

**UNIVERSITE GALATASARAY  
INSTITUT DES SCIENCES SOCIALES  
DEPARTEMENT DE PHILOSOPHIE**

**EVALUATION DE LA CONCEPTION KANTIENNE  
DE LA PERCEPTION PAR RAPPORT A DESCARTES,  
LOCKE ET LEIBNIZ**

**THESE DE MASTER RECHERCHE**

**Coşkun ŞENKAYA**

**Directeur de Recherche: Ass. Mcf. Aliye KOVANLIKAYA**

**JUIN 2009**

## REMERCIEMENTS

En premier lieu, je voudrais exprimer ma gratitude à Ass. Mcf. Aliye Kovanlıkaya, la directrice de recherche de cette thèse, pour le soutien, le soin et la patience qu'elle l'a accordé. Je lui remercie pour l'équilibre qu'elle a montré entre la proximité humaine et la distance intellectuelle. Je lui suis redevable.

Ma reconnaissance s'adresse aussi à Ass. Mcf. Necati Ilgıcioglu qui m'a forcé de se développer philosophiquement par ses cours d'Aristote pendant deux années. Je lui remercie aussi pour sa participation au jury.

Je voudrais remercier à M.c.f Ferda Keskin pour sa participation précieuse au jury.

Enfin je voudrais exprimer ma reconnaissance à tous mes amis et à ma famille qui m'ont soutenu pendant mes études.

## TABLE DES MATIERES

<b>1. INTRODUCTION.....</b>	<b>1</b>
<b>2. LA PERCEPTION CHEZ KANT</b>	
2.1. L’Esthétique Transcendantale.....	11
2.1.1. La Sensation, L’Apparition et L’Intuition.....	12
2.1.2. Les Formes de L’Intuition: L’Espace et le Temps.....	14
2.2. L’Analytique Transcendantale.....	17
2.2.1. Le Concept, Le Jugement et La Synthèse.....	18
2.2.2. La Dédution Transcendantale.....	22
2.2.3. La Synthèse Pure et sa Détermination : Le Schématisme.....	32
2.2.4. Les Principes : Les Axiomes et Les Anticipations.....	36
2.2.5. Perception comme Conscience Empirique.....	41
<b>3. LA PERCEPTION CHEZ DESCARTES : LES IDÉES, LA PENSÉE ET LA PERCEPTION</b>	
3.1. Les Idées comme les Formes de la Pensé.....	44
3.2. Sensation comme Perception.....	47
3.3. Réalité Objective et Réalité Formelle.....	50
3.4. Fausseté Matérielle.....	52
3.5. La Diagnose Kantienne: Surdétermination du Sens Interne.....	55
<b>4. LA PERCEPTION CHEZ LOCKE : LA SENSATION, LA REFLEXION ET LA PERCEPTION</b>	
4.1. Perception comme Réception: La Sensation et La Réflexion.....	57
4.2. Rétention et Discernement.....	67
4.3. Le Problème de Molyneux: La Perception et Le Jugement.....	70
4.4. La Diagnose Kantienne: Surdétermination du Sense Externe...72	
<b>5. LA PERCEPTION CHEZ LEIBNIZ: LE DIVERS, LA SYNTHÈSE ET LA PERCEPTION</b>	
5.1. La Perception et le Divers.....	75
5.2. Sensation: Complexité .....	79
5.3. Les Idées: l’Entendement et la Réflexion .....	82
5.4. La Diagnose Kantienne: Surdétermination Complète.....	84

**6. CONCLUSION.....87**

**BIBLIOGRAPHIE .....95**

**ABBREVIATIONS**

CRP : Critique de la Raison Pure

ESEH : Essai sur L'Entendement Humain

NE : Noluveaux Essais sur L'Entendement Humain

OLD : Oeuvres et Lettres de Descartes

PNG : Principes de la Nature et de la Grace

## KANT'IN ALGI KAVRAYIŞININ DESCARTES, LOCKE VE LEİBNİZ ÜZERİNDEN DEĞELENDİRİLMESİ

Bu tez, Kant'tın algı kavrayışını irdelemektedir. Bu doğrultuda, özel olarak, hislere bağlı bir algının imkânını ve sınırlarını kavramayı amaçlıyor. Hissi bir algının açıklanmasındaki sorun, hissetme ve düşünme yetilerinin heterojenliğinden kaynaklanmaktadır. Başka bir şekilde ifade edersek, zorluk hissi malzemenin bilince alınması ile düşünülmesinin, yani bu malzeme üzerinde düşünömsel bir belirlenimin ne şekilde birleştirileceğiyle ilgilidir. Temel olarak Kant'ın çözümü, malzemesi bakımından düşünceyi hisse bağlı kılmak ve bunun tersine temsiliyetinde birliğin sağlanması için hissin düşünceye bağımlılığını ileri sürmektir. Bu da, hissetmenin deneyime katkısını malzemenin sağlanması ile sınırlandırmak anlamına gelir. Benzer biçimde düşüncenin işlevini de birlik vermekle yani hükümle tanımlamayı gerektirir ki bu akli görünün reddi anlamına gelir. Bu düşünüş tarzı, duyum yoluyla alınan çokluğun düşünmenin işlevleri aracılığıyla sağlanan birlikle bağlanmasını sağlayabilecek, hissi çokluğu düşüncenin gerekleri ile uyum içinde düzenleyebilecek bir yetiyi gerektirir. Hayalgücü bu bakımdan sentez yetisi olarak deneyimde temel bir rol alır.

Temel amacımız Kantçı teoriyi kendi içinden anlamak olacaktır. Diğer bir deyişle, temel Kantçı önvarsayımlar ve argümanlarla ilgili zorluklara ve sorunlara işaret etmekle ilgilenmeyeceğiz. Hissi algı sorunsalı bağlamında, bunun gelişimini Descartes, Locke ve Leibniz'den takip ederek Kant'ın duruş noktasının temel doğruluk ve geçerliliğini göstermeye çalışacağız. Böylece, hissi algı sorununun anlamlılığının ve öneminin saptanacağı ve değerlendirileceği bütönsel bir çerçeve vermeyi amaçlıyoruz. Bu doğrultuda, yöntemimiz metin çözümlemesini tarihsel bağlamsallaştırmayla birleştiriyor. Bu şekilde, incelediğimiz teorilerin az ya da çok tutarlı bir argümanlar sistemi olarak ele alınabileceğine inanıyoruz. Bizzat Kant'ın algı teorisinin, deneyimin imkânından sorumlu zihinsel işleyiş mekanizmalarının daha gelişmiş bir açıklamasını sağlamak üzerinden, bu hissi algı sorunsalına tutarlılık kazandırma çabası olarak anlaşılabilceğine inanıyoruz. Bu bakımdan, Kantçı teoriyi insan idrakinin işleyişlerinin incelenmesine odaklanan bu dönem felsefesinin değerini ve yararını anlamının ve ortaya koymanın aracı olarak kullanıyoruz.

Kant için ruhun üç temel yetisi vardır ve deneyimlediğimiz biçimiyle dünyanın kuruluşu bunların işlevlerinin karşılıklı etkileşimi ve birbirlerini belirleme ve sınırlandırma ilişkilerinden çıkmaktadır. Bu yetiler, hissetme, hayalgücü ve tamalgıdır. Hissetme yetisinin sınırlı anlamı, izlenimleri alma yeteneğidir. Özellikle Locke duyulara nesnelere imajlarını verme kapasitesi atfettiğinden, Kant için, hissetmenin bir salt etkilenme kapasitesiyle sınırlandırılması Locke'un kavrayışının temelinde gerçekleştireceği dönüşüm açısından önemlidir. Hayalgücü, sentez

yetisidir. Sentezine yönelinen malzeme farklı olduğu ölçüde, Kant bu sentetik edimlere farklı isimler verir. Eğer malzeme tek tek hislerden alınmış ampirik malzemeyse, hayalgücünün edimi bir yakalama sentezi (*synthesis of apprehension*) olarak adlandırılır. Eğer sentez iç histe verilen zamansal ardışıklığa yönelirse, hayalgücünün burada yaptığı bir yeniden üretim (*synthesis of reproduction*) sentezi olarak adlandırılır. Üçüncü olarak, sentezin nesnesi hayalgücünün sentez ediminin kendisi ise, diğer bir deyişle hayalgücünün yöneldiği şey onun sentezi için kurallar üretmek ise, bu bir kavram altında tanıma sentezi (*synthesis of recognition*) olarak adlandırılır. Ve son olarak eğer muhayyile ampirik değil fakat saf çeşitliliğe yönelirse, aşkınsal ya da üretken hayal gücü olarak iş görür ve sentezi saf sentez olarak adlandırılır. Üçüncü yeti tamalgıdır (*aperception*) ve temel işlevi görünüm sentezine birlik vermektir. Saf sentez, tamalgısal birliğin asıl nesnesi olarak zamanın sentezine dayanır. Tezahürlerin deneyimin yapısallığında birbirleriyle bağlanması zamanın birlikli sentezine bağlıdır. Diğer bir deyişle, algının belirlenmemiş nesnelere olarak tezahürler, zaman belirlenimleri yoluyla tamalgının birlik koşullarına tabidir. Tamalgı, algıların bir bütünü öğeleri olarak içerilebileceği sentetik çerçeveyi vermekle algılara birlik kazandıran tek, evrensel öz-bilinçtir.

Hissetme yetisi duyu izlenimlerinin alınmasına bağlıyken, düşünme yetisi işlevlerin kendiliğindenliğine bağlıdır. Tamalgı, Kant'ın bu kendiliğindenlik ilkesine verdiği isimdir. Tamalgı, kavramlardan başka bir şey olmayan işlevlerin bütününe temel teşkil eden esas işlevdir. Kavram, bilincinde görü çokluğunun birleştiği biçimdir. Tamalgı, bu birliğin aşkınsal ilkesidir ve tamalgının bu kendiliğindenliğinin bir ifadesi olduğu kadarıyla bir kavram görünüm çokluğunu birleştirmenin özgül bir şeklidir. Tamalgının deneyimin malzemesini, temsiller çeşitliliğini birleştirmekten başka bir rolü yoktur. O halde, eğer tamalgının deneyim için bir anlamı olacaksa, tam da çokluğun sentezine müdahil olabileceği bir yol olmalıdır. Diğer bir deyişle, saf bir sentez, algıda tamalgısal birliğin ifadesi olan bir sentez, görü çoklusuna (*manifold of intuition*) uygulanmalıdır. Tam da görü çoklusunun sentezinde tamalgının bu dolaysız müdahalesi olmaksızın, kavramların bir nesneyi tutmaları mümkün değildir. Bu, tamalgının sentetik ve analitik birliği ayırımına tekabül eder. Kavramlar, eğer gerçek birlik işlevleri olacaksa, sentezle bir ilişki içinde olmalıdırlar: sentez olmadan bir kavramın objektif bir içeriği olamaz.

Buradan transandantal dedüksiyon'a geçiyoruz. Böyle bir dedüksiyon, saf kavramlar olarak kategorilerin düşünmenin öznel işlevlerinden daha fazla bir şey olduklarını, bizzat nesnelere mümkünlik koşulları olduklarını göstermek için zorunludur. Bir nesne ve onun temsili arasındaki ilişki, bu ilişki sentez üzerinden tanımlandığında, diğer bir deyişle, nesnenin görü çokluğu üzerinden temsil edileceği durumda, ya görüsü üzerinde nesnenin belirleyici etkisi yoluyla ya da temsilin kendisinin nesneyi belirlemesi şeklinde ortaya çıkabilir. O halde, eğer temsilin kendisi biçimi bakımından temsil nesnesini belirleyecekse, temsillerin nesnesi dendiğinde bundan görü çokluğunun sentetik birliğinin bilincini anlamak gerekir. Başka bir şekilde ifade edersek, ancak görünüm çokluğu içinde sentetik birliğin bilinçli temsiline gerekleri ve koşulları nesne-biçimini önceler ve belirlerse,

kategoriler için *a priori* bir rolün imkânı ortaya konabilir ve böylelikle tamalgı deneyimin temel aşkınsal ilkesi olabilir.

Tamalgı, tam özdeşliğini hayalgücünün saf senteziyle gösterir. Anlama yetisinin saf kavramları bu saf sentezin evrensel ifadeleridir. Bu bakımdan, saf kavramlar, her ampirik sentezin ve bu sayede her ampirik görünün *a priori* zeminini kurar ki bunlar bir sentezi belli bir sentez olarak ele alma, diğer bir deyişle kurallar altına alma yollarıdır ve kendileri de zaten bu kuralların düşüncede yansımış hallerinden başka birşey değildirler. Tezahürler öyle bir şekilde birleştirilmelidir ki sentezin kavram altında yansıtılması olanaklı olsun. Tam da duyu izlenimlerini tutma tarzının yani bunların *apprehension* sentezinin, hayalgücünün üretken sentezi içinde ve yoluyla belirlenmesi, Kant'ın anlama yetisinin şematizmi dediği şeydir. Hissetmenin görüleri ve anlama yetisinin kavramları heterojen öğelerdir ve bu nedenle deneyimdeki birlikli işleyişleri zamanla ilişkileri üzerinden kurulmalıdır. Zaman, iç hissin formudur ve bu açıdan hem hissetme kaynaklı çokluyla hem de düşünmenin fonksiyonlarıyla, iç hissin formu olması bakımından, ilişkisi vardır.

Transandantal şemalar, zamanın saf belirlenimleri olarak, dolaylı olarak zamanda içerilen her şeyin, diğer bir deyişle bütün tezahürleri de belirleme biçimleri olarak iş görürler. Bu bakımdan bir şema, zamanın, bir saf kavrama uygun olarak, yani bir saf kavram altına alınabilecek biçimde belirlenmesinin tarzıdır. Şematizmin *reproduction* sentezini kurallar altına almanın, yani belirli bir sentez karakterine sahip olmasının imkanını veren, bu bakımdan da ampirik sentezi saf sentez'de temellendirmeyi sağlayan faktör olduğunu göstermeye çalışacağız. Sırf çağrışımsal *reproduction* sentezinde, deneyimin birlikliliğinin koşullarına temel olacak bir düzenlilik ve uyum elde edilemez; ona temel sağlayacak saf sentez olmaksızın *reproduction*, algılar arasında hatırlama veya anıştırma ilişkileri yoluyla yönlendirilecektir. Bizzat sentezi itibarıyla hiçbir kavramsal ilişki içinde bulunmayan bir algı çoklusuna dayanarak, bundan soyutlama yoluyla elde edilecek bir kavramsal birlik olsa olsa olumsal bir birlik olacaktır. Bu bakımdan, şematizm *apprehension* sentezinin tamalgısal birliğe tabi kılınmasının yolu ve biçimini ifade eder.

Kant için, kavram ve görünün birliği, ancak bir yargıda; bir yargının terimleri olarak sahip olabilecekleri bir birliktir. Bu bakımdan, ne görülerin ne de kavramların birbirinden bağımsız bir gerçeklikleri yoktur; *apprehension* sentezi görüyü, şematizm kavramları temellendirirken, şematik olarak saf senteze tabi kılındığı ölçüde *apprehension* ve *apprehension* yoluyla elde edilen çokluya bağlı olması bakımındansa şematizm karşılıklı olarak tanımlanan, birbirleriyle sınırlanan edimlerdir. Diğer bir deyişle, *apprehension* edimi olmaksızın idrakin kendisini uygulayabileceği çeşitlilik histe salt bir sinoptik çeşitlilik olarak, yani zamana alınmamış haliyle içsel olarak temsil edilememiş olarak mevcuttur, fakat diğer yandan tam da çokluğun yakalanması edimi üzerinde bu kendiliğindenliğin biçiminin etkisi olmaksızın, *apprehension*'la zamansal kılınacak ampirik çeşitlilik de tamalgısal birliğin koşullarıyla tamamen ilişkisizdir. Sıklıkla tekrarladığı savında, Kant bunu deneyimin *apprehension* sentezinin transandantal koşullara tabi olması olarak özetler. Tamalgıya tabi olmayan bir *apprehension* tamamıyla birbiriyle



ilişkisiz bir temsiller çokluğunun elde edilmesinden ibaret olacaktır. Yani, bu tabloda hayalgücünün *röproduktif* sentezinin üretebileceği şey, algıların, kendi aralarında herhangi rastlantısal bir tarzda sahip olmuş olabilecekleri çağrışımsal ilişkileri yakalamak ve alışkanlıklar olarak görelî bir tatalılığa kavuşturmak olurdu. Daha önemlisi, Kant'ın düşüncesine göre, bu, idraki salt bir soyutlama yetisine indirgemeyi getirir ve Locke düşüncesinin ve genel olarak ampirizmin yanlışı da buradadır. Locke bölümünde bu noktaları irdelemeye çalışıyoruz.

Kant üzerine olan bir diğer bölümde, görünün ve algının kurucu ilkelerini kısaca ele alıyoruz. *Axiomlar*'ın ilkesi, görüleri itibariyle bütün tezahürlerin ekstansif büyüklükler olduğudur. Bu ilkeyle kısıtlanmış olarak, tezahürler ancak bunlardaki homojenin ardışık sentezi yoluyla temsil edilebilirler. Sentez, aksiyomlar yoluyla parçadan bütüne yol alan bir sentez olarak temsil edilir. Kant'ın « algı'nın beklentileri » olarak adlandırdığı diğer ilkesine dair olarak ise, tezahürlerin hepsi entansif büyüklüklerdir. Algı nesnelere olarak tezahürler, altında görüldükleri biçimden daha fazlasını içerir. Bu, duyumdur ve tezahürlerdeki duyum ögesi hisler üzerindeki bir etkiden oluşur, diğer bir deyişle, bizim etkilendiğimiz olgusuna göre, ancak öznel olarak temsil edilebilecek salt bir duygulanımdır. Ancak, Kant ampirik bilinçten saf görüye ve aksi yöne geçişte, bütün bir farklı derecelerde bilinç dereceleri spektrumunun mevcut olduğunu söyler. Hissetme yetisi üzerindeki bir etkiden ibaret olarak ele alınan duyum, o halde, bilincin doldurulma derecesinin değişiminden sorumlu bir faktör olduğu kadarıyla, bir büyüklüğü olduğu şeklinde temsil edilebilir. Algıların bu beklentisel (*anticipational*) bağlanması, bütün Kantçı sistemin ana noktasıdır. Düşüncede temsili bakımından görünün sentezi üzerinde böyle bir sınırlandırma olmaksızın, tezahürler ve bunların sentezleri bilmenin (*cognition*) gerekleriyle ilişkisizdir ve bu bakımdan şematizmin tam olarak anlamı algının bu beklentisel karakterinde temellenir.

Algı, saf görüye tabidir ya da aynı anlama gelmek üzere *apprehension* şematizm yoluyla kategorilere tabidir ve bu bakımdan saf görünün kendisi şematizmin olasılığının ötesinde, yani şematizmden bağımsız bir ürün olarak anlaşılmalıdır çünkü bu iç hissin etkilenimi yoluyla zihnin ürettiği bir şeydir. Algı, ampirik bilinçtir ve sentetik bir çerçeveye dahil edilemeyen ampirik bir bilinç bizim için bir bilinç olamaz. O halde, algının ancak saf görünün aksiyomatik temeli üzerinden ve iç histe öznel bir akış olarak olası olduğunu ileri sürüyoruz. Bu durumda, algı, öznel ardışıklığın bilinçte temsil edildiği aşamaya karşılık gelir. Diğer bir deyişle, çokluğun sentezi bilinci doldurma derecesi olarak temsil edildiğinde, algı üretilir. Bu durumda, algının nihayetinde bilince alınan duyum olduğunu ve bu şekliyle hissetme kapasitesi üzerinde belirli bir derecede etki olarak temsil edildiğini ileri sürüyoruz.

Son olarak, Kant'ın getirdiği yeniliğin, tezahür ve algı arasındaki bu farka dayandığını ileri sürüyoruz. Bir tezahürün bilince tezahürü, olduğu şekliyle bilince alınması saf görüyü ve dolayısıyla saf görünün olanaklılığının dayandığı

transandantal hayalgücünün şematik faaliyetini gerektirir; hisse ortaya çıktığı şekliyle kendinde görünümü değil fakat onun algısı düşünmenin koşullarında temel kazanır. Saf görü yoluyla algılanabilirliğin koşullarının belirlenimi gerekliliğinin ve olanağının gösterimi sayesinde Kant aşkınsal felsefenin temel itkisini, his ve düşüncenin muhayyilenin dolayımı yoluyla deneyimin kuruluşunda zihnin birbiriyle uyum içinde işleyen fakat ayrı kapasiteleri olduğunu savunabilir.

İkinci bölümde, algının Kartezyen açıklamasını inceliyoruz. Özellikle Descartes'ta algının entelektüel karakterini ve bunun hissi algının açıklanmasında zorluk yarattığını vurguluyoruz. Descartes, zihnin ideleri için dışsal bir kaynağın imkânını reddeder. Bir ide, düşünceye belli bir biçim veren, düşüncede bir fark yaratan biçimdir. Bu açıdan, Descartes bir ideyi bir imajdan dikkatli bir şekilde ayırır. Diğer bir deyişle, hisle gelen izlenimler ve imajlar, sadece bizim bedenle birliğimizden kaynaklanan arızı ürünlerdir. Ancak, bu imajlar ya da izlenimler, altında düşünüldükleri ideleri üzerinde belirleyici bir karakter taşımazlar. Descartes, zihnin, temsilin bütün düzeylerinde algıya izin veren içkin bir doğası, kendisine dair sahip olduğu ideler temelinde işleyen içsel bir mekanizması olduğunu ileri sürer. Buradan, Descartes'in duyumlar ile ideler arasındaki bağı nasıl kurduğunu anlamaya çalışıyoruz ve Descartes'a göre ortak duyu düzeyi altında algının olmadığını ileri sürüyoruz. Hissin Descartes'a göre hayal etme yetisinden başka bir şey olmaması ve ortak duyunun idelerini ilgilendirdiği kadarıyla düşünceye bağlı olması nedeniyle, Kartezyen çerçevede ayrıca ele alınabilecek, temsil faaliyetine özel bir katkısı olan bir duyumsallığın olası olmadığını ileri sürüyoruz.

Buradan Descartes'in maddi hata anlayışını ele alıyor ve hissetmenin idelerinin hepsinin Descartes'a göre maddi olarak hatalı olduğunu ve bunun da kelimenin tam anlamıyla söylersek his idelerinin olmayacağını çünkü bir nesneye göndermeyen bir idenin çelişik olacağını ileri sürüyoruz. Bunun, Kantçı çerçeve dikkate alındığında hissetme faaliyetinin zihne çoklu yerine, zihnin kendi iç kaynaklarından, içkin ideler temelinde kendisine karşılık gelecek ideyi oluşturmasına yol açan, belirli, sentezlenmiş bir imaj sunduğu anlamına geldiğini ileri sürüyoruz. Bu doğrultuda, Kantçı bağlamda, Descartes'in iç hissini belirleniminin şematik temelini gözardı ettiği ve bu açıdan iç hissi tam belirlenim içinde, yani verili olarak aldığı şeklinde anlaşılması gerektiğini ileri sürüyoruz. Descartes hakkındaki son bölümde, Descartes'in iç hissi ya da tamalgıyı kendi çoklusu, düzeni ve birliğine sahip, yani akli görüde temellenen bir yeti olarak ele aldığını ve dolayısıyla dışsal nesnelere deneyimini açıklamakta yetersiz kaldığını ileri sürüyoruz. Başka bir şekilde ifade edersek, düşüncenin bu kendi içindeki belirlenimliliği hissetmenin belirleniminde herhangi bir rolü olmasını da gereksiz kılmakta ve böylelikle hissi malzemeyi de birlikli temsil imkânından yoksun bırakarak, hissetmeyi temsilin sınırlarının dışına itmektedir.

Üçüncü bölümde, algının Lockeçu açıklamasını ele alacağız. İlk kısımda, ideleri duyum ve refleksiyon ideleri olarak ayırmasını anlama çalışıyoruz. Lockeçu

algının, hem duyum hem de refleksiyonla ilişkisinde edilgen olduğunu, yani gerek izlenimlerin faaliyeti gerekse zihnin işlemlerinin kendisi üzerinde belirleyici olduğunu ve bunun nihayetinde düşünmenin işlevlerinin duyuma bağımlılığı anlamına geldiğini ileri sürüyoruz. Bu noktayı desteklemek için, zihnin iki temel işlemini, tutma (*retention*) ve ayırt etme (*discernment*) işlevlerini inceliyoruz. Bunların edilgen karakterini vurguluyor ve izlenimlerin faaliyetine bağlı hissi işlemler olmalarının yanında bunların etkin halleri olarak hatırlama ve hüküm verme faaliyetlerinin dahi bu tutma ve ayırt etme işlevlerinin, deneyim yoluyla, zamanla gelişmelerinin ürünü olduklarını iddia ediyoruz. Diğer bir deyişle, duyum idelerini karşılaştırma, birleştirme ve soyutlama yoluyla değiştirme etkinliği olarak anlaşılan Lockeçu hüküm, ancak koşullu ve sınırlı bir anlamda kendiliğindedir. Tutma ve ayırt etme yoluyla elde edilen idelere bağlı olması nedeniyle, hâlihazırda uzaysal ve zamansal ilişkilerde alınan ideleri bir yeniden düzenleme ötesinde bir işlevleri yoktur. Üçüncü kısımda, dokunma duyusuyla elde edilen uzay idesi temelinde görme duyusunun hüküm yoluyla belirleniminin zamanla alışkanlık haline gelerek yerleşik bir hal alan ampirik bir belirlenim olduğunu, ve bunun yine düşüncenin hisse nihai bağımlılığını doğruladığını göstermek üzere Molyneux problemini ele alıyoruz.

Bu temelde, Locke'a göre, Kant'ın aksine, tutma ve ayırt etme yetilerinin deneyimde kurucu bir rolleri olmadığını ve bunun sonucu olarak karşılaştırma, birleştirme ve soyutlama etkinliklerini içerecek şekilde anlaşılan hüküm faaliyetinin algılar üzerinde saf bir belirleniminin bulunmamasına dikkat çekiyoruz. Daha önemlisi, bunun sonucunun duyumun ya da algının ideleri, aralarında bir tür düzeni ve ilişkiyi, yani belli bir ardardalık ve yanyanalık ilişkisini içerecek şekilde sunduğu anlamına geldiğini ileri sürüyoruz. Diğer bir deyişle, algılar, algının kendisinde ilişkileri içinde hâlihazırda verilidir Locke'a göre. Son kısımda, Locke'a Kantın yanıtını değerlendiriyoruz. Lockeçu açıklamadaki sorunun, dış hissin belirlenimi sorununu görememek olduğunu ileri sürüyoruz; Locke dış hissi belirlenmiş olarak alıyor ve hissin bu belirlenimliliği düşüncenin deneyimin kuruluşunda herhangi bir *a priori* rolü bulunması olasılığını ortadan kaldırıyor. Son olarak, bu temelde Locke'un düşünmenin işlevlerinin bağımsızlığını açıklayamayacağını ve dolayısıyla düşünceyi hisse indirgediğini ileri sürüyoruz.

Dördüncü bölümde, algının Leibnizci açıklamasını ele alıyoruz. Özellikle Leibniz'in algıyı çoklu kavramı açısından tanımlayarak öncelleri üzerinde getirdiği kavramsal yeniliği vurguluyoruz. Leibniz, algıyı birde çok'un temsili olarak tanımlıyor. Ancak, Leibniz'in bu algısal etkinliği, Kant'ın yaptığı gibi saf görüde temellendirmediğini ve algılar çoklusunu kendi başına belirli çoklu olarak, yani verili aldığını ileri sürüyoruz. Buradan, bunun *apprehension*'un sentetik karakterinin reddi anlamına geldiğini ve Kant ile Leibniz arasındaki temel farklılığın, bu çoklu üzerinde zihnin üretken sentetik etkisinin reddine dayandığını ileri sürüyoruz. Aynı zamanda, bunun Leibnizci açıklamanın doğal sonucu olduğunu gösteriyoruz. Önceden kurulu uyum, uzay ve zaman ideleriyle uyum içinde her bir monadın kendi içindeki ve karşılıklı olarak algısal faaliyetinin açıklanmasını belirlemektedir.

Aynı zamanda, Leibniz'in algıların sentezinde hafızaya verdiği rolü ve algıların sentezinde hafızanın bu önceliğinin yerine Kant'ın görüşü öne çıkardığını vurguluyoruz. Buradan, Leibniz'in tamalgı kavrayışını anlamaya çalışıyor ve bunu hafızaya dayalı edilgen bir işlev olarak gördüğünü ve burada da Kant ile tam bir uyumsuzluk içinde olduğunu ileri sürüyoruz. Son kısımda refleksiyonun Leibnizci açıklamasını ele alıyor ve Leibniz'in bunu hatırlama (*souvenir*) olarak adlandırdığı bir tür akli görüde temellendirdiğini ve bunun duyumun hafızada temellendirilmesiyle birlikte düşünüldüğünde, his ve düşüncenin toptan belirlenimine götürdüğünü ileri sürüyoruz. Bu bakımdan, Leibniz'e göre, hissi düzen, zemininde hafızaya sahipken, düşünülür düzen akli görüde temellenmektedir. Diğer bir deyişle, bir tür akli görüde temellenen Leibnizci düşünme yetisi, görü çoklusunun sentetik birliğini sağlayacak bir işlev daha fazla bir şeydir. Bu da, Kant'ın akli görüşü reddettiğinde düşünmeyi hüküm temelinde, yani birlik verici, sentezle içeriklenen boş bir form olarak almasını anlamak açısından önemlidir.

## **EVALUATION OF THE KANTIAN CONCEPTION OF PERCEPTION THROUGH DESCARTES, LOCKE AND LEIBNIZ**

This thesis takes the problem of perception in Kant as its main concern. In this vein, we try to comprehend the possibility and limits of a perception that is specifically tied to the senses. The problem in accounting for a sensible perception arises from the heterogeneity of the faculties involved, namely sense and thought. Put otherwise, the difficulty consists in reconciling the reception of a sensible material with the possibility of a reflective take on this material in thought. Kant's solution at bottom is to make thought dependent on sense in terms of its material and conversely to argue for the dependency of sense on thought for the unity in its representation. This line of argument gives the faculty of imagination a fundamental role in experience as the linking of the manifold received through sensation and unity given through functions of thinking requires a faculty which can organize the sensible manifold in conformity with thought.

Our principal aim will be to understand the Kantian theory from within itself. That is, we will not be concerned with pointing to the difficulties and problems attaching to the basic Kantian presuppositions and arguments. We will try to show the essential soundness and validity of Kant's standpoint in the context of the problematic of sensible perception in tracing its development through Descartes, Locke and Leibniz. We thereby aim at providing a unitary framework in which the meaningfulness and importance of this problem of a sensible perception can be ascertained and evaluated. In this vein, our method will combine textual analysis with historical contextualization. We believe that in this way the theories of perception can be treated as comprising a more or less consistent system of arguments. Kant's theory of perception, we believe, should be understood as the effort to give consistency to the problematic of a sensible perception in providing a more elaborate account of mental operations responsible for the possibility of experience. In this sense, we employ the Kantian theory as the means of understanding and establishing the worth and the utility of an inquiry into the workings of human understanding.

There are three fundamental faculties of the soul for Kant and the constitution of the world insofar as our experience of it is concerned results from the reciprocal limitation of their functions. These faculties are sense, imagination and apperception. The proper signification of the faculty of sensibility is receptivity to the impressions. For Kant this limitation of the senses to a mere capacity to be affected by objects is crucial in his rejection of the Lockean theory especially as for Locke attributes to senses the capacity to provide images of objects. The faculty of imagination imagination is the faculty of synthesis. Kant gives different names to acts of imagination insofar as the material aimed at in its synthesis is different. If the material is that received from individual senses empirically the act of imagination is called apprehension. If the synthesis aims at the temporal succession given in inner

sense, it is called the reproductive imagination. Third, when the object of synthesis is imagination's act of synthesis itself, that is, if what imagination aims at is the production of rules for its synthesis it is called the synthesis of recognition in a concept. And finally if imagination aims at not the empirical but the pure manifold its acts as the transcendental or productive imagination and its synthesis is called pure synthesis. The third faculty namely aperception contributes unity to the synthesis on intuition in imagination. Pure synthesis consists in the synthesis of time itself as the proper object of apperceptive unity. The structuring of appearances in experience depends on this unitary synthesis of time. That is, appearances which are undetermined objects of perception are to be subjected to the conditions of unity of aperception through time determinations. Aperception is the one, universal self-consciousness which imbues all perception with unity in providing the synthetic framework in which perceptions can be contained as elements of a whole.

Whereas the faculty of sensibility was dependent on the receptivity of impressions, faculty of thought or understanding depends on the spontaneity of functions. Aperception is the name given by Kant to the principle of this spontaneity. Aperception is the ultimate function which grounds all functions, which are nothing but concepts. Concept is in the consciousness of which the manifold of intuition is united. Aperception is the transcendental principle of this unity, and a concept insofar as it is an expression of this spontaneity of aperception, is a specific way of uniting the manifold of intuition. Aperception has no other role than the unification of the matter of experience, that is, of the manifold of appearance. Then, if aperception is to be relevant for experience, there has to be way in which it can be involved in the very synthesis of the manifold. That is, a pure synthesis, a synthesis which is the expression of apperceptive unity right in perception, must be exercised on the manifold. Without this immediate involvement of aperception in the very synthesis of the manifold of intuition, it is not possible for concepts to have any objects. This leads to the distinction between synthetic and analytic unities of aperception. Concepts, if they are to be true functions of unity, are in need of a relation to synthesis: without a synthesis a concept cannot have any objective sense and significance.

We then pass to the transcendental deduction. Such a deduction is necessary to show that categories as pure concepts are more than subjective functions of thinking but that they are included in the very constitution of objects as such. The relation between an object and its representation, when this relation should be a synthetic one, that is, when the object is to be represented through the manifold of intuition, could either be obtaining through the determinative influence of the object on the intuition of it or else that the representation itself determined the object. Then if it is to be possible that representation itself be determinative of its object as to its form, we should understand from an object in general nothing but in the consciousness of which the manifold of its intuition is united. Put otherwise, only if the demands of the conscious representation of the synthetic unity among the manifold of intuition preceded and determined the object-form, there could arise the

possibility of an *a priori* role for the categories and hence apperception can be the ultimate transcendental principle of experience.

