

REVUE INTERNATIONALE DE PHILOSOPHIE



Revue Spécialisée en Études Heideggériennes

HORS-SÉRIE

**Hommages kantien
au Professeur BAMBA Lou Mathieu**

(Textes rassemblés et coordonnés par Séverin YAPO)

HORS SÉRIE Numéro-1, Volume 1, décembre 2018

Éditée par www.respeth.org

ISSN 2311-6145

www.respeth.org, 2018

22 BP 1266 Abidjan 22 (Côte d'Ivoire)

Email : publications@respeth.org

Tél. : 00225 09 62 61 29 00225 40 39 26 95 00225 09 08 20 94

ORIENTATIONS DE LA REVUE

RESPETH est une Revue (en version électronique et papier) de recherches sur Martin HEIDEGGER. Elle est rattachée aux Universités d'Abidjan-Cocody (Université Félix HOUPHOUËT-BOIGNY) et de Bouaké (Université Alassane OUATTARA) de la République de Côte d'Ivoire. C'est une revue internationale à caractère philosophique qui paraît une fois l'an (en édition régulière). En dehors de cette édition régulière, pourront apparaître, en éditions spéciales, les Actes de Colloques, les Conférences et Ateliers. Les textes que la revue publie proviennent des divers horizons qui composent le vaste champ des disciplines littéraires, artistiques et des sciences humaines et sociales ayant été influencées par la pensée du philosophe Martin HEIDEGGER.

La revue *se propose de promouvoir et soutenir* le développement et la compréhension de la pensée de M. HEIDEGGER. Elle encourage la production de textes de synthèse, de réflexions critiques qui valorisent les contributions et les limites de la philosophie de Martin HEIDEGGER, des façons améliorées, novatrices ou des commentaires et des analyses critiques explicitant des questions d'ordre théorique, méthodologique, éthique, épistémologique ou idéologique se rapportant à la pensée du philosophe :

* Des réflexions d'ordre théorique axées sur des études portant sur les thèmes liés à la philosophie de Martin HEIDEGGER ;

* Des travaux de phénoménologie restituant les influences aristotéliennes, kantiennes, hégéliennes, husserliennes, etc., sans oublier celles des penseurs matinaux grecs, subies par Martin HEIDEGGER et ses héritiers ;

* Des apports de type herméneutique interprétant, dans un sens plus ou moins heideggérien, les textes philosophiques ;

* Des critiques de portée éthique ou/et idéologique de la philosophie de Martin HEIDEGGER, en ses rapports à la société contemporaine et aux mondes non-occidentaux.

* Des articles synthétisant ou établissant l'état des connaissances, retraçant l'évolution de la pensée de HEIDEGGER, ou inclinant la philosophie héritée de Martin HEIDEGGER vers de nouveaux horizons ;

* Des comptes rendus d'ouvrages portant sur Martin HEIDEGGER.

RESPETH se propose aussi de publier les travaux primés dans le cadre du concours pour le Prix d'Excellence DIBI Kouadio Augustin.

Il existe des revues scientifiques traitant spécifiquement de la philosophie de Martin HEIDEGGER, certes. Et s'il existe des espaces de débats sur les possibilités qu'ouvrent la pensée de HEIDEGGER et ses influences dans le monde actuel, il convient de souligner qu'ils ne sont pas en assez grand nombre. La revue RESPETH se présente ainsi comme une ressource importante pour les chercheurs, les professeurs et étudiants qui s'intéressent au devenir de la philosophie d'influence heideggérienne.

COMITÉ SCIENTIFIQUE

Andrius Darius VALEVICIUS, Université de Sherbrooke, Québec, Canada
Antoine KOUAKOU, Prof. Titulaire, Université Alassane Ouattara, Bouaké,
Côte d'Ivoire
Augustin DIBI Kouadio, Prof. Titulaire, Université Félix HOUPHOUËT-
BOIGNY d'Abidjan-Cocody, Côte d'Ivoire
Jacques NANÉMA, Prof. Titulaire, Université de Ouagadougou, Burkina Faso
Jean Gobert TANO, Prof. Titulaire, Université Alassane Ouattara, Bouaké,
Côte d'Ivoire
Jean-Luc AKA-EVY, Prof. Titulaire, Université Marien NGOUABI, Congo-
Brazzaville
Sophie-Jan ARRIEN, Prof. Titulaire, Université de Laval, Canada

COMITÉ DE LECTURE

Andrius Darius VALEVICIUS, Université de Sherbrooke, Québec, Canada
Antoine KOUAKOU, Prof. Titulaire, Université Alassane Ouattara, Bouaké,
Côte d'Ivoire
Raoul KOUASSI Kpa Yao, Université Félix HOUPHOUËT-BOIGNY d'Abidjan-
Cocody, Côte d'Ivoire
Augustin DIBI Kouadio, Prof. Titulaire, Université Félix HOUPHOUËT-
BOIGNY d'Abidjan-Cocody, Côte d'Ivoire
Jacques NANÉMA, Prof. Titulaire, Université de Ouagadougou, Burkina Faso
Jean Gobert TANO, Prof. Titulaire, Université Alassane Ouattara, Bouaké,
Côte d'Ivoire
Jean-Luc AKA-EVY, Prof. Titulaire, Université Marien NGOUABI, Congo-
Brazzaville
Sophie-Jan ARRIEN, Prof. Titulaire, Université de Laval, Canada

COMITÉ DE RÉDACTION

DIRECTEUR DE PUBLICATION :

Antoine KOUAKOU, Prof. Titulaire, Université Alassane OUATTARA, Bouaké,
Côte d'Ivoire

REDACTEUR EN CHEF :

Jean Gobert TANO, Prof. Titulaire, Université Alassane Ouattara, Bouaké,
Côte d'Ivoire

SECRÉTAIRE DE RÉDACTION :

Séverin YAPO, Université Félix HOUPHOUËT-BOIGNY d'Abidjan-Cocody,
Côte d'Ivoire
Léonard KOUASSI Kouadio, Institut National du Supérieur des Arts et de
l'Action Culturelle, Côte d'Ivoire

MEMBRES :

Alexis KOFFI Koffi, Université Alassane OUATTARA, Bouaké, Côte d'Ivoire
Christophe PERRIN, Université Paris-Sorbonne, France
Élysée PAUQUOUD Konan, Université Catholique de l'Afrique de l'Ouest, Côte d'Ivoire
Oscar KONAN Kouadio, Université Alassane OUATTARA, Bouaké, Côte d'Ivoire
Pascal ROY-EMA, Université Alassane OUATTARA, Bouaké, Côte d'Ivoire
Sylvain CAMILLERI, Université Catholique de Louvain, Belgique

RESPONSABLE TECHNIQUE :

Raoul KOUASSI Kpa Yao, Université Félix HOUPHOUËT-BOIGNY d'Abidjan-Cocody, Côte d'Ivoire

