement absolument continu, c'est-à-dire parfaitement *un et uni*.

Un critère universel de la vérité – et par conséquent de la distinction entre vérité et apparence – est possible parce que les contenus matériels ont un fondement subjectif *a priori*: l'accord-*adaequatio* (*Übereinstimmung*) repose sur l'originarité de l'unification (*Vereinigung*). La connaissance s'accorde avec son objet dans l'exacte mesure où elle engendre l'*objet en tant qu'objet* en unifiant systématiquement des phénomènes d'après l'idée d'un tout organique ou d'une communauté des substances. Temporel mais non-successif, le *contenu d'objet* témoigne d'un mode résistant et persistant de signifier quoiqu'il surgisse de la succession de représentations. Il s'agit d'un mode-*ipse* de signifier qui provient du fait que «mon activité d'unification» soit le stabilisateur des rapports temporels en les inscrivant dans un système communautaire d'opérations (et de représentations) réversibles. Si bien que la communauté des substances (*Troisième analogie*) exprime la communauté des actes perceptifs et cognitifs de l'esprit (autrement dit, l'affinité entre les «pouvoirs» mentaux que l'aperception transcendantale condense et assure). De la sorte, le temps n'est au fond que la présence d'une opération à elle-même. L'objet présente la configuration contentuelle d'une règle d'unité – si l'on pense un objet sans contenu, on ne pense qu'un pur concept. Aussi tout objet s'avère-t-il essentiellement porteur de vérité, et annonce la possibilité d'un monde. C'est ainsi que les *Analogies de l'expérience* exhibent le *modus operandi* de la fonction objectivante sur le mode de la soumission des rapports temporels à la nécessité d'une règle unificatrice qui institue un ordre nécessaire où il y avait un flux contingent (A 197/B 242sq). Opérateur *princeps* de l'expérience, l'unification (*Vereinigung*) vise et assure à la fois, donc, la «cohérence constante» (*durchgängiger Zusammenhang*) de tous les phénomènes possibles. Son but réside dans la conversion d'un «continu

³³ Se confronter à l'entendement d'autrui permet effectivement de disposer d'un métacritère de son pouvoir de «juger vrai»: un critère extérieur de son critère de vérité, autrement dit un instrument d'évaluation de la «santé de son entendement» (voir Anth, AA 07: 129, 219; OP III: 947, 1036). De plus, l'accord entre les entendements de sujets différents peut prouver la vérité de leurs jugements, qui est nécessairement commune à tout entendement possible (A 820/B 848). Cet accord montre que la vérité instaure un rapport universellement contraignant par lequel on reconnaît la force d'un même objet (ou plutôt d'un même mode de production d'objet) qui résiste d'une façon identique à tout entendement.

hétérogène»³⁴ de représentations en un système, un monde, une seule et même chaîne nécessaire d'événements, un seul et même régime de la signification objective. Toutefois, l'*objet* demeure, du point de vue de la dynamique de la raison, une tâche inachevable car l'objet est le passage du déterminable au déterminé et ce passage ouvert n'est jamais pleinement accompli; il est essentiellement différentiel ou relatif. La détermination – l'objectivation ou ce que nous avons appelé «processus de vérification» – est régie par une *pulsion idéale* qui déclenche une productivité orientée vers la totalité intangible des idées. La formation (*Bildung*) de l'*objet* ne calque pas le concept sur l'intuition, selon le modèle de la copie ou de la reproduction (*Abbildung*); tout au contraire, l'objet relève de la poursuite et de la réalisation des fins (*Vorbildung*) par une intelligence architectonique (A 318/B 375). Peut-être la signification réellement positive de la chose en soi réside-t-elle non pas tant dans le corrélat de l'intuition intellectuelle, mais précisément dans l'idée d'un progrès inachevable de la synthèse, ce qui revient à dire que l'unification se mesure à l'aune de cette cohérence toujours graduelle et asymptotique, et qu'elle connaît pour ainsi dire des «degrés de perfection» – qui recouvrent des «degrés d'action». De telle sorte que l'on pourrait concevoir le progrès des sciences empiriques comme la soumission progressive, et virtuellement infinie, des synthèses de l'imagination à l'unité téléonomique de l'entendement. En effet, la fusion entre le monde et l'objet demeurera un horizon à jamais idéal où «toute expérience possible» s'achèverait sous la forme d'une «science encyclopédique absolue».