Apperception demonstrates its complete identity through the pure synthesis of imagination. Pure concepts of the understanding are the universal expressions of this pure synthesis. In this fashion, pure concepts constitute the *a priori* ground of every empirical synthesis and thereby of every empirical intuition in that they are ways of taking a synthesis as a specific synthesis, that is, under rules. Appearances must be combined in such a manner that it be possible for the synthesis to be reflected under concepts. The determination of the very manner of taking up the impressions in and through the productive synthesis of imagination is what schematism of the understanding consists in. Intuitions of sensibility and concepts of understanding are heterogeneous elements and hence their unity in experience should be achieved through their relation to time. Time is the form of inner sense and as such has a relation to both the manifold of sensibility and concepts of the understanding. A schema is a time determination, that is, a way of determining time in conformity with concepts which automatically means a determination of all that is included in time, that is, all appearances. We will try to show that schematism is the factor that gives the synthesis of reproduction the character of a rule-governed, determinate synthesis. In mere associative reproduction, nothing conforming to the demands of experience would be encountered, as without pure synthesis to ground it, reproduction would be guided through the relations of suggestion or implication between perceptions. A synthesis of a perceptual manifold which has nothing conceptual to it would not be productive of a conceptual unity to be abstracted from it. In this sense, schematism effects the subjection of the synthesis of apprehension to apperceptive unity.

The unity of concept and intuition is for Kant the unity they have in being the terms of a judgment. In this sense neither intuitions nor concepts do not have an independent existence from each other...while synthesis of apprehension produces intuition and schematism produces concepts, the synthesis of apprehension insofar as it is a schematically subjected synthesis and schematism insofar as it is dependent upon the manifold provided through apprehension are reciprocally defined. That is, without the activity of apprehension there is no manifold that understanding can employ itself about but on the other hand without this act of spontaneity on the very reception of the manifold, the empirical manifold is totally unrelated to the conditions of apperceptive unity. Kant summarizes this in his oft repeated assertion that experience consists in the subjection of synthesis of apprehension to transcendental conditions. An apprehension which is not subjected to apperception would consist of a provision of a manifold of representations utterly unrelated to each other. Hence what imagination would be left with in this picture would be a mere association of these perceptions as they come along in any manner whatsoever. Most importantly in the eyes of Kant, this would reduce understanding to a mere faculty of abstraction.

In the next section, we briefly consider the constitutive principles of intuition and perception. The principle of the Axioms is that all appearances, insofar as their intuition is concerned, are extensive magnitudes. In being constrained by this principle, appearances can only be represented through the successive synthesis of the homogeneous in them. The synthesis is represented as obtaining from the part to the whole through axioms. As to the principle of Anticipations it reads: appearances are all intensive magnitudes. Appearances as objects of perception contain more than the form under which they are intuited. This is sensation, and the sensation element in appearances consists of an influence on the senses, that is, it is a mere affection which can only be represented subjectively as the fact that we are affected. However, says Kant, in the passage from the empirical consciousness to pure intuition and vice versa, there is the whole spectrum of possibilities of different degrees of consciousness. Sensation as the influence on sense can then be represented as having a magnitude to the extent that it can be taken as the factor responsible for this change of the degree of the filling of consciousness. We argue that this anticipative linking of perceptions is the main point of the whole Kantian system. That is, without such a constraint or limitation on the synthesis of intuition in its representation in thought both appearances and their synthesis are without relation to the necessities of cognition and in this sense the precise sense of schematism should be found in this anticipative character of perception.

Perception is subjected to pure intuition, or which comes to the same thing, apprehension to categories through schematism, and in this sense pure intuition itself should be understood as nothing other than the possibility of schematism in that it is what the mind produces in the affection of inner sense. Perception is empirical consciousness, and an empirical consciousness which cannot be included in a synthetic framework cannot be a consciousness for us. Then, we argue that, perception is possible only within an axiomatic base of pure intuition and as a subjective flow in inner sense. Then, perception corresponds to the stage in which subjective succession in inner sense, taken in its intensive component is represented in consciousness. That is, when the synthesis of the manifold is represented in its degree of filling consciousness perception is produced. Then, we argue that perception is ultimately a sensation that is taken into consciousness and represented as such as a particular degree of influence on our sense.

We finally argue that the Kantian twist consists in this difference between appearance and perception. An appearance, to appear to consciousness, that is to be taken into it as such, requires pure intuition and hence the schematic activity of the transcendental imagination on which this possibility of a pure intuition rests. That is, not appearance per se as it arises in sense, but its perception is grounded on conditions of thinking. It is through this demonstration of the necessity and possibility of the determination of conditions of perceptibility through pure intuition that Kant can defend the principal thrust of transcendental philosophy, namely, that



sense and thought are separate capacities of the mind which yet work in conformity to each other in the constitution of experience through the mediation of imagination.

In the second chapter, we examine the Cartesian account of perception. We particularly emphasize the intellectual character of perception in Descartes and that this creates the difficulty of accounting for sensible perception. Descartes does not allow an outer source for the ideas the mind has. An idea is what gives a definite form to thought, what enables an object to thought. And in this sense Descartes separates carefully an idea from an image. That is, the sensible presentations are mere concomitant products of our union with body. However, these images or impressions do not in the least determine the ideas under which they are thought. Mind has an innate structure, he argues, a depository of innate ideas, which enable perception at all levels of representation. We then try to understand how Descartes establishes the link between sensations and ideas and argue that for Descartes there is no perception below the level of common sense. And common sense being for Descartes nothing other than imagination and also being dependent on thought insofar as ideas of common sense are considered, we argue that sensation proper is not possible in the Cartesian framework.

We then explain Descartes's account of material falsity and argue that ideas of sensation are all materially false for Descartes and that this means there are no such ideas strictly speaking as an idea without an object to it is a contradiction in terms. This, we argue, when Kantian framework is taken into account, means that sensation do not present a manifold to the mind but a definite, synthesized image which can occasion the mind to form the idea that corresponds to it from its inner resources, on the basis of innate ideas. In this vein, we argue that, in the Kantian context, Descartes should be understood to disregard the schematic basis of the determination of inner sense and in this sense to take inner sense as given in full determinacy. In the final section on Descartes, we argue that Descartes takes inner sense or *aperception* as having its own definite manifold, order and unity and thereby has the difficulty of explaining the experience of external objects. Put otherwise, this definiteness of thought impedes the possibility of a conceptual determination of sensibility.

In the third chapter, we consider the Lockean account of perception. In the first section we try to understand his main division of ideas into those of sensation and those of reflection. We argue that Lockean perception has a double passivity in its relation to sensation and reflection, that it is passive both with regard to the activity of impressions and also with regard to the operations of mind and that this ultimately means a reduction of functions of thinking to those of sensation. To substantiate this point, we analyze two fundamental operations of the mind, namely retention and discernment. We emphasize their passive character and show that besides form being sensible operations dependent upon the activity of impressions; even their active versions are mere forms which these passive functions take through the development of the mind in and through experience. That is, Lockean judgment understood as the activity of changing the ideas of sensation through comparing, combining and abstracting, is spontaneous only in a qualified and limited sense. That, being

dependent on the stock of ideas gathered in retention and discernment, it consists of nothing more than the relating of ideas that are already received in spatio-temporal relations. In the third section we consider the problem of Molyneux to show that the habitual character of the determination of visual ideas in terms of tactual ones to in producing visual representation of objects in space testify to the ultimate dependence of thought on sense.

On this basis, we argue that, for Locke, in contradistinction to Kant, faculties of retention and discernment do not have a constitutive role in experience and as a result of this, the activity of judgment, understood as including activities of comparing, composing and abstracting, do not have a pure determinative effect on perceptions. Most importantly, we argue that, this has the consequence of making sensation or perception capable of presenting ideas not only singly but also as having a sort of order and relation between them. That is, perceptions are already given in relations of succession in perception itself. In the final section we evaluate the Kantian answer to Locke. We argue that the problem in Lockean account is the failure of recognizing the problem of the determination of outer sense; that Locke takes outer sense as determinate in itself and that this determinacy of sensation impedes the possibility of thought having any a priori role in the constitution of experience. We finally argue on this basis that Locke cannot account for the independence of the functions of thinking and thereby reduces thought to sensation.

In the fourth chapter we consider the Leibnizian account of perception. We particularly emphasize the conceptual innovation Leibniz brings over his predecessors by defining perception in terms of the concept of manifold. He defines perception as the representation of the many in one and we argue that this is the heir to Kant's conception. However, we argue that, Leibniz does not ground this perceptual activity in pure intuition as Kant does and that he takes this manifold of perceptions given as definite manifold in its own right. Then we argue that this amounts to the rejection of the synthetic character of apprehension and everything else relevant to the differences between Kant and Leibniz partakes of this rejection of a productive synthetic influence on the part of mind on the manifold. We also show that this is the natural outcome of the Leibnizian account. The pre-established harmony determines the unfolding of the perceptual state of each and every monad in accordance with ideas of space and time.

We also emphasize the role Leibniz gives to memory in the synthesis of perceptions and the import of this priority of memory to intuition in the sensible synthesis of perceptions. We then try to understand Leibniz' conception of aperception and argue that he conceives it as a passive function based on memory and here again falls in complete discordance with Kant. In the final section we take leibnizian account of reflection and show that Leibniz grounds it on a kind of intellectual intuition which he calls souvenir and that this, coupled with the fact that sensation is grounded on memory, leads to a complete determination of both sense and thought. While sensible order has memory as its ground, intelligible order has its

independent faculty of reason. Reason, basing itself on souvenir, as intellectual intuition, is in immediate contact with ideas in acts of reflection. That is, having a kind of intellectual intuition to ground understanding, Leibnizian thought is more than a function of synthetic unity among the manifold of intuition.

## **EVALUATION DE LA CONCEPTION KANTIENNE DE LA PERCEPTION PAR RAPPORT A DESCARTES, LOCKE ET LEIBNIZ**

Ce mémoire prend le problème de la perception chez Kant comme thème principal. Dans ce cadre, nous essayons de comprendre la possibilité et les limites d'une perception qui est spécifiquement attachée aux sens. Le problème en expliquant une perception sensible résulte de l'hétérogénéité des facultés impliquées, à savoir, le sens et la pensée. Autrement dit, la difficulté consiste en la réconciliation de la réception d'un matériel sensible avec la possibilité d'une prise réfléchissante de ce matériel en pensée. Au fond, la solution de Kant est de rendre la pensée dépendante du sens en termes de son matériel et de plaider réciproquement pour la dépendance du sens sur la pensée pour l'unité dans sa représentation. Cette argumentation donne à la faculté de l'imagination un rôle fondamental dans l'expérience, alors que l'enchaînement de la multiplicité reçue par la sensation et l'unité données par des fonctions de la pensée exige une faculté qui peut organiser la multiplicité sensible conformément à la pensée.

Notre but principal sera de comprendre la théorie kantienne à travers elle-même. C'est-à-dire, nous ne mettrons pas de temps à indiquer les difficultés et les problèmes liés aux présuppositions et arguments kantien de base. Nous essayerons de montrer la solidité et la validité essentielles du point de vue de Kant dans le cadre de la problématique de la perception sensible, tout en traçant sa trajectoire de développement qui passe par Descartes, Locke et Leibniz. Nous visons de ce fait à fournir un cadre unitaire dans lequel la signification et l'importance de ce problème d'une perception sensible peuvent être assurés et évalués. Dans cette veine, notre méthode combinera l'analyse textuelle avec la contextualisation historique. Nous croyons que de cette façon les théories de perception peuvent être traitées en tant que comprenant un système plus ou moins conforme d'arguments. La théorie de Kant sur la perception devrait être comprise comme un effort de donner l'uniformité à la problématique d'une perception sensible en fournissant une explication plus raffinée des opérations mentales responsables de la possibilité d'expérience. Dans ce sens, nous utilisons la théorie kantienne comme un moyen de comprendre et d'établir la valeur et l'utilité d'une enquête dans le fonctionnement de la compréhension humaine.

Il y a trois facultés fondamentales de l'âme selon Kant, et la constitution du monde, dans la mesure où notre expérience est en question, résulte de la limitation réciproque de leurs fonctions. Ces facultés sont le sens, l'imagination et l'aperception. Le sens propre de la faculté de sensibilité est la réceptivité aux impressions. Pour Kant cette limitation des sens à une seule capacité d'être affecté par des objets est cruciale dans son rejet de la théorie de lockienne, surtout parce que

Locke attribue aux sens la capacité de fournir des images des objets. La faculté de l'imagination est la faculté de la synthèse. Kant donne de différents noms aux actes de l'imagination dans la mesure où le matériel visé dans sa synthèse est différent. Si le matériel est celui qui est empiriquement reçu par de différents sens, l'acte de l'imagination s'appelle l'appréhension. Si la synthèse vise la succession temporelle donnée dans le sens intérieur, elle s'appelle l'imagination reproductrice. Troisièmement, quand l'objet de la synthèse est l'acte de l'imagination de la synthèse lui-même, c.-à-d., si ce que l'imagination vise est la production des règles pour sa synthèse, cela se s'appelle la synthèse de reconnaissance dans un concept. Et finalement si l'imagination ne vise pas l'empirique mais la multiplicité pure, ses actes en tant que imagination transcendantal ou productive, la a synthèse s'appelle la synthèse pure. La troisième faculté, à savoir, l'aperception, contribue à l'unité de la synthèse sur l'intuition dans l'imagination. La synthèse pure consiste en la synthèse du temps elle-même comme objet propre de l'unité aperceptive. La structuration des apparitions dans l'expérience dépend de cette synthèse unitaire de temps. C'est-à-dire, les apparences qui sont les objets indéterminés de la perception doivent être soumis aux conditions de l'unité de l'aperception par des déterminations de temps. L'Aperception est la conscience unique, universelle qui imprègne toute la perception avec l'unité en fournissant le cadre synthétique dans lequel les perceptions peuvent être contenues comme éléments d'une totalité.

Si la faculté de la sensibilité dépendait de la réceptivité des impressions, la faculté de la pensée ou de la compréhension dépend de la spontanéité des fonctions. L'aperception est le nom donné par Kant au principe de cette spontanéité. L'aperception est la fonction finale qui sert de base à toutes les fonctions, qui ne sont rien d'autres que de concepts. Le concept est dans la conscience de ce que la multiplicité de l'intuition est unie. L'aperception est le principe transcendantal de cette unité, et un concept dans la mesure où c'est une expression de cette spontanéité d'aperception, est une manière spécifique pour unir la multiplicité de l'intuition. L'aperception n'a aucun autre rôle que l'unification de la matière de l'expérience, c.-à-d., de la multiplicité de l'apparition. Alors, si l'aperception doit être appropriée pour l'expérience, il doit y avoir une manière dans laquelle elle peut être impliquée dans la synthèse même de la multiplicité. C'est-à-dire, une synthèse pure, une synthèse qui est l'expression de l'unité aperceptive qui est juste dans la perception, doit être exercée sur la multiplicité. Sans cette implication immédiate de l'aperception dans la synthèse même de la multiplicité de l'intuition, il n'est pas possible que les concepts n'aient aucun objet. Cela mène à la distinction entre les unités synthétiques et analytiques de l'aperception. Les concepts, s'ils doivent être des vraies fonctions de l'unité, ont besoin d'un rapport à la synthèse : sans synthèse, un concept ne peut avoir aucun sens et signification objectifs.

Nous passons alors à la déduction transcendantale. Une telle déduction est nécessaire pour prouver que des catégories en tant que concepts purs sont plus que des fonctions subjectives de la pensée mais qu'ils sont inclus dans la constitution même des objets en tant que tels. La relation entre un objet et sa représentation,

quand cette relation devrait être synthétique, c.-à-d., quand l'objet doit être représenté par la multiplicité de l'intuition, pourrait soit s'obtenir par l'influence déterminative de l'objet sur l'intuition d'elle, soit ce que la représentation elle-même a déterminé l'objet. Alors s'il n'est pas possible que la représentation elle-même soit déterminative de son objet quant à sa forme, nous ne devrions, en général, comprendre rien d'un objet, sauf dans la conscience de laquelle la multiplicité de son intuition est unie. Autrement dit, seulement si les demandes de la représentation consciente de l'unité synthétique parmi la multiplicité de l'intuition précède et détermine l'objet-forme, il pourrait y surgir la possibilité d'un rôle a priori pour les catégories et par conséquent l'aperception peut être le principe transcendantal final de l'expérience.

L'aperception démontre son identité complète par la synthèse pure de l'imagination. Les concepts purs de la compréhension sont les expressions universelles de cette synthèse pure. De cette façon, les concepts purs constituent le terrain a priori de chaque synthèse empirique et de ce fait de chaque intuition empirique du fait qu'ils sont des manières de prendre une synthèse comme synthèse spécifique, c.-à-d., selon des règles. Les apparitions doivent être combinées de façon qu'il soit possible que la synthèse soit reflétée sous des concepts. La détermination de la façon de prendre les impressions dans et à travers la synthèse productive de l'imagination est ce dont le schématisme de l'entendement consiste. Les intuitions de la sensibilité et les concepts de l'entendement sont les éléments hétérogènes et par conséquent leur unité dans l'expérience devrait être réalisée par leur relation au temps. Le temps est la forme de sens interne, en tant que tel, une relation à la multiplicité de la sensibilité et aux concepts de l'entendement. Un schéma est une détermination de temps, c.-à-d., une manière de déterminer le temps conformément aux concepts qui signifient automatiquement une détermination de tout ce qui est incluse au temps, c.-à-d., toutes les apparitions. Nous essayerons de prouver que le schématisme est le facteur qui donne à la synthèse de la reproduction le caractère d'une synthèse déterminée, régie par la règle. Dans la seule reproduction associative, rien de conforme aux demandes de l'expérience ne se serait produit, puisque sans synthèse pure pour lui servir de fondement, la reproduction serait guidée par les relations de la suggestion ou de l'implication entre les perceptions. Une synthèse d'une multiplicité perceptuelle qui n'a rien de conceptuel à elle ne serait pas productive d'une unité conceptuelle à être soustraite d'elle. Dans ce sens, le schématisme effectue la soumission de la synthèse de l'appréhension à l'unité aperceptive.

L'unité du concept et de l'intuition est pour Kant l'unité qu'ils ont dans leur qualité d'être les limites d'un jugement. Dans ce sens ni les intuitions ni les concepts n'ont une existence indépendante entre eux... tandis que la synthèse de l'appréhension produit l'intuition et le schématisme produit les concepts, la synthèse de l'appréhension dans la mesure où c'est une synthèse schématiquement soumise et le schématisme dans la mesure où il dépend de la multiplicité fournie par l'appréhension, sont réciproquement définies. C'est-à-dire, sans activité

d'appréhension, il n'y a aucune multiplicité que la compréhension peut utiliser, mais d'autre part sans cet acte de spontanéité sur la réception même de la multiplicité, la multiplicité empirique est totalement indépendante des conditions de l'unité aperceptive. Kant résume ceci dans son affirmation bien connue selon laquelle l'expérience consiste en la soumission de la synthèse de l'appréhension aux conditions transcendantales. Une appréhension qui n'est pas soumise à l'aperception se composerait d'une fourniture d'une multiplicité des représentations tout à fait indépendantes entre eux. Par conséquent ce que l'imagination serait laissée dans cette image serait une seule association de ces perceptions comme elles viennent de n'importe quelle façon. D'une manière plus importante pour Kant, ceci réduirait la compréhension à une seule faculté d'abstraction.

Dans la prochaine section, nous considérons brièvement les principes constitutifs de l'intuition et de la perception. Le principe des axiomes est que tous les aspects, pour autant que leur intuition est concernée, sont des grandeurs étendues. En étant contraint par ce principe, des aspects peuvent seulement être représentés par la synthèse successive de l'homogène en elles. La synthèse est représentée comme obtenant à partir de la pièce à la totalité par des axiomes. Quant au principe des anticipations : les apparitions sont tous des grandeurs intensives. Les apparitions comme objets de perception contiennent plus que la forme sous laquelle elles sont objets d'intuition. C'est la sensation, et l'élément de sensation dans les apparitions se compose d'une influence sur les sens, c.-à-d., c'est une seule affection qui peut seulement être représentée subjectivement, puisque nous sommes affectés. Cependant, dit Kant, dans le passage de la conscience empirique à l'intuition pure et vice versa, il y a l'éventail entier des possibilités de différents degrés de conscience. La sensation comme influence sur le sens peut alors être représentée comme ayant une grandeur dans la mesure où elle peut être prise comme facteur responsable de ce changement du degré du remplissage de la conscience. Selon nous, cet enchaînement anticipé des perceptions est la question principale de tout le système kantien. C'est-à-dire, sans une telle contrainte ou limitation sur la synthèse de l'intuition dans sa représentation en pensée, à la fois les apparitions et leur synthèse sont sans rapport aux nécessités de la cognition et dans ce sens, le sens précis du schématisme devrait être trouvé dans ce caractère anticipé de perception.

La perception est soumise à l'intuition pure, ou, ce qui revient à la même chose, l'appréhension aux catégories par le schématisme, et dans ce sens, l'intuition pure elle-même devrait être comprise en tant que rien autre que la possibilité de schématisme parce qu'il ce que l'esprit produit dans l'affection du sens interne. La perception est conscience empirique, et une conscience empirique qui ne peut pas être incluse dans un cadre synthétique ne peut pas être une conscience pour nous. Alors, selon nous, la perception est possible seulement dans une base axiomatique d'intuition pure et comme un flux subjectif dans le sens intérieur. Puis, la perception correspond à l'étape dans laquelle la succession subjective dans le sens intérieur, pris dans sa composante intensive, est représentée en conscience. C'est-à-dire, quand la synthèse de la multiplicité est représentée en son degré de perception remplissante, la

conscience est produite. Puis la perception est finalement une sensation qui est prise dans la conscience et représentée comme un degré particulier d'influence sur notre sens.

Finalement, selon nous, le point culminant de la théorie kantienne consiste dans cette différence entre l'aspect et la perception. Une apparition, pour apparaître à la conscience, c'est-à-dire, pour être prise dans elle en tant que telle, exige l'intuition pure et par conséquent l'activité schématique de l'imagination transcendante sur laquelle cette possibilité d'une intuition pure repose. C'est-à-dire, ce n'est pas l'apparition per se comme elle surgit dans le sens, mais c'est sa perception qui est basée sur les états de la pensée. C'est par cette démonstration de la nécessité et de la possibilité de la détermination des états de la perceptibilité à travers l'intuition pure que Kant peut défendre l'argument principal de la philosophie transcendante, à savoir, que le sens et la pensée sont des capacités séparées de l'esprit qui pourtant travaillent conformément l'un l'autre dans la constitution de l'expérience par la médiation de l'imagination.

Dans le deuxième chapitre, nous examinons la théorie cartésienne de la perception. Nous soulignons en particulier le caractère intellectuel de la perception chez Descartes et que ceci crée la difficulté d'expliquer la perception sensible. Descartes n'admet pas de source externe pour les idées que l'esprit possède. Une idée est ce qui donne une forme définie à la pensée, ce qui permet un objet à la pensée. Et dans ce sens Descartes sépare soigneusement une d'idée d'une image. C'est-à-dire, les présentations sensibles sont de seuls produits concomitants de notre union avec le corps. Cependant, ces images ou impressions ne déterminent pas en fin de compte les idées sous lesquelles elles sont pensées. L'esprit a une structure innée, dit-il, un dépôt d'idées innées, qui permettent la perception à tous les niveaux de représentation. Nous cherchons alors de comprendre comment Descartes établit le lien entre les sensations et les idées et nous soutenons le point de vue que pour Descartes il n'y a aucune perception au-dessous du niveau du sens commun. Et le sens commun n'étant pour Descartes rien d'autre que l'imagination et étant aussi dépendant de la pensée dans la mesure où les idées du sens commun sont considérées, nous soutenons le fait que la sensation proprement dite n'est pas possible dans le cadre cartésien.

Nous expliquons ensuite la théorie de Descartes sur la fausseté matérielle et nous soutenons le point de vue selon lequel les idées de la sensation sont toutes matériellement fausses pour Descartes et que ceci signifie qu'il n'y a pas de telles idées, à proprement parler, comme une idée sans objet propre est une contradiction en termes. Ceci signifie, selon notre point de vue, quand le cadre kantien est pris en considération, que la sensation ne présente pas une multitude à l'esprit, mais plutôt une image définie et synthétisée qui peut occasionner l'esprit pour former l'idée qui lui correspond à partir ses ressources intérieures, sur la base des idées innées. Dans ce cadre, nous soutenons que, dans le contexte kantien, on devrait comprendre que Descartes néglige la base schématique de la détermination du sens interne et dans ce sens, prendre le sens interne comme donné dans la pleine détermination. Dans la



section finale sur Descartes, nous exposons le point de vue selon lequel que Descartes prend le sens interne ou l'aperception comme ayant sa propre multiplicité définie, ordre et unité et qu'il a, de ce fait, la difficulté d'expliquer l'expérience des objets externes. Autrement dit, cette définitivité de pensée empêche la possibilité d'une détermination conceptuelle de la sensibilité.

Dans le troisième chapitre, nous analysons la théorie lockienne de la perception. Dans la première section nous essayons de comprendre sa division principale des idées en idées de sensation et idées de réflexion. Selon nous, la perception chez Locke a une double passivité dans sa relation à la sensation et à la réflexion : qu'elle est passive à la fois en ce qui concerne l'activité des impressions et également en ce qui concerne les opérations de l'esprit et que ceci signifie finalement une réduction de fonctions de la pensée à ceux de la sensation. Pour justifier ce point, nous analysons deux opérations fondamentales de l'esprit, à savoir, la rétention et le discernement. Nous soulignons leur caractère passif et démontrons que, tout en étant des opérations sensibles dépendantes sur l'activité des impressions, même leurs versions actives sont de simples formes que ces fonctions passives prennent par le développement de l'esprit et par l'expérience. C'est-à-dire, le jugement lockien, compris comme l'activité de changer les idées de la sensation par la comparaison, est spontané seulement dans un sens qualifié et limité. Etant dépendant des actions des idées recueillies dans la rétention et le discernement, ils ne se composent de rien d'autre que le rapport des idées qui sont déjà reçues dans des relations de spatiotemporelles. Dans la troisième section nous considérons le problème de Molyneux pour prouver que le caractère habituel de la détermination des idées visuelles en termes des idées tactiles, en produisant la représentation visuelle des objets dans l'espace, témoigne de la dépendance finale de la pensée sur le sens.

Sur cette base, nous soutenons le point de vue que, pour Locke, par opposition à Kant, les facultés de rétention et de discernement ne prennent pas un rôle constitutif dans l'expérience et pour cette raison, l'activité du jugement, comprise comme incluant des activités de comparaison, composition et abstraction, n'exerce pas d'effet déterminatif pur sur les perceptions. D'une manière plus importante ceci a la conséquence de rendre la sensation ou la perception capable de présenter des idées non seulement séparément mais également comme ayant une sorte d'ordre et relation entre eux. C'est-à-dire, des perceptions sont déjà données dans les relations de la succession dans la perception elle-même. Dans la section finale nous analysons la réponse de Kant à Locke. Nous soutenons le fait que le problème dans le compte de Locke est l'échec d'identifier le problème de la détermination du sens externe ; que Locke prend le sens externe comme déterminé en soi et que cette détermination de sensation empêche la possibilité de pensée ayant n'importe quel rôle a priori dans la constitution de l'expérience. Finalement, nous soutenons le point de vue selon lequel Locke ne peut pas expliquer l'indépendance des fonctions de la pensée et qu'il réduit, de ce fait, la pensée à la sensation.

Dans le quatrième chapitre nous considérons la théorie leibnizienne de la perception. Nous soulignons en particulier la nouveauté conceptuelle que Leibniz apporte par rapport à ses prédécesseurs en définissant la perception en termes de concept de multiplicité. Il définit la perception comme la représentation du nombreux dans une et nous soutenons le point de vue que c'est l'héritier à la conception de Kant. Cependant, selon nous, Leibniz ne situe pas cette activité perceptuelle dans l'intuition pure comme le fait Kant et qu'il prend cette multiplicité des perceptions comme si c'était une multiplicité définie de son propre droit. Alors ceci aboutit au rejet du caractère synthétique de l'appréhension et toute autre chose qui concerne les différences entre Kant et Leibniz participe à ce rejet d'une influence synthétique productive de la part de l'esprit sur la tubulure. Nous démontrons également que ce sont les résultats normaux de la démarche leibnizienne. L'harmonie préétablie détermine le déploiement de l'état perceptuel de chaque monade selon les idées de l'espace et du temps.

Nous soulignons également le rôle que Leibniz donne à la mémoire dans la synthèse des perceptions et l'importation de cette priorité de mémoire à l'intuition dans la synthèse sensible des perceptions. Nous essayons ensuite de comprendre la conception de Leibniz sur l'aperception et de soutenir le fait qu'il la conçoit comme une fonction passive basée sur la mémoire et tombe ici aussi dans le désaccord complet avec Kant. Dans la section finale nous prenons la théorie leibnizienne de la réflexion et démontrons que Leibniz le situe sur un genre d'intuition intellectuelle qu'il appelle souvenir et que ceci, ajouté au fait que la sensation est fondue sur la mémoire, mène à une détermination complète de sens et de pensée. Tandis que l'ordre sensible a la mémoire en tant que son fondement, l'ordre intelligible a sa faculté indépendante de raison. La raison, se basant sur le *souvenir*, en tant qu'intuition intellectuelle, est en contact immédiat avec les idées dans les actes de la réflexion. C'est-à-dire, ayant un genre d'intuition intellectuelle pour baser l'entendement, la pensée leibnizienne est plus qu'une fonction de l'unité synthétique dans la multiplicité de l'intuition.

## 1. INTRODUCTION

Dans ce mémoire, notre tâche principale sera l'élucidation de la conception kantienne de la perception. Nous suivrons une argumentation qui se compose de deux étapes. Dans la première phase nous allons essayer de fournir une interprétation de la conception kantienne elle-même. Dans la seconde étape, on va évaluer trois théories principales de perception en vue de comprendre le contexte dans lequel la pensée de Kant a évolué. Ces théories sont celles de Descartes, Locke et Leibniz. De cette façon nous visons à fournir un cadre d'analyse pour notre interprétation de Kant, en rendant clair le raisonnement qui se trouve derrière la solution particulière proposée par Kant au problème de la perception.

Le concept de perception a un très large éventail d'utilisations aux différents niveaux de conscience ; de ce fait, une attention préliminaire devrait être portée. Ce qui nous concerne en particulier est la possibilité et la nature de la perception sensible. Notre but sera de déterminer si une telle perception est quelque chose qui devrait être distinguée de la sensation proprement dite, et si c'est le cas, de comprendre le sens dans lequel la perception peut être distinguée d'elle. De l'autre côté, nous allons aussi investiguer dans quelle mesure la perception peut être prise indépendamment de l'aperception, autrement dit, conscience de soi. Dans ce sens, l'autre fil principal de notre discussion sera la différence entre le sens et la pensée en général. Dans une formulation alternative, nous serons concernés par la relation entre la perception et la réflexion, réflexion comprise en tant que conscience réfléchie. C'est-à-dire, nous allons rechercher si la perception sensible en tant que telle exige ou implique une conscience réfléchie de la part du sujet de la perception.

Dans l'introduction nous essayerons d'indiquer les difficultés entourant la notion de perception sensible et l'argumentation générale que Kant se déploie pour traiter

ces difficultés. Le motif principal de Kant est de fournir un cadre dans lequel les deux aspects d'une perception, à savoir, son aspect représentatif et son aspect formel peuvent être entourés dans une conception unitaire de facultés mentales de sorte que la sensation soit consciemment représentable en tant que telle et par conséquent pour être un facteur contributoire dans la cognition. Le problème de la constitution de l'expérience chez Kant étant le problème de l'établissement d'un lien nécessaire entre les perceptions d'une façon a priori, c'est-à-dire, la détermination de chaque perception en quelque sorte qui les fournit avec une relation nécessaire à l'identité du sujet, le succès ou l'échec ou au moins la cohérence de la philosophie kantienne peut seulement être assuré si la perception quant à sa nature précise est comprise.

Le point où Kant prend son début est la distinction radicale entre deux facultés : la faculté de la sensibilité et celle de la pensée. Le premier s'appelle également la faculté de la réceptivité aux impressions des sens tandis que le dernier s'appelle également par Kant comme faculté de la spontanéité des fonctions de la pensée. Cette séparation de la capacité de sensibilité de la capacité des points de pensée amène à la nécessité d'avoir ces deux facultés qui travaillent conformément à l'un l'autre et par conséquent au problème de trouver une voie par laquelle ces deux capacités séparées pourraient être réciproquement limitées dans leurs rôles respectifs afin de permettre la représentation d'une activité mentale unitaire. Puis, une autre faculté, qui peut avoir une relation à tous les deux facultés et qui peut ainsi permettre un enchaînement de leurs fonctions, devrait également être prise en considération. C'est la faculté de l'imagination.

Dans la première section, nous considérons l'argumentation que Kant propose sur la faculté du sens, c'est-à-dire, l'*Esthétique Transcendantale*. Nous essayons de suivre Kant dans sa dissection sur la faculté de sensibilité. Comme le but de Kant ici est de délimiter la sphère de la sensibilité par opposition à l'entendement, il commence à partir du point où ils semblent les plus convergents ; à savoir l'espace et temps. C'est seulement par la possibilité d'établir l'espace et le temps comme formes de sensibilité plutôt que celle de l'entendement, par conséquent seulement en prouvant à leur caractère non-conceptuel qu'une dimension transcendantale spécifique peut être fournie à la sensibilité.

La sensibilité est la capacité d'être affectée par des objets. Ce qui est donné par la sensation est l'apparition. L'apparition est l'objet indéterminé d'une intuition empirique et en tant que telle elle ne consiste qu'en multiplicité. La sensation est la matière de l'apparition, comme le dit Kant, et elle ne peut pas expliquer l'élément formel dans la possibilité de l'apparition. C'est-à-dire, l'apparition contient, en plus de la sensation, une forme dans laquelle la multiplicité qu'elle présente est ordonnée dans certaines relations. Ce principe formel est l'intuition ou forme pure d'intuition. L'intuition pure est le nom que Kant donne à cette intuition, qui ne contient rien d'empirique en elle, c'est-à-dire rien de dérivé de la sensation, mais seulement l'élément formel de l'apparition. Il y a deux formes d'intuition pour Kant, l'espace et le temps. Ces deux formes sont les principes de l'ordre parmi la multiplicité.