COMITÉ SCIENTIFIQUE ET DE LECTURE DU NUMERO SPÉCIAL :

Ramsès Thiémélé BOA, Université Félix HOUPHOUËT-BOIGNY d'Abidjan-Cocody, Côte d'Ivoire
Olivier DEPRÉ, Université Catholique de Louvain, Belgique
N'Guessan Antoine DÉPRY, Université Félix HOUPHOUËT-BOIGNY d'Abidjan-Cocody, Côte d'Ivoire
Augustin Kouadio DIBI, Université Félix HOUPHOUËT-BOIGNY d'Abidjan-Cocody, Côte d'Ivoire
Yodé Simplicie DION, Université Félix HOUPHOUËT-BOIGNY d'Abidjan-Cocody, Côte d'Ivoire
Fatima DOUMBIA, Université Félix HOUPHOUËT-BOIGNY d'Abidjan-Cocody, Côte d'Ivoire
Thierry C. Armand EZOUA, Université Félix HOUPHOUËT-BOIGNY d'Abidjan-Cocody, Côte d'Ivoire
Abdoulaye Elimane KANE, Université Cheikh Anta Diop, Sénégal
Kpa Yao Raoul KOUASSI, Université Félix HOUPHOUËT-BOIGNY d'Abidjan-Cocody, Côte d'Ivoire
Landry Roland KOUDOU, Université Félix HOUPHOUËT-BOIGNY d'Abidjan-Cocody, Côte d'Ivoire
Charles Romain MBÉLÉ, Université de Yaoundé 1, Cameroun
Mike MOUKALA NDOUMOU, Université Omar Bongo, Gabon
Mahamadé SAVADOGO, Université Ouaga I Pr Joseph Ki-Zerbo, Burkina Faso
Mounkaïla Abdo Laouali SERKI, Université Abdou Moumouni, Niger
Jean Gobert TANOËH, Université de Bouaké, Côte d'Ivoire
Gbotta Blaise TAYORO, Université Félix HOUPHOUËT-BOIGNY d'Abidjan-Cocody, Côte d'Ivoire
Georges ZONGO, Université Ouaga I Pr Joseph Ki-Zerbo, Burkina

SOMMAIRE

PRÉSENTATION DU HORS-SÉRIE Numéro 1, Volume 1 : Hommages au Professeur BAMBA LOU Mathieu :	5
ZONGO (Georges), La notion d'expérience dans la philosophie de Kant.....	9
KONÉ (Amidou), Immigration et humanisme au regard du cosmopolitisme kantien.....	25
KOLESNORÉ (Pascal), Face au mal extrême, la tendance micrologique de la pensée éthique à partir de Kant.....	45
ALOSSE (Dotsè Charles-Grégoire), Du droit politique au droit cosmopolitique chez Kant : pour un universalisme juridique.....	63
TONYEME (Bilakani), Droits de l'homme et hospitalité universelle chez Kant : repères pour l'accueil des migrants.....	83
YÉO (Salif), Développement et culture du mérite : une déclinaison kantienne de l'action citoyenne.....	101
AHOOU (Léon Raymond), Le contrat moral kantien : optimisme et pessimisme	120
SANON (Guy Mukasa), De Kant à Ulrich Beck : les nouveaux enjeux de la cosmopolitique.....	140
DIAGNE (Malick), La publicité comme pilier de la communauté politique chez Kant.....	163

PRÉSENTATION DU HORS SÉRIE Numéro 1, Volume 1 : « En hommage au Professeur BAMBA Lou Mathieu »

Premier volume d'un ensemble constitué pour saluer la riche carrière scientifique du Professeur Bamba Lou Mathieu de l'Université Félix HOUPHOUËT-BOIGNY d'Abidjan-Cocody, premier spécialiste ivoirien de la pensée d'Emmanuel Kant, les neuf textes rassemblés pour ce numéro spécial de RESPETH ont en commun une idée. Il s'agit de la « civilisation » de la fermeture des frontières externes et de la crise des migrants et de l'hospitalité - en passe d'être caractéristique de notre époque au niveau des relations entre peuples que résumerait un mot, l'instabilité civilisationnelle - en tant qu'elle se présente conceptuellement comme celle des exiles intérieurs que cachent bien des migrations spatiales.

En ce contexte, l'on est comme amené à répondre à la question suivante : comment serons-nous fils de Bamba Lou Mathieu ? Dans l'optique de la philosophie qui devrait s'enseigner dans les Écoles d'obédience bambalouiennes, de filiation kantienne donc, **Georges Zongo** invite à « réconcilier empirisme et rationalisme », ainsi que l'éminent et humble philosophe ici célébré n'aura eu de cesse de l'enseigner aux générations successives d'étudiants et de le pratiquer tout au long de ses activités internationales consacrées à pratiquer la culture de la paix.

La philosophie pour l'advenue d'une civilisation de la paix, si elle se poursuivra, en sa dimension pratique tout au moins, obligerait à concilier deux types d'acteurs couramment opposés : les défenseurs de « l'hospitalité systématique » et les partisans du « refus catégorique ». Ainsi que le soulignera **Amidou Koné**, « Emmanuel Kant, face à la question de l'immigration », en une espèce d'instigation du propos de l'artiste Tiken Jah Fakoli, chantre de l'ouverture des frontières, « prône un « droit de visite » tenant compte, autant des droits fondamentaux de la personne humaine, que de celui « à l'autodétermination des peuples ».

Un autre outil philosophique pour s'affilier au kantisme contemporain, face aux « tragédies politiques modernes [qui] traduisent l'actualité du concept

kantien de mal radical » dont les questions liées à l'occupation de l'espace vital peuvent être l'illustration, est celui qui, au regard de la généralisation de la bestialité, consiste, sans « sacrifier la collectivité », à « reconstruire l'universel à partir du particulier ». C'est ce que propose **Pascal Kolesnoré** au travers de son attention au « micrologique : fils ténus de l'éthique » et « minima du bien ».

Au niveau collectif, en visant la pacification des rapports à l'échelle mondiale, **Dotsè Charles-Grégoire Alossé** en appelle à la « réalisation d'une société civile administrant le droit de manière universelle » en dépendant « de l'établissement d'une relation interétatique basée sur le principe de la légalité », d'une légalité établie sur la raison comme étant la mesure de l'humain, cette mesure que le Professeur Bamba Lou Mathieu, dirait divine.

Or, peut-on servir le droit à une citoyenneté mondiale sans en trouver le fondement dans une culture universelle du devoir de se sentir personnellement responsable de l'humanité entière, ce sentiment affectif qui, lorsqu'il sera entièrement partagé, nous fera enfants d'une mère patrie, la Terre ? Par où chacun fera la preuve qu'il est « capax Dei », cette profession de foi si chère au Professeur Bamba Lou Mathieu ?