Le corrélat épistémique qui atteste de la pertinence des degrés de perfection de la vérité, et donc de la qualité processuelle de la vérité comme «véri-fication», réside dans l'échelle graduée du «tenir-pour-vrai» (ou «créance», *Fürwahrhalten*). Eu égard à ses modes différentiels de produire de la «conviction» (*Überzeugung*), c'est-à-dire son pouvoir différentiel d'être communicable et valable pour tout entendement, la créance renferme trois degrés: l'«opinion» (*Meinen*), la «croyance» ou «foi» (*Glauben*) et le «savoir» (*Wissen*). L'*opinion* est une créance qui a conscience d'être insuffisante subjectivement *aussi bien* qu'objectivement. Quand la créance n'est suffisante que subjectivement, et qu'en même temps elle est tenue pour objectivement insuffisante, elle s'appelle *foi*. Enfin, celle qui est suffisante subjectivement aussi bien qu'objectivement s'appelle *savoir*. La suffisance subjective s'appelle conviction (pour moi-même), la suffisance objective, *certitude* (pour chacun)»

³⁴ Il s'agit d'une expression à caractère épistémologique explicitement anti-empiriste d'un néokantien majeur, H. Rickert: «Partout où nous portons le regard, nous rencontrons une *diversité constante*, et c'est une telle conjonction d'hétérogénéité et de continuité qui confère à la réalité cette touche particulière d'irrationalité'; parce que la réalité est dans chacune de ses parties un *continu hétérogène*, elle ne peut être appréhendée telle quelle à l'aide de concepts. En donnant donc pour tâche à la science de fournir une reproduction exacte du réel, on ne fait que révéler l'*impuissance du concept*, et seul un scepticisme absolu peut résulter d'une épistémologie où règne la théorie du reflet ou l'idéal d'une description pure. [...] C'est seulement par la *distinction conceptuelle de la diversité et de la régularité* que la réalité peut devenir 'rationnelle'. Le continu peut être maîtrisé conceptuellement à partir du moment où il est homogène, et l'hétérogène devient concevable si nous le sectionnons, c'est-à-dire si nous transformons sa continuité en une *discretion*.» (Rickert, H.: *Science de la culture et science de la nature*. Paris 1997, 60sq.)

(A 822/B 850). Les positions épistémiques polaires sont la «certitude» (*Gewisheit*) et l'«opinion» (*Meinung*). La première répond au sentiment intellectuel de «l'immuabilité du tenir-pour-vrai» (*Unveränderlichkeit des Vorwarhaltens*) et débouche, soit sur le «savoir» (*Wissen*), si l'immuabilité est objective, soit sur la «croyance» (*Glauben*), si cette immuabilité est seulement subjective³⁵. Tandis que la seconde, l'opinion, recèle l'acte de «tenir-pour-vrai avec la conscience de sa mutabilité» (*Das Vorwarhalten mit dem Bewußtseyn seiner Veränderlichkeit ist Meynen*)³⁶. La constitution et la construction d'un objet stable s'accompagnent de la stabilité fonctionnelle du sujet épistémique. Or, si tous deux connaissent des degrés analogiques, ceux-ci doivent «s'entr'exprimer»: la résistance de l'objet exprime une contrainte légale s'exerçant sur, et au travers, l'activité du sujet. Il en va de même de l'accord au sein des jugements intra- et inter-subjectifs, lequel accord exprime le rapport à un objet commun, bien que la véritable source de la possibilité de concordance intersubjective réside dans la *morphologie du rapport à l'objet*³⁷. La certitude exprime le vrai, et le vrai émerge grâce à la communauté «entr'expressive» qui relie jugements et phénomènes, en s'appuyant sur leur qualité commensurable d'opérations subjectives. Pourtant, un fond croyant se dévoile dans la certitude – encore que celle-ci demeure une donnée intellectuelle irréfutable, notamment dans l'évidence constructrice des objets mathématiques. De sorte que le sceptique ne peut remettre en cause la force de l'évidence ou l'efficacité autovérifiante et autoréglée de la pensée analytique sans nier les soubassements de son activité intellectuelle, et sans faire preuve, du même coup, de mauvaise foi cognitive. Dans la vie de la conscience, la certitude se révèle première en tant que sentiment immédiat – et exclusif – du vrai. L'unité d'une communauté qualitative reste un présupposé fondamental, sans quoi le vrai ne peut être efficace. C'est pourquoi le scepticisme conséquent revendique une onto-épistémologie de la fragmentation indépassable. Afin que le vrai soit «quelque chose» pour moi, il faut qu'une qualité se communique à toutes les opérations mentales au point que l'on puisse dire qu'elles sont effectuées par un seul et même *Je*. De même, il faut que tous les prédicats appartiennent à un seul et même sujet, si inconnaissable soit-il. Corrélativement, il faut que tous les phénomènes s'enchaînent dans un seul et même tout objectif. Sans admettre ces divers niveaux de *cohésion fonctionnelle et sémantique*, sans postuler la nécessité de la possibilité d'un système universel des jugements et des phénomènes, la vérité ne saurait rien signifier. L'unité systématique de tous les jugements possibles et l'unité systématique de tous les phénomènes possibles s'entr'exprimeraient dans la seule mesure où ils témoigneraient d'une affinité transcendante. Celle-ci serait à

