

Laval théologique et philosophique



ZAC, Sylvain, *Salomon Maïmon, critique de Kant*

Luc Langlois

Volume 50, numéro 2, juin 1994

Hommage à Edward Schillebeeckx

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/400849ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/400849ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Langlois, L. (1994). Compte rendu de [ZAC, Sylvain, *Salomon Maïmon, critique de Kant*]. *Laval théologique et philosophique*, 50(2), 436–439.
<https://doi.org/10.7202/400849ar>

l'adhésion. On ne peut rien prouver *a priori*, avance-t-il, à moins que le contraire n'implique contradiction absolue. Or « tout ce que nous *concevons* comme existant, nous pouvons aussi le *concevoir* comme non-existant. Il n'y a donc pas d'être dont la non-existence implique contradiction. En conséquence, il n'y a pas d'être dont l'existence soit *démontrable* ». Les mots « existence nécessaire » n'ont tout simplement pas de sens et les métaphysiciens, justement, ne font que jouer sur les mots : l'apriorisme de Déméa ne démontre rien : il n'est qu'une mauvaise querelle de mots.

Déboutée à la fois sous sa forme expérimentale et *a priori*, la religion naturelle semble au seuil de la X^e partie privée de tout fondement. Ses deux défenseurs, quoique de manières opposées, tenteront bien de la rescaper à partir d'un argument moral (la misère de la condition humaine ne rend-elle pas la foi nécessaire, suggère Déméa ? Le mal n'est-il pas, en ce monde, la rare exception plutôt que la règle, signe qu'une intention bonne en est la cause demande Cléanthe ?), mais l'oeuvre de pilonnage de Philon paraît lui avoir porté un coup mortel. On s'est donc demandé si le sceptique représentait dans les *Dialogues* la position définitive de Hume. L'hypothèse est plausible mais non sans difficultés. Dans la XII^e partie par exemple, après le départ précipité de Déméa, Philon revient, étonnamment, à un accord avec Cléanthe. Il ne conteste plus l'évidence finaliste et y voit même une alliée sûre de la foi. Mais il refuse, si on lit entre les lignes, de lui conférer une portée épistémologique, pour la relier à une sorte de sentiment esthétique qui s'empare de tous ceux qui contemplent l'agencement du monde. Sans rien prouver, l'argument finaliste nourrit le *sentiment* du croyant. Dans une lettre de 1776 à son éditeur, William Strahan, Hume déclare par ailleurs que le sceptique est bel et bien réfuté dans ses *Dialogues*. Il est possible qu'il cherche par là à s'entourer de précautions, et à vaincre les velléités de l'éditeur. Mais c'est un fait incontestable que Philon n'a pas le monopole des arguments humiens. L'empirisme de Cléanthe, la réfutation par Déméa de la valeur de l'inférence causale appliquée à Dieu, sont autant d'aspects qui reflètent sa propre pensée. Hume parle donc à travers les trois protagonistes, mais probablement sans jamais s'identifier complètement à aucun d'entre eux.

La *communis opinio* tient les *Dialogues* pour le chef-d'oeuvre littéraire de Hume, dont la beauté du style contraste fortement avec la lourdeur du *Traité*, qui reste pourtant son ouvrage philosophique majeur. Nulle part ailleurs dans l'oeuvre de Hume ne s'est exprimée avec autant d'éclat et de manière aussi incisive la conscience des limites du savoir humain, défi lancé à une métaphysique traditionnelle déjà vacillante, que désormais elle ne pourra plus contourner.

LUC LANGLOIS
Université Laval

Sylvain ZAC, **Salomon Maïmon, critique de Kant**. Coll. « La nuit surveillée ». Paris, Cerf, 1988, 274 pages.

Deux raisons surtout expliquent l'oubli relatif dans lequel est tombée la philosophie de Salomon Maïmon (1754-1800). La première tient à l'éclectisme, particulièrement déroutant, d'une pensée qui a puisé chez des auteurs aussi disparates que Leibniz, Hume, Maïmonide, Spinoza et Kant, quand ce n'est pas dans la Cabale (Maïmon est un Juif de Lituanie) certaines de ses intuitions fondamentales. Cette multiplication des références philosophiques n'a pas peu contribué à entretenir le soupçon d'un certain désordre dans son oeuvre, qui semble ne jamais vouloir se décider entre le criticisme kantien et la métaphysique pré-critique, d'inspiration leibnizienne le plus souvent. La seconde vient de ce que la contribution de Maïmon au débat philosophique de son époque a rapidement été éclipsée par celle, nettement plus décisive, de Fichte, dont la *Wissenschaftslehre* paraît en 1794, et qui va relancer sous de nouvelles auspices le mouvement de pensée visant à donner créance à l'*ambition systématique*