À cet effet, et si l'un des meilleurs moyens de juguler la crise et d'ainsi intégrer le cœur des bâtisseurs de l'autre civilisation en travail, et dont l'aube signera bientôt la mort du règne opaque de l'ancien monde, consistait, comme l'enseigne un grand ami du Professeur Bamba Lou Mathieu, le Professeur Augustin Dibi Kouadio, à assumer notre dette de mener une vie digne de la raison ?

Entretenir, en mon rapport à l'étranger, la vie comme le don *pro-venu* de l'Ailleurs, voir ensuite dans la *sauve-garde* de l'étranger - que je serai toujours pour moi-même et auquel je me dois d'incessamment offrir gîte et couvert - la dignité dont je suis en dette, et si ainsi s'infléchissait de nos jours l'impératif catégorique de Kant comme exigence de la vie émanant de la Raison pure ? L'article de **Bilakani Tonyémé** nous le rappellera : la raison oblige à accueillir l'autre « parce qu'il est une fin et non un moyen à soumettre à des conditions. Voilà ce qui fonde l'universalité de l'hospitalité et

l'exigence de l'accueil des migrants qui fuient les fléaux humains et les conséquences tragiques des comportements de l'homme ».

Se conjuguant au sens du pays de la provenance de ceux dont la vie, spécifique migration vers soi-même comme vers un autre, cette dette, lorsqu'elle est reconnue et assumée, exprime la mémoire de nos racines, que, pour répéter l'enseignement d'A. Dibi Kouadio, l'on sait être spirituelles. Une telle dette n'a de cesse de se contracter dans le présent du commerce intérieur de chacun de nous, exilés loin du Ciel de notre repos intérieur, ô Augustin en *Confessions*, avec l'infini de la raison dont nous procédons et à l'égard de quoi, en tant que fils et filles de la Neuve Terre en offrande de son maternel sein, nous rendons notre devoir d'honneur, si et seulement si nous sommes capables de l'accueillir en toute humanité défigurée ou sans logis dont nous devons *re(s)-pon-dre* de l'existence. Mais comment cela ?

Une voie se retrouvera dans l'activité citoyenne telle qu'elle se déclinera chez **Salif Yéo**. Pour lui, « seule la culture du mérite, solidement implantée dans son esprit, peut rendre le citoyen capable d'assumer pleinement » une telles *res-pon-sabilités*. Chez ce disciple de Bamba Lou Mathieu, « le citoyen actif », s'identifiant à *son* peuple, « ne peut accepter qu'un autre décide, à sa place, sur les questions de droit qui le concernent. Il jouit de son autonomie grâce à une propriété qui lui permet de subvenir à ses besoins, et contribue au bien-être social de ses concitoyens en veillant au respect des droits de chacun ». Voilà qui dit : Africains d'ici et d'ailleurs, au travail ! Mais trouvera-t-on un jour un peuple en lequel cet idéal, en quelque point, platonicien, du respect des droits de l'homme, de la femme, du citoyen et de l'étranger comme Ibrahim Oboumou appelle par ailleurs tout homme, sera pleinement réalisé ?

Léon Raymond Ahouo doute que « l'homme, en qui prévaut la raison calculatrice » parvienne à conclure un contrat avec l'humanité en vue du règne de « la » raison en éclipse, devenue problématique, donc. Aussi défend-il la « thèse du pessimisme dans l'idée d'un contrat tout altruiste, et du scepticisme dans une communauté systémique, mais non fonctionnelle ». La démarche kantienne lui semble « autodestructrice, du fait de l'identité de ses membres niant

leurs différences ». Là, l'on pourrait se sentir encouragé à développer une autre philosophie, celle qui, face à l'apparente incapacité d'une réalisation historique de la raison humanisante, éloignerait du normatif et apprendrait à l'homme d'aujourd'hui à se fermer les oreilles du cœur aux cris des sans-abris et autres victimes d'oppression de plus en plus nombreux à l'interne de « nos » pays.

Or, insistante, une voix similaire sinon complémentaire de celle de S. Yéo, se fait entendre chez **Guy Mukasa Sanon**. Pour lui, « en prenant en compte le normativisme de Kant doublé de son personalisme, l'institutionnalisme de Beck pourrait éviter le risque d'une rigidification oubliée » de la socio-anthropologie humaine. Aux fins de juguler l'isolement individuel et collectif, le projet philosophico-social de Guy M. Sanon est de voir toutes les institutions contemporaines incarner le partage humain de la responsabilité collective au moyen de la délibération et de l'action concertée promues en vue de retombées équitablement réparties pour le bien de chacun. Mais, comment consolider le bien de chacun là où l'actualité brûlante est celle de la crise du politique même ?

En un contexte où les réseaux technologiques dits sociaux prétendant arbitrer le jeu entre le politique et l'économique où est pris, tel dans les mailles d'un filet, tout projet cosmopolitique, une voie décisive de sortie de crise semble s'offrir chez **Malick Diagne**, celle de la publicité comme instance de régulation du politique susceptible de re-donner le pouvoir au peuple via la critique sociale portée par le civil. Dans ce cadre, « le public acquiert [...] une nouvelle fonction : celle d'instance critique devant laquelle doit s'exposer et s'expliquer tout pouvoir quel qu'il soit ». De manière plus explicite, « par la publicité cette instance critique constitue le cadre de médiation entre l'État et la société civile en tant que celle-ci désigne l'ensemble des individus faisant un usage privé de la raison ».

Séverin YAPO,

Université Félix HOUPHOUËT-BOIGNY d'Abidjan-Cocody, Côte d'Ivoire

LA NOTION D'EXPÉRIENCE DANS LA PHILOSOPHIE DE KANT

Georges ZONGO

*Maître de Conférences, Université Ouaga I Pr Joseph Ki-Zerbo
(BURKINA FASO)*

zongogeorges@yahoo.fr

Résumé : La philosophie kantienne est généralement présentée comme un rationalisme achevé, dimension qui ne semble pas susceptible d'être remise en cause. Pourtant, cette philosophie accorde une grande part à l'expérience sensible au point de tout faire dépendre d'elle. Il montre justement que l'expérience est la condition de possibilité de la connaissance rationnelle parce qu'elle en constitue le fondement. Dès lors se pose la question de la possibilité d'une connaissance non empirique telle que la métaphysique, que Kant combat comme prétentieuse et dogmatique. Réflexivement, nous pouvons dire que la philosophie kantienne, irréductible à l'empirisme ou au rationalisme, réconcilie dialectiquement ces deux dimensions.

Mots-clés : CONNAISSANCE, EXPÉRIENCE, MÉTAPHYSIQUE, PHILOSOPHIE, RAISON, SCIENCE, SENSIBILITÉ.

Abstract : Kant's philosophy is usually considered as a perfect rationalism, conception that is not touchy to be denied. This philosophy gives yet a great importance to experience from which all knowledge depends. This idea throws out the question of the possibility of a non empirical science like metaphysics, pretentious and dogmatic according to Kant. Over all, we can say that Kant's philosophy, unlimited to empirism or rationalism, dialectically reconciles these two dimensions.