Après cela, nous fournissons un résumé des arguments que Kant présente pour l'établissement de la nature sensible de l'espace et du temps. C'est crucial pour Kant, comme une fois que l'espace et le temps peuvent être considérés comme concepts dérivés des relations entre les sensations, il ne peut pas plaider pour leur caractère pur. Puis, nous finissons cette section en indiquant que l'idéalité de l'espace et du temps n'est pas et ne peut pas être établi aux bornes de *l'esthétique*. Par conséquent, leur caractère non-conceptuel ne peut pas être démontré avec certitude à ce niveau.

Dans la seconde section on commence avec un résumé de *L'Analytique Transcendantale*. L'analytique transcendantale, qui est liée à la faculté de la pensée en général. Si la faculté de la sensibilité dépendait de la réceptivité des impressions, la faculté de la pensée ou de la compréhension dépend de la spontanéité des fonctions. L'aperception est le nom donné par Kant au principe de cette spontanéité. L'aperception est la fonction ultime qui sert de fond à toutes les fonctions, qui ne sont pas d'autres choses que de concepts. Le concept est dans la conscience duquel la multiplicité de l'intuition est unie. L'aperception est le principe transcendantal de cette unité, et un concept, pour autant que ce soit une expression de cette spontanéité d'aperception, est une manière spécifique d'unir la multiplicité de l'intuition. L'aperception n'a aucun autre rôle, sauf l'unification de la matière de l'expérience, c'est-à-dire, de la multiplicité de l'apparition. Alors, si l'aperception doit être appropriée pour l'expérience, il doit y avoir une manière par laquelle elle peut être

impliquée dans la synthèse même de la multiplicité. Sans cette implication immédiate de l'aperception dans la synthèse même de la multiplicité de l'intuition, il n'est pas possible que les concepts aient un objet. Ceci mène à la distinction entre les unités synthétiques et analytiques de l'aperception. Les concepts, s'ils sont des vraies fonctions de l'unité, ont besoin d'une relation à la synthèse : sans synthèse un concept ne peut avoir aucun sens et signification.

Les concepts, comme fonctions de l'unité, sont seulement dans une relation médiante à la diversité qu'ils sont tenus d'unifier. Cette médiation exige qu'ils ne se rapportent pas à cette diversité en tant que telle mais seulement à un certain rapport ou ordre de cette diversité. Une fonction transcendantale d'imagination qui va expliquer une relation entre la multiplicité de l'intuition et les fonctions de l'unité est requise. C'est le schématisme de l'entendement. Et c'est un sujet que l'on va traiter dans la troisième section. Un schéma est la détermination de la synthèse pure en conformité avec un concept pur. De cette façon, Kant discute, un concept gagne une réalisation sensible et la multiplicité de l'intuition est prise selon la règle que le concept signifie. C'est-à-dire, à travers le schématisme, un concept devient la conscience même de la synthèse en soi. Le deuxième aspect de la synthèse triple est la reproduction de la multiplicité. Une simple appréhension de cette multiplicité ne serait pas suffisante pour produire une série d'impressions, dit Kant, sans principe subjectif permettant à l'esprit de rechercher une perception précédente quand elle a passé à une autre. D'autre part, si la faculté reproductive suivait simplement les perceptions, comme elles se présentent de n'importe quel ordre ou façon quelconques, il ne serait pas possible d'avoir une synthèse définie d'impressions en soi. La reproductibilité des apparitions présuppose alors un principe qui va rendre toute la reproduction favorable à la détermination selon des règles.

La vraie reproduction des perceptions exige une relation à la synthèse de la reconnaissance, qui est la troisième composante de la synthèse de tripartite, sous laquelle elles peuvent être représentées en tant que reproductions objectives, plutôt que d'être de seules propensions associatives. C'est-à-dire, sans possibilité de prendre la reproduction comme une reproduction particulière, seulement une seule concaténation des éléments l'un après l'autre pourrait résulter. L'unité de la synthèse

est basée sur l'aperception. Dans la mesure où la synthèse est pure, l'aperception comme état d'unité de cette synthèse est aperception pure. Un concept est en général ce qui donne l'unité à la diversité des représentations et il n'est rien autre que cette conscience de l'unité dans la synthèse. C'est l'identité de cet acte de la synthèse qui permet déchiffrer quelque chose de semblable à la règle dans ce qui est présenté par le sens. L'unité synthétique de l'aperception est la condition de son unité analytique et ses catégories comme expressions de cette unité synthétique sont les conditions des objets.

Dans la prochaine section, nous allons expliquer le schématisme de l'entendement. Le schématisme consiste de montrer la façon effective de l'implication des catégories dans la synthèse de l'intuition. Si les concepts sont tenus d'être plus que des fonctions de l'unité dans les jugements, on devrait trouver une manière par laquelle l'unité conceptuelle serait présentée dans des apparitions par une forme ou un principe qui pourrait servir de base pour juger quelque chose à partir des apparitions. Cette médiation entre les intuitions et les concepts est réalisée par des schémas de l'imagination productive. Un schéma peut être défini comme une détermination du temps, c'est-à-dire, une manière de déterminer le temps conformément aux concepts qui signifient automatiquement une détermination de tout ce qui est inclus au temps, voire, toutes les apparitions. Nous arguons que le schématisme est le facteur qui donne à la synthèse de reproduction une nécessité. Dans la seule reproduction associative, rien de conforme aux demandes de l'expérience ne serait produit, puisque, sans synthèse pure qui puisse lui servir de fondement, la reproduction serait guidée par les relations de la suggestion ou de l'implication entre les perceptions. Une synthèse d'une multiplicité perceptuelle qui n'a rien de conceptuel ne pourrait pas produire une unité conceptuelle pour être soustraite d'elle. Dans ce sens, le schématisme effectue la soumission de la synthèse de l'entendement à l'unité aperceptive.

Dans la prochaine section, nous considérons brièvement les principes constitutifs de l'intuition et de la perception. Le principe des *Axiomes* est que toutes les apparitions, pour autant que leur intuition soit concernée, sont des grandeurs étendues. Tout en étant contenues par ce principe, les apparitions peuvent seulement

être représentées par la synthèse successive de l'homogène en elles. La synthèse est représentée comme obtenant à partir de la pièce à la totalité par des axiomes. Quant au principe des *Anticipations* : les apparitions sont toutes des grandeurs intensives. Les apparitions comme objets de perception contiennent plus que la forme sous laquelle elles sont objets d'intuition. C'est la sensation, et l'élément de sensation dans les apparitions se compose d'une influence sur les sens, c'est-à-dire, c'est une seule affection qui peut seulement être représentée subjectivement comme le fait que nous sommes affectés. Cependant, dit Kant, dans le passage de la conscience empirique à l'intuition pure et vice versa, il y a l'éventail entier des possibilités de différents degrés de conscience. La sensation comme influence sur le sens peut alors être représentée en tant qu'ayant une grandeur dans la mesure où elle peut être prise comme facteur responsable de ce changement du degré de remplissage de la conscience. Nous avançons que cet enchaînement anticipé des perceptions est la question principale du système kantien dans sa totalité. C'est-à-dire, sans telle contrainte ou limitation sur la synthèse d'intuition dans sa représentation dans la pensée, les deux apparitions et leur synthèse sont sans relation aux nécessités de la connaissance et dans ce sens le sens précis du schématisme devrait être trouvé dans ce caractère anticipatif de perception.

La perception est soumise à l'intuition pure, ou, ce qui revient à la même chose, l'appréhension aux catégories par le schématisme, et dans ce sens l'intuition pure elle-même devrait être comprise en tant que la possibilité de schématisme parce qu'il est ce que l'esprit produit dans l'affection au sens intérieur. La perception est conscience empirique, et une conscience empirique qui ne peut pas être incluse dans un cadre synthétique ne peut pas être une conscience pour nous. Alors, la perception est possible seulement sur une base axiomatique d'intuition pure et en tant que flux subjectif dans le sens interne. Alors, la perception correspond à l'étape dans laquelle la succession subjective dans le sens interne est représentée dans la conscience. C'est-à-dire, quand la synthèse de la multiplicité est représentée en son degré de sensation qui remplit la conscience, la perception est produite. La perception est en dernière analyse une sensation qui est prise dans la conscience et représentée en tant que telle comme un degré particulier d'influence sur notre sens.



Finalement, on avance que la théorie kantienne consiste en la différence entre l'apparition et la perception. Une apparition, si elle apparaît à la conscience, voire, si elle prise dans la conscience en tant que telle, requiert l'intuition pure et par conséquent l'activité schématique de l'imagination transcendantale sur laquelle cette possibilité d'intuition repose. C'est-à-dire, ce n'est pas l'apparition *per se* comme elle surgit dans le sens, mais sa perception qui est fondue sur les conditions de la pensée. C'est à travers cette démonstration de la nécessité et de la possibilité de la détermination des états de la perceptibilité par 'intuition pure que Kant peut défendre la poussée principale de la philosophie transcendantale, à savoir, que le sens et la pensée sont des capacités séparées de l'esprit qui pourtant travaille conformément avec l'un et l'autre dans la constitution de l'expérience par la médiation de l'imagination.

Dans le deuxième chapitre, nous allons examiner la théorie cartésienne de la perception. Nous allons souligner en particulier le caractère intellectuel de la perception chez Descartes et que ceci crée la difficulté d'expliquer la perception sensible. Descartes ne permet pas une source externe pour les idées que l'esprit possède. Une idée est ce qui donne une forme définie à la pensée, ce qui permet un objet à la pensée. Et dans ce sens Descartes sépare soigneusement l'idée de l'image. C'est-à-dire, les présentations sensibles sont de seuls produits concomitants de notre union avec le corps. Cependant, ces images ou impressions ne déterminent pas en fin de compte les idées sous lesquelles elles sont pensées. L'esprit a une structure innée, dit-il qui permet la perception à tous les niveaux de représentation. Nous essayons de comprendre comment Descartes établit le lien entre les sensations et les idées et arguons que pour Descartes il n'y a aucune perception au-dessous du niveau du sens commun. Et le sens commun n'étant, pour Descartes, rien autre que l'imagination et dépendant également de la pensée pour autant que des idées du sens commun sont considérées, nous avançons que la sensation proprement dite n'est pas possible dans le cadre cartésien.

La sensation proprement dite, comprise en tant que seule affection, n'est pas possible dans le cadre cartésien et c'est-à-dire qu'elle constitue plus une obstruction qu'une base pour la connaissance. Nous expliquons alors la théorie de Descartes sur

la fausseté matérielle et nous arguons que les idées de la sensation sont toutes matériellement fausses pour Descartes et que ceci signifie là ne sont aucune telle idée à proprement parler qu'une idée sans objet propre est une contradiction. Ainsi, nous discutons, quand le cadre kantien est pris en considération, cela signifie que la sensation ne présente pas une multitude à l'esprit mais à une image définie et synthétisée qui peut occasionner l'esprit pour former l'idée qui correspond à lui à partir de ses ressources intérieures, alors par la manière innée de son acquisition. C'est-à-dire, il n'y a pas de niveau de diversité chez Descartes.

Dans la section finale sur Descartes, nous arguons que le problème avec la théorie cartésienne de la perception peut être vu comme l'échec d'identifier le problème de la détermination du sens intérieur. C'est-à-dire, Descartes prend le sens intérieur ou l'aperception comme déterminé quant à son propre ordre et l'unité; et par là, il a la difficulté d'expliquer l'expérience des objets externes. Autrement dit, cette définition de pensée empêche la possibilité d'une détermination de la faculté de penser conformément aux conditions sensibles. Nous prenons ceci pour dire que la sensibilité, comme la capacité d'être affecté par des objets, est impossible dans le cadre cartésien.

Dans le troisième chapitre, nous considérons la théorie lockéenne de la perception. Dans la première section nous essayons de comprendre sa division principale des idées dans ceux de la sensation et ceux de la réflexion. Nous arguons du fait que la perception chez Locke a une double passivité dans sa relation à la sensation et à la réflexion, qu'elle est passive en ce qui concerne l'activité des impressions et également en ce qui concerne les opérations de l'esprit et que ceci signifie finalement une réduction de fonctions de la pensée à ceux de la sensation. Pour justifier ce point, nous analysons deux opérations fondamentales de l'esprit, à savoir, rétention et discernement. Nous soulignons leur caractère passif et prouvons que sans compter qu'à part d'être des opérations sensibles dépendantes de l'activité des impressions, même leurs versions actives sont formes seules ces fonctions passives prennent comme résultat d'un développement à travers l'expérience. C'est-à-dire, le jugement de Locke, qui est compris comme l'activité de changer les idées de la sensation par la comparaison, la combinaison et l'abstraction, est spontané

seulement dans un sens qualifié et limité. Ceci, dépendant des actions des idées recueillies dans la rétention et le discernement, ne se compose de rien d'autre que le rapport des idées qui sont déjà reçues dans des relations spatio-temporelles. Dans la troisième section nous considérons le problème de Molyneux pour prouver que le caractère habituel de la détermination des idées visuelles dans les termes des idées tactiles, en produisant la représentation visuelle des objets dans l'espace, témoignent à la dépendance finale de la pensée à l'égard du sens.

Dans la section finale nous évaluons la réponse de Kant à Locke. Nous arguons que le problème dans la théorie de Locke est l'échec d'identifier le problème de la détermination du sens externe; Locke prend le sens externe comme déterminé en soi et cette détermination de sensation empêche la pensée d'avoir tout un rôle a priori dans la constitution de l'expérience. Finalement, nous arguons que Locke ne peut pas expliquer l'indépendance des fonctions de la pensée et qu'il réduit la pensée à la sensation.

Dans le quatrième chapitre nous considérons la théorie leibnizienne de la perception. Nous soulignons en particulier l'innovation conceptuelle que Leibniz apporte au-dessus de ses prédécesseurs en définissant la perception en termes de concept de multiplicité. Il définit la perception comme la représentation du nombreux dans une et nous arguons du fait que c'est l'héritier de la conception de Kant. Cependant, nous discutons que, Leibniz ne rectifie pas cette activité perceptuelle dans l'intuition pure comme le fait Kant, et qu'il prend cette multiplicité de perceptions données comme la multiplicité définie. Alors nous arguons que ceci implique le rejet du caractère synthétique de l'appréhension et que toute autre chose concernant les différences entre Kant et Leibniz participe à ce rejet d'une influence synthétique productive de la part de l'esprit sur la multiplicité du sens.

Nous soulignons également le rôle que Leibniz attribue à la mémoire dans la synthèse des perceptions et l'importance de cette priorité de mémoire à l'intuition dans la synthèse sensible des perceptions. Nous essayons alors de comprendre la conception de Leibniz sur l'aperception et d'arguer qu'il la conçoit en tant qu'une fonction passive basée sur la mémoire et tombe ici encore dans un désaccord complet

avec Kant. Dans la section finale nous prenons la théorie leibnizienne de réflexion et prouvons que Leibniz le fonde sur un genre d'intuition intellectuelle qu'il appelle *souvenir* et que ceci, ajouté au fait que la sensation est fondue sur la mémoire, mène à une détermination complète du sens et de la pensée.

## **2. LA PERCEPTION CHEZ KANT**

Dans ce chapitre, nous allons essayer de fournir une interprétation de la théorie kantienne de la perception dans une manière qui peut clarifier l'importance d'une telle entreprise pour une compréhension approfondie du système kantien en général. Nous allons diviser cet exposé en deux sections principales. La première section concerne *L'Esthétique Transcendantale*, tandis que la seconde est consacrée à *L'Analytique Transcendantale*. Nous allons développer notre interprétation à travers l'exposition du texte lui-même. Même si on va inclure une section finale qui résume brièvement les points principaux de notre thèse sur la perception, nous espérons que l'ordre particulier par lequel on va la constitution de l'expérience chez Kant sera en soi une défense et une démonstration de notre position.

### **2.1. L'ESTHÉTIQUE TRANSCENDANTALE**

Dans ce chapitre nous allons essayer de suivre Kant dans sa dissection de la faculté de sensibilité. Comme l'objectif de Kant est de démarquer la sphère de sensibilité opposée à l'entendement, il commence par le point où ils semblent les plus convergents ; à savoir, l'espace et le temps. Ce n'est qu'à travers la possibilité d'établir l'espace et le temps en tant que formes de sensibilité plutôt que de l'entendement (et par là, seulement après avoir démontré leur caractère non-conceptuel) qu'une dimension transcendantale spécifique peut être fournie à la sensibilité. Comme un résultat de cette priorité de séparer un domaine de la sensibilité dans l'exposition transcendantale des éléments de cognition, il s'agit, dans *l'Esthétique*, un manque de spécification des étapes et des relations entre ces stages dans la sensibilité en tant que telle. Ensuite, cela va être suffisant pour nos propos si on peut, en addition à notre exposé général sur le texte, aussi attirer l'attention aux insuffisances et à une analyse détaillée des notions cruciales d'apparition, de

sensation and d'intuition et, ce qui est plus important, au manque presque total d'un accent mis sur la nature spécifique de la perception et sa relation et les différences avec l'intuition et la sensation. Ainsi, on va essayer de déterminer ce qu'établit exactement l'*Esthétique* et ce qu'elle ne développe par.

### 2.1.1. La Sensation, L'Apparition et L'Intuition

L'*Esthétique* a pour objectif d'introduire la faculté de sensibilité en tant qu'un élément dans le cadre transcendantal. La contribution de cette faculté à la possibilité de cognition est, de ce fait, le devoir principal. La sensibilité est la capacité d'être affecté par les objets. Autrement dit, la relation qui obtient entre la capacité de représentation et les objets à travers la sensibilité est la forme d'une affection du premier par le dernier. En ce sens, la sensibilité dans sa signification la plus générale peut être appelée capacité de recevoir les représentations à travers l'affection:

La capacité de recevoir (réceptivité) des représentations par la manière dont nous sommes affectés par des objets s'appelle *sensibilité*. (CRP, A19/B33, p. 117.)<sup>1</sup>

Kant distingue ensuite l'effet de la représentation en tant que telle sur la capacité et le caractère qu'elle prend en intuition. L'effet au fur et à mesure qu'il est une affection de la capacité de représentation, peut être appelée sensation ; au fur et à mesure que l'intuition est en question, l'élément propre donné à l'esprit est l'apparition. L'apparition est l'objet indéterminé d'une intuition empirique, alors qu'une intuition empirique est l'intuition qui entre en relation avec son objet à travers la sensation:

L'effet produit par un objet sur la capacité de représentation, dans la mesure où nous sommes affectés par lui, est une *sensation*. L'intuition qui se rapporte à l'objet à travers une sensation s'appelle *empirique*. L'objet indéterminé d'une intuition empirique s'appelle *phénomène*. (CRP, A19/B34, p.117.)

---

<sup>1</sup> Immanuel Kant, **Critique de la Raison Pure**, trad. Alain Renaut, Paris: Aubier, 1997.

Après avoir fait la distinction entre la sensation et l'apparition<sup>2</sup>, Kant continue en faisant des considérations supplémentaires sur la notion d'apparition, plaidant pour la différence entre la matière et sa forme ;

Dans le phénomène, je nomme *matière* de celui-ci ce qui correspond à la sensation, tandis que ce qui fait que le divers du phénomène peut être ordonné selon certains rapports, je le nomme la *forme* du phénomène. (CRP, A20/B34, p.118.)

Kant avait déjà fait une distinction entre l'apparition et la sensation, mais maintenant, il dit que la sensation correspond à la matière d'apparition et que cette matérialité doit être comprise dans les termes du concept de multiplicité. Seulement si la sensation est l'élément matériel dans l'apparition et la matérialité d'une apparition doit être comprise dans les termes de la multiplicité en elle, que l'élément formel peut être pris comme une mise en ordre de cette multiplicité en apparition. La forme de l'apparition est donc le principe qui permet un ordre dans la multiplicité en elle, et si la multiplicité est la multiplicité de sensations, on peut alors parler d'une forme d'apparition qui est une forme de sensations, c'est-à-dire, une mise en ordre de sensations. Ensuite, c'est seulement la base de la limitation de l'élément de sensation, que le sens est capable de présenter, à une simple multiplicité auquel on doit donner l'ordre et la relation à travers la forme d'apparition que Kant peut plaider pour l'indépendance de la forme de l'apparition à partir de sa matière.

Etant entendu que ce en quoi seulement les sensations se peuvent ordonner et être disposées en une certaine forme ne peut lui-même être à son tour sensation, assurément la matière de tout phénomène ne nous est-elle donnée *qu'a posteriori*, mais il faut que sa forme réside *a priori* dans l'esprit. (CRP, A20/B34, p. 118.)

La forme de l'apparition se repose *a priori* dans la raison alors que ce qui est en rapport avec la sensation est seulement donné *a posteriori*. Ensuite, la forme de l'apparition ne peut pas être elle-même une sensation. Kant argumente ensuite, sur cette base de la différence entre la sensation and l'intuition, qu'il y a aussi une intuition pure. Comme l'intuition empirique est seulement à travers la sensation et si ce n'est pas équivalent à un échec de l'intuition à la sensation, autrement dit, s'il est possible que la forme de l'ordre de sensations n'a rien à voir avec les sensations

---

<sup>2</sup> Nous allons utiliser "apparition" au lieu de 'phénomène' comme traduction de 'erscheinung' dans le texte.

elles-mêmes, il peut donc y avoir une intuition pure dans laquelle est fondée la possibilité de mettre en ordre les sensations d'une manière *a priori*.

Conformément à quoi la forme pure des intuitions sensibles en général se trouve *a priori* dans l'esprit, ou tout le divers des phénomènes est intuitionné selon certain rapports. Cette forme pure de la sensibilité s'appellera aussi elle-même *intuition pure*. (CRP, A20/B34, p.118.)

Toutefois, si on se rappelle que l'apparition est l'objet indéterminé d'une intuition empirique et que cette intuition empirique est ce qui est en rapport avec son objet à travers la sensation, la présence de la sensation dans cette intuition empirique requiert qu'une intuition pure n'est rien d'autre qu'un élément formel qui permet d'obtenir la relation et l'ordre dans la multiplicité de l'apparition. Une considération de formes spécifiques de cette intuition pure doit donc être présentée. Ces formes sont l'espace et le temps, et leur exposition consiste dans l'établissement de leur caractère intuitive (opposé au caractère conceptuel) aussi bien qu'à leur indépendance de la sensation, d'où leur établissement en tant que formes d'intuition sensible.

### **2.1.2. Les Formes de L'Intuition : L'Espace et le Temps**

Pour déterminer ce qui correspond exactement à l'intuition pure, Kant commence encore une fois à partir de l'intuition empirique d'un corps et essaie d'en séparer tout ce qui appartient à la sensation ou à la pensée. Ce qui reste est, selon lui, extension et figure, et cela appartient à l'intuition pure, et c'est possible même sans des objets effectifs des sens qui nous sont donnés<sup>3</sup>. Cela sert simplement d'exemple pour l'introduction de l'espace en tant que l'une des formes de notre intuition sensible en général. Et, comme l'est bien connu, il y a aussi une autre forme de l'intuition pure, à savoir, le temps. Dans ce chapitre on va essayer de comprendre les implications de l'exposé de Kant sur le concept d'espace pour l'établir comme une forme d'intuition. Toutefois, comme on l'a déjà accentué, l'objectif de Kant dans l'*Esthétique* est l'établissement du caractère non-conceptuel de l'espace et du temps, mais pas encore la détermination de la nature spécifique de

---

<sup>3</sup> (A50/B75)



l'intuition en tant que telle. Mieux visé, Kant a ici, comme devoir, la démonstration de l'indépendance de l'espace et du temps en tant que formes d'intuition à la fois de la sensation et de l'entendement. Ensuite, ayant fixé l'in vraisemblance de la forme d'intuition comme étant empiriquement dérivée de la sensation, Kant doit maintenant expliquer l'in vraisemblance de traiter l'espace et le temps en tant que formes conceptuelles. Ensuite, l'indépendance de l'intuition sera indirectement établie à travers l'indépendance de ses formes, mais il reste toujours à expliquer à quoi équivaut cette intuition pure et sensible. Nous continuons avec l'exposé de Kant:

Par l'intermédiaire du sens externe (une propriété de notre esprit), nous nous représentons des objets comme extérieurs à nous et nous nous représentons tous dans l'espace. C'est en lui que leur figure, leur grandeur et les relations réciproques qu'ils entretiennent sont déterminés ou déterminables. Le sens interne, par l'intermédiaire duquel l'esprit s'intuitonne lui-même, ou intuitonne son état intérieur, ne fournit certes pas d'intuition de l'âme elle-même comme objet ; simplement s'agit-il pourtant d'une forme déterminée sous laquelle l'intuition de son état interne est seulement possible, en sorte que tout ce qui appartient aux déterminations internes est représenté selon des rapports temporels. Extérieurement, le temps ne peut être intuitionné, pas plus que l'espace ne peut l'être comme quelque chose qui soit en nous. (CRP, A22/B37, p.119.)

La représentation des objets extérieurs à nous et la représentation des états internes comme intérieurs à nous présuppose les formes d'espace et de temps respectivement. Toutefois, l'espace et le temps peuvent toujours être des formes d'intuition tout en étant aussi dérivées des relations observées entre les expériences internes et externes. Ainsi, si les sens externe et interne étaient des sens déterminés effectifs qui reçoivent les impressions ou les sensations dans des relations pertinentes par l'intérieur ou par l'extérieur, c'est-à-dire, si l'extériorité et l'intériorité des sensations était déjà donnée par leur réception, dans ce cas les concepts d'espace et de temps auraient été des simples abstractions. Pourtant, si la possibilité de représenter l'extériorité et l'intériorité dépend de l'espace et du temps, la situation est plutôt différente. Kant formule ainsi ce sujet question :

L'espace n'est pas un concept empirique tiré d'expériences externes. Car, pour que certaines sensations puissent être rapportées à quelque chose en dehors de moi (c'est-à-dire à quelque chose qui soit dans un autre lieu de l'espace que celui où je me trouve) et de même, pour que je puisse me les représenter comme en dehors et à côté les unes des autres, par conséquent non seulement comme différentes mais comme situées en des lieux différents, il faut qu'intervienne déjà, à la base, la représentation de l'espace. (CRP, A23/B38, p. 120.)

Dans ce passage, Kant met l'accent principal sur le fait que la forme de l'espace n'est pas seulement liée à l'intuition de certaines sensations, mais aussi en tant que différents lieux. Ainsi, la contribution spécifique de la représentation de l'espace n'est pas qu'il permette une différenciation de sensations en tant que tel, mais qu'il est fondé sur un type tout à fait particulier de différence: la différence de lieux. Autrement dit, la multiplicité de sensations, configurées spatialement, implique plus qu'une multiplicité d'espaces en tant que tels. Comment cela serait-il possible si l'espace était un concept, s'il était discursif –voire, sans relation immédiate avec l'objet sur lequel il est fondé, mais avec une médiation simplement universelle ou générale?

L'espace n'est pas un concept discursive ou, comme on dit, universel, des rapports des choses en général, mais c'est une intuition pure. Car, premièrement, on ne peut se représenter qu'un seul espace, et quand on parle de plusieurs espaces, on n'entend par là que des parties d'un seul et même espace unique. [...]. Il est par essence un; le divers en lui, par conséquent aussi le concept universel d'espaces en général, reposent purement et simplement sur des limitations. (CRP, A24/B39, p. 121.)

L'espace en tant que forme d'intuition est le principe de l'ordre de sensations, et non pas de la multiplicité de lieux en tant que tel. De ce fait, ici, Kant s'appuie implicitement sur la différence entre la multiplicité en tant que telle et une multiplicité spatialement configurée, puisque, strictement parlant, il n'y a pas de multiplicité d'espaces dans un autre sens que de différentes limitations d'une espace seule et unique. La diversité des espaces est une diversité conceptuelle, alors que la diversité de sensibilités ne l'est pas. Si les concepts contiennent des représentations en-dessous d'eux, l'espace contient ses représentations partielles dedans (et non pas en-dessous).

Ainsi, l'espace est une grandeur infinie donnée, et sa relation à l'infinité n'est pas seulement liée au fait qu'il ait des instances infinies en-dessous, comme c'est le cas pour le concept. Par là, le concept d'espace, bien qu'il puisse signifier l'infinité d'instances de l'espace, ne peut pas s'expliquer par l'infinité de l'espace dans sa donnée en tant que grandeur<sup>4</sup>. C'est-à-dire, l'infinité de l'espace n'est pas une infinité discursive, mais intuitive.

---

<sup>4</sup> (A25/B40, note a, p.121.)

On ne va pas faire un exposé séparé pour le concept de temps, puisque, essentiellement, les arguments de Kant en ce qui concerne la non-conceptualité du temps est semblable à celle de l'espace. On va maintenant essayer de résumer l'*Esthétique*. L'espace est la forme de choses dans la mesure où leur représentation contient l'extériorité, l'extériorité à notre corps ou extériorité de l'un à l'autre. Par là, l'espace est la forme d'intuition dans laquelle la relation de choses en tant qu'extérieures l'un à l'autre est déterminée ou déterminable. L'espace et le temps sont des formes, respectivement dans le sens externe ou interne, dans la mesure où ils sont des formes d'intuition. Ce qui compte ici, c'est le caractère non-conceptuel de l'espace et du temps. Leur statut positif en tant que formes d'intuition (et par là, l'établissement de leur statut idéal), reste indéterminé.

Pour résumer, dans l'*Esthétique transcendantale*, Kant essaie de définir les notions centrales de sensibilité comme l'affection, l'intuition et les formes d'intuition. Ici, l'objectif est d'établir le caractère sensible de l'intuition, et par là, la limiter à la mise en ordre de la multiplicité d'apparitions. Un autre point important que Kant essaie d'établir est l'existence et la légitimité de l'intuition pure, qui est, en fait, l'objectif principal, puisque Kant veut démontrer que le caractère sensible de l'intuition et sa pureté ne sont pas des propriétés contradictoires et, en effet, c'est la condition nécessaire de notre conscience immédiate des choses, aussi bien internes qu'externes. C'est-à-dire, si une pure intuition n'était pas fondée sur chacune des intuitions empiriques, on ne pourrait rencontrer aucune implication de la nécessité et de l'universalité dans la multiplicité obtenue dans l'intuition, par là, rendant impossible l'application de la pensée à l'objet de l'intuition. Ainsi, il ne serait pas possible de mettre en ordre la multiplicité de l'intuition a priori, si c'était déjà reçu dans une relation quelconque, ou, autrement dit, si la multiplicité d'intuition était déjà ordonnée –il n'importe pas à quel point cet ordre est primitif.

## 2.2. L'ANALYTIQUE TRANSCENDANTALE

L'objectif de ce chapitre est de donner, en résumé, les éléments fondamentaux de la conception kantienne de la faculté de pensée en général. On va expliquer les distinctions entre le concept et le jugement, et particulièrement la différence entre un concept et un schéma. Dans ce cadre, l'exposition de la déduction transcendantale sera au centre de la problématique de ce chapitre, pour souligner à la fois la nécessité et la possibilité des concepts purs de l'entendement en tant que pensées d'un objet en général. La section sur le schématisme va suivre ceci, et dans cette section on va essayer d'expliquer la manière effective de la détermination des apparitions par catégories.

### 2.2.1. Le Concept, Le jugement et La Synthèse

Dans l'*Esthétique*, Kant a travaillé sur la structure de l'intuition, dans les termes des éléments matériels et formels de celle-ci. L'objectif de l'Analytique est de poser, en correspondance, la constitution transcendantale des éléments de la pensée. Kant commence en introduisant le *concept*, en le différenciant de l'intuition dans les termes de la différence de leurs sources :

Notre connaissance procède de deux sources fondamentales de l'esprit, dont la première est le pouvoir de recevoir les représentations (la réceptivité des impressions), la seconde le pouvoir de connaître par l'intermédiaire de ces représentations un objet (spontanéité des concepts); par la première nous est donné un objet, par la seconde celui-ci est pensé en relation avec cette représentation (comme simple détermination de l'esprit. (CRP, A50/B74, p. 143.)

Il s'agit, selon Kant, de deux pouvoirs fondamentaux de l'esprit, qui sont de recevoir des représentations et de penser un objet sans ces représentations. Et, alors que le premier de ces pouvoirs peut être appelé réceptivité des impressions dans la mesure où il s'agit de la prise appropriée des impressions, le dernier peut être appelé spontanéité des concepts dans la mesure où il implique une application active des concepts pour permettre la pensée d'un objet. Par là, la différence entre un concept et une intuition se repose sur la manière de laquelle ils entrent en relation avec leurs objets, et cette manière est une fonction de leurs propres fondations. Les intuitions, tout en étant basées sur les affections, ont une passivité à l'égard de leurs objets alors

que les concepts, étant basés sur les fonctions de pensée, ont une relation active à leurs objets. Kant exprime ainsi ce point avec d'autres qualifications concernant les concepts et la pensée en général :

Toutes les intuitions en tant que sensible reposent sur des affections, les concepts, par conséquent, sur des fonctions. Or, j'entends par fonction l'unité de l'action consistant à ordonner des représentations diverses sous une représentation commune. Les concepts se fondent donc sur la spontanéité de la pensée, tout comme les intuitions sensibles se fondent sur la réceptivité des impressions. De ces concepts, l'entendement ne peut, cela dit, faire aucun autre usage que celui qui consiste à juger par leur moyen. Étant donné que nulle représentation ne s'applique immédiatement à l'objet, s, ce n'est l'intuition, un concept ne se rapporte donc jamais à un objet de manière immédiate, mais à quelque autre représentation de celui-ci (qu'il s'agisse d'une intuition ou qu'elle soit déjà elle-même concept). Le jugement est donc la connaissance médiate d'un objet, par conséquent la représentation d'une représentation de celui-ci. (CRP, A68/B93, p. 155.)

Le concept est ce à travers lequel le pouvoir de jugement est employé, donc, il n'est pas d'autre chose que la fonction d'unifier de différentes représentations sous une représentation commune<sup>5</sup>. Comme Kant le souligne, le fait qu'un concept est fonction de l'unité pour une multiplicité de représentation signifie une médiation de relation du concept avec ces représentations. Autrement dit, alors que l'intuition a une relation immédiate à son objet, les concepts, en tant que fonctions de l'unité entre celles-ci, sont dépendants de la présence de ces représentations. Par là, le concept présuppose qu'une multiplicité de représentations sera donnée en premier lieu, et qu'il peut avoir un propre objet à travers ses représentations, puisqu'un concept n'est rien d'autre que la représentation de l'unité de ces représentations données par l'intuition.