de la philosophie transcendante, affirmée par Kant dans l'architectonique de la raison pure, mais qui est demeurée selon plusieurs un vœu pieux dans son oeuvre. En effet, si la métaphysique classique sort ébranlée de sa confrontation avec la *Critique de la raison pure*, celle-ci est encore loin pourtant d'avoir convaincu les premiers lecteurs de Kant, qui lui reprocheront notamment de ne pas avoir fourni à sa propre entreprise épistémologique un *fondement* solide, et d'avoir laissé en plan, sans véritable justification, toute une série de dualismes (mentionnons-en quelques-uns : entendement-raison ; phénomène-chose en soi ; raison théorique-raison pratique ; sensibilité-entendement ; *a priori-a posteriori*, etc.) qui constituent autant d'affronts à la visée systématique de la raison et à son exigence d'unité. Sans avoir laissé une marque aussi indélébile que celle de Fichte, la participation de Salomon Maïmon à ces débats est cependant loin d'avoir été insignifiante, et justifie pleinement l'ouvrage que lui consacre Sylvain Zac.

De tous les thèmes qui seront abordés dans ce livre, qui veut par ailleurs couvrir l'ensemble de la démarche philosophique de Maïmon, celui de la *chose en soi* occupe une position centrale. C'est cette question du statut de la chose en soi dans la philosophie de Kant qui va pour une large part mobiliser les esprits après la parution de la *Critique de la raison pure*. Pourquoi donc ? Parce que Kant, en limitant nos connaissances théoriques au seul monde des phénomènes, paraissait asseoir l'objectivité du savoir sur deux pôles antithétiques, qui trahissent une certaine incohérence de la *Critique de la raison pure*. D'une part en effet, pour rendre compte de la possibilité de la connaissance *a priori*, il est amené à faire du *sujet transcendental* le garant de l'objectivité, qui sera désormais le résultat d'un travail synthétique de l'entendement soumettant le divers de l'intuition à ses règles catégoriales. C'est ce qu'on peut appeler l'idéalisme de la *Critique de la raison pure*, qui veut accomplir la promesse de la révolution copernicienne en relevant le rôle actif de la pensée et de la subjectivité comme principe constitutif de toute objectivité. Mais d'autre part, en rappelant que ce travail de synthèse des concepts purs de l'entendement ne porte que sur les phénomènes, c'est-à-dire sur les objets tels qu'ils nous apparaissent et sont représentés dans les cadres spatio-temporels de notre intuition, Kant se trouvait à faire des *choses en soi* le fondement objectif des phénomènes, dont elles constituent le substrat indispensable et la cause, quoiqu'elles demeurent pour nous inconnues. C'est l'aspect réaliste de la *Critique de la raison pure*, qui vient indiquer les limites du pouvoir de constitution des objets par la subjectivité, qui a besoin que ceux-ci lui soient *donnés* au préalable dans la sensibilité pour accomplir son travail synthétique. Certains (Fichte au premier chef) ont vu dans ce recours à la chose en soi, un résidu de dogmatisme dans la philosophie de Kant, qui n'aurait pas assumé jusqu'au bout les conséquences de sa Déduction transcendante intronisant le sujet comme maître d'oeuvre de l'objectivité du savoir. C'est ce « chosisme » incompatible avec l'intuition fondamentale du criticisme (p. 143), que Maïmon voudra lui-même critiquer dans son *Versuch über die Transzendentalphilosophie* de 1790, sans doute son ouvrage le plus important.

Sylvain Zac consacre deux chapitres à cette question épineuse de la chose en soi. Il y montre comment pour Maïmon la connaissance se meut entre deux concepts-limites qui circonscrivent son horizon complet (p. 155). D'un côté l'*Empfindung*, la sensation, correspond à la donation brute de l'objet, privée de toute intelligibilité et de toute détermination conceptuelle ou rationnelle, et constitue le pôle de la passivité et de la réceptivité de la conscience. De l'autre côté, l'Idée infinie de Dieu désigne la perfection de la connaissance des objets et de leurs rapports mutuels, entièrement soumis au travail de détermination conceptuelle de la pensée, qui déploie l'intelligibilité intégrale du réel. En cette Idée infinie de Dieu, exprimant la spontanéité absolue de la pensée, sujet et objet ne sont plus distincts l'un de l'autre mais identiques, l'entendement divin déterminant l'objet en soi complètement, de sorte qu'il n'y a plus de réalité subsistant par elle-même indépendamment de la pensée, à la manière de la chose en soi. La connaissance humaine, pour Maïmon, se déplace entre ces deux pôles, selon que le degré de conscience qui l'accompagne est plus ou moins grand. Car l'Idée d'un donné brut, de l'objectivité substantielle de la chose en soi existant par elle-même indépendamment