Keywords: *EXPERIENCE, KNOWLEDGE, METAPHYSICS, PHILOSOPHY, REASON, SCIENCE, SENSIBILITY.*

Introduction

Dans l'idéalisme allemand, Kant fait partie des grands théoriciens de la philosophie systématique. Selon lui en effet, la philosophie doit avoir pour fondement la raison qui est le principe de la connaissance véritable. Toutefois, Kant précise que cette connaissance, rationnelle en son essence, se construit par la médiation de l'expérience. De ce point de vue, ce qui ne peut faire l'objet d'aucune expérience selon lui, ne peut non plus être connu avec certitude par les facultés humaines. Dès lors, la philosophie kantienne pourrait être davantage envisagée comme une philosophie de l'expérience, plutôt que celle de la raison systématique exclusive comme elle est souvent présentée par la plupart de ses commentateurs, dans la mesure où l'expérience

constitue le fondement même de la possibilité du connaître. Qu'est-ce donc que l'expérience dans la philosophie kantienne, quel rôle joue-t-elle dans l'élaboration de la connaissance, quelle place peut-on lui accorder dans ce processus ? Pour mener à bien cette réflexion, nous serons amené à déterminer le sens et la valeur de l'expérience dans la philosophie de Kant. Nous essaierons ensuite de montrer que si l'expérience constitue le fondement de la connaissance chez ce philosophe, elle n'est pas suffisante en elle-même. Cette idée nous conduira à remettre en perspective le caractère ontologique de l'expérience dans le philosophe kantien pour la poser comme un moment initial dont le dépassement reste indispensable à la manifestation de la vérité. Notre réflexion aura pour assise principale la *Critique de la raison pure* où Kant examine cette notion en ses différentes dimensions.

1. LA NATURE DE L'EXPÉRIENCE CHEZ KANT

Dans la *Critique de la raison pure*, Kant aborde, de la façon la plus claire qui soit, la question de l'expérience et de son rapport à la connaissance. Pour lui, « l'expérience est une connaissance empirique, c'est-à-dire une connaissance qui détermine un objet par des perceptions » (Kant, 1986, p. 174). A partir de cette proposition, il apparaît que l'expérience dans la conception de Kant, n'est pas à confondre avec la manière ordinaire dont elle est souvent appréhendée. En effet, l'expérience est généralement comprise comme le contact direct et spontané avec un objet, sans la médiation de la réflexion. De ce point de vue, l'expérience n'est pas différente de la sensibilité. Sentir, c'est éprouver de façon immédiate une intuition au contact d'un objet donné qui exerce une certaine influence sur le sujet pensant qui se trouve être en relation avec cette réalité extérieure.

Or Chez Kant, l'expérience a ceci de particulier qu'elle est déjà une connaissance, laquelle, même si elle n'est pas encore définitivement établie comme achevée, requiert cependant une certaine élaboration qui n'est pas présupposée par la sensibilité saisie selon son apparaître le plus originaire et le plus élémentaire. Si la sensibilité, comme nous l'avons indiqué, peut se définir comme le rapport immédiat du sujet avec un objet extérieur,

l'expérience quant à elle, considérée du point de vue de la philosophie kantienne, subsume la sensibilité. Autrement dit, la sensibilité constitue une dimension de l'expérience ; elle ne saurait par conséquent avoir ni la même signification, ni la même valeur qu'elle. Logiquement, la partie n'est pas égale au tout, et cette idée est bien valable pour ce qui concerne le rapport entre l'expérience et la sensibilité. La définition que donne Kant au concept de sensibilité est riche en enseignements, parce qu'elle nous permet d'en avoir une perception appropriée et de saisir la différence avec son autre, à savoir l'expérience. En effet, écrit Kant (1986, p. 53), « la manière dont nous sommes affectés par les objets se nomme sensibilité ». Et nous pouvons ajouter que celle-ci n'équivaut pas à l'expérience car, le simple fait de recevoir une certaine sensation ne constitue pas encore une expérience tant que cette réceptivité n'est pas intégrée à un ensemble d'évènements par rapport auxquels elle prend sens. Par exemple, le goût amer n'est connu ou ressenti comme tel que relativement à tout une constellation de goûts variés, catégories de sens parmi lesquels il acquiert une place et un sens. Ainsi, faut-il le rappeler, puisque la sensibilité est une idée principale de l'*Esthétique transcendantale*, elle est essentiellement caractérisée par la passivité. Cela veut dire qu'elle ne dépend pas du vouloir du sujet qui, de toute nécessité, ne peut s'empêcher d'être influencé par les objets qui se trouvent à l'extérieur de lui. Dans l'*Esthétique transcendantale*, Kant montre clairement que la sensibilité est le moyen par lequel un objet se donne à notre intuition, et qu'elle est caractérisée par la réceptivité. De ce point de vue, on peut dire que le sujet est victime de la sensibilité parce qu'elle s'impose à lui, malgré lui.

Exister, c'est sentir, et il serait tout à fait dangereux de ne pas avoir la faculté d'être affecté par exemple par le froid, le chaud, la soif, la faim, ou par l'état fébrile de son corps malade. A partir de cette idée, on n'aurait pas tort d'affirmer que la sensibilité joue un rôle important dans l'existence humaine, même si la philosophie tend à la discréditer dans le processus de la connaissance. Mais alors, en quoi l'expérience est-elle irréductible à la sensibilité et se détermine au contraire en tant qu'elle est différente d'elle et même opposée à elle ?

C'est que, pour Kant, l'expérience est déjà une « synthèse de perceptions » (Kant, 1986, p. 174). Cela signifie que dans la notion d'expérience, il y a un processus qui s'est déjà opéré et qui a permis que la multiplicité soit ramenée à l'unité, alors que la sensibilité est posée dans l'isolement de soi, sans relation à autre chose que soi tant qu'on ne prend pas en compte le fait qu'elle est issue du lien entre un sujet et un objet. Le résultat de ce lien spontané pose la sensibilité dans l'existence mais ne lui confère pas en tant qu'entité un caractère dynamique. Cette singularité de la sensibilité est ce qui fait qu'elle ne peut être appréhendée que comme faculté dont la caractéristique propre consiste dans le fait de la séparation, puisqu'à travers elle apparaît la diversité plurielle du réel. C'est justement sous cet angle aussi que Hegel va la percevoir, en tant qu'elle est posée sans médiation avec ce qui est autre que soi. Quant à l'expérience, selon la détermination de Kant (1986, p. 174), elle « n'est possible qu'au moyen d'une représentation d'une liaison nécessaire des perceptions ». Comme on le voit à partir de cette affirmation, l'existence de l'expérience trouve son ultime justification dans la nécessité d'une relation qui la fonde et qui fait que les perceptions en elles-mêmes multiples ne sont pas des éléments isolés et séparés les uns des autres, mais au contraire, sont coordonnées, devenant ainsi des éléments interdépendants. Cela signifie que l'expérience constitue une réalité complexe parce qu'elle est quelque chose de réalisé à partir d'une pluralité de perceptions assemblées par un lien nécessaire. Elle est, de ce point de vue, le résultat de la pluralité unifiée qui la compose. C'est faute d'avoir vu l'expérience comme réalité complexe et construite que les sensualistes en sont venus à en faire un absolu, à l'élever de la sorte en un principe ultime de la connaissance alors qu'elle n'en est qu'un moyen. En présentant l'histoire de la pensée philosophique dans sa *Critique de la Raison Pure*, Kant souligne l'existence de deux conceptions opposées, à savoir, les sensualistes dont Héraclite est le modèle, et les intellectualistes qui ont pour référence Platon. A ce sujet, il écrit ceci :