Selon Kant, un concept est une fonction qui construit une unité dans la diversité des représentations. Toutefois, la diversité en question est fonction des impressions de sensibilité, ou, ce qui revient à la même chose, la diversité est une diversité intuitive, et les concepts, en tant que simples formes discursives, ne peuvent pas avoir, en tant que tels, une relation immédiate avec cette multiplicité de représentations. Ainsi, si l'unité en question n'est pas une simple présomption de

---

<sup>5</sup> Dans A69/B94 Kant note que l'entendement en général peut être représenté comme une faculté de juger.

l'unité sans aucun rôle dans l'unification effective de ces représentations, la notion d'un *concept* doit être liée à la notion de *synthèse*, une synthèse de la diversité en intuition, donc, un conceptuel peut trouver son propre domaine d'expression en tant qu'unité de cette synthèse. Si les concepts en tant que fonctions d'unité sont simplement en relation médiate avec la diversité de ce qu'ils sont tenus d'unifier, cette médiation requiert qu'ils n'aient pas de relation avec cette diversité en tant que telle, mais seulement avec un certain lien ou une certaine mise en ordre de cette diversité. Et, ce qui est plus important, cela requiert également que la diversité en question soit une diversité appropriée, qui peut être conduite à une synthèse, puisque la diversité en tant que telle n'a pas, en soi, une relation ou un ordre qui peut servir de fondement à son unité conceptuelle. De plus, cela aurait réduit les concepts seulement aux fonctions d'analyse, et aurait délié leurs liens avec la diversité. Ainsi, alors que le caractère médiat des concepts nécessite un lien d'unité avec la synthèse plutôt qu'avec la diversité *tout court*, son caractère d'unité demande une prise appropriée de la diversité, ainsi, une subjection *a priori* et nécessaire de cette diversité aux concepts peut être possible. Kant définit ainsi la synthèse :

J'entends alors par la synthèse, dans la signification la plus générale, l'action d'ajouter différentes représentations les unes aux autres et de rassembler leur diversité dans une connaissance. (CRP, A77/B104, p. 161.)

Après avoir défini les notions requises de concept, jugement et synthèse et ayant ainsi plaidé pour la nécessité de l'unification de la diversité, Kant essaie d'effectuer un entendement plus spécifique de la relation du concept et de la synthèse. En fait, il est évident que les concepts en question ne sont pas empiriques mais purs ; le problème ultime relevé par Kant dans ce cadre, est la possibilité de concepts purs en tant que formes constitutives de la pensée d'un objet en général. Toutefois, pour une explication de l'entendement propre de la synthèse pertinente pour l'analytique transcendantale des concepts, Kant fait une distinction entre la logique générale et transcendantale pour délimiter l'étendue de l'investigation qu'il réalise. La logique générale analyse simplement la forme générale de la pensée, alors que la logique transcendantale a l'intuition pure de son objet spécifique en tant que tel. La synthèse propre à la considération transcendantale est une synthèse pure de cette multiplicité pure, et un concept pur d'un entendement peut être provisoirement défini comme une manière de déterminer la synthèse pure.

En revanche, la logique transcendantale a devant elle un divers de la sensibilité *a priori* que l'esthétique transcendantale lui offre, pour donner une matière aux concepts purs de l'entendement, sans laquelle elle serait sans aucun contenu, donc complètement vide. Or, l'espace et le temps contiennent un divers de l'intuition pure *a priori* mais appartiennent cependant aux conditions de la réceptivité de notre esprit, sous lesquelles seulement il peut recevoir des représentations d'objets, et doivent par conséquent aussi en affecter toujours le concept. (CRP, A76/B 102, p. 161.)

Les concepts purs de l'entendement ont pour objectif la diversité pure de la sensibilité, dans la mesure où cette diversité doit être portée à l'unité. Toutefois, l'espace et le temps en tant que formes d'intuition contiennent déjà la multiplicité de sensibilité en eux. Par là, la fonction d'un concept devrait réaliser l'unité dans la synthèse de la multiplicité dans l'espace et le temps. Ainsi, l'unité de la synthèse de la multiplicité provient de l'entendement, et, quand la synthèse est pure, du concept pur de l'entendement.

Diverses représentations sont ramenées analytiquement *sous* un concept (une opération dont traite la logique générale). Ramener en revanche, nos pas des représentations mais la *synthèse pure* des représentations à des objets, c'est là ce qu'enseigne la logique transcendantale. Le premier élément qui doit nous être donné en vue de la connaissance de tous les objets *a priori* c'est le divers de l'intuition pure; la *synthèse* de ce divers par l'imagination constitue la deuxième, mais elle ne fournit encore aucune connaissance. Les concepts qui donnent de l'*unité* à cette synthèse pure et consistent exclusivement dans la représentation de cette nécessaire unité synthétique, forment le troisième élément requis pour la connaissance d'un objet qui se présente et repose sur l'entendement. (CRP, A78/ B104, p. 162.)

Comme un résultat des considérations précédentes, Kant définit le concept pur comme:

La synthèse pure, représentée d'une manière générale, donne alors le concept pur de l'entendement (CRP, A78/B104, p. 162.)

Les concepts qui étaient généralement définis comme les fonctions de l'unité dans les jugements, sont aussi considérés comme des principes de l'unité dans la synthèse. C'est-à-dire, la fonction discursive, analytique des concepts doit être basée sur une fonction synthétique, intuitive. Sinon, aucun contenu transcendantal ne pourrait être rencontré dans la synthèse de la multiplicité de l'intuition, donc rien de conforme à la possibilité d'une unité synthétique dans cette multiplicité. Une relation constitutive des concepts purs dans l'intuition demande une détermination *a priori* dans cette intuition par eux.

La même fonction qui fournit de l'unité aux diverses représentations dans un jugement donne aussi à la simple synthèse de diverses représentations dans une intuition une unité qui, exprimée de façon générale, s'appelle le concept pure de l'entendement. C'est donc le même entendement, et cela par les mêmes actes grâce auxquels il instaure dans des concepts, par l'intermédiaire de l'unité analytique, la forme logique d'un jugement, qui introduit aussi dans ses représentations par l'intermédiaire de l'unité synthétique du divers dans l'intuition en général, un contenu transcendantale: ce pourquoi celles-ci s'appellent concepts purs de l'entendement, lesquels se rapportent *a priori*

à des objets, ce que ne peut pas faire la logique générale. (CRP, A79/B104, p. 162.)

Jusqu'à ce moment, Kant a soutenu que les concepts purs de l'entendement ont une fonction transcendantale dans le fait qu'ils soient les conditions de la possibilité de l'unité dans la synthèse pure. La nature précise de la synthèse pure et de la diversité pure, et, par là, la justification de la nécessité de ces concepts purs sera les prochains points qui seront abordés.

### 2.2.2. La Déduction Transcendantale

La déduction transcendantale a pour objectif de démontrer la possibilité de concepts purs de l'entendement. L'intuition, dans laquelle l'objet est simplement donné, est la condition immédiate des objets, mais un tel rôle immédiat pour les concepts purs en tant que conditions de la pensée d'un objet en général n'est pas évident<sup>6</sup>. Les apparitions peuvent être données en intuition sans les fonctions de pensée<sup>7</sup>. Ensuite, les concepts purs étant l'expression des nécessités subjectives de pensée, une déduction de cette nécessité doit être donnée, si les concepts sont tenus d'être l'expression des nécessités subjectives de la pensée, s'ils sont tenus d'être plus que de simples dispositions du sujet à penser par des moyens particuliers, s'ils sont tenus d'avoir une validité objective vis-à-vis des apparitions elles-mêmes. Et ensuite, cette déduction doit être différente d'une déduction empirique en ce qu'il est simplement concerné par la forme de l'expérience en général, c'est-à-dire, avec la possibilité même de l'expérience, et non pas avec les régularités particulières et les

<sup>6</sup> Nous allons nous limiter à la déduction A et nous allons laisser de côté les problèmes et les questions de consistance entre les deux versions de la déduction.

<sup>7</sup> (A 90/B122)



propensions entre les représentations. Il est requis que la relation entre l'objet et la représentation soit considérée si la nécessité des catégories en tant que conditions pour la pensée des objets doit être fixée. Cette nécessité surgit du fait que les catégories peuvent prétendre à l'usage apodictique sur les objets dans la condition où il y a la possibilité d'une détermination nécessaire de l'objet par la représentation, c'est-à-dire, seulement si les considérations se rapportant aux nécessités de représentation elle-même peuvent être considérées comme un objet déterminatif de cette représentation. Dans l'autre alternative dans laquelle l'objet est déterminatif de sa représentation, l'objet a une priorité dans les termes de la synthèse, tout en étant le facteur qui guide la synthèse, et par là tout sauf une utilisation empirique pour les concepts peut être réclamé dans ce cadre. Si la représentation synthétique elle-même peut être démontrée comme étant une condition de son objet, ou, autrement dit, si la représentation objective présuppose un fondement synthétique sur lequel il peut être possible en tant que tel, c'est à ce point que peut surgir la possibilité d'une utilisation *a priori* et la validité pour les concepts purs.

Il n'y a que deux cas possibles selon lesquels une représentation synthétique et ses objets peuvent coïncider, entretenir une relation réciproque qui soit nécessaire, et pour ainsi dire se rencontrer; ou bien l'objet seul rend possible la représentation, ou bien celle-ci seule rend possible l'objet. Dans le premier cas, cette relation n'est qu'empirique, et la représentation n'est jamais possible *a priori*. [...]. Mais si l'on se trouve dans le second cas, parce que la représentation en elle-même ne produit pas son objet *quant à son existence*, la représentation est pourtant déterminante *a priori* à l'égard de l'objet si c'est par elle seulement qu'il est possible de connaître quelque chose *comme un objet*. (CRP, A92/B124, p. 174.)

On peut prendre la notion d'un objet de représentations, dans sa signification la plus générale, comme « X » qui correspond à cette représentation :

Un point, toutefois, est clair: dans la mesure où nous n'avons affaire qu'au divers de nos représentations, et comme ce X qui leur correspond (l'objet) n'est rien pour nous puisqu'il doit être quelque chose de différent de toutes nos représentations, 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. Aussi disons nous que nous connaissons l'objet quand nous avons fait surgir dans le divers de l'intuition une unité synthétique. (CRP, A105, p. 182.)

Or, celle-ci est impossible si l'intuition n'a pu être produite par une telle fonction de la synthèse selon une règle rendant nécessaire *a priori* la reproduction du divers et possible un concept dans lequel ce divers s'unifie. [...] or, cette unité de la règle qui détermine tout le divers et le limite à des conditions rendant possible l'unité de l'aperception ; et le concept de cette unité est la représentation de l'objet=X que je pense par l'intermédiaire de ces prédicats d'un triangle. (CRP, A105, p. 182.)

Le problème de la relation entre une représentation et son objet est défini dans les termes de la conscience. L'unité qu'un objet constitue ne peut pas être distincte de l'unité de la conscience dans la synthèse de la multiplicité. Ce que l'on veut dire par « objet de représentations », dans la mesure où il s'agit de sa relation à nos représentations n'est rien d'autre que l'unité synthétique réalisée dans la multiplicité d'intuition. On n'est pas concerné par la considération supplémentaire du X qui constitue, en fin de compte, l'objet propre en soi, dans la mesure où il se situe en dehors de l'orbite de la représentation consciente. Ce concept de quelque chose en général sert simplement de pôle unificateur de nos représentations, et les catégories sont les expressions spécifiques variées de cette unité en synthèse. Autrement dit, cette unité dans la synthèse requiert qu'il y ait une règle qui puisse diriger la synthèse dans une certaine manière, au point où le résultat est une unification de la multiplicité d'intuition. Ces points pris en compte, la définition la plus concise d'une catégorie peut être faite dans la manière suivante, avant de passer à l'explication de la déduction propre :

Elles sont des concepts d'un objet en général, par lesquels l'intuition de celui-ci est considérée comme déterminée vis-à-vis d'une des fonctions logiques des jugements. (CRP, A95/B128, p. 176.)

Dans l'intuition, la conscience est en relation directe avec la multiplicité de représentations, la référence de cette diversité à la forme de l'objet, qui prend quelque chose comme un objet dans lequel la multiplicité de notre intuition est unie, requiert plus que l'intuition. De plus, ce n'est qu'à travers l'intuition qu'un concept peut avoir quelque chose à unifier. Ensuite, comme l'atteste la définition citée ci-dessus, l'objet doit être produit dans cette intuition même, dans la manière de la détermination de sa multiplicité en considérant comme une des fonctions logiques des jugements. C'est-à-dire, l'objet est l'intuition elle-même, une intuition, la multiplicité de laquelle est synthétiquement combinée dans une représentation unitaire.

Kant explique le passage de la multiplicité donnée en intuition à l'unité dans la synthèse dans les termes d'une synthèse tripartite. Il a pour objectif d'établir la nécessité des catégories en tant que conditions d'unité tout en investiguant les exigences d'une synthèse empirique si cela doit être le résultat de la reconnaissance d'une unité dans la multiplicité de l'intuition. C'est nécessaire, puisque les apparitions peuvent contenir rien d'unifiable en elles, et qu'aucun rôle de synthèse ne peut se dégager de leur intuition<sup>8</sup>. Ainsi, elles seraient données en une stricte isolation de l'un par rapport à l'autre ; par là, aucune possibilité ne serait présente pour trouver quelque chose de ressemblant à la règle dans leur succession. Par là, la possibilité de cognition repose sur la possibilité de prendre la multiplicité offerte à travers le sens par un tel moyen qui rend possible sa synthèse régie par la règle.

Si chaque représentation singulière était totalement étrangère à l'autre, si elle était pour ainsi dire isolée et séparée d'elle, jamais ne se formerait quelque chose comme une connaissance, laquelle est un ensemble de représentations comparées et connectées. Si j'attribue donc au sens, du fait qu'il contient de la diversité dans son intuition, une synopsis, correspond toujours à celle-ci une synthèse, et la réceptivité ne peut rendre possible des connaissances qu'en se combinant à la spontanéité. Or cette dernière est le fondement d'une triple synthèse qui survient nécessairement dans toute connaissance; à savoir celle de l'appréhension des représentations comme modifications de l'esprit dans l'intuition, celle de la reproduction de ces représentations dans l'imagination, et celle de leur recognition dans le concept. (CRP, A97, p. 178.)

Kant dit qu'il attribue une synopsis au sens par le fait qu'il contient la multiplicité dans son intuition. Toutefois, dans cette phrase la synopsis est définie seulement d'une façon superficielle à travers l'intuition, et par là, étant déjà en-dessous de la synthèse d'appréhension. Il est possible de l'interpréter de cette manière : une synopsis peut être objet de n'importe quelle utilisation, dans la mesure où elle peut servir de fondement à la synthèse tripartite. Par là, en dehors du cadre de la synthèse, cet à quoi la synopsis équivaut est une simple provision de sensations. L'appréhension est définie comme la prise des impressions dans l'activité de l'imagination, and le fait qu'elle soit une synthèse requiert qu'il y ait une forme ou une manière de cette réception dans l'imagination. Ainsi, le problème est de déterminer quelle forme spécifique d'appréhension synthétique est donnée à la multiplicité de la synopsis. Toutes les représentations, dans la mesure où leur ordre et

---

<sup>8</sup> (A90/B123)

leur relation sont concernés, appartiennent au sens interne, dit Kant<sup>9</sup>. Et sur ce fondement, il définit ainsi l'appréhension:

Toute intuition contient en soi un divers qui ne serait pourtant pas représenté comme tel si l'esprit ne distinguait pas le temps dans la série de des impressions qui se succèdent; car en tant que contenu dans un instant unique, toute représentation ne peut jamais être autre chose qu'une unité absolue. Or, pour qu'à partir de ce divers advienne l'unité de l'intuition (comme c'est le cas dans la représentation de l'espace), il faut tout d'abord que soit parcourue la diversité, et ensuite que ce divers soit rassemblé: acte que j'appelle la synthèse de l'appréhension, parce qu'il s'applique directement à l'intuition, laquelle offre certes un divers, mais ne peut jamais produire celui-ci en tant que tel, et plus précisément, comme contenu dans une représentation, sans qu'y intervienne une synthèse. (CRP, A99, p.179.)

La synthèse de l'appréhension consiste en ce qu'il contient la multiplicité en une représentation, ou, par une formulation alternative, passe par la multiplicité et la rassemble. Ainsi, bien que la synopsis fournisse une multiplicité, s'il n'y a pas de synthèse par laquelle cette multiplicité peut être prise, il n'y a pas de multiplicité effective dans la conscience strictement parlant. L'appréhension est la synthèse dans laquelle un simple rassemblement d'une multiplicité est accompli sans qu'aucun ordre spécifique ou relation dans la multiplicité soit atteint. L'appréhension est requise, dit Kant, parce que sans elle, il serait impossible de distinguer le temps dans la succession des impressions. Par là, l'appréhension rend possible la différenciation temporelle des impressions. Autrement dit, l'appréhension sert de fondement à la possibilité d'une différenciation temporelle dans la multiplicité, et dans ce sens, il s'agit de donner cette pertinence temporelle qui peut être déterminée davantage à travers les autres aspects de l'activité synthétique de l'imagination. Prendre la multiplicité comme une multiplicité définie, c'est la prendre dans la forme de temps. Dans la suite, Kant attire l'attention sur la nécessité d'une synthèse pure d'appréhension, c'est-à-dire, une synthèse pure dans laquelle la multiplicité pure est prise en tant que telle. Sans une telle synthèse pure, dit-il, la représentation de l'espace et du temps serait impossible:

Il faut donc que cette synthèse de l'appréhension s'opère aussi a priori, c'est-à-dire vis-à-vis des représentations qui ne sont pas empiriques. Car sans elle nous ne pourrions avoir a priori ni les représentations de l'espace ni celle du temps, étant donné que celles-ci ne peuvent être produites que par la synthèse

---

<sup>9</sup> (A99)

du divers que fournit la sensibilité dans sa réceptivité originaire. (CRP, A 99, p. 180.)

L'appréhension pure est cruciale pour la philosophie kantienne, puisque sans cette multiplicité pure produite à travers l'appréhension pure (c'est-à-dire, sans intuition pure), il n'y a pas la possibilité d'une déduction transcendantale des catégories en tant que fonctions de la détermination *a priori* des apparitions en conformité avec l'unité. Autrement dit, les apparitions peuvent être soumises aux catégories seulement si une synthèse pure a ses fondements dans l'appréhension même des apparitions, c'est-à-dire, seulement si une synthèse pure détermine l'appréhension d'une manière *a priori*.

Le second aspect de la synthèse tripartite est la reproduction de la multiplicité. Une simple appréhension de la multiplicité ne serait pas suffisante pour produire une image et une série d'impressions, dit Kant, si un principe subjective qui permet à la raison de chercher une perception préalable quand il passe de l'un à l'autre. D'autre part, si la faculté de reproduction suivait simplement les perceptions comme elles se présentent dans n'importe quel ordre et n'importe quelle manière, il ne serait pas possible d'avoir une synthèse définie des impressions en tant que telles. La reproductibilité des apparitions présuppose donc un principe qui va rendre toute reproduction disposée à être déterminée sous des règles. Ainsi, les apparitions, si elles doivent avoir une unité synthétique nécessaire, doivent être synthétisées dans une manière pure. La possibilité d'une relation entre apparitions régie par les règles exige l'introduction de la forme de leur reproductibilité à travers l'acte de l'imagination transcendantale. Sinon, même l'emploi empirique de la synthèse de reproduction par l'imagination ne signifierait rien pour nous : l'imagination ne serait pas capable de trouver un semblant de règle parmi la succession des apparitions et cela aurait rendu les intuitions totalement hors de sujet pour la cognition.

Cela dit, il est clair que même cette appréhension du divers ne suffirait pas encore à produire une image et un agencement des impressions, s'il n'y avait un principe subjectif permettant d'aller rechercher pour les perceptions suivantes une perception que l'esprit avait abandonné pour passer à une autre, et de présenter ainsi des séries entières de telles impressions, c'est-à-dire s'il

n'existait un pouvoir reproductif de l'imagination, lequel pouvoir n'est donc toujours qu'empirique. Mais étant donné que, si des représentations se reproduisaient les unes les autres telles qu'elles se sont rencontrées, sans distinction, à nouveau ne pourrait-il en surgir aucun agencement déterminé, mais seulement des accumulations sans règle de ces représentations, et par conséquent il ne s'en dégagerait aucune connaissance : ainsi leur reproduction doit-elle posséder une règle en vertu de laquelle une représentation entre en liaison dans l'imagination plutôt avec l'une qu'avec l'autre. Ce principe subjectif donnons le nom d'imagination productrice, et, en tant que, par rapport à tout le divers du phénomène, elle n'a pas d'autre but que l'unité nécessaire de la synthèse de ce phénomène, on peut l'appeler la fonction transcendante de l'imagination. (CRP, A121, p. 191.)

La fonction transcendante de l'imagination est ce qui produit une synthèse complète et profonde de reproduction. C'est nécessaire si les apparitions doivent avoir une pertinence pour la cognition, puisque sans un tel fondement transcendantal qui donne une nécessité formelle à la synthèse de reproduction est une nécessité, la reproduction serait en vain. En fait, l'imagination productive doit soumettre la multiplicité à une synthèse pure qui est seulement concerné par la connexion nécessaire des apparitions sous les règles. La vraie reproduction des perceptions exige une relation à la synthèse de recognition, sous laquelle elles peuvent être représentées comme des reproductions objectives, plutôt que d'être seulement des propensions associatives. Ainsi, sans la possibilité de prendre la production comme une reproduction particulière<sup>10</sup>, il ne peut résulter qu'un simple enchaînement d'éléments l'un après l'autre. Kant présente la nécessité d'une synthèse de recognition en ces termes :

Sans la conscience que ce que nous pensons est la même chose que ce que nous pensions un instant auparavant, toute reproduction dans la série des représentations serait vaine. De fait, il y aurait dans l'état présent, une nouvelle représentation qui n'appartiendrait nullement à l'acte par lequel elle a dû être produite peu à peu, et le divers de cette représentation ne constituerait jamais un tout, parce qu'il manquerait de l'unité que seule la conscience peut lui procurer. Si, tandis que je compte, j'oubliais que les unités qui sont maintenant sous mes yeux ont été peu à peu ajoutées par moi les unes aux autres, je ne connaîtrais pas la production du nombre par cette addition successive de l'unité à l'unité, ni non plus par conséquent le nombre; car ce concept ne trouve sa consistance que dans la conscience de cette unité de la synthèse. (CRP, A103, p. 181.)

La détermination a priori de la synthèse de l'intuition exige qu'il y ait un principe transcendantal qui sert de base à cette possibilité. Ainsi, on peut parler de la détermination *a priori* de tous les objets qui peuvent être objets pour nous, seulement

---

<sup>10</sup> (A78/B104)

au cas où il y a une manière pure par laquelle la synthèse peut être représentée comme nécessaire, et, par là, comme tenant de l'objet. Sinon, il n'y aurait pas de nécessité de concepts purs, puisque les objets eux-mêmes auraient basé leur synthèse et les concepts seraient, au plus, des abstractions tirées de relations synthétiques entre la diversité ; de ce fait, cela aurait seulement résulté à une considération augmentée de l'unité, plutôt que d'être constitutive. Selon Kant, c'est l'aperception transcendantale qui est la base de cette unité dans la synthèse d'intuition.

Au fondement de toute nécessité se trouve toujours une condition transcendantale. Il faut donc que se puisse trouver un principe transcendantal de l'unité de la conscience dans la synthèse du divers de toutes nos intuitions, donc aussi des concepts des objets en général, par conséquent encore de tous les objets de l'expérience, sans quoi, il serait impossible de penser pour nos intuitions un quelconque objet; car cette objet n'est rien de plus que le quelque chose à propos duquel le concept exprime une telle nécessité de la synthèse. Cette condition originaire et transcendantale n'est autre que l'aperception transcendantale. (CRP, A 106, p. 183.)

L'unité de la synthèse est basée sur l'aperception<sup>11</sup>. Au fur et à mesure que cette synthèse est pure, l'aperception en tant que condition d'unité de cette synthèse est l'aperception pure. Un concept est, en général, ce qui donne l'unité à la diversité de représentations et ce n'est pas d'autre chose que cette conscience de l'unité dans la synthèse. La conscience originale et constante qui précède toutes les données de l'intuition et qui, par là, contribue à chaque multiplicité qui peut être prise dans la conscience en tant que telle avec une relation nécessaire aux fonctions, est l'aperception pure.

Or ni des connaissances ni non plus une liaison et une unité de ces connaissances entres elles ne sauraient intervenir en nous sans cette unité de la conscience qui précède toutes les données de l'intuition et en relation avec laquelle toute représentation d'objets est seulement possible. Cette conscience pure, originaire, immuable je décide de la nommer aperception transcendantale. Qu'elle mérite ce nom, c'est déjà clair du fait que l'unité objective la plus pure, à savoir celles des concepts *a priori* (espace et temps), n'est possible qu'à travers la relation des intuitions à une telle aperception. (CRP, A 107, p. 184.)

L'unité numérique de cette aperception réside donc a priori au fondement de tous les concepts, de même que la diversité de l'espace et du temps se trouve au fondement des intuitions de la sensibilité. (CRP, A 107, p. 184.)

Cette unité, selon Kant, consiste dans la conscience de l'identité de l'acte, par laquelle la multiplicité est combinée en une conscience. L'aperception peut démontrer son identité profonde et nécessaire, seulement dans les fonctions

<sup>11</sup> (A116)

universelles de la synthèse<sup>12</sup>. La conscience de soi demande la subjection *a priori* de toute synthèse d'appréhension aux fonctions universelles de synthèse, à savoir, aux catégories. La synthèse pure doit être variée sous la règle de l'entendement pour permettre l'introduction de l'unité synthétique à la multiplicité.

Car cette unité de la conscience serait impossible si l'esprit ne pouvait, dans la connaissance du divers, prendre conscience de l'identité de la fonction par laquelle une telle unité lie synthétiquement ce divers dans une connaissance. En ce sens, la conscience originaire et nécessaire de l'identité de soi-même est en même temps une conscience d'une unité tout aussi nécessaire de la synthèse de tous les phénomènes d'après des concepts, c'est-à-dire d'après des règles qui non seulement les rendent nécessairement reproductibles, mais par là aussi déterminent pour leur intuition un objet, c'est-à-dire le concept de quelque chose où ils trouvent à s'enchaîner avec nécessité : car il serait impossible que l'esprit se représente l'identité de soi-même dans la diversité de ses représentations, et cela *a priori*, s'il n'avait devant les yeux l'identité de son acte, qui soumet toute synthèse de l'appréhension (qui est empirique) à une unité transcendantale et rend d'abord *a priori* possible l'enchaînement réglé qu'elle présente. (CRP, A108, p. 184.)

C'est nécessaire de trouver un fondement objectif pour la reproduction des apparitions dans une manière profonde, munie d'une unité pure synthétique. Cette introduction de l'unité aperceptive parmi les apparitions peut être réalisée à travers la synthèse pure qui donne un contenu à l'aperception<sup>13</sup> et par implication à travers les concepts purs de l'entendement, qui ne sont que des formes reflétées de cette synthèse pure. Les concepts purs sont eux-mêmes basés sur la relation de toutes les apparitions avec l'aperception pure, puisque, sans cette conformité des apparitions avec les fonctions universelles de synthèse, leur soumission nécessaire à l'unité de l'aperception ne peut être tenue<sup>14</sup>. Ainsi, la synthèse, en accord avec les concepts, est une exigence surgissant de la nécessité de l'unité aperceptive, et non vice versa<sup>15</sup>.

Mais la possibilité et même la nécessité de ces catégories reposent sur la relation que la sensibilité dans son ensemble et aussi, avec elle, tous les phénomènes possibles ont avec l'aperception originaire, dans laquelle tout doit être nécessairement conforme aux conditions de l'unité générale de la conscience de soi, c'est-à-dire être soumis aux fonctions universelles de la synthèse – j'entends : la synthèse d'après des concepts, qui est celle seulement où l'aperception peut démontrer sa complète et nécessaire identité *a priori*. (CRP, A111, p. 186.)

---

<sup>12</sup> (A112)

<sup>13</sup> (A118)

<sup>14</sup> (A113)

<sup>15</sup> (A77/B102)



Les concepts purs sont la base de la possibilité de recognition ou de l'aperception empirique. Les catégories sont pré-requises pour la représentation de la synthèse en tant que synthèse. L'entendement, dans le strict sens du terme, n'est rien d'autre que l'expression de cette synthèse d'imagination. L'aperception, dans la mesure où elle est un principe de l'unité de la synthèse de l'imagination, est appelée « entendement »<sup>16</sup>. Elles sont les représentations de la synthèse en ce qu'elles sont les reflets de l'unité de la règle d'aperception qui limite toute apparition aux possibilités synthétiques particulières<sup>17</sup>.

Pour résumer, l'appréhension est l'acte de prendre les impressions dans une activité d'imagination ; toutefois, l'appréhension en elle-même ne serait pas suffisant pour la production d'une image. Cela requiert la reproduction de perceptions puisque quand une perception est passée au bénéfice d'une autre, il est nécessaire de constituer une image par la combinaison de celles-ci. Toutefois, si cette reproduction de perceptions n'avait suivi aucune règle, il serait impossible d'effectuer une reproduction de la multiplicité dans une manière qui lui donne une forme définie; autrement dit, toute chose pourrait être reproductible avec toute autre chose, sans recourir à l'accord des relations de suggestion dans la multiplicité. Ensuite, l'association devrait être basée dans quelque chose qui peut fournir pour elle une relation aux objets. Ce principe objectif de la relation dans la multiplicité est l'affinité :

Ce qui fonde la possibilité de l'association du divers, en tant que celui-ci réside dans l'objet, s'appelle l'affinité du divers. (CRP, A 113, p. 187.)

La conscience de l'association requiert que l'appréhension de la multiplicité soit déterminée dans une manière qui permet à la synthèse d'être conceptuellement reflétée ; ainsi, il serait possible de générer une règle pour cette synthèse. La possibilité d'une synthèse régie par la règle est ce qui sert de base à l'universalité ; par là, elle sert de base à la possibilité de recognition. C'est l'identité de cet acte de synthèse qui permet de déchiffrer quelque règle de ce qui est présenté à travers le sens. Maintenant, on va voir la manière précise de cette soumission de la synthèse d'appréhension aux fonctions transcendantales d'unité à travers le schématisme de

---

<sup>16</sup> A119

<sup>17</sup> A105

l'entendement. Le schématisme va consister en l'explication de cette génération de règles a priori pour la synthèse, d'où la soumission des apparitions à l'unité nécessaire de l'aperception.

### 2.2.3. La Synthèse Pure et sa Détermination: Le Schématisme

Kant a établi la nécessité et la possibilité des catégories pour la représentation des objets dans la déduction transcendantale. Toutefois, cela ne revient pas, en soi et de soi, à une démonstration de la manière effective de leur application. La mise en œuvre des catégories dans la synthèse de la multiplicité de l'intuition doit être expliquée. Kant a pris les concepts en tant que fonctions de l'unité dans les jugements. Le champ d'application propre à un concept est dans le jugement ; il sert de déterminer le pouvoir du jugement à son utilisation spécifique dans la conception d'un objet, de manière à obtenir une unité spécifique d'intuition à travers ce jugement. Par là, si la manière précise de l'application de catégories à l'intuition doit être considérée, il faut trouver un moyen où l'unité conceptuelle sera introduite dans les apparitions à travers une forme ou un principe qui peut servir de base pour juger quelque chose à partir des apparitions. La manière précise par laquelle les concepts purs déterminent la synthèse d'intuition de manière à permettre à cette synthèse d'être reflété dans les jugements. Cette médiation entre les intuitions et les concepts est achevée à travers les schèmes de l'imagination productive.

Cela étant, il est clair qu'il doit y avoir un troisième terme qui doit entretenir une relation d'homogénéité d'un côté avec la catégorie, de l'autre, avec le phénomène, et rendre possible l'application de celle-là à celui-ci. Cette représentation médiatisant doit être pure (dépourvue de tout élément empirique), et cependant d'un côté *intellectuelle*, de l'autre, *sensible*. Tel est le *schème transcendantal*. (CRP, A138/B 177, p. 224.)

Le schème transcendantal doit être à la fois sensible et intellectuel. Il doit donc maintenir une relation à la fois avec le concept pur et l'intuition pure. Une condition formelle qui peut satisfaire les deux critères semble se trouver sous la forme du temps, puisque le temps en tant que forme de l'intuition pure contient la diversité pure en soi, alors que la forme de synthèse de cette diversité a le prospect d'exprimer la catégorie au niveau sensible, comme la catégorie n'est rien d'autre que

l'expression universelle de la synthèse pure de l'imagination, comme c'est montré dans la déduction. Ensuite, le schéma peut être défini comme une détermination de temps, c'est-à-dire, une méthode de déterminer le temps en conformité avec les concepts, ce qui signifie automatiquement la détermination de tout ce qui est inclus dans le temps, voire, toutes les apparitions.

Le concept de l'entendement contient l'unité synthétique pure de la diversité en général. Le temps, comme condition formelle des diverses représentations du sens interne, et par conséquent de leur liaison, contient une diversité représentée a priori dans l'intuition pure. (CRP, A138/B 177, p. 225.)

Les concepts de l'entendement, en tant que fonctions de l'unité dans les jugements, contiennent simplement l'unité synthétique de la multiplicité en général. Ils conservent une certaine signification si on les considère en abstraction de la sensibilité. Toutefois, ce n'est rien d'autre que la représentation de l'unité logique entre les représentations. Etant donné que l'unité analytique de l'aperception est impossible sans son unité synthétique, une catégorie sans son schème n'est rien d'effectif en tant que telle, qu'une simple possibilité. Par là, c'est dans et à travers le schématisme que même l'entendement est réalisé. L'entendement, comme on vient de le voir, n'est rien d'autre que l'expression de la synthèse pure de l'imagination, et en ce sens, sans les schèmes en tant que règles particulières de cette synthèse, une catégorie ne peut pas être reflétée en tant que telle. Ensuite, l'entendement n'est réalisé qu'à travers la limitation dans le schématisme.

En fait, il reste bien aux concepts purs de l'entendement conservent certainement, même abstraction faite de toute condition sensible, une signification, mais ce n'est que la signification logique de la simple unité des représentations; à quoi toutefois aucun objet, par conséquent non plus aucune signification n'est donnée qui pourrait fournir un concept de l'objet. [...]. Donc, les catégories, sans schèmes, sont seulement des fonctions de l'entendement relativement à des concepts, mais ne représentent aucun objet. Cette signification leur vient de la sensibilité, qui réalise l'entendement tout en le restreignant. (CRP, A147/B186, p. 230.)