de la pensée est *une illusion que la conscience est appelée peu à peu à déceler*, en apprenant à reconnaître « derrière » tout objet l'ouvrage de synthèse du sujet transcendantal. Toute la tâche de la connaissance par conséquent consistera à se rapprocher de plus en plus, dans l'optique d'un progrès infini de la conscience, de l'Idée de l'entendement divin, du moi absolu (*das reine Ich*) comme auteur de toute expérience. Bien qu'inaccessible, cette tâche inscrit le savoir dans son élan dynamique, grâce auquel doit s'affirmer le primat de l'activité de la pensée sur la passivité de la donation sensible des objets. Comme l'écrit l'auteur : « [...] la raison, soif d'intelligibilité, exige un progrès à l'infini dans la multiplication incessante du produit de l'activité de la pensée et dans une diminution proportionnelle du donné brut ; il faut autant que possible que le donné brut se réduise au pensé » (p. 146).

S'il n'y a pas de différence, pour l'entendement infini, entre le concept et la chose en soi, celle-ci n'est rien d'autre pour Maïmon que l'objet totalement intelligible et totalement compris. On peut alors l'appeler *noumène*, comme objet d'une intuition intellectuelle qui en pénètre complètement l'intelligibilité. Une des thèses les plus importantes de Maïmon est qu'il n'existe pas, comme Kant semble le croire, de différence de nature entre phénomène et chose en soi, mais uniquement une *différence de degré*, correspondant au niveau de réappropriation du donné sensible par l'activité déterminante de la pensée. Pour être convaincante cependant, cette thèse se doit de surmonter un autre dualisme de la philosophie de Kant, celui de la sensibilité et de l'entendement, double source de nos connaissances renvoyant respectivement à l'élément de réceptivité (donation de l'objet dans la sensibilité) et de spontanéité (soumission du donné sensible aux actes de synthèse de l'entendement) du savoir. Pour que le phénomène, simple représentation sensible, puisse par degrés successifs être rapproché de l'idéal d'intelligibilité du noumène, il faudra en effet que les formes spatio-temporelles de notre intuition ne soient pas elles-mêmes foncièrement hétérogènes aux concepts, sans quoi il subsisterait dans la sensibilité un élément irréductible à la conceptualité de l'entendement, qui porterait préjudice à la visée d'intelligibilité complète de la raison. C'est pourquoi Maïmon procédera, en prenant le contre-pied de l'Esthétique transcendantale, à une re-conceptualisation de l'espace et du temps qui, en tant qu'ils expriment des *rappports* de coexistence et de succession (p. 193), traduisent déjà un ordre logique des objets et ne sont pas essentiellement distincts du registre conceptuel de l'entendement. Prônant en cela un retour au « grand Leibniz » (p. 180), Maïmon voudra ainsi ramener la sensibilité à l'entendement, ne voyant plus en eux qu'une différence de degré qui se résorbe au fur et à mesure que s'affirme l'antériorité de l'ordre logique du concept sur l'ordre sensible, c'est-à-dire l'antériorité de l'ordre produit par la pensée sur l'ordre perçu dans l'intuition.

C'est peut-être dans son intéressante théorie des différentielles (chapitre VI) que Maïmon croira pouvoir disposer définitivement de la conception dogmatique de la chose en soi et de l'obstacle qu'elle représente pour le passage vers un Idéalisme transcendantal absolu. On le sait, le problème majeur de la *Critique de la raison pure* a été de montrer comment la catégorie, comme concept pur de l'entendement, peut s'appliquer *a priori* à un donné sensible qui lui est hétérogène pour le déterminer objectivement. C'est par le truchement du schématisme que Kant cherche à résoudre la difficulté, en faisant du schème, produit de l'imagination transcendantale, l'indispensable intermédiaire entre la catégorie et l'intuition sensible. Cette solution ne satisfait pas Maïmon, qui la trouve surtout remarquable par son obscurité : Kant lui-même avouait que le schématisme relève d'un « art caché dans les profondeurs de l'âme et dont nous aurons peine à arracher à la nature les secrets ». Maïmon est d'avis qu'aussi longtemps que sera maintenue la différence de nature entre sensibilité et entendement, le problème de Kant restera insoluble. Aussi propose-t-il de remplacer le schématisme par la notion de différentielle, qui consiste à voir dans le « donné » sensible la sommation d'éléments infiniment petits *produits par l'activité du Moi pur*, encore que le Moi empirique n'ait pas pleinement conscience de cette activité. La passivité du donné brut sensible est de la sorte conçue par Maïmon *comme la limite* (au sens mathématique du terme) *de l'activité productrice du Moi pur et constitue la différentielle de cette activité*. Visiblement inspirée par la dynamique de Leibniz et par son principe