« Par rapport à l'objet de nos connaissances rationnelles, quelques philosophes furent simplement sensualistes et d'autres simplement intellectualistes. Epicure peut être appelé le plus célèbre philosophe de la sensibilité, Platon l'intellectuel. Mais cette distinction des écoles, pour

subtile qu'elle soit, avait déjà commencé dans les temps les plus reculés et elle s'est longtemps maintenue sans interruption. Les premiers de ces philosophes affirmaient qu'il n'y a de réalité que dans les seuls objets des sens et que tout le reste est imagination ; les seconds, au contraire, disaient que dans les sens il n'y a qu'apparence et que l'entendement seul connaît le vrai. » (Kant, 1986, pp569-570).

Kant va résoudre cette opposition multiséculaire dans la critique, et précisément à travers la dialectique transcendantale où sera démontré le caractère nécessaire des phénomènes qui existent dans le monde ainsi que leur interconnexion par la raison, ce qui rend possible la connaissance. Si nous disons que la philosophie kantienne peut être considérée comme celle de la sensibilité, cela ne signifie pas que celle-ci est autosuffisante dans la formation de la connaissance, mais qu'elle constitue le fondement à partir duquel la connaissance peut se construire. Elle n'est donc pas une philosophie empirique qui défend la sensibilité comme une fin en soi dans le processus du connaître. La philosophie kantienne va en effet affirmer l'importance de la raison en tant que faculté qui permet d'instaurer un schème dans la diversité des concepts issus de la sensibilité, par la médiation de l'entendement unificateur pour rendre la connaissance possible. La nécessité de la raison dans la connaissance va indiquer justement la limite de l'expérience dans la connaissance, mais elle n'invalide pas son importance en tant que fondement. Il s'agit à présent de voir en quoi l'expérience conditionne la possibilité de la connaissance chez Kant.

2. L'EXPÉRIENCE COMME CONDITION DE LA CONNAISSANCE

La philosophie a souvent combattu l'expérience comme une faculté impure et de qualité inférieure, parce que selon elle, la connaissance vraie de nature philosophique est rationnelle. L'objet du projet philosophique kantien consiste justement à interroger le pouvoir de la raison prise en elle-même, c'est-à-dire, de considérer ce qu'elle est capable de nous faire connaître par elle-même indépendamment de toute autre faculté, dont l'expérience sensible. Pour y parvenir, l'auteur de la *Critique de la Raison pure* commence par s'interroger sur l'origine même de la connaissance rationnelle recherchée. Par une telle démarche, il est conduit à reconnaître

que le fondement de la connaissance rationnelle, se situe paradoxalement dans l'expérience, fût-elle la plus ordinaire. Il écrit à ce sujet : « Or telle est la marche naturelle que suit toute raison humaine, même la plus vulgaire, bien que toutes n'y tiennent pas toujours. Elle ne commence pas par des concepts, mais par l'expérience commune et, par conséquent, elle prend pour fondement quelque chose d'existant. » (Kant, 1986, p. 421) Comme nous pouvons le constater à partir de cette affirmation, l'expérience a une valeur fondatrice avérée dans le domaine de la connaissance, et l'opinion n'a peut-être pas tort de s'y référer comme un indice de certitude. Kant insiste sur la valeur de l'expérience, allant jusqu'à considérer qu'elle est indispensable, y compris l'expérience commune que l'on condamne souvent comme aveugle, parce que primaire. Pour Kant (1986, p. 31), l'expérience est le commencement de la connaissance et il le dit dès l'introduction de la *Critique de la Raison pure* où nous pouvons lire justement ceci :

« L'expérience est, sans aucun doute, le premier produit que notre entendement obtient en élaborant la matière brute des sensations. C'est précisément ce qui fait d'elle l'enseignement premier et tellement inépuisable en instructions nouvelles dans son développement, que, dans toute la chaîne des âges, les générations futures ne manqueront jamais de connaissances nouvelles à acquérir sur ce terrain. »

Pour Kant donc, l'expérience est et elle sera toujours une source d'inspiration et de réflexion pour l'homme. De fait, dans l'existence, l'expérience est considérée comme un critère de culture, de science et elle inspire la confiance lorsqu'il s'agit d'attribuer des responsabilités. L'homme d'expérience est valorisé parce qu'il a tiré des leçons dans la vie, et par conséquent, il est plus disposé à éviter les erreurs que le novice qui en est dépourvu. Mais il convient de noter que l'expérience, objet de la réflexion de Kant n'est pas cette expérience saisie dans la simplicité même de son être ordinaire, mais l'expérience intellectuellement construite qui est, sur le plan des valeurs, supérieure à la sensibilité.

Lorsqu'en philosophie se pose la nécessité de la rationalité comme condition de la connaissance, on a l'impression que la raison est autosuffisante et qu'elle peut elle-même fonder la connaissance sans avoir

besoin du secours d'une autre instance qu'elle-même. Or ici précisément, Kant remet en cause ce point de vue couramment admis, en montrant que, ce qui fonde la connaissance rationnelle, ce n'est pas la raison mais l'expérience sans laquelle la connaissance serait impossible, puisque la raison ne commence pas ses enquêtes par la médiation des concepts, mais au contraire, par quelque chose de sensible, à savoir l'expérience. Autrement dit, si la connaissance vraie est d'essence conceptuelle, ce par quoi elle vient au jour n'est pas le concept. C'est pourquoi Kant (1986, p. 570) revient avec insistance sur cette idée principale à la fin de la *Critique de la Raison pure*, pour montrer qu'il n'y a pas renoncé, mais qu'il est resté cohérent par rapport à ce sujet tout au long de sa réflexion. La valeur de l'expérience, affirmée au début de l'œuvre, n'a pas été démentie au cours de l'élaboration de la science philosophique kantienne. « Par rapport à l'origine des connaissances rationnelles pures, la question était de savoir si elles sont dérivées de l'expérience ou si elles ont leur source dans la raison indépendante de l'expérience ». (Kant, 1986, p. 570) La réponse apportée est que l'expérience est la racine de la connaissance. L'idée qui se profile derrière cette affirmation, c'est la réfutation de la métaphysique dans son projet de se poser comme une science sûre, tout en prétendant pouvoir se passer de l'expérience, et même avec la conviction de la dépasser, puisqu'elle prétend pouvoir saisir et expliquer les noumènes.