Le temps est la représentation médiate qui va permettre le lien de la synthèse avec les fonctions d'unité. Ainsi, le temps a la qualité d'être une forme synthétique particulière dans laquelle les catégories peuvent être objets d'une limitation. A travers la détermination transcendantale du temps, l'unité synthétique de la

multiplicité peut être effectuée en tant que temps, en étant une forme de sens interne, contient en soi la multiplicité. La détermination du temps va nécessairement aboutir à la détermination des apparitions tout comme aux règles d'unité dans leur synthèse.

Par conséquent, une application de la catégorie à des phénomènes sera possible par l'intermédiaire de la détermination transcendante du temps; qui, comme schème des concepts de l'entendement, médiatise la subsumption des phénomènes sous la catégorie. (CRP, A138/B177, p. 225.)

Un schème est une détermination de temps qui introduit le temps lui-même à l'appréhension. Ainsi, sans cette introduction schématique du temps en leur sein, les apparitions ne sont pas, par elles-mêmes, des occurrences dans le temps. Même la relation temporelle la plus primitive, dans la forme du flux subjectif des états intérieurs, est possible dans le schématisme. Le temps est l'image pure à travers laquelle la magnitude est représentée pour tous les objets des sens. Par là, sans le temps rien d'homogène dans l'intuition ne peut être représentée et sans cette possibilité d'homogénéité, la multiplicité donnée en intuition ne peut pas être synthétisée en une manière unitaire. Le schème de nombre fournit la règle selon laquelle la synthèse de l'intuition est soumise à l'unité de l'aperception et cela va être reflété dans la pensée en tant que catégorie de la quantité et, comme on va le voir, cela va résulter dans la représentation des apparitions comme les magnitudes extensives.

L'image pure qui présente toutes les grandeurs (*quantorum*) au sens externe est l'espace, tandis que celle de tous les objets des sens en général est le temps. Mais le schème pur de la *grandeur* (*quantitatis*), envisagée comme concept de l'entendement, est le *nombre*, lequel est une représentation qui embrasse l'addition successive de l'unité à l'unité (homogène). Donc, le nombre n'est autre que l'unité de la synthèse du divers compris dans une intuition homogène en général, rendue possible par le fait que je produis le temps lui-même dans l'appréhension de l'intuition. (CRP, A142/B182, p. 227.)

Pour résumer, le schème est une règle ou une procédure de l'imagination à travers laquelle l'intuition peut être déterminée comme s'il réalisait une synthèse sous un certain concept, et en ce sens, les schèmes transcendants servent de base à la possibilité d'appliquer les catégories aux apparitions en général en tant que fonctions de la prise de la multiplicité de l'intuition comme déterminée à l'égard de l'une des fonctions logiques du jugement.

En fait, nos concepts sensibles purs ne reposent pas sur des images des objets, mais sur des schèmes. [...]. Le schème du triangle ne peut jamais exister ailleurs que dans la pensée et signifie une règle de la synthèse de l'imagination par rapport à des figures pures dans l'espace, bien moins encore un objet de l'expérience ou une image de cet objet atteignent-ils jamais le concept empirique ; au contraire, celui-ci se rapporte toujours immédiatement au schème de l'imagination comme règle qui sert à déterminer notre intuition conformément à un certain concept général. (CRP, A140/B180, p. 226.)

Le schème du concept pur de l'entendement est la synthèse pure de l'imagination qui a pour objectif la détermination le sens interne à l'égard du temps, ainsi, il devient possible de rencontrer l'unité de l'aperception dans la diversité des représentations. Ou, au contraire, le schématisme réalise l'unité de l'aperception dans le sens interne, c'est-à-dire, en réceptivité, en servant de base à l'aperception en tant qu'aperception empirique ou, ce qui revient au même, au sens interne.

Il en résulte donc clairement que le schématisme de l'entendement, par l'intermédiaire de la synthèse transcendantale de l'imagination, ne vise à rien d'autre qu'à l'unité de tout le divers de l'intuition dans le sens interne, et ainsi, indirectement, à l'unité de l'aperception comme fonction qui correspond au sens interne (à une réceptivité). (CRP, A145/B185, p. 229.)

La détermination spécifique par chaque schéma est la synthèse pure à travers la forme de temps, c'est-à-dire, l'exposition détaillée du schématisme comme il est reflété dans la pensée, requiert une doctrine de jugement, selon Kant. La signification réelle de la correspondance nécessaire entre les intuitions et les concepts repose sur le fait qu'ils sont uniquement liés dans les jugements. Ensuite, cette doctrine de jugement va montrer le dernier produit de ce processus de la détermination conceptuelle des apparitions. Pour voir ce que devient la multiplicité des représentations dans le schématisme, on va maintenant passer à la section des *Principes*.

#### **2.2.4. Les Principes : Les Axiomes et Les Anticipations**

L'unité synthétique réalisée à travers le schème de quantité et reflétée dans la catégorie de quantité peut être définie ainsi, au cas où elle est exprimée en tant que principe de l'entendement : toutes les apparitions, dans la mesure où leur intuition est en question, sont des magnitudes extensives. Ensuite, en étant obligé par ce principe,

les apparitions peuvent seulement être représentées à travers la synthèse successive de l'homogène en elles. Ainsi, à travers les *Axiomes de l'Intuition*, tout ce qui ne peut pas être représenté dans les termes d'extensionnalité devient hors de sujet pour la pensée, et par là, soumet les apparitions à cette détermination pure d'intuition, sans laquelle une apparition ne peut pas être un objet de conscience.

Tous les phénomènes contiennent, quant à leur forme, une intuition dans l'espace et dans le temps, qui leur sert à eux tous de fondement *a priori*. Ils ne peuvent donc être appréhendés, c'est-à-dire intègres dans la conscience empirique, autrement qu'à travers la synthèse de divers par laquelle sont produites les représentations d'un espace ou d'un temps déterminés, c'est-à-dire à travers la composition de l'homogène et la conscience de l'unité synthétique de ce divers (de cette diversité homogène). Or, la conscience d'une diversité homogène dans l'intuition en général, dans la mesure où c'est par là seulement que la représentation d'un objet devenant possible, est le concept d'une grandeur (d'un *quantum*). Donc, même la perception d'un objet comme phénomène n'est possible que par l'intermédiaire de cette même unité synthétique du divers de l'intuition sensible donnée, par quoi l'unité de la composition du divers homogène se trouve pensée dans le concept d'une grandeur; autrement dit, les phénomènes sont tous globalement des grandeurs, et lus précisément des *grandeurs* extensive, parce que, comme intuitions dans l'espace ou dans le temps, il leur faut être représentés au moyen de la même synthèse que celle par laquelle sont déterminées l'espace et le temps en général. (CRP, A161/B202, p. 239.)

Toutes les apparitions sont des magnitudes extensives dans la mesure où leur unité synthétique est en question. Une magnitude extensive est ce dans laquelle la représentation est de la partie rend possible la représentation du tout<sup>18</sup>. Ainsi, les apparitions sont des magnitudes extensives seulement dans la mesure où leur intuition est concernée, dans laquelle il s'agit de la génération des relations objectives parmi la multiplicité donnée. Dans ce sens, alors que l'extensivité des apparitions est seulement valide dans le contexte de leur unité synthétique nécessaire sous aperception, d'une façon semblable, la représentation de la forme d'espace est l'image pure de tous les objets de sens externe, c'est-à-dire, en tant qu'une forme d'intuition ou en tant qu'intuition pure, c'est aussi un produit schématique de l'imagination. Ainsi, l'espace en tant que forme d'intuition sert de base à la possibilité de représenter les apparitions en tant que magnitudes extensives. Nous allons brièvement prendre en considération le principe de perceptions avant de faire une considération de la signification des principes en général.

La perception est la conscience empirique, c'est-à-dire, dans laquelle intervient en même temps une sensation. Les phénomènes en tant qu'objets de la perception, ne sont pas des intuitions pures (simplement formelles), comme

<sup>18</sup> (A162/ B203)

l'espace et le temps (car ils ne peuvent en eux-mêmes pas u tout être perçus). Ils contiennent donc, outre l'intuition, les matériaux nécessaires pour quelque objet en général (par quoi se trouve représenté quelque chose d'existant dans l'espace ou dans le temps), c'est-à-dire le réel de la sensation, en tant que celle-ci constitue une représentation simplement subjective par laquelle on peut seulement prendre conscience que le sujet est affecté et que l'on rapport à un objet en général, en soi. (CRP, A166/B207, p. 242.)

Les apparitions en tant qu'objets de perception contiennent plus que la forme sous laquelle elles sont prises en intuition. Alors que ce qui appartient formellement à l'apparition, c'est-à-dire à son côté intuitif, peut être démontré comme subordonné sous la catégorie de quantité plutôt naturellement, il n'est pas immédiatement évident comment l'apparition peut aussi être représentée en pensée comme à son côté matériel. Ainsi, le problème dans ce cadre, c'est la représentation de la sensation, et par là son attribution à un objet. Comme on vient de le voir, les apparitions peuvent être représentées objectivement dans la mesure où leur union synthétique est représentée sous la forme d'un espace ou temps à travers le schématisme et à travers le principe de magnitudes extensives en tant que règle de la génération d'un objet à travers la synthèse productive de l'imagination.

L'élément de sensation dans les apparitions consiste seulement d'une influence sur les sens, c'est-à-dire, c'est une simple affection qui peut seulement être représentée subjectivement en tant que fait par lequel on est affecté. Et en ce sens, la sensation n'a qu'une référence complètement indéterminée à un certain objet en général, qui ne peut pas être connu en tant que tel. Toutefois, affirme Kant, dans le passage de la conscience empirique à l'intuition pure et vice versa, il y a un éventail de possibilités de différents degrés de conscience. La sensation en tant qu'influence sur le sens peut donc être représentée comme ayant une telle magnitude qui peut être prise comme un facteur de responsabilité pour ce changement du degré de prise de conscience. La conscience pure peut être représentée comme le degré zéro de la sensation, c'est-à-dire, son absence complète, et son remplissage complet avec la sensation, qui peut être représentée avec le numéro *1*, peut être considérée en tant que limites. Ensuite, puisque, dans l'expérience le degré zéro et le degré complet de la prise de conscience sont impossibles, on peut *a priori* qu'il y a toujours un degré défini de sensation, mais cela ne peut être représenté que comme une magnitude intensive. Toutefois, comme l'appréhension par les moyens de sensation remplit

seulement un instant, (c'est-à-dire que la sensation en tant qu'affection est une influence instantanée), cette magnitude intensive ne peut être représentée que comme un lien simplement anticipatoire des apparitions dans la perception.

L'appréhension qui s'opère simplement par l'Intermédiaire de la sensation ne remplit qu'un instant (si je ne considère pas, veux-je dire, la succession de plusieurs sensations). En tant qu'elle constitue, dans le phénomène, quelque chose dont l'appréhension n'est pas une synthèse successive, procédant des parties à la représentation tout entier, elle ne possède donc pas de grandeur extensive; ...]. (CRP, A167/B209, p. 243.)

Ce n'est que dans la mesure où l'appréhension est successive que l'entrée à l'extensivité fait son entrée aux apparitions. Comme on vient de le voir, dans les termes du degré d'influence instantané, les apparitions ont néanmoins une magnitude intensive, bien que, en tant qu'un facteur dans le service du jugement synthétique de l'entendement, cette magnitude peut représenter seulement un cours possible du processus de synthèse. Ainsi, l'importance des anticipations est qu'il s'agit du facteur qui limite le progrès synthétique de l'intuition, c'est-à-dire, aux conditions sensibles. Dans l'intuition pure et dans les axiomes qui la servent de fondement, la multiplicité empirique dans la conscience n'est pas encore représentée en tant que telle. Cela requiert que l'élément de sensation dans l'apparition, voire, sa matière, soit représenté. Ensuite, les anticipations représentent la limitation de la synthèse productive.

Tous les phénomènes en général sont donc des grandeurs continues, aussi bien selon leur intuition, comme grandeurs extensive, que selon la simple perception (sensation et par conséquent réalité), comme grandeurs intensives. Quand la synthèse du divers de phénomène est interrompue, cette diversité est un agrégat de plusieurs phénomènes (et non pas proprement un phénomène en tant que *quantum*), lequel agrégat est produit, non par la simple continuation de la synthèse productive d'une certaine sorte, mais par la répétition d'une synthèse qui s'arrête toujours. (CRP, A170/B212, p. 245.)

En ce qui concerne les axiomes, on peut dire que, déterminant la synthèse productive dans la mesure où son extensivité est en question, elles servent de fondement à la composante objective dans la reproduction, mais sans encore déterminer quelque chose de particulier. Avec de simples axiomes, toute intuition empirique déterminée n'est pas encore générée. Les axiomes donnent la règle à la procédure d'imagination dans la génération de la représentation des objets, mais en ce qui concerne le passage de la synthèse pure à la synthèse empirique, le principe



d'anticipations qui exprime la relation de sensation à la pensée en général doit être pris en compte. Ainsi, la représentation de la sensation dans les termes de temps doit être générée. C'est donné à travers la base du schème de qualité. A travers les anticipations, un flux subjectif de perceptions dans le sens interne est représenté.

Les analogies de l'expérience et les postulats de la pensée empirique, deux principes finaux qui permettent la finalisation du schématisme de la procédure dans la reconnaissance d'un objet en tant que tel, sont basées sur les anticipations and les axiomes. Les axiomes effectuent un renversement de la procédure reproductive de l'aveuglement strict de l'intuition à une synthèse, des parties à un tout, qu'il devient d'abord possible de reconnaître les intuitions empiriques particulières. Et, si on prend en compte les anticipations, quand la synthèse définie à travers les axiomes est limitée aux perceptions ou à la sensation en général, c'est-à-dire, c'est à travers les anticipations que la limitation effective de l'intuition à une limitation empirique (et par là, son objectification sous les catégories) devient possible.

A travers les analogies, les positions de perceptions relatives entre elles sont déterminées et à travers les postulats de la pensée empirique, le processus du schématisme finalise, en rendant possible, par là, la reconnaissance en tant que telle. Ainsi, sans les postulats, il ne peut pas y avoir une reproduction définie de perceptions dans les relations de subsistance-inhérence, ou de cause-effet, etc. Les postulats déterminent si ces relations sont simplement possibles, ou si elles sont des relations nécessaires ou contingentes. Ainsi, dans le processus de synthèse, la composante de pensée stricte est reflétée dans et à travers les postulats de la pensée empirique. Ces idées sur les principes doivent être considérés comme suffisantes pour nos propos.

Pour résumer les catégories représentent collectivement la synthèse pure, et servent de base, d'une façon collective, à toute synthèse empirique à travers le schématisme. Les catégories à travers leurs schèmes gagnent la possibilité d'objets dans lesquels elles peuvent guider collectivement la synthèse productive de cette génération d'un objet. Avant tout, cela se base axiomatiquement sur la définition de la multiplicité homogène dans la synthèse d'appréhension. Comme on vient de le noter, les anticipations fournissent un lien de synthèse à la conscience empirique.

Cela peut aussi être posé en tant que limitation d'intuition aux conditions perceptuelles, c'est-à-dire, à la multiplicité de la conscience, et aussi une donation d'une propre relation intuitive aux perceptions, c'est-à-dire, en tant que délimitation réciproque de la sensation et de l'intuition pure. Le schématisme effectue une unité d'appréhension et de reproduction à travers les catégories. Ensuite, la conscience empirique est prise dans une mode conceptuelle à travers le schématisme et cela rend possible l'objectivité construite dans l'activité appréhensive elle-même. En résultat, l'aperception est réalisée en expérience en tant qu'aperception empirique. C'est à travers l'inclusion de cette synthèse d'appréhension dans l'activité schématique d'imagination que les apparitions peuvent être déterminées en conformité avec les fonctions de pensée. Ensuite, l'appréhension peut être d'importance pour l'expérience si et seulement si elle peut être prise à travers le schématisme en tant que premier étape d'une synthèse unitaire. On va terminer cette section avec une citation qui résume le schématisme de l'entendement, par les termes duquel chaque schéma rend représentable :

On voit bien, à partir de tout cela, ce que contient et rend représentable le schème de chaque catégorie : celui de la grandeur, la production (synthèse) du temps lui-même dans l'appréhension successive d'un objet ; le schème de la qualité, la synthèse de la sensation (perception) avec la représentation du temps, ou le remplissement du temps; celui de la relation, le rapport des perceptions entre elles en tout temps (c'est-à-dire selon une règle de la détermination du temps) ; enfin le schème de la modalité et de ses catégories, le temps lui-même comme corrélatif de la détermination d'un objet quant à la question de savoir si et comment il appartient au temps. Les schèmes ne sont par conséquent autre chose que des *déterminations a priori du temps* d'après des règles; et ces déterminations portent, en suivant l'ordre des catégories, sur la *série du temps*, le *contenu du temps*, l'*ordre du temps*, et enfin l'*ensemble du temps* relativement à tous les objets possibles. (CRP, A145/B184, p. 228.)

### 2.2.5. Perception comme Conscience Empirique

Nous allons essayer de conclure l'exposé que l'on vient d'entreprendre. Le point culminant de toutes ces considérations sur la nécessité des catégories, synthèses, etc. est la possibilité d'expérience. Les catégories servent pour la structuration *a priori* de l'expérience, c'est-à-dire, elles déterminent la forme de l'expérience, en établissant aussi les limites dans lesquelles un sens peut être donné à

la pensée en général. L'expérience consiste en la synthèse unitaire des perceptions constituant un système de nature et dans laquelle toutes les perceptions possibles sont en relation nécessaire les uns avec les autres.

Il y a une seule expérience, où toutes les perceptions sont représentées selon un enchaînement global et structuré par des lois, de même qu'il y a seulement un espace et un temps, où toutes les formes prises par le phénomène et tout rapport de l'être ou du non- être prennent place [...] Ainsi l'unité globale et synthétique des perceptions constitue-t-elle précisément la forme de l'expérience, et elle n'est rien d'autre que l'unité synthétique des phénomènes d'après des concepts. (CRP, A110, p. 185.)

La possibilité de l'expérience n'est rien d'autre qu'une connexion nécessaire de perceptions sous règles et, en dernier lieu, sous l'aperception, comme une auto-conscience dans laquelle toute perception peut être intégrée dans cette auto-conscience universelle. Autrement dit, la soumission de la synthèse d'appréhension à une unité transcendante est la soumission de la perception à l'aperception. Toute perception sensible dépend de la synthèse d'appréhension, alors que cette synthèse empirique elle-même est dépendante de la synthèse transcendante.

Étant donné que toute perception sensible dépend de la synthèse de l'appréhension, mais qu'elle-même, comme synthèse empirique, dépend de la synthèse transcendante, par conséquent des catégories, toutes les perceptions possibles, donc aussi tout ce qui peut jamais parvenir à la conscience empirique, c'est-à-dire tous les phénomènes de la nature, doivent nécessairement être soumis, pour ce qui est de leur liaison, aux catégories, dont dépend la nature (considérée simplement comme nature en général) comme si elle trouvait là le fondement originaire de sa conformité nécessaire à des lois (en tant que *natura formaliter spectata*). (CRP, B164, p. 217.)

Sans cette unité synthétique entre les perceptions, notre cognition n'aurait eu aucune réalité objective ; par là, aucune nécessité et universalité ne serait obtenue en elle. Une variété de perceptions serait ce qui nous serait présenté ; une multitude de représentations desquelles rien d'unitaire ne pourrait être soustrait. Une perception qui n'est pas soumise à l'intuition pure<sup>19</sup>, ou, ce qui revient à la même chose, une appréhension qui n'est pas soumise aux catégories à travers le schématisme, est donc impossible en expérience. La perception est la conscience empirique, et une

---

<sup>19</sup> (A115)

conscience empirique qui ne peut pas être incluse dans un cadre synthétique ne<sup>20</sup> ne peut pas être conscience pour nous.

La possibilité de l'expérience est donc ce qui donne de la réalité objective à toutes nos connaissances a priori. Or, l'expérience repose sur l'unité synthétique des phénomènes, c'est-à-dire sur une synthèse opérées d'après des concepts de l'objet des phénomènes en général, sans laquelle elle ne serait jamais une connaissance, mais une rhapsodie de perceptions qui ne s'intégreraient pas toutes ensemble en une contexture structurée d'après les règles d'une conscience (possible) universellement liée, et par conséquent ne s'intégreraient pas non plus dans l'unité transcendantale et nécessaire de l'aperception. (CRP, A156, p. 235.)

La perception kantienne au sens strict consiste dans la prise de la multiplicité d'intuition sous la catégorie de qualité. En ce sens, une perception qui n'est pas incluse dans ce cadre anticipatoire n'est pas possible. Autrement dit, la perception est seulement possible dans le cadre d'une base axiomatique d'intuition pure et en tant que flux subjectif dans le sens interne. Ce qui nous est donné en premier lieu est l'apparition, affirme Kant, mais quand elle est prise dans la conscience, on l'appelle « perception ».

Le premier élément qui nous est donné est le phénomène qui, quand il est associé à une conscience, s'appelle perception (sans rapport à une conscience au moins possible, un phénomène ne pourrait jamais devenir pour nous un objet de connaissance, et ainsi ne serait-il rien pour nous et, étant donné qu'il n'a en soi aucune réalité objective et existe seulement dans la connaissance, il ne serait absolument rien). (CRP, A119, p. 191.)

Ensuite, la perception correspond à l'étape auquel l'ordre temporel objectif de la multiplicité de représentations n'est pas encore achevé, ce qui n'est possible qu'à travers analogies d'expérience. La succession subjective dans le sens interne, prise dans sa composante intensive, est ce que signifie la perception dans le système kantien. Ainsi, quand la synthèse de la multiplicité est représentée dans son degré de remplissage, la perception est produite. La perception est en dernier lieu une sensation qui est prise en conscience et représentée en tant que telle comme un degré particulier d'influence sur notre sens. Toutefois, étant donné que cette magnitude intensive ne peut pas être représentée sans extensivité, la perception est une conscience d'un degré de sensation sous la forme d'une prise anticipatoire d'un progrès synthétique d'intuition. La perception consiste en la représentation

---

<sup>20</sup> (A112)

consciente de la multiplicité en tant que multiplicité d'intuition, et c'est l'élément subjectif dans l'intuition, par là l'apparition représentée en tant que telle est appelée perception.

Par ce moyen, la différence de Kant par rapport aux philosophes suivants consiste, comme on va le démontrer dans les chapitres prochains, en la différence qu'il fait entre l'apparition et la perception. Une apparition, à apparaître à la conscience, voire, qui doit être prise dans la conscience en tant que telle, requiert une intuition pure et par là l'activité schématique de l'imagination transcendante sur laquelle cette possibilité d'une intuition pure repose. Ainsi, l'apparition est soumise à l'aperception parce que sa perception n'est possible que sous l'aperception : non pas l'apparition per se comme elle surgit dans le sens, mais sa perception est basée sur les conditions de pensée. C'est à travers cette démonstration de la nécessité et la possibilité de la détermination de conditions de perceptibilité à travers l'intuition pure que Kant peut défendre l'initiative principale de la philosophie transcendante, plus précisément, que le sens et les pensées soient des capacités séparées de la raison qui ne marche pas encore en conformité de l'un avec l'autre dans la constitution de l'expérience à travers la médiation de l'imagination.

### 3. LA PERCEPTION CHEZ DESCARTES LES IDEES, LA PENSEE ET LA PERCEPTION

Dans ce chapitre, nous allons essayer d'expliquer les principes fondamentaux de l'approche cartésienne sur la perception avec une considération particulière sur la question de la sensation. Notre but sera de déterminer le sens précis dans lequel la sensation peut être prise pour être un type de perception pour Descartes et si c'est possible dans les limites de l'approche cartésienne des idées et de la perception. À la suite, nous essayerons d'élucider les significations des notions relatives de perception, l'idée et la pensée ou la conscience dans les textes de Descartes.

#### 3.1. Les Idées comme les Formes de la Pensée.

Nous commencerons par expliquer ce que Descartes comprend d'une idée et d'une pensée. Dans les *Principes*, Descartes définit l'idée en termes suivants :

Par le mot de penser, j'entends tout ce qui se fait en nous de telle sorte que nous l'apercevons immédiatement par nous-mêmes; c'est pourquoi non seulement entendre, vouloir, imaginer, mais aussi sentir, est la même chose ici que penser. (*Principes*, dans OLD, p.574)<sup>21</sup>

Et dans le *Secondes Réponses*, une idée est définie comme la forme de nos pensées par lesquelles ces pensées deviennent accessibles à nous :

Par le nom d'*idée*. J'entends cette forme de chacune de nos pensées, par la perception immédiate de laquelle nous avons connaissance de ces mêmes pensées. En telle sorte que je ne puis rien exprimer par des paroles, lorsque j'entends ce que je dis, que de cela même il ne soit certain que j'ai en moi l'idée de la chose qui est signifiée par mes paroles. . (*Méditations*, dans OLD, p. 390).

---

<sup>21</sup> René Descartes, *Oeuvres et Lettres de Descartes*, Bruges: Gallimard, 1952.

Et ainsi je n'appelle pas du nom d'idée les seules images qui sont dépeintes en la fantaisie ; au contraire, je ne les appelle point ici de ce nom, en tant qu'elles sont en la fantaisie corporelle, c'est-à-dire en tant qu'elles sont dépeintes en quelques parties du cerveau, mais seulement en tant qu'elles informent l'esprit même, qui s'applique à cette partie du cerveau. (*Méditations*, dans OLD, p. 390).

Les idées sont des formes de la pensée à travers de la perception desquelles je suis automatiquement conscient de la pensée elle-même, c'est-à-dire, les idées permettent de prendre une pensée comme une pensée spécifique. Même la sensation est, pour Descartes, dans la mesure où elle implique la conscience immédiate de la part du sujet, n'est rien mais une pensée. Pour Descartes la pensée a un sens unique en tout de ses différentes applications. Par exemple tandis que l'imagination et la compréhension peuvent être prises en tant que différentes opérations de la pensée dans la mesure où leurs objets appropriés diffèrent, et aussi en termes de niveau de leur clarté ou de leur distinction, une fois considéré au mesure de l'élément de la pensée qu'elles contiennent, elles sont équivalentes. La sensation, pour autant qu'elle puisse être faite l'objet de la conscience immédiate, n'a rien obscur en elle, il s'agit simplement d'un besoin d'une distinction ou d'une séparation appropriée de ce qu'appartient à la conception de l'intellect de l'élément sensible. Puis, partout où il est possible de délimiter le contenu intellectuel dans un acte de la pensée, c'est-à-dire, ce qui provient exactement de la pensée en soi, de n'importe quelle image ou affect concomitante, et il suit la perception.

Il ne reste plus que les sentiments les affections et les appétits, desquels nous pouvons avoir aussi une connaissance claire et distinct, pourvu que nous prenions garde à ne comprendre dans les jugements que nous en ferons que ce que nous connaissons précisément par le moyen de notre entendement et dont nous serons assurés par la raison. (*Principes*, dans OLD, p. 603.)

Les sensations et les appétits peuvent être clairement perçus. L'obscurité peut être attachée à elles seulement pour autant que quelque chose est affirmée ou niée sur elles. Ceci signifie l'impossibilité d'une affection de l'esprit pour autant que la perception soit concernée. Ni l'affection externe ni l'interne peuvent être à l'origine de n'importe quelle idée, même les idées de sensation ne sont pas sensibles en termes de leur origine. Même si nous allons discuter ceci plus tard, il faut noter que ceci ne donne aucun rôle constitutif à la sensibilité en termes de connaissance, mais seulement un rôle d'occasionner la formation par l'esprit elle-même, par ses

ressources intérieures, et en quelque sorte complètement contenu de soi-même, les idées requises de permettre la perception ou la pensée d'un certain objet.

Pour ce qui est des autres qualités dont les idées des choses corporelles sont composées, à savoir, l'étendue, la figure, la situation, et le mouvement de lieu, il est vrai qu'elles ne sont point formellement en moi, puisque je ne suis qu'une chose qui pense ; mais parce que ce sont seulement de certains modes de la substance, et comme les vêtements sous lesquels la substance corporelle nous paraît, et que je suis aussi moi-même une substance, il semble qu'elles puissent être contenues en moi éminemment. (*Méditations*, dans OLD, p. 294.)

Il y a deux modes de la pensée pour Descartes; la perception et la volition. La perception est une opération de l'intellect et la volition est une opération de la volonté. Sentir, imaginer et concevoir sont des modes de perception et le désir, l'affirmation, le démenti, le doute, etc., sont des modes de la volonté. Jugement, pour autant qu'elle soit nécessairement une affirmation ou un démenti, dépend fondamentalement à l'opération de la volonté. Le jugement est fondé sur l'intellection pour autant qu'il présuppose une certaine idée pour affirmer ou nier d'elle. Cependant, il comporte également une addition de quelque chose, puis, à l'idée.

Entre mes pensées, quelques-unes sont comme les images des choses, et c'est à celles-là seules que convient proprement le nom d'idée: comme lorsque je me représente un homme, ou une chimère, ou le ciel, ou un ange, ou Dieu même. D'autres, outre cela, ont quelques autres formes: comme, lorsque je veux, que je crains, que j'affirme ou que je nie, je conçois bien alors quelque chose comme le sujet de l'action de mon esprit, mais j'ajoute aussi quelque autre chose par cette action à l'idée que j'ai de cette chose-là; et de ce genre de pensées, les unes sont appelées volontés ou affection, et les autres jugements. (*Méditations*, dans OLD, p. 286.)

Toutes les fois qu'il y a plus que la seule perception de l'intellect, il surgit la nécessité de distinguer soigneusement cette forme d'élément supplémentaire de ce qui est perçu clairement. C'est-à-dire, dans les cas où le jugement ou la volonté interfère avec l'intellect, un acte de l'attention est exigé, produisant de ce fait le problème de la certitude, comme après avoir été sorti de la perception dans le jugement, le retour par réflexion à la perception lui-même a le risque de confondre l'objet approprié de la pensée avec les jugements non pertinents attachés à lui. Descartes propose s'abstenir de juger dans ces cas jusqu'à ce que l'immédiateté soit



reconstituée, c'est-à-dire, jusqu'à ce que l'objet puisse être perçu encore dans toute sa clarté et distinction.<sup>22</sup>

### 3.2. Sensation comme Perception

L'attribution des qualités sensibles comme la couleur, le goût etc. aux objets sont sujets au jugement. Car ils sont de façons habituelles enracinées dans l'esprit, quelqu'un prend ces qualités qui ne sont rien d'autre que des idées dans l'esprit, comme des propriétés objectives qui s'attachent aux objets externes.<sup>23</sup> Cette confusion peut être rectifiée seulement si les niveaux de la sensation sont distingués proprement. Cette différence entre les niveaux de l'activité des impressions sur les sens, le niveau de la passion qui est produit dans l'esprit à cause de cette action, et finalement le niveau dans lequel l'attribution des qualités sensibles aux objets a lieu, sont articulés par Descartes en terme de trois degrés de la réponse sensorielle.

Pour bien comprendre quelle est la certitude du sens, il faut distinguer en lui trois sortes de degrés. Dans le premier, on ne doit considérer autre chose que ce que les objets extérieurs causent immédiatement dans l'organe corporel; ce qui ne peut être autre chose que le mouvement des particules de cet organe, et le changement de figure et de situation qui provient de ce mouvement. Le second contient tout ce qui résulte immédiatement en l'esprit, de ce qu'il est uni à l'organe corporel ainsi mêlé et disposé par ses objets; et tels sont les sentiments de la douleur, du chatouillement, de la faim, de la soif, des couleurs, des sons, des saveurs, des odeurs, du chaud, du froid, et autres semblables, que nous avons dit, dans la sixième Méditation, provenir de l'union et pour ainsi dire du mélange de l'esprit avec le corps. Et enfin, le troisième comprend tous les jugements que nous avons coutume de faire depuis notre jeunesse, touchant les choses qui sont autour de nous, à l'occasion des impressions, ou mouvements, qui se font dans les organes de nos sens. (*Méditations*, dans OLD, p.539.)

Descartes réclame que les esprits animaux se déplacent de deux manières. Dans le premier, le mouvement des esprits tracent des objets, c'est-à-dire, ils représentent des objets à l'esprit. De la deuxième manière, quand ils ne représentent pas n'importe quoi et présentent juste la façon du mouvement elle-même, ceci produit une passion

<sup>22</sup> (*Méditations*, dans OLD, p. 368.)

<sup>23</sup> (*Principes*, dans OLD, p. 591.)

et dans ce sens lié à la volonté<sup>24</sup>. La sensation est ambiguë entre une action des esprits animaux et la perception de l'intellect, en d'autres termes, dans la sensation je suis passif pour autant que la façon du mouvement des esprits est concernée mais dans la mesure où je peux parer cette influence par le sens commun, je peux référer ma sensation à un objet.

Je remarque aussi que l'esprit ne reçoit pas immédiatement l'impression de toutes les parties du corps, mais seulement du cerveau, ou peut-être même d'une des ses plus petites parties, à savoir de celle où s'exerce cette faculté qu'ils appellent le sens commun, laquelle, toutes les fois qu'elle est disposées de même façon, fait sentir la même chose à l'esprit, quoique cependant les autres parties du corps puissent être diversement disposées, comme le témoignent une infinité d'expériences, lesquelles il n'est pas ici besoin de rapporter. (*Méditations*, dans OLD, p. 331.)

L'âme raisonnable considérera seulement ces images qui sont tracées de la part du cerveau dans lequel le sens commun ou l'imagination réside. Et, c'est plus exactement ces images qui devraient s'appeler les idées pour Descartes. Le sens commun correspond au niveau dans lequel les esprits agissent d'une façon raisonnable, nous pouvons dire. Au-dessous du sens commun, c'est-à-dire, pour autant que différents sens externes sont concernés, la représentation devient impossible.

Or entre ces figures, ce ne sont pas celles qui s'impriment dans les organes des sensations extérieurs, ou dans la superficie intérieure du cerveau, mais seulement celles qui se tracent dans les esprits sur la superficie de la glande H, *où est le siège de l'imagination, et de la sens commun*, qui doivent être prises pour les idées, c'est-à-dire pour les formes ou images que l'âme raisonnable considérera immédiatement, lorsqu'étant unie à cette machine elle imaginera ou sentira quelque objet. (*Traité de l'homme*, dans OLD, p. 852.)