de continuité, cette théorie permet à l'auteur du *Versuch über die Transzendentalphilosophie* d'éviter le dualisme, fatal pour la philosophie transcendantale, entre sujet et objet, ce dernier pouvant être ramené à une production de la conscience pure comme spontanéité absolue, et de voir entre la conscience empirique (degré « n » de sensation) et la conscience pure (degré « 0 » de sensation) une échelle continue et ascendante d'activité rationnelle. À telle enseigne que la chose en soi substantielle, démasquée comme illusoire, doit rendre les armes devant la subjectivité créatrice de l'entendement infini dont notre esprit est lui-même une approximation.

En rationaliste qu'il est, Maïmon veut prendre au sérieux l'exigence de systématité d'une raison qui aspire à incarner l'ordre total du réel. Il ne saurait donc plus y avoir de place pour une chose en soi qui échappe au pouvoir de détermination conceptuelle de la raison, pour une sensibilité dont les formes pures soient irréductibles au concept, pour un *a posteriori* qui n'obéisse pas au règne *a priori* de l'entendement. En l'Idée infinie de Dieu, véritable fondement de la philosophie critique d'après Maïmon, ces différences et ces oppositions disparaissent. Notre Moi fini participe, bien qu'imparfaitement, à cet Idéal d'intelligibilité du Moi absolu dont il a sans cesse à se rapprocher. Fichte, surtout, en prendra bonne note, et Maïmon n'aura pas été pour rien dans la maturation de sa propre pensée, et dans la genèse du mouvement de l'Idéalisme allemand. Paradoxalement Kant, dont l'intention était de ramener à des proportions plus modestes l'ambition de notre savoir *a priori*, servira ici de caution à une réhabilitation de la métaphysique pré-critique, qui n'exclut cependant pas l'attitude sceptique, cultivée jusqu'à la fin par Maïmon, puisque la vérité n'étant toujours qu'une approximation pour notre Moi fini perpétuellement en deçà du Moi pur, elle n'a jamais le caractère absolu qu'elle revêt dans l'entendement divin.

L'ouvrage de Sylvain Zac est instructif à plusieurs égards et vient compléter le livre de Martial Guérault, *La philosophie transcendantale de Salomon Maïmon*, datant de 1929 et qui constituait à ce jour la seule étude substantielle, en français, sur cet auteur. Son exposé ne pêche cependant pas toujours par excès de clarté. Le chapitre consacré à la réinterprétation maïmonienne de la révolution copernicienne à partir des quatre acceptions du mouvement absolu (p. 129) est un peu abscons, bien qu'il ne faille évidemment pas sous-estimer les difficultés et les obscurités liées à la pensée même de Maïmon. On saura donc gré à M. Zac de nous avoir livré une étude aussi approfondie sur un philosophe aussi méconnu mais dont Kant et Fichte vont célébrer le génie et la pénétration d'esprit. Quelques remarques en terminant, pour déplorer d'abord les erreurs typographiques, assez nombreuses, qui jalonnent le texte : à la p. 122, on lit « maimonidienne » au lieu de « maïmonienne » ; la p. 138 rebaptise Schulze, l'auteur de l'*Aenésidème*, « Schulzer » ; la quatrième de couverture fait naître Maïmon en 1794, alors qu'il voit le jour en 1754 ; à la p. 244, on lit « Shtetl », alors qu'à la p. 7 et partout ailleurs on écrit « Stetl » (village juif de Lituanie), etc. La bibliographie (p. 266) ne respecte pas l'ordre alphabétique et oublie de mentionner que l'ouvrage de Berman, écrit en hébreu, a été traduit par Noah J. Jacobs, en plus de passer sous silence l'ouvrage de S. Atlas, *From Critical to Speculative Idealism. The Philosophy of Salomon Maïmon*, Nijoff, 1964. Dans le cas de la littérature secondaire sur Maïmon, on peut se permettre d'être exhaustif...

Luc LANGLOIS
Université Laval

Gérard NADDAF, *L'origine et l'évolution du concept grec de Phusis*. Lewiston, Queenston, Lampeter, The Edwin Mellen Press, 1992, 603 pages.

Voici une étude originale sur l'origine et l'évolution du concept grec de *phusis* et qui implique des idées nouvelles sur le rapport entre les derniers dialogues de Platon. Le point de départ de cette