Or la connaissance véritable, justifiée du point de vue de la raison, et qui constitue le projet authentique de Kant, ne doit pas être une connaissance abstraite qui trouverait son fondement « Dieu sait où », mais au contraire, elle doit être une connaissance reposant sur le concret, c'est-à-dire, sur les phénomènes, seules réalités dont la raison peut acquérir la certitude parce qu'ils se manifestent dans les catégories spatio-temporelles. A ce sujet, Alexis Philonenko (1982, p. 36) fait observer avec pertinence que « la philosophie de Kant est d'abord concrète et ensuite seulement abstraite ». Cette primauté accordée à la concrétude de la philosophie kantienne tient principalement au fait que l'auteur des trois critiques récuse la possibilité d'une connaissance qui serait *a priori*, c'est-à-dire, qui existerait indépendamment de tout rapport

à l'expérience, laquelle s'inscrit dans la sphère de l'espace et du temps. En dehors de ces catégories, connaître, humainement parlant, devient une aspiration problématique parce que l'homme lui-même reste lié à ces conditions. La connaissance est donc objective parce qu'elle a la possibilité de se manifester à nous comme réalité, dans le monde qui influence notre sensibilité. Comme le soutient Kant, (1986, p. 352) « le monde sensible, comme ensemble de tous les phénomènes, contient en même temps une série de changements. Sans cette série, la représentation même de la série du temps, comme condition de la possibilité du monde sensible, ne nous serait pas donnée ». Affirmer la nécessité du changement comme condition de la connaissance, c'est nous conduire à reconnaître la nécessité de l'expérience sensible qui est susceptible de changement, contrairement aux partisans de l'immutabilité qui entrevoient l'existence de réalités qui ne sont pas sujettes au devenir. Pour Kant, le monde objectif est soumis au changement parce qu'il est concret, et cette position se justifie parce que rien ne nous autorise à supposer l'existence du changement en dehors de la sphère de l'expérience sans laquelle nous sommes exposés à l'incertitude.

« Que toute notre connaissance commence par les sens, cela ne soulève aucun doute. En effet par quoi notre pouvoir de connaître pourrait-il être éveillé et mis en action, si ce n'est par des objets qui frappent nos sens et qui, d'une part, produisent par eux-mêmes des représentations, d'autre part, mettent en mouvement notre faculté intellectuelle, afin qu'elle compare, lie ou sépare ces représentations, et travaille ainsi la matière brute des impressions sensibles pour en tirer une connaissance des objets, celle qu'on nomme expérience ? ». (Kant, 1986, p. 31)

Le changement vient dire la réalité de l'évolution qui caractérise le réel. Héraclite, puis Hegel ont ainsi souligné l'importance du devenir immanent au réel, ce qui lui donne vie et le réconcilie avec lui-même dans le procès de son effectuation de soi. En l'absence du devenir, tout risquerait de se figer et de disparaître par raidissement. Chez Kant, les phénomènes ne sont pas non plus statiques et immuables ; au contraire, ils sont dynamiques parce que capables de subir l'impulsion du changement qui renouvelle leur état en tant qu'ils sont existants dans le temps. Dans le domaine de la métaphysique, l'immutabilité est la condition même du savoir. Platon, faut-il le rappeler, avait soutenu qu'une connaissance sûre ne pouvait résulter du monde sensible en raison des

transformations qui s'y opèrent. Il avait plutôt enseigné qu'elle devait descendre d'en haut, c'est-à-dire, d'un monde préétabli de façon définitive, où toute évolution est exclue parce que superflue. Mais, Kant a montré la limite des différentes positions unilatérales que sont l'intellectualisme et l'empirisme qui prétendent accéder au savoir sans remise en cause de leur objet et de leur méthode. Il a quant à lui, commencé par la critique de la raison pour évaluer ses capacités à nous conduire au savoir. L'objection qu'on peut adresser à Kant à ce niveau consiste à savoir quelle faculté permet d'effectuer une telle critique de la raison pour progresser jusqu'au domaine de la science ? La réponse à cette question est qu'il s'agit d'une critique de la raison par soi-même, laquelle critique s'impose comme une mesure de prudence pour éviter les erreurs consistant à vouloir accéder à ce qui est en-dehors de sa portée ; autrement dit, la raison procède à sa propre autocritique avant de s'engager dans le processus de la connaissance qui est seulement possible, quant à son fondement, moyennant une « aperception originaire. » (Kant, 1986, p. 127) La critique de la raison se présente, suivant cette appréhension des choses, comme une autoévaluation de soi. C'est justement cette démarche qui lui permet de parvenir à l'intelligence que « tous les phénomènes sont donc universellement liés suivant des lois nécessaires, et par suite ils sont dans une affinité transcendantale dont l'affinité empirique n'est qu'une simple conséquence » (Kant, 1986, p. 128). Dans l'esprit de la philosophie kantienne de la connaissance, les lois des phénomènes existent nécessairement dans la nature. Elles doivent donc être découvertes par l'esprit humain ; si le processus qui conduit à la détermination des lois, lesquelles rassemblent les phénomènes en une unité transcendantale par le schématisme, il ne suit pas de là que c'est l'expérience qui rend possible l'existence même de ces lois. Au contraire, l'expérience elle-même est possible du fait que les phénomènes existent déjà suivant des lois décelables par l'examen de la nature qui, selon Kant, est constituée par l'ensemble des phénomènes, et forme de la sorte « la première source de notre pensée » (Kant, 1986, p. 128). Dire que les phénomènes constituent l'origine de la pensée signifie que sans eux, on ne pourrait envisager ni expérience, ni connaissance. Une telle idée semble se

justifier logiquement car l'expérience tout comme la pensée, ont un contenu qu'on peut qualifier d'objet. Autrement dit, l'objet, qui est saisi par le sujet pour être connu de lui est aussi indispensable que lui. On pourrait même dire que la pensée n'est possible que s'il existe quelque chose à penser. En reconnaissant que les phénomènes, la nature, le monde ou tout simplement, les objets en général sont à l'origine de nos connaissances, Kant affirme en même temps la primauté de l'expérience par rapport à la raison, puisque celle-ci ne peut être efficace et opérationnelle, que si elle prend appui sur les phénomènes. Cela nous permet d'affirmer que dans la philosophie kantienne, l'idée résulte du phénomène. De cette manière, il n'y a pas de lois ou de règles en soi, elles sont les lois ou les règles des réalités dont elles proviennent, en tant que résultat de la réflexion de l'homme. Kant ne dit pas cependant que les lois peuvent être déduites des phénomènes grâce à l'application exclusive de la sensibilité, et sans l'intervention de la raison. Au contraire, il pense que l'expérience est une étape dans la constitution de la loi et que l'entendement joue un rôle actif dans le processus de formation de la connaissance vraie. Si es phénomènes existent de façon perceptible, c'est l'entendement qui transforme les objets divers en concepts par la médiation de la synthèse qu'il opère. Mais aussi les concepts en tant qu'idées générales de la connaissance, ne sont pas encore la connaissance effective et ils ont besoin du secours de la raison pour leur achèvement scientifique.