La perception ne peut pas avoir lieu au niveau du sens ni de l'imagination pour autant que ceux-ci sont troublés par l'activité des impressions ou l'activité de la volonté, seulement une sensation et une imagination basées sur une perception antérieure de l'intellect peuvent s'appeler perception, c'est-à-dire, les images et les sensations sont les perceptions dans la mesure où elles peuvent être soumises à la règle de l'intellect.

Davantage, je trouve en moi des facultés de penser toutes particulières, et distinctes de moi, à savoir les facultés d'imaginer et de sentir, sans lesquelles je puis bien me concevoir clairement et distinctement tout entier, mais non pas

<sup>24</sup> (*Passions de L'âme*, dans OLD, p. 701.)

elles sans moi, c'est-à-dire sans une substance intelligente à qui elles soient attachées. Car dans la notion que nous avons de ces facultés, ..., elles renferment quelque sorte d'intellection : d'où je conçois qu'elles sont distinctes de moi, comme les figures, les mouvements, et les autres modes où accidents des corps, le sont des corps mêmes qui les soutiennent. (*Méditations*, dans OLD, p.324.)

Ici, il est évident que les idées innées sont à la base de toutes les perceptions de l'esprit et à proprement parler ils sont eux-mêmes des objets perçus, c'est que nous savons les choses par le savoir de l'esprit, l'esprit ne connaît rien qu'il ne contient pas formellement ou éminemment. Pour Descartes, il y a des idées qui sont innées et qui fonctionnent comme des règles pour la reconnaissance des objets du sens commun comme des idées de tel ou tel genre. Ainsi, les idées innées aident à récupérer l'élément perceptuel dans ce que, nous est présenté comme un complexe de perception-jugement.

D'où l'on voit clairement qu'il n'y a point de chose dont on connaisse tant d'attributs que de notre esprit, parce qu'autant qu'on en connaît dans les autres choses, on en peut autant dans l'esprit de ce qu'il les connaît ; et partant sa nature est plus connue que celle d'aucune autre chose. (*Méditations*, dans OLD, p.485.)

Je n'ai pas besoin d'organiser mes perceptions de sorte que je sois conscient de moi-même comme sujet de cette synthèse; pour Descartes la conscience est transparente à soi-même, son matériel lui est donné sous forme d'idées innées, par conséquent il n'y a aucune synthèse spéciale menant à la reconnaissance mais la reconnaissance est elle-même qui fonde la reconnaissance de tout le contenu. Mais la relation précise entre le jugement et la perception ou entre l'intellect et la volonté en Descartes exige de nous d'expliquer la nature double des idées, c'est-à-dire, la distinction entre la réalité formelle et la réalité objective d'une idée ou au mesure où leur relation à la pensée est considérée, la différence entre les idées prises formellement, ou objectivement et les idées prises matériellement.

### 3.3. Réalité Objective et Réalité Formelle

Dans ce chapitre nous essayerons d'expliquer la distinction fondamentale cartésienne entre la réalité formelle et la réalité objective d'une idée. En outre, nous considérerons également le sens de distinction entre l'aspect matériel des idées en opposition à leur aspect formel, c'est-à-dire, nous essayerons de comprendre la différence entre prendre des idées matériellement et formellement. Les idées peuvent être considérées simplement comme certaines façons de penser ou bien comme images qui représentent une chose par opposition à une autre.

A savoir, si ces idées sont prises en tant seulement que ce sont de certaines façons de penser, je ne reconnais entre elles aucune différence ou inégalité, et toutes semblent procéder de moi d'une même sorte ; mais, les considérant comme des images, dont les unes représentent une chose et les autres une autre, il est évident qu'elles sont fort différentes les unes des autres. Car, en effet, celles qui me représentent des substances, sont sans doute quelque chose de plus, et contiennent en soi (pour ainsi parler) plus de réalité objective, c'est-à-dire participent par représentation à plus de degrés d'être ou de perfection, que celles qui me représentent seulement des modes ou accidents. (*Méditations*, dans OLD, p. 289.)

La réalité objective d'une idée est la réalité qu'elle porte en vue de son contenu représentatif. La réalité objective d'une idée doit être contenue formellement ou éminemment dans une certaine cause. Cependant, la réalité objective d'une idée peut avoir l'esprit comme l'origine de sa réalité aussi bien que quelque chose d'extérieur. C'est-à-dire, la réalité objective peut être contenue formellement ou éminemment dans une certaine cause. Par exemple, parmi les idées des choses corporelles, celles de la substance, le nombre et la durée peut être obtenue de l'idée que j'ai de moi<sup>25</sup>. Même l'idée de l'extension, cependant pas formellement contenue dans moi, peut être éminemment contenue car je suis une substance moi-même. Puis, seulement ces idées qui ne peuvent pas avoir provenu de l'esprit et de ses idées innées devraient être tenues pour être référer à quelque chose au delà de l'esprit à la mesure d'objets elles représentent.

La réalité formelle d'une idée est la réalité qu'elle a en vertu de son appartenance à l'esprit, c'est-à-dire, les idées ont la réalité formelle seulement par l'esprit, pour autant qu'elles participent à la réalité substantielle de l'esprit. Puis, il

---

<sup>25</sup> *Ibid.* p.293

surgit le problème d'expliquer la différenciation de la pensée. Les idées sont ce qui permet cette différenciation mais elles sont équivalentes comme modes. La solution cartésienne consiste à prendre la pensée comme différenciée de façon innée quant à ses idées essentielles. Par conséquent, la question est la différenciation et alors la spécification additionnelle des idées par l'expérience, c'est-à-dire leur application aux objets du sens. Mais comme nous verrons, ceci s'élève à une bifurcation de cette cloison innée parmi les idées et par conséquent pour Descartes pour autant qu'il y ait de clarté et de distinction intuitive, ça dépend aux idées innées, et donc on ne peut pas penser clairement et distinctement dès que quelque chose autre de cette structure innée est présenté à travers la sensation.

J'appelle claire celle qui est présente et manifeste à un esprit attentif; de même que nous disons voir clairement les objets lorsque étant présents ils agissent assez fort, et que nos yeux sont disposés à les regarder; et distincte, celle qui est tellement précise et différente de toutes les autres, qu'elle ne comprend en soi que ce qui paraît manifestement à celui qui la considère comme il faut. (*Principes*, dans OLD, p.591.)

Au sens strict, il y a des idées non-innées seulement dans un sens relatif, c'est-à-dire, une sensation peut être considérée comme source des idées seulement pour autant qu'il peut comprendre sous une idée ou des idées innées appropriées. C'est seulement à mesure où le composant pensable de cette idée, c'est-à-dire, ce qui est pensée en présence de l'idée est pris en considération. En tant que seule présentation ou en tant qu'une image, un contenu sensible peut encore s'appeler une idée mais seulement dans un sens qualifié. Nous présenterons ici la distinction que Descartes fait entre prendre idées formellement et matériellement pour comprendre ce cas problématique des idées de la sensation.

Car puisque les idées mêmes ne sont rien que des formes, et qu'elles ne sont point composées de matière, toutes et quantes fois qu'elles sont considérées en tant qu'elles représentent quelque chose, elles ne sont pas prises *matériellement*, mais *formellement*; que si on les considérait, non pas en tant qu'elles représentent une chose ou une autre, mais seulement comme étant des opérations de l'entendement, on pourrait bien à la vérité dire qu'elles seraient prises matériellement, mais alors elles ne se rapporteraient point du tout à la vérité ni à la fausseté des objets (*Méditations*, dans OLD, p. 450.).

Les idées sont différentes seulement en vue de leurs objets mais comme la représentation elle-même est uniforme en Descartes, c'est-à-dire, il n'y a aucune différence qualitative entre différents applications de perception dans la sensation,

l'imagination ou la compréhension pure, les différences parmi les idées peut seulement être dues au jugement. C'est-à-dire, l'intellect a son forme propre qui lui permet de percevoir

aux différents niveaux. De ce point de vue, chaque idée est innée. Si elles sont prises comme les formes ou les capacités seules dans l'esprit, elles ne sont pas différentes entre eux mais si d'autre part elles sont prises comme différents objets eux-mêmes nous ne pouvons pas dire qu'elles sont identiques pris matériellement ou comme les opérations. De cette façon, chaque idée doit être innée car il n'y a aucune manière sauf à travers le jugement d'effectuer une relation entre une représentation et son objet dans le cas de la connaissance sensible. Etant donné la séparation stricte de l'idée du jugement, toutes les idées sont alors d'origine intellectuelle, et toutes sont innées de cette raison. Les impressions sensibles servent seulement d'occasionner la formation des idées de ces objets sensibles. Descartes ne peut pas trouver une différence dans les idées considérées matériellement, comme en termes de leur formation ils sont tous acquis de même d'une façon. Ceci peut être mis comme la thèse que la pensée est déterminée en Descartes. C'est-à-dire, la pensée n'a pas besoin d'une multiplicité acquise à travers la sensation pour que l'esprit soit donatrice de l'ordre et de l'unité à cette multiplicité. Par conséquent tout ce qui est présent à la pensée, en vue de conscience impliquée dans lui, est en bas, les objets intelligibles. En termes d'objets qui sont externes, c'est-à-dire, pour autant que la représentation soit celle d'un objet externe, cette extériorité elle-même doit être expliquée en termes d'idées de la compréhension pure.

### **3.4. Fausseté Matérielle**

Une fausseté peut être seulement formelle ou bien elle peut avoir d'origine en contenu même de la connaissance qui est en question. La fausseté formelle est ce type de fausseté qui peut être produit dans les jugements et consiste en fausse attribution ou déni de quelque chose des autres. Une idée, au contraire ne peut pas être formellement fausse, c'est-à-dire, à la mesure de leur aspect perceptuel est concernée, toutes les idées sont vraies. La fausseté d'une idée, au sens de ce caractère formel de fausseté, peut seulement être fausse en conséquence d'une attribution fausse d'une ressemblance entre l'idée en tant qu'elle existe dans l'esprit et la chose

signifiée par l'idée entant qu'elle est considérée comme existante en dehors de l'esprit. C'est-à-dire, au contexte du jugement portant cette ressemblance entre une idée et sa cause, une fausseté peut être attachée à l'idée.

Or la principale erreur et la plus ordinaire qui s'y puisse rencontrer, consiste en ce que je juge que les idées qui sont en moi sont semblables, où conformes à des choses qui sont hors de moi ; car certainement, si je considérais seulement les idées comme de certains modes où façons de ma pensée, sans les vouloir rapporter à quelque autre chose d'extérieure, à peine me pourraient-elles donner occasion de faillir. (*Méditations*, dans OLD, p. 287.)

L'impossibilité d'une fausseté formelle d'être attaché à une idée prise seulement en tant que l'idée, s'ensuit du fait qu'une idée prise simplement comme opération de l'intellect, comme expliqué dans la section précédente, n'a rien à elle autre qu'être un acte de la compréhension. Même si l'idée est celle d'une chimère indique Descartes, pourvue qu'il soit une pensée d'une chimère, elle ne porte aucune fausseté.

Car, encore que j'aie remarqué ci-devant, qu'il n'y a que dans les jugements que se puisse rencontrer la vraie et formelle fausseté, il se peut néanmoins trouver dans les idées une certaine fausseté matérielle, à savoir, lorsqu'elles représentent ce qui n'est rien comme si c'était quelque chose (*Méditations*, dans OLD, p. 292.)

Car par l'entendement seul je n'assume ni ne nie aucune chose, mais je conçois seulement les idées des choses, que je puis assurer où nier. Or, en le considérant ainsi précisément, on peut dire qu'il n'en se trouve jamais en lui aucune erreur, pourvu qu'on prenne le mot d'erreur en sa propre signification. (*Méditations*, dans OLD, p. 304.)

Au sens strict, dit Descartes, seulement des jugements peuvent être considérés comme vrai ou faux. C'est ainsi dans la mesure où la fausseté est prise dans les limites d'une relation entre les idées. Cependant, il y a également un autre genre de fausseté qui ne concerne pas de relations de conformité entre les idées mais s'agit de la perception même de l'idée, et nous pouvons appeler ce type de fausseté, la fausseté matérielle. Le dernier genre de fausseté est valide pour pratiquement toutes les idées de sensation pour Descartes. Seulement les sensibles communs étaient strictement perceptibles chez Descartes, et en vue de leur côté matériel, tous les sensibles communs sont vrais et à ce sens la perception commence du niveau de sens commun et tous le divers des sens particuliers sont les idées seulement dans la mesure où elles tombent sous le sens commun.

Enfin je suis la même qui sens, c'est-à-dire qui reçois et connais les choses comme par les organes des sens, puisqu'en effet je vois la lumière, j'ouïs la

bruit, je ressens la chaleur. Mais l'on me dira que ces apparitions sont fausses et que je dors. Qu'il soit ainsi ; toutefois, à tout le moins, il est très certain qu'il me semble que je vois, que j'ouïs, et que je m'échauffe ; et c'est proprement ce qui en moi s'appelle sentir, et cela, pris ainsi précisément n'est rien autre chose que penser. (*Méditations*, dans OLD, p. 279.)

D'après Descartes, l'activité même de la pensée est dérangée dans la sensation parce qu'il n'y existe pas de perception d'un contenu propre comme tel au cas de la sensation, quand la sensation elle-même comme activité des impressions est considérée. Néanmoins, même la sensation, pourvu qu'elle me rend conscient de ma pensée, n'importe quelle obscurité est attachée à elle, est une perception, une perception de la difficulté dans l'activité de la représentation. Il n'y a pas la perception de la sensation à proprement parler, mais la perception du dérangement de l'acte de représentation, une fausseté matérielle c'est-à-dire, par conséquent aucune idée n'est connue à travers la sensation. Les sensations sont informatives de ce qui est bénéfique ou nuisible au corps et ont une valeur pratique de cette manière mais considérée sous l'aspect de la cognition, elles ne servent rien.

[...], parce que ces sentiments ou perceptions des sens n'ayant été mises en moi que pour signifier à mon esprit quelles choses sont convenables ou nuisibles au composé dont il est partie, et jusque là étant assez claires et assez distinctes, [...]. (*Méditations*, dans OLD, p. 328.)

Pour résumer, ce qui est objectivement perçue dans une idée doit être séparé parfaitement de ce qui est impliqué comme une seule perturbation psychologique. Et il doit être effectué par le jugement, soit sous forme de corriger un jugement faux ou bien soit de la façon de s'abstenir de juger. C'est-à-dire, refusant de donner l'assentiment aux présentations fausses du sens et de l'imagination. Bien que les idées matériellement fausses aient quelque chose réelle à leur base, elles sont matériellement fausses comme opérations de l'intellect parce qu'elles se forcent à l'esprit en tant que quelque chose positive dans elles-mêmes tandis que dans la vérité elles sont de seules opérations échouées de représentation

---

<sup>26</sup> *Principes*, dans OLD, p.591.



Descartes a une séparation rigide des actes ou des passions sensibles et psychologiques qui sont obscures et confuses et les actes intellectuels qui sont clair et distinct en soi.

### 3.5. La Diagnose Kantienne : Surdétermination du Sens Interne

Le problème avec l'approche cartésienne de la perception est qu'il n'identifie pas le problème de la détermination du sens intérieur. C'est parce que le sens interne ou l'aperception a son cours inné de détermination et donc il n'est pas laissé aucun rôle à la sensation. Il n'y a aucune nécessité d'une détermination *a priori* de la sensibilité conformément aux conditions de l'aperception, comme à proprement parler, il n'y a aucune sens ou réceptivité séparé de pensée en Descartes, par conséquent aucun besoin de détermination réciproque entre eux. La conscience est transparente, l'intuition est intellectuelle en Descartes. Quand l'intuition est intellectuelle, l'appréhension se compose naturellement d'une prise des objets intellectuels dans un acte simple ; comme des objets simples de pensée. Avec précision, la nature intellectuelle de l'intuition tient compte du fait que Descartes peut souscrire à la thèse de l'indifférence de la nature spécifique de l'acte compris dans la perception : que ce soit la sensation, l'imagination ou la compréhension pure, les objets perçus par ces derniers sont toujours nécessairement objets de l'intellect. Dans ce sens, il y a seulement détermination occasionnelle par la sensation de l'esprit, mais pas une affection vraie.

Descartes a été concerné plus par la façon dont nous identifions des apparitions donnés sous des idées de la substance, de l'extension, de la durée etc. Sans idée innée de la substance, par exemple, nous ne pourrions pas identifier des apparitions comme des divers objets distincts ; au lieu de cela, le sens de la vue elle-même sera rendu. C'est-à-dire, pour Descartes, le phénomène dans le sens Kantien a la priorité à des apparitions. C'est un résultat de l'équation cartésienne de la perception avec l'aperception.

Pour Kant, la relation du sujet à ses états intérieurs n'est pas essentiellement différente de sa relation à celle à l'extérieur. C'est-à-dire, l'intuition interne est autant sensible que l'intuition externe et par conséquent est alors dépendante de l'affection. Puis, selon Kant, Descartes ne peut pas différencier proprement entre l'apparition et la perception et réduit l'une à l'autre. Descartes prend l'aperception empirique comme fondée seulement en l'aperception pure, de ce fait ne peut pas reconnaître le caractère sensible de lui. C'est-à-dire, tandis que pour Kant l'aperception empirique est l'expression de l'aperception pure comme une fonction correspondante à la réceptivité, pour Descartes, il n'y a pas de rôle de la sensation dans la détermination constitutive d'aperception empirique.

Toutes les considérations ci-dessus convergent à l'impossibilité de la sensibilité en tant que telle en Descartes pour autant que l'esprit, à la séparation du corps, soit concerné. La manière à travers de laquelle sensation en général peut fournir une détermination de la pensée, c'est seulement en termes de l'occasionner, c'est-à-dire, les sens peuvent suggérer une idée à la pensée mais ne peuvent jamais limiter la pensée quant à ce qu'elle peut connaître. En bref, rien vraiment sensible ne peut entrer dans la connaissance. Pour Kant, ceci s'élève à une confusion de la matière et de la forme de connaissance et s'ensuit de l'admission d'une intuition intellectuelle.

#### **4. LA PERCEPTION CHEZ LOCKE : LA SENSATION, LA REFLEXION ET LA PERCEPTION**

Dans ce chapitre, nous allons essayer de faire une exposition concise de la théorie Lockéenne à propos de la perception. Nous allons spécialement accentuer sa théorie sur les idées simples, ses explications à propos des sources des idées en termes de la sensation et de la réflexion et spécialement le problème de la détermination du sens interne. Nous allons argumenter, en regardant à travers la théorie kantienne, que le problème avec Locke est la surdétermination de la sensation et à partir de là, la tendance de Locke de réduire les fonctions de l'imagination et aussi de penser aux fonctions de la sensibilité. C'est-à-dire, ne prenant pas l'expérience en tant que ce qui doit être produite par une relation entre la pensée et le sens mais en tant qu'elle-même comme fondatrice de la pensée et du sens, Locke réduit la pensée. L'expérience elle-même est ce qui se trouve comme fondement des fonctions subjectives des sens ; l'imagination et la pensée. Dans ce chapitre nous allons essayer de comprendre brièvement le manque du schématisme de Locke.

##### **4.1. Perception comme Réception: La Sensation et La Réflexion**

Si Descartes parlait d'une source naturelle dans l'intellect pour les idées fondamentales que nous utilisons dans la conception du monde des sens et de la pensée, Locke considère la sensation comme la source fondamentale pour les idées que nous avons. L'autre source des idées de l'entendement est la réflexion, et Locke conçoit la réflexion, par la manière dont elle fonctionne, comme une sorte de sensation. Alors que la première devrait plutôt être appelée sensation, ce dernier type intérieur peut aussi être appelé une sorte de sensation, comme tous les deux fonctionnent de la même manière, notamment à travers l'affection. L'esprit est plus

passif à l'égard des idées qu'il a de ses propres activités, comparé aux idées qu'il acquiert par la sensation.

Premièrement, *nos sens*, tournés vers les objets sensibles singuliers, *font entrer dans l'esprit* maintes *perceptions* distinctes des choses, en fonction des diverses voies par lesquelles ces objets les affectent. [...] Et quand je dis que les sens font entrer dans l'esprit ces idées, je veux dire qu'ils font entrer, depuis les objets externes jusqu'à l'esprit, ce qui y produit ces *perceptions*. Et puisque cette source importante de la plupart des idées que nous ayons dépend entièrement de nos sens et se communique par leur moyen à l'entendement, je la nomme SENSATION (ESEH, 2-1-3, p. 164.)<sup>27</sup>

Les sens dotent l'esprit de perceptions selon les différentes façons dont ils sont affectés par les objets. Cependant, les sens ne sont que des conduits pour les impressions, c'est l'entendement qui est le lieu approprié où la perception peut se produire. La perception est l'opération fondamentale de l'entendement et à ce titre, il est également l'objet d'un sens inné. Ainsi, l'entendement dote le sens interne de l'idée de cette opération (appelée perception) tout en l'affectant, et c'est dans ce sens que l'on peut dire que l'on perçoit ou que l'on a une idée. Ensuite, si la sensation en tant que telle est la condition nécessaire de l'existence de la perception ou de l'idée, ce n'est pourtant pas une condition suffisante. L'idée de perception elle-même devrait être donnée dans le sens interne, c'est-à-dire, une impression de cette opération devrait être reçue dans la réflexion.

Quand l'âme vient à réfléchir sur ces opérations, à les considérer, celles-ci garnissent l'entendement d'un autre ensemble d'idées qu'on n'aurait pu tirer des choses extérieures, telles que *percevoir, penser, douter, croire, raisonner, connaître, vouloir...* [...] Cette source d'idées, chacun l'a entièrement en lui ; et bien qu'elle ne soit pas un sens, puisqu'elle n'a pas affaire aux objets extérieurs, elle s'en approche cependant beaucoup et le nom de "sens interne" semble assez approprié. Mais comme j'appelle l'autre source *sensation*, j'appellerai celle-ci REFLEXION, les idées qu'elle fournit n'étant que celles que l'esprit obtient par réflexion sur ses propres opérations internes. (ESEH, 2-1-3, p. 165.)

Dans ce tableau, le problème est de réconcilier cette réceptivité de l'esprit qui a ses propres opérations avec la possibilité de percevoir quelque chose au-delà de la remarque réflexive du fait que l'on perçoit. En effet, comment est-il possible que, tout en étant conscient du fait que l'on perçoit, cette prise de conscience elle-même n'empêche pas la perception du contenu? Ou encore, comment le passage d'une idée de sensation à une idée de réflexion peut être accompli s'il n'y a pas de participation

<sup>27</sup> John Locke, **Essai sur l'Entendement Humain**, trad. J.M. Vienne, Vrin, Paris, 2001.

active de la part de la pensée même dans la réflexion? Si une activité sur les impressions données par la sensation n'est par nécessaire pour en prendre conscience en tant que telle, l'activité de ces impressions devrait être conçue d'une manière qui rend inutile cette réponse active du part de l'esprit. La solution que Locke propose pour remédier à ce problème consiste à plaider pour la simplicité des idées reçues dans la perception.

A propos des idées simples de sensation il faut noter que tout ce qui est en Nature ainsi constitué qu' il puisse affecter les sens et causer par là dans l' esprit une perception, produit de ce fait une idée simple dans l' entendement; celle-ci, quelle qu' en soit la cause externe, n'est pas plutôt saisie par notre faculté de discerner que l' esprit la tient pour une idée véritable dans l' entendement, aussi *positive* que toute autre, même si sa cause n'est peut-être, dans la chose, qu'une privation (ESEH, 2-8-1, p. 215.)

Locke a pris réflexion en des termes similaires à la sensation. En ce sens, les idées reçues dans la réflexion ne peuvent être comprises comme les effets ou les traces des opérations mentales sur le sens interne. Ensuite, la possibilité de percevoir une idée qui provient de la sensation dépend de son degré d'être prise en compte, comme Locke, dans le passage cité ci-dessus, établit un lien clair entre la perception d'une idée simple et le discernement ; c'est-à-dire, tout ce qui ne se présente pas dans sa simplicité (et donc la distinction) ne produit pas de perception dans l'esprit non plus. D'autre part, la perception est la première idée que nous avons de la réflexion ; et en ce sens, le discernement n'est pas impliqué dans la perception elle-même, mais l'inverse devrait être vrai – autrement dit, la perception devrait servir de fondement à la possibilité de discernement. Ensuite, il se pose le problème de la simple idée ou ce qui revient à la même chose – la perception simple, ou la perception en tant que telle, sans mélange de toutes autres opérations de rétention, de discernement, etc. Provisoirement, on peut dire que, dans la mesure où une idée est discernée en tant que telle, il y a nécessairement plus de perception de cette image, mais d'autre part, il y a un certain sens dans le schème de Locke si on prend en compte l'idée que, les opérations mentales de rétention et de discernement ont une certaine passivité pour elles, et que, dans un sens, c'est le cas pour chaque opération de l'esprit concerné avec les idées en tant que telles.

Tout ce que l'esprit perçoit en lui-même, ou tout ce qui est l'objet immédiat de la perception, de la pensée ou de l'entendement, je l'appelle *idée* ; et le pouvoir

de produire une idée dans l'esprit, je l'appelle *qualité* de la chose où se trouve ce pouvoir. (ESEH, 2-8-8, p. 218.)

Locke définit l'*idée* dans une échelle large : pour lui, l'ampleur de l'idée est identique à la perception. Tout ce qui peut être perçue en tant que tel peut être appelé « idée ». Toutefois, ce qui est plus important, c'est que l'idée ou la perception sont assimilées à l'apparition ; la simplicité d'une idée découle de sa qualité d'être une apparition uniforme qui ne peut être distinguée en des éléments plus simples. Autrement dit, la simplicité d'une idée réside dans la simplicité de son apparition à la conscience:

Et rien n'est plus manifeste pour un homme que sa perception claire et distincte de ces idées simples, dont chacune, exempte en elle-même de composition, ne renferme rien d'autre qu'*une seule manifestation uniforme*, qu'une seule conception dans l'esprit, et ne saurait être distinguée en idées différentes. (ESEH, 2-2-1, p. 188)

D'un autre côté, la simplicité d'une idée de la réflexion n'est pas aussi claire, comme on l'avait précisé avant. C'est que le critère de la simplicité va être exprimé en termes de perception dans le cas des idées des opérations mentales. Tandis que la simplicité d'une idée de la sensation dépend d'être l'objet immédiat de la perception, seulement l'idée de la perception peut être considérée comme une simple idée de la réflexion, sauf l'idée de volition qui ne nous concerne pas ici. C'est que seulement la perception comme une opération mentale est une idée simple de la réflexion et dans ce sens la simplicité de la sensation détermine la simplicité de la réflexion. D'une autre côté, la complexité dans les opérations va impliquer une complexité dans les idées de la sensation aussi. C'est-à-dire, toutes les fois que là peut être différencié dans une idée quelque chose plus qu'et au-dessus de la perception, ce sera par définition une idée complexe. Alors, la perception a une position centrale dans la théorie Lockéenne. En même temps, l'opération la plus simple qui consiste dans la réception des idées que les sens délivre et aussi l'opération fondamentale sur laquelle les fonctions mentales plus élevées sont utilisées.

Il est possible de parler d'une double passivité de la perception. La perception est passive à l'égard de la sensation et aussi en ce qui concerne la réflexion. Sur cette double passivité repose la possibilité de changer les idées de sensation par la réflexion. Toutefois, ce que l'on souhaite souligner est le fait que, par le biais de leur

dépendance de la perception, les idées de réflexion sont également tributaires de la sensation<sup>28</sup>. Comme nous avons essayé de noter ci-dessus, les opérations telles que le maintien et le discernement peuvent être passivement déterminées par la sensation, et également, elles peuvent activement changer les idées de sensation. Dans la suite, on va essayer de comprendre le problème de la relation entre le sens et la pensée chez Locke.

Les deux actions principales de l'esprit les plus fréquemment considérées, si fréquentes que tous ce qui le souhaitent peuvent les remarquer en eux-mêmes, sont les suivants: la perception ou *penser*, la volition ou *vouloir*. Le pouvoir de penser est nommé *entendement* et le pouvoir de couloirs *volonté*, et ces deux pouvoirs ou aptitudes dans l'esprit reçoivent le nom de *facultés*. J'aurai occasion de parler par la suite de quelques uns des modes de ces idées simples de réflexion, tels que le *souvenir*, le *discernement*, le *raisonnement*, le *jugement*, la *connaissance*, la *foi*, etc. (ESEH, 2-6-2, p. 205.)

La perception est la pensée et en tant que telle ; c'est une activité d'entendement. Toutefois, elle n'est pas active dans le sens d'impliquer un élément de volonté, une considération active de la part du sujet. Plutôt, l'esprit ne peut avoir rien de proprement actif dans la perception simple. Un élément proprement réflexif entre en perception seulement après une certaine période de simple enregistrement passif des perceptions et d'observation des relations entre elles ; finalement, il permet la réalisation de la part active des perceptions

La perception est la première faculté de l'esprit mobilisée sur les idées ; elle est aussi l'idée la première et la plus simple obtenue par réflexion, et certains la nomment pensée en général. Pourtant la pensée, au sens propre du terme en français, signifie cette opération de l'esprit sur ses idées où l'esprit est actif et où il considère quelque chose avec un certain niveau d'attention volontaire ; dans la pure et simple perception, l'esprit est pour la plus grande part passif seulement et, ce qu'il, il ne peut s'empêcher de le percevoir. (ESEH, 2-1-9, p.233.)

Ici, Locke fait une distinction cruciale entre la pensée en tant que perception passive et la pensée en tant qu'acte de réflexion volontaire et attentif. C'est, dans la mesure où l'esprit est très occupé par la réception, l'enregistrement, le discernement des idées simples, il est en grande partie passif. Il ne se contente pas de constater le flux de perceptions, et sans cette succession perceptuelle, il n'a pas par elle-même une activité de travail à réaliser sur les perceptions. Ainsi, contrairement à Kant, il n'ya pas de pure détermination des apparitions dans leur réception dans la conscience. Locke quitte l'établissement de l'ordre de synthèse entre les perceptions,

<sup>28</sup> (ESEH, 2-1-23, p.183)

pour l'expérience elle-même<sup>29</sup>. Nous allons expliquer cela plus tard, en tant que schématisation du sens ou des sens chez Locke.

Quand ces idées *simples* s'offrent à l'esprit l'*entendement ne peut* ni refuser de les avoir ni, une fois qu'elles sont imprimées, les altérer, les effacer ou en créer lui-même de nouvelles, pas plus qu'un miroir ne peut refuser, altérer ou effacer les images ou les idées qu'y produisent les objets placés devant lui. Comme les corps qui nous environnent affectent diversement nos organes, l'esprit est forcé d'en recevoir les impressions et ne peut éviter de percevoir ces idées qui leur sont attachées. (ESEH, 2-1-25, p. 185.)

L'entendement ne peut pas créer une nouvelle idée, chaque idée peut être attribuée à une certaine idée simple. Les opérations actives de la raison exigent l'acquisition de diverses perceptions, chacun étant reçu séparément. Puis, dans la mesure où la perception est concernée, il ne peut s'agir d'aucune considération d'origine externe ou interne d'une idée simple : elles sont toutes acquises de l'extérieur et elles sont toutes des modifications internes, on peut le dire, dans leur qualité de perception.

Il est certain que si une altération produite dans le corps n'atteint pas l'esprit, si une impression produite sur l'extérieur n'est pas remarquée intérieurement, il n'y a aucune perception. (ESEH, 2-9-3, p. 234.)

Les idées des opérations dans la réflexion, autres que l'idée de la perception, comme on l'a fait valoir, ne sont possibles que dans la mesure où ils dépendent de la perception et de la sensation. Toutefois, il se pose de nouveau le problème de la perception. Comment peut-il être possible que le schéma de perception de Locke, qui est totalement tributaire des impressions externes, peut également être un produit de l'entendement ? En effet, comment est-il possible qu'il y ait une prise de conscience immédiate dans la sensibilité elle-même qui est aussi, automatiquement, une auto-conscience, une pensée?

Une idée qui n'a jamais été perçue par l'esprit n'a jamais été dans l'esprit. Toute idée dans l'esprit est soit perception effective, soit ancienne perception effective qui se trouve dans l'esprit de telle sorte qu'il puisse la rendre à nouveau effective par la mémoire. Quand il y a perception effective d'une *idée* sans mémoire, l'*idée* se manifeste comme parfaitement neuve, inconnue de

---

<sup>29</sup> Ceci est bien sûr en accord avec le rejet lockien de tout ce qui peut être considéré comme l'expérience fondamentale et encadrante, puisque c'est cette même expérience qui sert de fondement à la perception et tout ce que tout ce que peut avoir la raison en tant que matériau pour ses opérations. « Ces impressions faites sur les sens par les objets extérieurs semblent être le premier matériau de l'esprit dans ces opérations que l'on nomme *perception, souvenir, examen, raisonnement*, etc. » (ESEH, 2-1-23)



l'entendement jusque là. Quand la mémoire amène à la vue effective une *idée*, c'est avec la conscience qu'elle y a été auparavant et n'est pas totalement étrangère à l'esprit. (ESEH, 2-1-4, p. 137.)

La perception est une pensée pour Locke, comme c'était le cas pour Descartes. Inversement, tout objet de pensée, dans la mesure où il s'agit de son origine, est lié à la sensation. Puis, dans la perception, la détermination du sens interne à une certaine forme, est déjà donnée. Toutefois, le passage de la sensation à la réflexion n'est pas expliqué par Locke. La raison pour cela est qu'il n'y a pas de distinction significative entre la sensation et la pensée chez Locke, ou, plus précisément, Locke ne conçoit pas la sensation comme une simple affection, mais commence par la sensation déjà considérée dans son aspect interne, c'est-à-dire, dans sa forme de pensée déjà individualisée.

La constitution des sens est telle qu'ils offrent plus qu'une multiplicité d'impressions. Ou, inversement, la nature de l'esprit est telle qu'elle a intégré une réceptivité cohérente pour les impressions, pour les impressions qui sont organisées et assez puissantes pour suggérer une idée à la pensée. Au fond, il s'agit de la conception cartésienne interprétée par le côté de l'expérience externe, si on peut le dire. Ensuite, Locke utilise au sens de l'expérience externe et, par implication, la réflexion dans le sens de l'expérience interne. Autrement dit, le sens en général a sa propre façon de détermination ou de limitation, son propre schématisme ; ou, ce qui revient au même, l'expérience étant elle-même le domaine de la sensibilité, il n'y a pas de nécessité pour une détermination du sens par la pensée - la pensée est plutôt dépendante du sens<sup>30</sup>.