³⁵ Voir *Reflexion* 5645, HN, AA 18: 288.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ C'est la seule façon, selon Putnam, de garder une notion kantienne positive de la vérité (dont le caractère est *internaliste* ou *interno-réaliste*) après la destruction de la correspondance entre choses en soi et phénomènes objectivés: «the only answer one can extract from Kant's writing is this: a piece of knowledge (i.e. a 'true statement') is a statement that a rational being would accept on sufficient experience of the kind that it is actually possible for beings with our nature to have» (Putnam, H.: *Reason, Truth and History*. Cambridge 1981, 64).

concevoir sur le mode de la *communication de la représentation de soi-même à tout contenu cognitif* en tant que principe recteur du *processus* aussi bien que du *progressus de la «véri-fication»*. Il s'ensuit la possibilité idéale d'un *télos* attracteur et organisateur: la cohérence significative totale, qui engloberait non seulement la cohérence parfaite de ma biographie cognitive, mais encore la cohérence de la biographie infinie de l'histoire du monde, dont l'indice et la racine transcendante résident dans mon pouvoir de progression synthétique, virtuellement un et infini.

En somme, l'intelligibilité et la vérité sous le régime du moi appartiennent à la sphère de l'épreuve de soi-même et de la simulation réflexive para-expérimentale. Être intelligible et être vrai, c'est avant tout «quelque chose» que j'éprouve comme *mien*, quelque chose appartenant en propre à l'unité qualitative d'être à *moi* et à un *acte-moi*. Or, ce que j'éprouve comme vrai, comme «véritatif» ou comme «vérifiant», c'est *moi-même* – je *m'éprouve* comme condition procédurale de véritativité et de vérifiabilité; le «je» doit concéder que l'adéquation de l'objet et de l'entendement provient de l'affinité «sympathique» (ou plutôt «sympraxique») entre *son* intuition et *son* concept. L'affinité, quant à elle, c'est l'appartenance à un moi, c'est ma condition subjective de système cognitif unifié où mes «pouvoirs» se coordonnent; de sorte que sans la cohésion d'un «moi-soi» (*egometipse*) pas de *verum* possible. Pourtant, il n'y a pas lieu de subjectiver la vérité en tant que telle; un idéalisme subjectif absolu relèverait non pas de la philosophie mais de la mystique. Ce n'est pas la vérité qui *se subjective elle-même*; à l'inverse, c'est moi qui *se vérifie lui-même* en tant qu'*ipse*. Le moi témoigne donc d'une loi d'adhésion à *Soi-même* où l'intuitif et le conceptuel «respirent ensemble», «conspirent»: de Leibniz à Kant, la *sympatheia* perd son épaisseur ontologique³⁸ et devient la loi de l'unité systématique des facultés. Cette adhésion se pratique, se sent, se sait et se maintient d'une manière «véri-fiante», «régulière» et «cohérente». La philosophie transcendante trouve toute sa force et toute sa raison d'être précisément dans l'intimité *vérifiante* de la pensée, c'est-à-dire dans le lien entre le *Je pensant* et la pensée, ou dans le fait que *Je* doive penser et *se* penser dans toute pensée. Or, que le *Je* soit *pensant* constitue déjà une pensée: *ma* première pensée, *la* pensée de l'acte, la pensée qui pense et expose sa réalité. Si la philosophie transcendante se met en œuvre sous l'espèce d'une logique d'«autovalidation», c'est qu'elle rattache son processus constructif à une métalogue de l'autoréférence dont la consistance est inattaquable³⁹. Dans l'*ipse*, par conséquent, se recourent le registre thématique et le mode opérationnel qui confèrent à une enquête philosophique un caractère transcendantal.

³⁸ Rappelons ce passage paradigmatique: «Itaque quod Hippocrates de corpore humano dixit, de ipso universo verum est, omnia conspirantia et sympathetica esse, seu nihil in una creatura fieri, cujus non effectus aliquis exacte respondens ad caeteras omnes perveniat.» (Leibniz, G. W.: «Specimen inventorum de admirandis naturae ...», GP VII: 311.)

³⁹ La philosophie transcendante pose des propositions qui s'inscrivent de façon immédiate ou médiate dans la position de l'*ipse* comme position *nécessaire* de toute *possibilité*; de là leur pouvoir d'autovalidation: «A postulate is self-validating if its denial will result in self-referential inconsistency.» (Bartlett, S. J.: «The Idea of a Metalogue of Reference». En: *Reflexivity. A Source Book in Self-Reference*. Ed. by S. J. Bartlett. Amsterdam 1992, 243.)