« Les concepts purs de l'entendement sont affranchis de cette limitation et s'étendent aux objets de l'intuition en général, qu'elle soit ou non semblable à la nôtre, pourvue qu'elle soit sensible et non intellectuelle. Mais cette plus grande extension des concepts au-delà de notre intuition sensible ne nous sert à rien. En effet ils ne sont alors que des concepts vides d'objets et nous ne pouvons pas juger par eux, simples formes de pensées sans réalités objectives, si ces objets sont jamais possibles ou impossibles, parce que nous n'avons sous la main aucune intuition à laquelle puisse être appliquée l'unité synthétique de l'aperception que renferment seuls ces concepts, et que c'est ainsi qu'ils pourraient déterminer un objet. Notre intuition sensible et empirique peut seule leur procurer un sens et une valeur. » (Kant, 1986, p. 126, note).

C'est donc la conjugaison des objets et des concepts de l'entendement qui sont aptes, dans l'interconnexion de leur relation, à produire la connaissance. Mais ici encore, Kant réaffirme cette idée essentielle devenue

pour lui une conviction, à savoir que c'est l'expérience et la sensibilité qui leur donnent sens et valeur, et que par conséquent, sans ces dernières, les concepts n'auraient aucune importance, parce qu'ils seraient seulement des cadres abstraits et même vides. Si l'expérience fonde la connaissance avec la médiation de la raison, on peut s'interroger cependant s'il existe un au-delà des phénomènes susceptible de faire l'objet de connaissance.

3. LA QUESTION D'UN AU-DELÀ DE L'EXPÉRIENCE

Après avoir établi l'expérience comme fondement de la connaissance, Kant s'interroge sur l'existence possible d'une connaissance indépendante d'elle. « De telles connaissances sont appelées a priori et on les distingue des empiriques qui ont leur source a posteriori, à savoir dans l'expérience » (Kant, 1986, p. 32). A partir même du fait que ces connaissances indépendantes de l'expérience sont théoriquement présupposées comme possibles, le questionnement sur leur existence devient formel. Comment pourrait-on désigner, de quelque manière que ce soit, une réalité qui n'existe pas ? Pour Kant donc, il existerait des connaissances a priori. Mais quelles sont ces connaissances antérieures à celles sensibles et qui précèderaient l'expérience dont la place centrale est affirmée par Kant dans le processus de la connaissance? La réponse de Kant à ce niveau est claire :

« Ces inévitables problèmes de la raison pure elle-même sont Dieu, la liberté et l'immortalité, et la science qui, avec tous ses procédés, n'a proprement pour but final que la solution de ces problèmes se nomme la métaphysique. Sa méthode est au début dogmatique, c'est-à-dire que, sans examiner au préalable ce qui peut ou non la servir dans une si grande entreprise, elle aborde avec assurance l'exécution » (Kant, 1986, p. 35).

De là, il apparaît que la métaphysique en tant que science a priori commet deux erreurs essentielles : elle procède sans examen de ses instruments d'une part, et d'autre part, elle passe à l'étape de l'exécution qui devait pourtant faire l'objet d'une considération préalable quant à ses tenants et à ses aboutissants. Mais la métaphysique, dans une dynamique d'assurance qui ne s'explique que par sa propre détermination à résoudre les problèmes qui lui sont propres, entreprend l'exécution de son projet sans autre forme de procès. C'est en cela que consiste son caractère dogmatique dénoncé par

Kant, parce qu'elle procède sans jugement critique, sans se poser de questions. Comme nous pouvons le constater, la métaphysique est une connaissance qui a une méthode a priori, sans considération de l'expérience, justement parce que son objet, à savoir, Dieu, la liberté et l'immortalité, ne sont pas des réalités qui sont de l'ordre de l'expérience. Cet objet est a priori, parce qu'il se situe en dehors de l'espace et du temps, concepts que Kant va rétrospectivement montrer qu'ils sont les vraies catégories qui existent en soi, et que la raison ne peut remettre en cause. Or ces catégories sont les seules qui rendent possibles la connaissance empirique de nature a posteriori, parce que dépendant de la sensibilité, c'est-à-dire de l'expérience. Ainsi, on trouve chez Kant deux types de connaissances : celle qui dépend de l'expérience dont on peut avoir la certitude parce qu'elle est concrète, et celle qui est indépendante de l'expérience dont on ne peut avoir aucune certitude. Pourtant, Kant avait lui-même soutenu dès le commencement de sa réflexion qu'il n'y a pas de connaissance en dehors de l'expérience possible. Pourquoi alors admettre à présent une connaissance d'une autre nature ? Kant ne rejette pas de façon catégorique l'existence d'une connaissance autre que celle relevant des phénomènes situés dans l'espace et dans le temps. Il pense seulement que les moyens à mettre en œuvre pour y parvenir devraient être différents de ceux par lesquels nous accédons à la connaissance des phénomènes. C'est ce qui justifie que, relevant à la fois les limites de l'empirisme et du dogmatisme, Kant propose le criticisme comme la voie la plus certaine susceptible de conduire à une science à la portée de l'homme. Entre le dogmatisme (Wolf) et le scepticisme (Hume), dit-il, « la route critique est la seule qui soit encore ouverte » (Kant, 1986, p. 571).

Après avoir porté tout crédit à l'expérience critique et non à celle dogmatique présente chez Hume, Kant avait également affirmé, de façon assez paradoxale, l'existence d'un être tout à fait premier susceptible d'être au fondement même de l'expérience. La présupposition de cet être premier permet de parler de l'existence d'une ontologie kantienne, même si cette philosophie porte le discrédit sur la pensée métaphysique. Martin Gottfried (1963) avait proposé pour sa part, une critique de l'ontologie kantienne en