Bien que les idées de qualités évidentes et familières s'impriment avant que la mémoire ne commence à tenir le registre du temps et de l'ordre, il se passe un si grand laps de temps avant que quelque qualité inhabituelle ne se présente que peu d'hommes peuvent se rappeler le moment où ils les ont appréhendées pour la première fois (ESEH, 2.1.6, p. 167).

---

<sup>30</sup> Et, pour Kant, le problème est de situer le sens interne et le sens externe l'un par rapport à l'autre, ce qui est possible si tous les deux sont fondés sur les fonctions transcendantales du sens, de l'imagination et la pensée dans le schématisme. Le sens en lui-même devrait être complètement indéterminé, contrairement à Locke; et la pensée devrait aussi être complètement indéterminée, contrairement à Descartes, s'il doit y avoir la nécessité et l'universalité dans l'expérience, sans aucun recours à des idées innées ou au cours préétabli de l'expérience elle-même. Ainsi, l'expérience elle-même devrait être elle-même fondée sur la limitation réciproque des fonctions de la pensée et l'affection du sens.

Pour prendre conscience de l'ordre et de la succession entre les perceptions, une période antérieure d'activité perceptuelle est nécessaire : à travers cette période antérieure, il est possible d'expérimenter une variété suffisante. Sur ce fondement de familiarisation avec les idées, la raison trouve l'opportunité de s'appliquer à ses idées d'une façon active. Dans les premières années de l'enfance en particulier, la raison est surtout adaptée à l'environnement, et elle essaie d'acquérir un stock d'idées qui reviennent fréquemment, ou bien impressionnent elles-mêmes suffisamment. A travers l'expérience, la capacité de mémoire, qui est trop grosse au début, et l'attention qui est nécessaire pour la fixation des idées dans la mémoire<sup>31</sup> est également consommée dans la sensation, elle se développe et il devient possible d'atteindre des idées qui sont répétitives, et aussi de remarquer les régularités entre les idées. Toutefois, cela présuppose que sans des opérations actives sur la perception, elles sont déjà données dans les relations de succession, et passivement dans la perception elle-même. Ainsi, contrairement à Kant, le temps n'est pas une imposition idéale sur les perceptions, mais il est lui-même basé sur la perception.

Il est donc pour moi très clair que les gens dérivent leurs idées de durée de leur l *réflexion sur la suite d'idées* dont ils observent la succession dans leur entendement ; sans cette observation, ils ne peuvent avoir aucune notion de *durée*, quoiqu'il arrive dans le monde. (ESEH, 2-14-4, p. 297.)

L'idée de temps est dérivée de la réflexion dans la succession d'idées. Ici aussi, il y a une ambiguïté entre la réflexion en tant qu'observation passive et la réflexion en tant qu'attention active. Selon Locke, comme on vient d'essayer de le noter plus haut, chaque opération mentale a une fonction à la fois passive et active ; et même dans son activité comparative<sup>32</sup>, l'esprit peut être passivement limité aux relations entre les idées elles-mêmes, et par là, il peut être simplement forcé à prendre compte des suggestions entre les idées. Ainsi, on peut comprendre dans quel sens toutes les opérations de pensée sont des modes de perception chez Locke. Toute utilisation proprement active de ces facultés de pensée est dépendante de la volonté. Cela produit un tableau dans lequel chaque opération est passive dans la mesure où elle peut être considérée comme une perception, que ce soit la perception d'idées simples, ou la perception de relations entre celles-ci, et chaque opération hormis la simple perception est active dans la mesure où elle est dépendante de la volonté.

---

<sup>31</sup> (ESEH, 2-19-1, p.362.)

<sup>32</sup> (ESEH, 2-11-5, p. 256.)

Si on retourne sur la considération de l'idée de temps, cette dualité est évidente. Notre idée du temps est un produit actif de l'attention sur la succession d'idées, mais, de façon plus importante, cette succession elle-même est un flux réel de succession d'idées ou de perceptions. Ainsi, la succession est la forme de laquelle l'idée de durée est dérivée: par là, il est possible de dire que pour Locke, la succession est la contrepartie passive en perception de l'idée active de la durée dans l'attention.

Certes, leur apparition successive peut parfois être plus rapide et parfois plus lente, mais elle ne varie pourtant pas énormément chez un homme éveillé. Il semble y avoir *certaines limites à la rapidité et à la lenteur de la succession* des idées dans l'esprit, qu'elles ne peuvent outrepasser ni en un sens ni dans l'autre. (ESEH, 2-14-9, p. 299.)

Les mouvements trop rapides ou trop lents ne peuvent pas être perçus comme un mouvement, dit Locke, à cause du fait qu'ils ne peuvent pas être représentés d'une façon adéquate dans les termes de leur succession de sens interne. Il y a des cas dans lesquels les relations réflexives entre idées dans le sens interne ne sont pas vraiment réflexives de la succession réelle entre les impressions elles-mêmes. Ensuite, non seulement la succession elle-même, mais sa rapidité et sa lenteur sont aussi limitées dans les termes de sa perceptibilité. Cette limitation sur la perception est clairement en termes de l'observabilité ou la percevabilité attentive. Si on essaie de comprendre cela dans les termes de Kant, Kant trace les limites de la perceptibilité dans la perception elle-même, à travers le fait qu'elle soit basée sur l'intuition pure, comme l'intuition pure limite la perception elle-même dans les termes de ce qui est représentable en soi à l'égard de la diversité. La détermination vraiment aperceptive est effectuée à travers la détermination de l'intuition pure, et non pas de la perception comme une simple réception des impressions dans l'activité de l'imagination. En réflexion, on ne peut pas apercevoir la succession au-delà de certaines limites, non parce que la succession d'idées expose une extensivité ou intensivité de trop, mais parce que cette successivité parmi les perceptions est un produit de l'imagination. Les limites du sens interne sont déterminées à travers le schématisme, il n'y a pas de limites données dans le sens lui-même, et il n'y a pas de telle limite du côté de la pensée. C'est au fur et à mesure que la pensée et le sens doivent confronter l'une l'autre qu'ils sont limités réciproquement, selon Kant.

Pour résumer, il est possible de dire que Locke refuse de tracer des limites précises entre le sens et la pensée. En expérience, l'activité de sensation et le développement adaptatif, évolutionnaire des facultés mentales en tant que réponses de la pensée ou de l'âme à la pensée sont déterminés en regard de chacun à un certain point. Ainsi, après une période où elle était passivement affectée en sensation, la raison peut finalement répondre à cette passion en développant sa capacité d'attention et à travers cela, les capacités de mémoire et de jugement. Dans ce sens, , on peut avoir un propre sens interne différencié de sens externe, à un certain étape de l'enfance seulement après avoir appris à focaliser notre attention, qu'après que notre volition soit développée et après que l'on passe de l'enregistrement passif des idées complètement liées aux nécessités de survie à une comparaison active de celles-ci et employer les opérations de comparaison, de combinaison, etc.<sup>33</sup> Ensuite, Locke, en considérant le sens et l'entendement comme une seule chose, affirme que la réception passive est déjà une internalisation, que la réceptivité est directement une passion de l'esprit, que les impressions sont directement impressionnées dans le sens interne mais que l'on arrive à séparer l'intérieur de l'extérieur à travers l'expérience

Nous allons reprendre en considération ce problème de la bifurcation du sens et de la pensée dans les deux chapitres suivants ; dans le premier, on va essayer d'encadrer ce que l'on a essayé de dire jusqu'à maintenant, et dans le chapitre d'après, on va considérer un exemple de remaniement actif de l'expérience chez Locke, celui du changement des idées de sensation (ou de perception) par le jugement.

#### **4.2. Rétention et Discernement**

Nous allons discuter ici deux facultés importantes qui viennent juste après la perception dans le schéma de Locke, à savoir, les facultés de rétention et de discernement. La priorité de la perception vis-à-vis de ces facultés, atteste notre vision sur l'impossibilité de constituer l'objectivité par un moyen nécessaire et a

---

<sup>33</sup> (ESEH, 2-11-4, pp.256-262)

priori à la manière de Kant, par là, l'évaluation de ce point chez Locke est la grande importance de comprendre les motifs derrière la postulation kantienne de l'institution sensible pure, et le discernement pur. Dans le chapitre précédent, on avait avancé que toutes les opérations de la raison sont dépendantes de la perception chez Locke et qu'elles prennent toutes un part dans la passivité de la perception en ce sens. Locke définit ainsi la rétention ;

La faculté suivante permet à l'esprit de faire un pas de plus vers la connaissance ; je l'appelle *mémorisation* ou fait de garder les idées simples reçues de la sensation ou de la réflexion. Ceci se fait de deux façons : d'abord en conservant effectivement présente pendant un moment l'idée introduite dans l'esprit. (ESEH, 2-10-1, p. 243.)

Et il introduit la mémoire en termes suivants;

La mémorisation, c'est aussi le pouvoir de réveiller dans l'esprit les idées qui on été imprimées puis ont disparu ou ont été pour ainsi dire perdues de vue: ainsi fait-on quand conçoit de la chaleur ou la lumière, du jaune ou du sucré, une fois l'objet disparu. Telle est la *mémoire*, qui est comme le magasin de nos idées; car l'esprit borné de l'homme n'est pas capable de conserver beaucoup d'idées en même temps ; il lui est donc nécessaire d'avoir un magasin où déposer ces idées dont il peut avoir besoin à d'autres moments (ESEH, 2-10-2, p. 244.)

La différence entre la rétention et la mémoire consiste dans le fait que, alors que la première n'ajoute rien à l'idée dont elle est la rétention, la seconde inclut une implication beaucoup plus active dans la raison. C'est le pouvoir de pouvoir revivre les idées que l'on avait déjà eu, et cela implique, en tant que tel, la perception additionnelle dont l'idée a été perçue auparavant. Ainsi, la mémoire a une connotation de rétention dans laquelle le temps est aussi impliqué, et, en tant que telle, la rétention n'est pas dépendante de la perception immédiate. La mémoire selon Locke est, au fond, dépendante du sens dans la mesure où c'est une fonction de leur fréquence répétitive et leur durée. Il est possible de l'attribuer un sens selon lequel la rétention elle-même est une capacité d'être développée graduellement à travers la sensation et qu'elle peut être volontairement utilisée par la raison seulement après une certaine période de la vie. Au fond, cela met la rétention au service de la mémoire, elle se perd entre la perception et la mémoire.

En ce qui concerne la différence entre les durées d'impression des idées sur la mémoire, on peut observer que certaines ont été produites dans l'entendement par un objet qui a affecté les sens une seule et unique fois. D'autres se présentent plus souvent au sens, mais sont pourtant peu remarquées; l'esprit, inattentive comme celui de l'enfant ou distrait comme celui de l'homme, est

absorbé par une seule chose sans en garder l’empreinte profondément en lui. (ESEH, 2-10-4, p. 245.)

Les facteurs qui sont responsables de l’échec de la fixation des idées dans la mémoire sont, avant tout, la distraction et l’inattention. La rétention, qui est fondamentalement la rétention d’une idée simple et unitaire en vue, si elle est soutenue par l’attention ou la persévérance de l’impression, amène au développement de la faculté de mémoire. C’est un résultat nécessaire de l’identification lockéenne de l’idée avec l’apparition, et de l’apparition and apparition avec la simplicité et l’uniformité. Maintenant, on va voir que le cas du *discernement* est le même que la *rétention*, que la faculté de discernement est aussi ambiguë entre la perception passive et la distinction active, c’est-à-dire, entre la discernabilité des impressions elles-mêmes et la capacité active de discernement de la raison dans la considération attentive des idées qu’elle a.

Autre faculté remarquable de l’esprit: la faculté de *discerner* et de distinguer entre ses diverses idées. Il ne suffit pas d’avoir une perception confuse de quelque chose en général; si l’esprit n’avait pas de perception distincte de différents objets et de leurs qualités – les corps qui nous affectent seraient-ils aussi actifs que maintenant et l’esprit continuellement employé à penser – il ne serait capable que d’une connaissance fort réduite. (ESEH, 2-11-1, p. 253.)

Une simple perception de quelque chose en général ne serait pas productive d’une perception distincte. Une fonction qui peut compter pour faire la distinction entre les idées est donc requise. Ici, on voit que Locke a pour but de faire une séparation entre le discernement en tant que tel et la faculté de distinguer, mais encore, il opte pour le choix de les prendre comme des noms différents donnés à ses différents niveaux de développement. C’est parce qu’il a implicitement inclus la fonction de discernement dans la définition même d’une idée simple et dans l’attribution à une simple perception de la possibilité de réception d’une idée dans sa clarté et sa netteté; ainsi, il a attribué la discernabilité aux sens. Si on le dit avec les termes kantien, les sens délivrent des impressions intuitivement claires et conceptuellement discernables. D’une façon pareille au cas de rétention, le discernement est simplement mentionné par Locke dans le passage au jugement. Et en ce sens, il passe immédiatement des idées simples aux séries d’idées simples sur lesquelles la fonction de jugement peut être employée. Nous devons faire une distinction entre les différentes idées que l’on a, dit-il, si on ne veut pas avoir un état de perception confus dans lequel un nombre d’idées est tenu en vue, mais pas

différencié. Comme chez Kant, le jugement entre dans le tableau pour la possibilité de reconnaissance dans la présence d'une multiplicité. Toutefois, non pas la multiplicité, mais une pluralité de perceptions étant ce que le jugement a à faire chez Locke, l'opération synthétique qui sera exécutée dans ces idées simples ne va pas résulter à une détermination a priori d'elles, et à leur connexion, mais sera simplement une combinaison d'elles dans les termes de ressemblances données et de régularités parmi ces perceptions elles-mêmes. La synthèse, au fur et à mesure que qu'elle est considérée comme une opération active de la raison, peut seulement être basée sur l'analyse, et dans ce sens, le jugement est en général le nom donné à ce processus de comparer et unir les idées dans des idées complexes sur la base de ces relations observées entre elles.

Les principaux actes où l'esprit exerce son pouvoir sur ses idées simples sont les trois suivants:

- 1) Combiner diverses idées simples en une idée composée ; ainsi sont faites toutes les idées complexes
- 2) Assembler deux idées, quelles soient simples ou complexes et les placer côte à côte de manière à les saisir ensemble sans les unifier ; il acquiert ainsi toutes ses idées de relation
- 3) Séparer ces idées de toutes les autres idées qui les accompagnent dans l'existence réelle ; c'est ce qu'on nomme *abstraction* ; ainsi sont faites toutes ses idées générales. (ESEH, 2-12-1, p. 266.)

Maintenant, on va prendre en considération la fonction de jugement de plus près. C'est le fondement d'une synthèse tripartite décrite dans le passage ci-dessus, dans laquelle il s'agit d'une présence de relations entre idées pour être capables d'effectuer une relation synthétique entre elles, ce qui peut inclure une unité synthétique ou non. On va, dans le chapitre suivant, prendre le cas où le jugement produit une unité synthétique, c'est-à-dire, le cas d'idées complexes de substances.

#### **4.3. Le Problème de Molyneux: La Perception et Le Jugement**

Les idées de sensation sont souvent modifiées chez les adultes aux idées de jugement. La rapidité de cette modification atteint un tel niveau que finalement il devient impossible de remarquer cette modification elle-même. Comme un résultat, l'idée produite à travers le jugement est pris comme une idée simple dérivée de la

sensation, c'est-à-dire, comme si c'était dans la perception simple et rien de pertinent au jugement n'était inclus dans l'idée. Une idée complexe est prise d'une idée simple. C'est le problème de l'unité d'appréhension et de reproduction que l'on a rencontré chez Kant, et le manque de synthèse d'appréhension chez Locke va signifier un rôle complètement différent pour le jugement ou l'entendement en général dans les activités synthétiques de l'imagination.

Il faut en outre observer, concernant la perception, que *souvent les idées reçues par la sensation sont, chez les adultes, modifiées par le jugement*, sans qu'on le remarque. Quand on met devant les yeux un globe rond de couleur uniforme (par exemple d'or, d'albâtre ou de jais), il est certain que l'idée imprimée ainsi dans l'esprit est celle d'un cercle plat diversement ombragé avec plusieurs niveaux de luminosité et de brillance parvenant à l'œil. (ESEH, 2-9-8, p. 236.)

La question de la relation entre la perception et le jugement se pose dans le contexte d'une expérience de pensée qui s'appelle le *problème de Molyneux*. Molyneux a avancé qu'une personne qui est aveugle de naissance ne peut pas être immédiatement capable de distinguer le cube d'une sphère par vision, sans une certaine période d'adaptation. Ainsi, ayant acquis les idées de cube et de sphère par le toucher et ayant été dépendant des différences tangibles entre ces idées, elle peut interpréter les idées de sa vision dans les termes du toucher. Les objets propres de la vision sont des couleurs dans de divers degrés, les idées visuelles de la sphère et du cube sont des produits de jugement. Or, comme il n'y a rien de pareil à l'intuition pure chez Locke, ce qui rend de fondement à la perception d'une manière *a priori*, il n'y a pas de possibilité de soumission immédiate offerte à travers la vision à la forme spatiale. Ensuite, le jugement doit compenser ce manque en interprétant soigneusement la ressemblance entre les idées de vision et celles de toucher pour activer l'expression visuelle des idées de toucher.

Et dans de nombreux cas, une fois l'habitude installée en ce qui est objet d'expérience fréquente, cela se produit de façon si constante et si prompte, que l'on prend pour la perception de la sensation ce qui est une idée formée par le jugement. Ainsi l'une (la sensation) qui sert seulement à éveiller l'autre, est elle-même à peine remarquée; comme un homme qui lit ou écoute avec attention et qui comprend, remarque peu les caractères ou les sons, mais bien les idées qu'ils éveillent en lui. (ESEH, 2-9-9, p. 239.)

Pour cette corrélation avec le toucher, il y a un fondement dans la vision. Les idées de vision sont plus enclines à une combinaison en harmonie avec les idées de



toucher, par rapport aux autres sens. Etant donné que les idées de différents sens entrent dans la raison simplement en tant qu'idées distinctes et qu'à travers l'expérience la capacité de mémoire est développée de façon à être capable de réanimer une idée qui n'est pas immédiatement présente, il surgit une possibilité de faire la corrélation entre ces différentes idées les unes avec les autres. Il s'agit de combiner une idée de vision qui est immédiatement présente avec une idée qui provient du toucher mais qui ne l'est pas; et le résultat est la ressemblance d'une idée simple de vision avec la conscience de rien de particulièrement tangible. Ce passage des idées de vision au toucher devient si habituel et établi que l'on ne remarque aucun acte spécial de reproduction mais on prend soi-même comme simples sujets d'appréhension - ce n'est pas l'appréhension ou la perception *per se*, mais la reconnaissance d'une idée de toucher dans un autre médium, à savoir, le médium de vision.

A travers les actes de comparaison, combinaison, etc., il y a de simples travaux d'imagination, c'est seulement à travers le jugement que ces activités produisent une unité synthétique entre un nombre d'idées distinctes. Ainsi, l'entendement en tant que faculté de jugement donne un règle, et par là, l'unité à la synthèse de reproduction en général. La plupart de ceci est kantienne, mais ni les règles ni l'unité en général n'est une contribution originale à l'entendement pour Locke, comme tous les deux sont inclus dans la réceptivité des impressions, quoique dans une manière sous-développée. Par là, c'est une revue simple imaginative des idées sous la fonction unitaire de jugement, c'est-à-dire, sous le regard attentif aux ressemblances et régularités, qui servent de fondement aux possibilités de combinaison.

#### **4.4. La Diagnose Kantienne : Surdétermination du Sens Externe**

Le problème avec la théorie lockéenne de perception en général, c'est que Locke ne peut pas expliquer l'objectivité à cause de la surdétermination du sens en opposition à la pensée. Puisque le sens externe est donné d'une façon déterminée, il n'y a pas la possibilité de l'interpréter avec les conditions aperceptives, c'est-à-dire,

de le déterminer en conformité avec le sens interne. L'intériorité et l'extériorité sont déjà construites dans les idées dans leur réception. Ensuite, comme sera-t-il possible que l'on perçoive la perception quand la perception de quelque chose et la perception de la perception de ceci sont des perceptions également distinctes, déterminées perceptions, si on prend en compte la théorie lockéenne de la simplicité de la perception ? C'est le problème de l'identité du sujet dans le sens où sans que l'idée de soi ait un moyen d'exposer synthétiquement dans la multiplicité de représentations, ces représentations restent dispersées et isolées l'un de l'autre.

La conscience empirique est sans relation avec l'identité du sujet, comme le dit Kant. Ensuite, on peut dire que le problème avec Kant est le problème de la détermination du sens interne ou de l'aperception empirique. Cela résulte en dernière instance de l'impossibilité du sens externe en même temps, ce qui n'est pas déterminée en conformité avec le sens interne aurait signifié une extériorité absolue. Ainsi, le problème de Locke est d'expliquer le passage de la sensation à la réflexion et de la réflexion à la sensation ; leur corrélation doit être établie dans une telle manière que la théorie lockéenne de leur correspondance nécessaire soit possible. Sinon, l'idée de sensation ne peut pas trouver sa contrepartie dans la réflexion, et l'idée de réflexion peut avoir sa propre corrélation sensible. Quand, dans le jugement, les idées internes deviennent objectivées sous la forme de relations reproductives entre idées, c'est-à-dire, quand au moins deux idées sont en corrélation, il y a seulement une unité synthétique qui est achevée. Le fait que l'on attribue une relation externe à nos idées est seulement une matière de jugement, et non pas une matière de conditions de la possibilité de discerner quelque chose en tant que telle, comme c'est le cas pour Kant. Ainsi, même la réalité empirique des objets est une simple conjecture chez Locke.

Il n'y a pas d'acte de synthèse d'appréhension chez Locke ; par là, il n'y a pas de différence entre la sensation et la perception au fond ; quand les impressions sont impressionnées de façon appropriée ou suffisante, une perception suit. La perception est simplement une réception passive et s'il y a quelque chose comme une synthèse, c'est donné par les sens<sup>34</sup>. Par là, le problème est d'expliquer comment la perception

---

<sup>34</sup> Kant attire l'attention sur la fausseté de cette attribution de la synthèse aux sens par les théories précédentes et sépare sa propre théorie de perception en ces termes. Il plaide pour l'impossibilité

réflexive n'obstrue pas la sensible. C'est le problème de la détermination de sens interne dans un moyen qui peut permettre une détermination d'un objet pour l'intuition. Pour Kant, dans l'aperception empirique, qui est l'expression passive de l'aperception en tant que fonction correspondant à la réceptivité, l'unité de l'appréhension et de la reproduction est possible parce que cette aperception empirique est à la fois sensible et intellectuelle. Ensuite, la théorie lockéenne ne peut pas effectuer l'unité synthétique des perceptions en aperception, mais évite cette difficulté dans la forme de discuter pour une conformité donnée entre les opérations mentales et les idées de sensation dans le sens où chaque apparition reçue à travers la sensation est automatiquement unitaire, et discernable par aperception, c'est-à-dire, un objet simple pour la pensée et, à l'inverse, chaque opération mentale a une référence interne à la perception et à ses modes, et à la sensation à travers la perception.

Pour résumer, l'individualité et la simplicité de perception amène au problème d'expliquer la possibilité d'avoir un nombre de perceptions ordonnées et unies dans et à travers la conscience de cette synthèse. Ensuite, le fait que je peux éviter une régression infinie de réflexions dans le schème lockéen peut être possible seulement si la sensation est considérée comme capable d'une présentation d'un ou plusieurs intuitions empiriques déterminées. L'analyse des régularités dans ces intuitions empiriques permet la complexité de représentation, et par là, une révision synthétique avancée de ces intuitions peut produire une représentation plus développée d'un ordre donné parmi les idées. En ce sens, la détermination du sens chez Locke menace la possibilité de l'expérience elle-même. Ainsi, si la pensée est réduite au sens dans le mode lockéen, la possibilité d'un contact cognitif avec le sens est perdue dès le début. Un sens externe qui n'est pas déterminé en accord avec l'interne peut aussi être la sensibilité de n'importe quel objet. Par là, selon Kant, le tableau lockéen confond l'aperception empirique avec l'aperception pure, comme un résultat du fait qu'il confond le sens avec la pensée au fond.

---

d'une synthèse de la part des sens eux-mêmes et que l'imagination soit requise comme un ingrédient nécessaire de la perception elle-même(CRP, A120, p. 191).



## **5. LA PERCEPTION CHEZ LEIBNIZ : LE DIVERS, LA SYNTHÈSE ET LA PERCEPTION**

Dans ce chapitre, on va essayer de démontrer les points importants de la théorie leibnizienne de la perception que Kant a utilisés comme des outils conceptuels requis pour établir sa théorie propre. Dans ce cadre, on n'a pas pour objectif de faire une interprétation de la théorie leibnizienne de la perception, mais d'essayer d'attirer l'attention sur les distinctions importantes que Leibniz a établies entre (et contre) Locke et Descartes, et qui ont préparé la théorie de Kant. De ce fait, à la différence des chapitres sur Descartes et Locke, ce chapitre sur Leibniz sera un résumé, plutôt qu'une interprétation.

Dans un sens général, il est possible d'affirmer que la relation entre Leibniz et Kant peut être comparée à celle entre Descartes et Locke. Si Locke a essayé de remettre en cause la théorie cartésienne de l'inné, Kant essaie de contredire la théorie leibnizienne, qui peut être considéré, *grosso modo*, comme la théorie cartésienne de l'inné au sens large, dans le sens où Leibniz explique le sens et la pensée à travers l'activité perceptuelle de la monade, qui est donnée à l'âme. Toute autre chose découle de ce germe de perception, en accord avec les idées aux niveaux de sens et pensée, considérés en conformité avec une harmonie préétablie. On va maintenant essayer de suivre les moments distinctifs de ce découlement de perception.

### **5.1. La Perception et le Divers**

Leibniz introduit la perception, dans ses *Principes de la Nature et de la Grâce*, dans le contexte de la détermination des principes de change en général. Selon lui, en addition au principe qui importe pour le fait de changement, il est requis d'avoir un facteur qui puisse couvrir le détail, c'est-à-dire, l'état de ce qui va changer. Le

changement ne serait pas possible s'il n'y avait rien qui puisse servir de fondement au changement, dans le sens d'être une expression de l'état précédent de la chose qui va changer d'état.

Mais il faut aussi, qu'outre le principe du changement il y ait *un détail de ce qui change*, qui fasse pour ainsi dire la spécification et la variété des substances simples. (PNG, p. 245.)<sup>35</sup>

Ce détail de ce qui change doit être une couverture de la pluralité ou de la multitude en un si cela doit être une expression déterminée de l'état de la chose, c'est-à-dire, si cela définit l'état de la chose en détail. Avec une simple unité, le changement ne serait pas possible, puisque le changement requiert quelque chose qui reste même alors que quelque chose d'autre change. Par là, ce détail peut être compris comme l'expression de la multitude dans l'unité.

Ce détail doit envelopper une multitude dans l'unité ou dans le simple. Car tout changement naturel se faisant par degrés, quelque chose change, et quelque chose reste ; et par conséquent il faut que dans la substance simple il y ait une pluralité d'affections et de rapports quoiqu'il n'y en ait point de parties. L'état passager qui enveloppe et représente une multitude dans l'unité ou dans la substance simple n'est autre chose que ce qu'on appelle la *Perception*, qu'on doit bien distinguer de l'aperception ou de la conscience, comme il paraît dans la suite. (PNG, p. 245.)

L'état passager qui consiste dans la représentation d'une multitude dans l'unité (c'est-à-dire, la substance simple) est la perception. Ainsi, la perception est le nom de l'état qui consiste dans la représentation de la multiplicité dans l'unité. Quelle est donc la nature précise de cette multitude dans ce cadre ? Qu'est-ce qui est représenté dans cette activité de perception ? Leibniz affirme que c'est la représentation du complexe dans le simple, ou, plus précisément, il affirme aussi que c'est la représentation de l'externe dans l'interne. Puisque les monades, qui sont des substances simples (et par là, des unités absolues disposant de leurs propres droits), ne peuvent pas avoir une relation d'externalité à elles-mêmes, la perception doit consister de la représentation de ce qui est externe à la monade d'une manière interne. La différenciation d'une monade de l'autre, c'est-à-dire, le fait qu'il s'agisse d'une monade plutôt qu'une autre, ne peut donc être possible que si les monades

---

<sup>35</sup>Gottfried Wilhelm Leibniz, **Principes de la Nature et de la Grace**, Paris: GF Flammarion, 1996.

diffèrent dans leurs perceptions, ce qui équivaut simplement à une différenciation dans les termes d'une qualité interne. Autrement dit, sans être composées de parties, les monades ne peuvent pas avoir une relation d'externalité aux autres monades, puisque cela aurait requis qu'une monade puisse représenter soi-même en tant qu'extérieur à soi-même, et qu'elle puisse avoir une représentation qui inclut soi-même dans une relation de monades placées côte à côte et ensemble.

Elles ne sauraient avoir des figures ; autrement elles auraient des parties : et par conséquent -une Monade en elle-même, et dans le moment, ne saurait être discernée d'une autre que par les qualités et actions internes, les quelles ne peuvent être autre chose que ses *perceptions* (c'est-à-dire, les représentations du composé, ou de ce qui est dehors, dans le simple) et ses *appétitions* (c'est-à-dire, ses tendances d'une perception à l'autre) qui sont les principes du changement. (PNG, p. 223.)

Une perception, comme on vient de le noter, est simplement un état passager qui, en tant que tel, ne peut pas compter par lui-même pour le passage en question. C'est-à-dire, le passage d'un état perceptuel à un autre requiert un principe. Ce principe de passage d'une perception à une autre est l'appétit selon Leibniz. L'appétit compte pour la possibilité de réaliser un changement dans la multiplicité de perception. Pourtant, affirme Leibniz, l'appétition ne peut pas réaliser un changement dans l'ensemble de la multiplicité perceptuelle, mais, néanmoins, elle crée toujours une certaine nouveauté, un certain changement dans l'état même de la perception. Par là, chez Leibniz, on doit qualifier notre entendement de la perception. Nous allons immédiatement retourner sur ce point.

L'action du principe interne, qui fait le changement ou le passage d'une perception à une autre, peut être appelé *Appétition* ; il est vrai, que l'appétit ne saurait toujours parvenir entièrement à toute la perception, où il tend, mais il en obtient toujours quelque chose, et parvient à des perceptions nouvelles. (PNG, p. 245)

L'appétition ne peut pas produire, comme effet, un changement total dans la diversité perceptuelle elle-même, c'est-à-dire, elle ne peut que créer une nouvelle manifestation dans cette multiplicité même. Par là, la perception en tant qu'état consiste de perceptions ; chacun des états perceptuels incluent une multiplicité de perceptions, les relations de celles-ci pouvant être altérées à travers l'appétition. De plus, à travers la tendance appétitive à une nouvelle perception, le changement subit des effets de l'état perceptuel précédent qui consiste dans la couverture d'une multitude de perceptions, bien que cela soit simple dans la mesure où toutes ces

perceptions sont contenues en tant que multiplicité d'une activité perceptuelle. Ainsi, une détermination temporelle est donnée à la perception depuis le début, bien que le découlement effectif de l'ordre temporel requière un processus appétitif et bien qu'aucune représentation vraiment consciente de cette temporalité de processus perceptuel ne soit possible sans la faculté de mémoire.

Et comme tout présent état d'une substance simple est naturellement une suite de son état précédent, tellement que le présent y est grosse de l'avenir. (PNG, p. 247.)

Toute perception en tant qu'état spécifique inclut en soi chacune des autres perceptions. Cela n'est possible que dans le cas où la perception est la représentation d'une multiplicité. Ainsi, dans les limites de l'activité perceptuelle orientée par l'appétition, la réalisation d'un ordre dans la multiplicité n'est pas encore possible. La mise en ordre de la multiplicité requiert, pour Leibniz, la fonction d'aperception. L'aperception dépend de la mémoire et correspond à la sensation. Autrement dit, la conscience apperceptive est celle dans laquelle l'ordre des perceptions obtenues au niveau des idées est reflété de façon interne.

Au sens restreint, l'âme est prise pour une espèce de vie plus noble, c'est-à-dire pour la vie sensitive, où il n'y a pas la faculté nue de percevoir mais aussi en plus celle de sentir, quand en effet l'attention et la mémoire se joignent à la perception. Tout comme derechef l'esprit est une espèce d'âme plus noble, en ce sens que l'esprit est l'âme raisonnable, où à la sensation s'ajoute la raison ou la consécution des vérités suivant l'universalité. (Âme, Vie, Esprit, p. 365.)<sup>36</sup>

Dans les monades qui n'ont que la faculté de perception, l'appétition par soi ne pourrait pas être capable de générer les distinctions temporelles ou spatiales dans la multiplicité de perception, c'est-à-dire, un simple changement d'une multiplicité à une autre serait possible, mais sans aucune représentation de ce changement même. Ce n'est qu'avec la faculté de mémoire que l'aperception devient possible. Cela correspond à la représentation du passage d'un état perceptuel à un autre. Ainsi, c'est à travers le passage d'un état perceptuel à un autre que l'aperception ou l'attention devient possible. On va analyser l'aperception leibnizienne dans le chapitre prochain, mais à cette étape, on peut noter que Leibniz, contrairement à Kant, prend l'aperception comme un produit du processus perceptuel. Quand ce processus atteint

<sup>36</sup> Gottfried Wilhelm Leibniz, *Âme, Vie, Esprit*, dans. **Discours de la Métaphysique et al**, Gallimard, 2004, Paris:



un certain niveau de complexité (ce qui est appelé « sensation » par Leibniz), la contrepartie réflexive interne de cet état représentatif est l'aperception. Par là, l'aperception consiste dans la représentation consciente d'une multiplicité dans la perception. La représentation de relations synthétiques entre les perceptions va aussi requérir la raison, en addition à l'aperception et la mémoire. Nous allons retourner à ce point plus tard.

Pour résumer, dans la simple perception, il n'y a qu'une représentation obscure de l'externe dans l'interne, c'est-à-dire, l'externe et l'interne ne sont pas proprement différenciés à ce niveau. Par là, même si aucune conscience de l'externe n'est présente dans la perception simple, la représentation de l'externalité est toujours donnée. Comme on va le voir plus tard, même dans la sensation, la propre différenciation de l'intérieur et de l'extérieur (et, par là, la conscience réflexive) n'est possible si cela requiert la faculté de raison par laquelle l'universalité (et de là, l'identité en conscience) peut être réalisée. Maintenant, on va voir de quoi consiste la sensation pour Leibniz et quelle est sa relation avec le temps et l'espace.

## 5.2. Sensation: Complexité

Cela peut aller jusqu'au *sentiment*, c'est-à-dire jusqu'à une perception accompagnée de *mémoire*, à savoir, dont un certain écho demeure longtemps pour se faire entendre dans l'occasion. (PNG, p. 225.)

Ce qui différencie la sensation ou le sentiment de la perception est sa complexité, et sa qualité d'être une infinité intégrale des perceptions. Chaque sensation a, dans les termes des perceptions qui le contiennent, la diversité ; et dans les termes de sa qualité d'être inclusive d'un ordre et d'une relation entre les perceptions, les sensations impliquent aussi un moment aperceptif. Dans la sensation, une différenciation fondamentale entre la représentation et la conscience est achevée. C'est la conséquence au fait que la mémoire sert de base à la sensation et que cela donne un certain niveau de complexité aux perceptions, c'est-à-dire, une certaine spatiotemporalité à l'activité perceptuelle est dès lors mise en vigueur. Par le fait d'être situé dans l'espace et le temps<sup>37</sup>, ou, en général, dans le contexte d'un

---

<sup>37</sup> Cf. NE: p. 121

complexe de perceptions, une certaine consécution est introduite dans les perceptions et c'est la première étape de la conscience de soi. Autrement dit, une certaine réflexion de soi a été achevée en tant que résultat de cette relation synthétique entre les perceptions, une conscience claire ou confuse de l'externe dans l'interne. C'est l'état des âmes, et il appartient, par là, plutôt aux animaux et aux hommes dans la mesure où il s'agit de leur aspect animal. Leibniz développe ses points de vue sur ces consécutons animales.

Mais, puisqu'on n'a pas encore bien expliqué la chose, du fait que certains enlèvent aux bêtes jusqu'au sens, mais que d'autres leur attribuent même la raison, et avancent beaucoup d'exemples dans lesquels elles semblent enchaîner certaines conséquences, il faut savoir qu'il y a deux sortes de consécutons qui diffèrent du tout au tout, les empiriques nous sont communes avec les bêtes, et consistent en ceci que, celui qui sent des choses qu'il a éprouvé plusieurs fois être liées ensemble, s'attendra de nouveau à une liaison. Ainsi les chiens plusieurs fois battus, lorsqu'ils ont fait une vilaine chose, s'attendent de nouveau au bâton s'ils recommencent, et pour ce s'en abstiennent ; ce qu'ils ont de commun avec les enfants. (PNG, p. 165.)

Dans ce passage, il est clair que cette consécution animale est dépendante de l'espace et du temps dans les termes de servir de fondement à la possibilité de différenciation entre soi-même et le bâton de la part de l'animal et le temps qui encadre la possibilité de différenciation aperceptive de deux perceptions. L'interne et l'externe sont individualisés conformément l'un à l'autre chez Leibniz, et cela est lié à un processus préétabli d'activité perceptuelle. Autrement dit, à la différence de Kant qui n'admet pas de possibilité de correspondance entre l'interne et l'externe sans la détermination schématique du temps en conformité avec l'espace et vice versa, Leibniz considère que cette correspondance est assurée par des processus innés.

L'âme n'est jamais privée du secours de la sensation, parce qu'elle exprime toujours son corps. (NE, p. 93.)<sup>38</sup>

La sensation est, *stricto sensu*, l'expression du corps ; par là, la conscience d'un objet donné en tant qu'externe est réalisée à travers la sensation seule, mais seulement un certain discernement aperceptif a été achevé. Cela peut être considéré comme une représentation de l'interne dans l'externe à un certain sens. Dans la perception, l'externe était représenté dans l'interne mais cela n'avait pas de relation

---

<sup>38</sup>Gottfried Wilhelm Leibniz, **Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain**, Paris: GF Flammarion, 1990.

avec la différenciation auto-consciente de ceux-ci en tant que tels. Au niveau de la sensation, une représentation de l'extérieur qui relève de la pertinence consciente est réalisée, si on peut le dire, mais nous dire, et dans ce sens l'aperception est fonction de la sensation chez Leibniz, et elle est fondée sur la mémoire. Autrement dit, ce qui est atteint dans la sensation, ce n'est ni une véritable réflexion intérieure, ni une véritable représentation de l'externalité, mais seulement une participation passive de la conscience dans la représentation. En ce sens, la sensation exprime le corps et même si cela n'équivaut pas à une ressemblance totale des sensations à leurs causes, il s'agit toujours d'une correspondance. C'est à dire, même si le niveau de la sensation n'implique pas la représentation distincte des objets référés par les sensations, il ya toujours une certaine corrélation entre l'interne et l'externe, et par là, entre le spatial et le temporel, dans la conscience aperceptive.

Il ne faut point s'imaginer que ces idées comme de la couleur ou de la douleur soient arbitraires et sans rapport ou connexion naturelles avec leurs causes. Je dirais plutôt que il y a une manière de ressemblance non pas entière et pour ainsi dire *in terminis* mais expressive. (NE, p. 102.)

Le passage de la multiplicité des perceptions à une liaison synthétique entre les perceptions permet une consécution entre elles, et équivaut au passage de la perception à l'aperception. Pour Leibniz, chacune des perceptions ne doivent pas être aperçues, au contraire, s'il est possible de remarquer une perception, un nombre indéterminé de petites perceptions doit être à la base de cette perception aperçue<sup>39</sup>. Ainsi, sans qu'il y ait des séries continues de petites perceptions constituant une seule perception distincte, il serait impossible de distinguer une perception en tant que telle. Leibniz cite des exemples bien connus pour souligner l'importance et la nécessité de ces petites perceptions obscures pour atteindre une conscience claire, voire, une aperception. Dans l'un de ces exemples, il affirme que, pour entendre un bruit comme l'un il faut qu'on entende les parties qui le composent<sup>40</sup>. La perception de la couleur ou de la lumière est également dépendante de la perception de la petite perception qui compose cette couleur ou lumière, dont nous ne sommes pas conscients de façon aperceptive.

Théophile: j'aimerais mieux distinguer entre perception et entre s'apercevoir. La perception de la lumière ou de la couleur par exemple, dont nous nous

---

<sup>39</sup> (NE, p.42, 89)

<sup>40</sup> (NE, p. 42, 89.)

apercevons, est composée de quantité de petites perceptions, dont nous ne nous apercevons pas, et un bruit dont nous avons perception, mais où nous ne prenons point garde, devient aperceptible par une petite addition ou augmentation. (NE, p. 105.)

La sensation permet l'aperception, mais elle ne permet pas, par soi, une prise de conscience réflexive. Une capacité de réflexion sur laquelle l'entendement ou l'intellection<sup>41</sup> est fondée, permet la conscience de l'unité objective de la synthèse. On va maintenant essayer d'expliquer ces points dans la pensée de Leibniz.

### 5.3. Les Idées: L'Entendement et la Réflexion

Pour pouvoir déterminer l'importance de la conception leibnizienne de réflexion et d'entendement en général, on doit voir ce que Leibniz comprend par l'*idée*. Leibniz fait une distinction soignée entre la pensée et l'idée, et sur ce fond, il distingue les vérités nécessaires qui sont les objets de la raison et les vérités de fait qui sont les objets de la pensée. Les idées ne sont pas des formes de pensée, mais les objets de celle-ci et en tant que telles, elles sont au-dessus des pensées. Ainsi, une idée est ce qui dote la pensée d'une relation à un objet, comme chez Descartes, et il n'a rien à voir avec les fonctions schématiques de Kant qui limitent la pensée à la sensation. Pour Leibniz aussi, les pensées correspondent toujours à une sensation<sup>42</sup>, mais seulement dans le sens où ils permettent une sensation distincte ; l'intellectualisation de la sensation est ainsi atteint, et non pas une limitation de la pensée à la sensation. Et cela n'est possible que si les idées sont plus que de simples fonctions de la pensée. Autrement dit, cette possibilité est liée au fait que les idées impliquent une référence objective de pensée et, qu'ils puissent, sur ce fond, permettre une distinction dans la sensation.

---

<sup>41</sup> « Ainsi dans mon sens l'entendement répond à ce qui chez les latins est appelé *intellectus*, et l'exercice de cette faculté s'appelle intellection, qui est une perception distincte jointe à la faculté de réfléchir, qui n'est pas dans les bêtes. » (NE, p. 136)

<sup>42</sup> « Je distingue seulement entre les idées et les pensées: car nous avons toujours toutes les idées pures ou distinctes indépendamment des sens; mais les pensées répondent toujours à quelque sensation. » (NE, p. 93)

Si l'idée était la forme de la pensée, elle naîtrait et cesserait avec les pensées actuelles qui y répondent; mais en étant l'objet elle pourra être antérieure et postérieure aux pensées. Les objets externes sensibles ne sont que médiats, parce qu'ils ne sauraient agir immédiatement sur l'âme. Dieu seul est l'objet externe immédiat. On pourrait dire que l'âme même est son objet immédiat interne; mais c'est en tant qu'elle contient les idées, ou ce qui répond aux choses. Car l'âme est un petit monde, où les idées distinctes sont une représentation de Dieu et où les confuses sont une représentation de l'univers. (NE, p. 87.)

Pour Leibniz, les idées sont innées. Elles sont innées comme en tant que virtualités ou dispositions, c'est-à-dire, à travers une action qui correspond toujours à eux ; les idées ne sont pas innées en tant qu'actions. Leur origine, à proprement parler, est l'entendement. Si elles peuvent aussi être considérées comme des principes de connexion entre les perceptions, cela n'est vrai que dans la mesure où ce sujet est un produit du processus de perception qui est pré-ordonné par Dieu. Autrement dit, les idées, dans la mesure où il est question de leur emploi dans notre pensée, ont leur place dans l'entendement, mais dans la mesure où ils sont des virtualités, une certaine action sensible ou insensible correspond toujours à elles, ce qui signifie qu'ils sont aussi des principes constitutifs de l'expérience elle-même. C'est-à-dire, les apparitions sont déjà l'expression de l'ordre intellectuel, dans leur propre style.

C'est ainsi que les idées et les vérités nous sont innées, comme des inclinations, des dispositions, des habitudes ou des virtualités naturelles, et non pas comme des actions, quoique ces virtualités sont toujours accompagnées de quelques actions souvent insensibles qui y répondent. (NE, p. 40.)

Les idées de sensibles communs ont pour origine l'entendement pur. Ce qui est spécial avec elles, c'est que, contrairement à d'autres idées de l'entendement, elles ont une relation à l'externe dans le sens où ce qui est représenté à travers elles est le monde extérieur de sens. La sensation, cependant, a simplement un rôle occasionnant dans la perception des sensibles communs tels que la figure et le mouvement. Autrement dit, la sensation leibnizienne ne consiste pas en une réceptivité de l'esprit de ce qui est extérieur à lui, mais revient à la représentation de l'interne à l'externe, même si cela ne résulte pas encore à une prise de conscience de l'externe en tant que tel.

Ces idées qu'on dit venir de plus d'un sens comme celle de l'espace, figure, mouvement repos sont plutôt du sens commun c'est-à-dire de l'esprit même, car

ce sont des idées de l'entendement pur, mais qui ont du rapport à l'extérieur, et que les sens font apercevoir; aussi sont elles capables de définitions et de démonstrations. (NE, p.100.)

Pour résumer, la différence précise entre l'aperception et la réflexion consiste dans le fait que seul ce dernier a un rapport à la cognition<sup>43</sup>, et donc qu'il est réellement objectif, alors que pour Kant, la réflexion elle-même est basée sur l'aperception - comme il n'y a que la conscience de la synthèse elle-même, une réflexion de cette pensée est possible. D'autre part, pour Leibniz, non pas l'aperception mais la mémoire sert de fondement de la réflexion, ou, pour l'exprimer plus clairement, c'est un type très particulier de mémoire que Leibniz appelle souvenir qui sert de fondement à la possibilité de réflexion, et que Kant considère, à juste titre, qu'il n'est qu'un type d'intuition intellectuelle. *Souvenir* est une sorte d'acte de rétention, qui permet la réflexion sans avoir à aller au-delà de l'acte de pensée lui-même.

Je dirai donc que c'est sensation lorsqu'on s'aperçoit d'un objet externe, que la réminiscence en est la répétition sans que l'objet revienne ; mais quand on sait qu'on l'a eue, c'est souvenir. (NE, p. 127.)

#### 5.4. La Diagnose Kantienne: Surdétermination Complète

Pour Kant, le problème de la théorie leibnizienne est son rejet de la priorité de la sensation dans l'intuition. Pour Leibniz, l'intuition est donnée à l'âme d'une façon innée, sous la forme d'une représentation de la multiplicité. Une monade représente, dans son état perceptuel, toutes les autres perceptions, et cela dans les limites de la perfection interne en tant que monade. L'harmonie préétablie détermine l'évolution de la perception de l'état de chaque monade, conformément aux idées de l'espace et du temps. En ce sens, si le temps et l'espace n'existent pas en dehors de l'activité de perception, et donc idéal en ce sens, ils sont tout de même au-delà de l'aperception dans le sens où ils sont des principes du découlement perceptuel qui se situe lui-même dans le terrain de la conscience aperceptuelle<sup>44</sup>. L'ordre entre les perceptions est également pré-ordonné dans l'activité de perception d'une monade, et notamment

<sup>43</sup> « Il faut bien plus d'attention que pour connaître que 2 plus 1 sont trois, ce qui dans le fond n'est que la définition de trois. » (NE, p. 64)

<sup>44</sup> (NE, p.119)

tous les ordres de perceptions sont cohérents entre eux par le biais de l'harmonie préétablie. Bien qu'il n'y ait pas de possibilité de relation de causalité entre des monades, leur succession interne est conforme à la juxtaposition externe, puisque l'activité perceptuelle inclut elle-même cette harmonie.

Chez Leibniz, les ordres internes et externes sont en détermination réciproque, comme on vient de le voir. Par ailleurs, aucun schématisme n'est nécessaire pour établir une correspondance entre les ordres temporel et spatial, ou entre les sens externes et internes. La constitution même de la monade est ce qui est responsable de cette correspondance chez Leibniz, et non pas l'imagination productive comme c'est le cas chez Kant. Le système leibnizien n'a pas besoin d'une activité de schématisme puisque la correspondance entre le sensible et l'intellectuel est fondée sur le fait qu'ils soient des expressions différentes de la même activité de perception. Ainsi, les idées, pour Leibniz, fonctionnent à la fois en tant que formes de l'ordre sensible de la perception, et à la fois en tant qu'objets de réflexion à la portée des vérités nécessaires.

Bien que l'ordre sensible ait pour fondement la mémoire, l'ordre intelligible a sa faculté de raison indépendante. La raison, en se basant sur le *souvenir*, comme intuition intellectuelle, est en contact immédiat avec les idées dans les actes de la réflexion. Cela signifie que Leibniz, contrairement à Kant, ne situe pas la réflexion sur le terrain de la synthèse sensible, puisqu'il refuse de reconnaître un terrain purement aperceptif à la pensée. La pensée leibnizienne, qui est dotée d'une sorte d'intuition intellectuelle pour situer l'entendement, est plus qu'une fonction de l'unité synthétique dans la multiplicité de l'intuition<sup>45</sup>. Par là, les remarques de Kant selon lesquelles Leibniz intellectualise les apparitions peuvent être comprises dans la problématique des limites de la pensée.<sup>46</sup>

---

<sup>45</sup> Dans, NE, p.64, Leibniz écrit que, "il faut bien plus d'attention que pour connaître que 2 plus 1 sont trois, ce qui dans le fond n'est que la définition de trois". Cela démontre l'insuffisance de l'aperception pour le savoir selon Leibniz.

<sup>46</sup> Cf. A271-A286 pour une critique exhaustive du système leibnizien

D'une part, le déni de la mémoire en tant que partie constitutive et la substitution de l'intuition pure à la place de la mémoire, et d'autre part le caractère strictement sensible de la pure intuition, sont les changements réalisés par Kant dans le système leibnizien. La pure intuition sert de fondement à la détermination par l'entendement de toute perception en parfaite conformité à l'aperception, tandis que, pour Leibniz, l'aperception elle-même dépend de la mémoire et des idées qui en font partie. Si pour Kant l'aperception entre activement dans la synthèse des apparitions, pour Leibniz, cette synthèse est effectuée à travers la mémoire, conformément à l'harmonie préétablie.

Pour résumer, le sens et la pensée sont tous les deux surdéterminés dans le système leibnizien. Pour Kant, la sensibilité et l'entendement ne sont pas des fonctions données, mais ils sont le produit de la détermination réciproque de fonctions subjectives de sens, d'imagination et d'aperception. Alors que la sensibilité est plutôt le produit de la synthèse de l'appréhension, l'entendement dépend du schématisme de la forme spécifique qu'il prend en tant qu'ordonnateur de perceptions. Pour Leibniz, d'autre part, à la fois l'appréhension et le schématisme sont fondées sur des idées, d'une façon innée. La synthèse, en général, est prédéterminée chez Leibniz, alors que pour Kant, elle est un produit de la spontanéité de l'esprit.



## 6. CONCLUSION

Dans l'interprétation donnée ci-dessus, nous avons essayé de comprendre la théorie Kantienne de perception. Le programme ultime de Kant est de démontrer la constitution de la forme de l'expérience par des facultés de l'esprit. Cette problématique de la constitution de l'expérience apporte avec elle la nécessité de séparer les éléments empiriques qui dépendent de l'activité d'impressions sur nos sens de des éléments formels qui sont imposées par l'esprit. C'est-à-dire, la possibilité de la constitution de l'expérience par l'esprit s'agit de déterminer la manière même dont les impressions peuvent avoir un rapport entre eux, elle ne s'agit pas d'une possibilité d'abstraction faite des relations présentes dans des impressions en leur succession perceptuelle.

Dans la première section sur Kant, nous avons examiné la doctrine de *l'esthétique* en général. Nous avons discuté cela, la distinction entre l'intuition et des formes d'intuition et par conséquent de la différenciation précise de la forme et la matière de l'apparition a été préalablement réalisée là. Kant a fourni le caractère non-conceptuel de l'espace et temps aussi bien que leur nature non-sensationnelle, mais tous les deux points exigent le compte de *l'analytique*.

Dans la deuxième section sur Kant, nous avons donné une exposition de l'analytique. D'abord, nous avons examiné son compte de la nature de la faculté de la pensée en général et avons essayé de comprendre les relations entre le concept, le jugement et la synthèse. Kant a distingué l'intuition et le concept à travers de leur manière de rapporter à ses objets, à savoir comme immédiate et médiante, mais ce qu'il est plus importante, il tandis que l'intuition se repose sur la réceptivité des impressions, concepts reposés sur des fonctions. Nous avons argué du fait que, comprenant des concepts comme des fonctions qui donnent l'unité à la diversité de

l'intuition, l'immédiateté, et alors la nature sensible de l'intuition étant donnée, a exigé que les concepts ne se rapportent pas à la diversité directement mais à la synthèse d'elle. La synthèse, comme l'acte qu'accomplit la combinaison du divers, était une synthèse pure dans le cas du divers pure. Kant a alors défini une catégorie comme expression universelle de cette synthèse pure, c'est-à-dire, comme fonction qui donne l'unité à la synthèse pure.

Nous avons alors passé à la déduction transcendantale. Une telle déduction était nécessaire pour prouver que les catégories étaient davantage que des fonctions subjectives de la pensée mais qu'elles ont été incluses dans la constitution même des objets de l'expérience. Kant a discuté que la relation entre un objet et sa représentation, quand cette relation devrait être synthétique, c'est-à-dire, quand l'objet doit être représenté par le divers de l'intuition, pourrait obtenir par l'influence déterminative de l'objet sur l'intuition ou bien la représentation elle-même détermine son objet. Alors Kant a tenu que, s'il serait possible que la représentation elle-même soit déterminative de son objet quant à sa forme, nous devons comprendre d'un objet en général rien mais cela : dans la conscience dont le divers de l'intuition est unie. Autrement dit, seulement si les demandes de la représentation de l'unité synthétique parmi le divers de l'intuition précède et détermine l'objet, là pourraient surgir la possibilité d'un rôle *a priori* pour les catégories.

Un concept est, Kant a avancé, dans la conscience dont le divers de l'intuition est unie et un concept pur est alors ce qui donne l'unité à la synthèse du divers pure de l'intuition. Kant a présenté le principe de l'aperception comme le facteur qui explique l'unité de la conscience dans la synthèse. Les catégories ont été exigées comme principes de la possibilité de la conscience d'une synthèse comme synthèse spécifique, par conséquent pour la représentation des objets, c'est-à-dire, pour la possibilité de se référer des intuitions aux objets.

Kant a alors fait une analyse alternative de la nécessité d'une déduction transcendantale, invoquant cette fois du côté des sources subjectives d'expérience, à savoir ; sens, imagination et aperception. Une synthèse triple a été exigée pour la représentation d'un objet comme tel. Elle a compris la synthèse de l'appréhension, de

la reproduction et de la reconnaissance. Considérant que la synthèse de l'appréhension s'est composée de la prise des impressions des sens dans l'activité de l'imagination, la reproduction a produit des images à partir de ces impressions. Cependant, cette synthèse de reproduction, sinon fondée sur une fonction transcendante qui peut seul lui donner une façon pure, consiste simplement en une association entre les perceptions. C'est-à-dire, rien de règle ne serait produit dans la reproduction, mais la représentation d'un objet a exigé un concept qui a fourni la règle pour prendre la synthèse reproductive comme déterminée, pour qu'on ait un certain objet défini comme objet de représentation consciente. Cette condition finale de la reconnaissance d'une synthèse en tant qu'une synthèse objective, signifie qu'une manière *a priori* de prendre des reproductions en tant que reproductions définies doit être fournie par l'imagination.

Etant donné l'hétérogénéité du concept et de l'intuition, un terme qui peut négocier entre ces derniers a dû être introduit. La déduction transcendante a montré la nécessité des catégories dans la représentation d'un objet, mais pas la façon précise de la détermination de l'intuition par elles. Cette terme médiateur, Kant a proposé, est le schème transcendantal. Un schème transcendantal était une détermination pure de temps et comme tels ont eu un aspect sensible et aussi intellectuel. Temps, comme la forme de sens interne, a contenu une relation aux apparitions et aux concepts. Nous avons discuté cela, la détermination de temps devrait être comprise en tant que l'introduction même du temps dans la synthèse de l'intuition, et celle sur ce compte, sa constitution comme la forme de sens interne est ce qu'est réalisé par le schématisme, pas ce qui est présupposé par lui. Nous avons tenu que, le schématisme a consisté en limitation de la catégorie, qui était l'expression de la synthèse pure universellement, à la synthèse temporelle et que ceci a également rendu l'introduction du temps elle-même possible dans la synthèse empirique par le détour du jugement. C'est-à-dire, nous avons argué que, par des schèmes, une reproduction reconnaissante deviennent possible qui a également signifié une soumission d'appréhension aux conditions de la reconnaissance. Schématisme de l'entendement a consisté, nous avons proposé, de la détermination de l'intuition conformément aux catégories. Nous avons alors examiné *axiomes* et *anticipations* afin de voir la manière précise de la détermination de l'intuition pure. Nous avons soutenu que c'était à travers du caractère anticipative de la perception que la limitation effective de l'intuition pure a

atteint. Les anticipations de la perception ont consisté en limitation du progrès de l'intuition aux conditions empiriques, c'est-à-dire à la sensation, par la liaison de la sensation avec la représentation du temps, à travers du schème de la réalité, fondant de ce fait la possibilité de la reconnaissance.

Dans le deuxième chapitre nous avons passé au compte cartésien de la perception. Nous avons souligné cela, dans la mesure où Descartes a compté sur une relation immédiate de la pensée avec ses objets, il a de cette manière réduit la sensibilité à une fonction d'occasionner et par là il a tombé à la difficulté d'expliquer l'élément sensible dans l'expérience. Pour montrer ce point, nous avons examiné sa théorie d'idées, le rôle constitutif des idées innées et leur séparation des objets sensibles. Nous avons soutenu que, la définition d'une idée comme par la conscience dont l'objet que l'idée représente est pris conscience, a signifié, dans la terminologie kantienne, que il n'y existe aucune différence entre la conscience empirique et pure chez Descartes.

Nous avons argué que, la priorité de la réalité formelle des idées à leur réalité objective, c'est-à-dire, l'objectivité étant définie seulement en termes de la pensée quant à sa matériel même, apporté avec elle un rejet de la pertinence du facteur sensible pour autant que la connaissance est concernée. Pour renforcer ce point, nous avons essayé de comprendre le compte de la fausseté matérielle chez Descartes pour souligner l'impossibilité d'une perception proprement sensible aux bornes de la théorie cartésienne. Descartes a maintenu que les idées de la sensation étaient dans une certaine mesure matériellement fausses, signifiant par ceci que, considéré dans les limites de la compréhension pure elles peuvent être prises comme présentant quelque chose positive, quand même, ce qu'elles offrent strictement n'étaient rien davantage qu'une modification du sujet dans la mesure où son état corporel est concerné.

Dans la section finale sur Descartes, nous avons argué que le problème avec la théorie cartésienne de la perception peut être vu comme l'échec d'identifier le problème de la détermination du sens intérieur. C'est-à-dire, Descartes prend le sens intérieur ou l'aperception comme déterminé au début, sans besoin d'un schématisation

et alors n'ayant rien proprement sensible en elle ; et par là, il a la difficulté d'expliquer l'expérience des objets externes. Autrement dit, ce caractère définitif de la pensée empêche la possibilité d'une détermination *a priori* et conceptuelle de la sensibilité. Nous avons conclu que la sensation en soi, comme capacité d'être affecté par des objets, était manquante dans le cadre cartésien.

Dans le troisième chapitre, nous avons considéré la théorie de Locke. Nous avons essayé de comprendre sa séparation des idées comme ceux de la sensation et ceux de la réflexion. Cette séparation des idées en termes de ce qui sont reçues du sens externe et ce qui sont reçues du sens interne a clairement exigé une théorie qui pourrait expliquer la correspondance des idées de la réflexion avec ceux de la sensation. Nous avons examiné la théorie de la perception afin d'interroger la possibilité de cette correspondance. Locke a défini la perception comme opération de base de l'esprit dans lequel elle était la plupart passive et réceptive à l'égard des impressions qui l'ont agi. C'est-à-dire, l'esprit ne pourrait pas refuser de considérer les idées qui ont été annexées aux impressions dans le cas de la perception. Cependant, Locke a également pris la perception pour être la première idée que nous avons de la réflexion, qu'il a pris pour être un genre de sens qui est réceptif aux idées des opérations mentales. Ceci a signifié que la perception a eu une passivité double par rapport à la sensation et aussi par rapport à la réflexion. Etant la première réception dans l'esprit de toutes les idées quelconques la perception a également constitué la base sur laquelle des opérations plus élevées de l'esprit sont utilisées.

Nous avons examiné dans la prochaine section le compte lockéen du changement des idées de la perception en celui du jugement afin de démontrer notre point quant au caractère subordonné de la spontanéité chez Locke. C'est-à-dire, nous avons soutenu que, le jugement considéré dans son emploi actif sur les idées reçues par la perception et logées dans la mémoire, n'était vraiment une activité synthétique au sens de Kant, car par jugement rien plus de la constitution des relations et des compositions habituelles entre les idées ne peut être achevé. Puis, sur cette base, nous avons argué du fait que, parce que les facultés de la rétention et le discernement n'ont pas eu un rôle constitutif dans l'expérience et en raison de ceci, l'activité du jugement, comprise comme l'activité de changer les idées de la sensation par la

comparaison, la combinaison et l'abstraction, est spontané seulement dans un sens qualifié et limité. Ceci, dépendant des actions des idées recueillies dans la conservation et le discernement, ne se compose de rien d'autre que le rapport des idées qui sont déjà reçues dans des relations spatio-temporelles.

Nous avons récapitulé notre interprétation de Locke dans les termes suivants; due à la surdétermination du sens, Locke a la difficulté d'expliquer la contribution des fonctions de la pensée dans l'expérience. Le sens externe étant en sa façon déterminante donné, nulle manière y existe à travers de laquelle l'introduction des conditions aperceptives peut être accomplie. C'est-à-dire, déterminer le sens externe conformément au sens interne par schématisation n'est pas possible au cadre lockéenne. Intériorité et extériorité sont déjà données dans la réception seule des idées. Puis, nous avons posé comment serait-il possible de percevoir sa perception quand la perception de quelque chose et la perception de la perception d'elle sont des perceptions également distinctes et déterminées, donné le compte lockéen de la simplicité de la perception. C'était, nous avons soutenu, le problème de l'identité du sujet au sens que sans que la conscience de soi aie une manière de s'exprimer synthétiquement dans la diversité de ses représentations comme consciences empiriques, ces représentations mêmes demeurent dispersées et dans l'état d'isolation complet les uns des autres.

Dans le chapitre final nous avons entrepris un examen de la théorie de Leibniz de la perception. Leibniz a pris la perception comme la représentation des nombreux dans l'un, et également comme la représentation de l'externe dans l'interne. Nous avons compris la diversité dans l'activité perceptuelle pour être une diversité des perceptions données à la monade, au sens que, en étant l'expression de l'état de la monade en détail, cette diversité était la représentation des perceptions des autres monades extérieurement et la représentation des perceptions passées et futures de la même monade intérieurement. Sur cette base nous avons noté l'importance de cette conception d'une activité perceptuelle qui contient un divers dans une représentation pour Kant. Nous avons souligné le fait que, c'est fonder cette diversité sur l'intuition pure que constitue la transformation amené par Kant et qui lui a permis de plaider pour la constitution transcendantale de l'expérience.

Dans la prochaine section, nous avons considéré le compte que Leibniz donne de la sensation. Nous avons proposé que, étant correspondante à un déploiement spatiotemporel dans l'activité perceptuelle, la sensation leibnizienne s'était fondée en mémoire. En conséquence, Leibniz a fondé l'aperception sur la mémoire et l'a pris comme ce qui correspond intérieurement à la sensation. Nous avons noté la passivité de l'aperception dans ce compte, c'est-à-dire, son dépendance à la synthèse des perceptions au lieu d'être la condition d'unité de cette synthèse même. C'est-à-dire, chez les monades qui portent la faculté de la mémoire, l'ordre spatiotemporel parmi des perceptions a été automatiquement fondu.

Dans la section suivante, nous avons examiné l'approche leibnizienne de la réflexion. Leibniz a distingué deux sortes de rôles pour des idées. Il a tenu cela, les idées fonctionnent comme principes du déploiement des perceptions au niveau de la sensation, mais elles étaient également des notions intellectuelles qui ont formé et ont permis de tirer l'élément universel de la sensible. À chaque pensée ça correspond une sensation, quant à chaque sensation ça correspond des perceptions. C'est-à-dire, pour Leibniz, la pensée a consisté en réflexion de l'ordre sensible parmi des perceptions au niveau de la conception mais avoir sa propre base dans les idées intellectuelles, cette réflexion n'est pas une abstraction. Nous avons noté que, bien qu'il soit semblable à la conception kantienne, en fondant la réflexion sur un genre d'intuition intellectuelle, qu'il a appelé *souvenir*, Leibniz a recours de ce fait à l'innéisme cartésien sous une forme alternative, et que ça veut dire l'intellectualisation des apparitions ou des perceptions. Nous avons conclu donc, cette approche signifie une détermination complète du sens et de la pensée, car ça réduit ces facultés à différentes expressions de la même réalité fondamentale qui s'est donnée sous une forme enveloppée dans l'activité perceptuelle des monades.

Pour résumer, dans cette mémoire nous avons présenté un schème dans laquelle Kant a essayé d'offrir une solution aux dilemmes présentés par la théorie cartésienne et Lockéenne de la perception. Cependant, nous avons aussi remarqué l'importance de Leibniz. En fondant la conscience sur la représentation Leibniz a fourni une alternative dans laquelle les pièges de Descartes et de Locke ont été évités. Cependant, ceci a exigé qu'une activité perceptuelle prédéterminée fonde le

sens et la pensée, c'est-à-dire, la correspondance et l'unité de la pensée et du sens a été fondue sur un système donné des monades déterminés en détail quant à leurs états représentatifs. La correspondance de l'interne et de l'externe, par conséquent la possibilité d'expérience a été incluse dans cet état préformé de perception, et les consciences aperceptives et réfléchissantes ont simplement correspondu aux moments spécifiques dans le déploiement de cette expérience préformée. Kant a essayé d'effectuer une inversion de cette priorité de représentation en Leibniz sans réduire par là la sensation à la perception. C'est-à-dire, Kant a accordé la priorité de la sensation mais la prenant n'être capable qu'une seule synopsis, il a de ce fait ouvert la voie pour un rôle constitutif à la conscience.



**BIBLIOGRAPHIE**

Descartes, René, **Œuvres et Lettres de Descartes**, Brugge: Gallimard, 1952.

Leibniz, Gottfried Wilhelm, **Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain**, Paris: GF Flammarion, 1990.

Leibniz, Gottfried Wilhelm, **Principes de la Nature et de la Grace**, Paris: GF Flammarion, 1996.

Leibniz, Gottfried Wilhelm, **Discours de la Métaphysique et**, Paris: Gallimard, 2004

Locke, John, **Essai sur l'Entendement humain**, Livres I et II, Tr. J.-M.

Vienne, Paris: Librairie Philosophique J. VRIN, 2001.

Kant, Emmanuel, **Critique de la Raison Pure**, trad. Alain Renault, Paris: Aubier, 1997.

## ÖZGEÇMİŞ

Coşkun Şenkaya 1979 yılında Adapazarı'nda doğdu. İzmit Mimar Sinan Lisesi'nden mezun oldu. Lisans eğitimini (2005) Boğaziçi Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde tamamladı: Eylül 2005'te Galatasaray Üniversitesi Felsefe Bölümü Yüksek Lisans programına başlamıştır. Haziran 2009'da tez çalışmasını tamamlamıştır.

## TEZ ONAY SAYFASI

Üniversite: Galatasaray Üniversitesi

Enstitü: Sosyal Bilimler Enstitüsü

Adı Soyadı: Coşkun Şenkaya

Tez Başlığı: Evaluation de la conception kantienne de la perception par rapport à  
Descartes, Locke et Leibniz

Savunma Tarihi: 7 Mayıs 2009

Danışmanı: Yard. Doç. Dr. Aliye Kovanlıkaya

Jüri Üyeleri:

Doç. Dr. Ferda Keskin

---

Yard. Doç. Dr. Aliye Kovanlıkaya

---

Yard. Doç. Dr. Necati Ilgıcıoğlu

---

Enstitü Müdürü

Prof. Dr. V. Mehmet Bolak