rapport avec la conception heideggérienne de l'être. Pour ce philosophe en effet, l'idée heideggérienne d'un être de l'étant, développée dans son célèbre ouvrage *Etre et temps*, signifie qu'il existe un être des phénomènes en tant qu'ils sont des étants. Gottfried ne récuse pas de façon systématique l'hypothèse de l'existence d'un être des phénomènes chez Kant. Il y perçoit seulement des niveaux distincts d'être puisqu'il identifie chez Kant, « l'être de Dieu, l'être des êtres spirituels, l'être de l'homme » (Gottfried, 1963, p. 207). En clair, il y aurait un au-delà de l'expérience chez Kant à travers le concept d'être. En parlant de Dieu et des êtres spirituels, l'auteur fait implicitement la séparation entre les réalités extra-temporelles et temporelles. On pourrait d'ailleurs s'interroger sur la pertinence d'une distinction entre réalités divines et réalités spirituelles, puisque, d'un point de vue ontologique, Dieu est considéré comme un être spirituel, même s'il ne reconnaît pas la possibilité de connaître un tel être d'une façon objective, par les moyens grâce auxquels nous construisons la science. Les conditions de ces moyens sont, faut-il le rappeler, l'espace et le temps. Si Kant opère une nette distinction entre les noumènes et les phénomènes, Gottfried ramène ces deux réalités en l'homme et il les considère comme ses attributs. « C'est l'homme (...) qui est à la fois phénomène et chose en soi, à la fois phénomène et noumène, doté à la fois d'une existence sensible et intelligible. » (Gottfried, 1963, p. 207) Une telle conception nous ramène cependant à notre interrogation initiale, qui porte sur l'idée d'un au-delà possible de l'expérience chez Kant. L'idée que l'homme réconcilie en soi phénomène et noumène signifie que le noumène dont l'existence peut être soumise au doute est en l'homme lui-même, sujet à l'expérience, si on ne le conçoit pas comme simple pensée abstraite d'essence métaphysique, c'est-à-dire, comme un sujet transcendantal, mais plutôt comme un être dont le propre consiste dans le fait de son existence effective. En clair, si le noumène se trouve en l'homme, c'est qu'il n'y a pas de noumène au sens absolu, posé comme opposé au phénomène parce que, l'homme appartient au monde phénoménal. Mais Gottfried relève par-là la nature dialectique de l'homme en tant qu'il est la réconciliation du corps et de l'esprit. Toutefois, l'affirmation de cette

double appartenance de l'homme au sensible et à l'intelligible appelle cependant de notre part cette observation essentielle, à savoir que l'homme est un être doté de raison. La faculté de juger n'est pas une réalité sensible, cela est évident, elle ne relève pas du phénomène, bien qu'elle soit une caractéristique humaine fondamentale. La raison, comme l'a souligné, Maillet Elodie (2001), est un élan vers l'inconditionné. Or du point de vue de Kant, si l'inconditionné existe, il est en-dehors de notre portée. On peut dire, à partir de là, que même si Kant, entreprend une critique du scepticisme, sa réflexion y conduit cependant dans la mesure où reconnaître que la raison est limitée dans sa prétention à tout connaître, revient à douter de ses capacités. Toutefois, il est important de souligner que le scepticisme de Kant est un scepticisme doublé du prédicat « critique », c'est-à-dire, qu'il est un scepticisme conscient de soi-même comme tel. Chez Kant, comme l'a signifié Martin Heidegger (1982, p. 73), « la connaissance ontologique n'est pas possible ». La position de Heidegger par rapport à la conception de Kant semble radicale. Elle ne la contredit pas pour autant, puisque Kant récuse toute connaissance qui n'aurait pas une base empirique. Si donc la connaissance ontologique est bannie des possibilités de l'homme, nous pouvons alors soutenir en dernière instance qu'il n'y a pas chez Kant un au-delà de l'expérience parce que tout savoir qui aurait une source autre que l'expérience nous conduit au scepticisme absolu. En termes simples, nous ne savons rien de ce qui serait en dehors de l'expérience car notre raison ne nous permet pas d'y parvenir, ni notre sensibilité.

Conclusion

La philosophie de Kant a souvent été perçue comme un rationalisme pétrifié et presque jamais comme un empirisme. Pourtant, elle concilie dialectiquement ces deux dimensions. Ce philosophe pense que l'expérience est indispensable à la connaissance véritable, et mieux, qu'elle est au fondement de celle-ci. L'expérience se trouve ainsi définie chez lui comme la condition de toute connaissance possible. Cependant, Kant ne détermine pas l'expérience comme condition a priori mais au contraire, en tant que

condition a posteriori, puisque, bien qu'elle soit la condition nécessaire de la science objective de nature phénoménale, elle est elle-même conditionnée par l'espace et le temps qui sont les conditions a priori des réalités du monde extérieur susceptibles d'être appréhendées et connues par la raison humaine. Sans l'expérience, la raison elle-même ne peut rien saisir par son propre pouvoir. C'est pourquoi Kant conçoit la connaissance comme un processus jalonné par trois moments que sont la sensibilité, l'entendement et la raison qui, en tant que faculté législatrice, introduit la cohérence dans le divers, afin de permettre qu'il soit appréhendé comme unité, par la médiation du schématisme transcendantal. Cela nous conduit à reconnaître avec Kant que le rôle fondamental reconnu à l'expérience ne fait pas d'elle une condition nécessaire et suffisante de la connaissance et qu'il lui faut recevoir le secours de la raison comme son complément indispensable. De même que l'expérience est limitée dans sa capacité à faire venir au jour la science, il en est de même pour la raison dont le pouvoir se limite à la saisie des phénomènes au-delà desquels elle se montre impuissante. Par cette idée, Kant remet en cause le projet de la métaphysique qui prétend saisir a priori ce qui est au-delà de l'expérience. Tel est aussi le sens du criticisme kantien dont le but est de montrer que, ni l'expérience érigée en principe comme chez Hume, ni le scepticisme wolffien, ne sont à même de conduire à la connaissance véritable, laquelle ne peut advenir que par la médiation d'une dialectique transcendantale qui réconcilie la sensibilité et l'intelligence.

Références bibliographiques

GOTTFRIED Martin, 1963, *Science moderne et ontologie traditionnelle chez Kant*, Paris, P.U.F.

HEGEL G.W.F, 1941, *La phénoménologie de l'esprit*, trad. Jean Hyppolite, Paris, Aubier.

HEIDEGGER Martin, 1982, *Interprétation phénoménologique de « la Critique de la raison pure » de Kant*, trad. Emmanuel Martineau, Paris, Gallimard.

KANT Emmanuel, 1986, *Critique de la Raison pure*, trad. A. Tremessaygues et B. Pacaud, Paris, Quadrige.

KANT Emmanuel, 1993, *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, trad. Louis Guillermit, Paris, Vrin.

MARTY François, 1980, *La naissance de la métaphysique chez Kant. Une étude sur la notion kantienne d'analogie*, Paris, Beauchesne.

PHILONENKO Alexis, 1982, *Etudes kantiennes*, Paris, Vrin.

PHILONENKO Alexis, 1989, *L'œuvre de Kant*, Paris, vrin.

RENAUT Alain, 1997, *Kant aujourd'hui*, Paris, Aubier.

STANGENNEC André, 1985, *Hegel critique de Kant*, Paris, PUF.

WEIL Eric, 1963, *Problèmes kantians*, Paris, Vrin.