



HAL
open science

Changer de monde : anthropologie de la révolution copernicienne

Garance Benoit

► **To cite this version:**

Garance Benoit. Changer de monde : anthropologie de la révolution copernicienne. How does the world exist ?, May 2022, Torino, Italie. hal-03771996v2

HAL Id: hal-03771996

<https://hal.science/hal-03771996v2>

Submitted on 31 Jul 2024

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Changer de monde : anthropologie de la révolution copernicienne

Copernic est le nom d'un changement de monde. Dans le changement de système mathématique qu'il décrit, pour la physique qu'il prépare, et dans la double dimension de conscience théorique et affective que l'homme prend de lui-même à sa suite. Si le modèle scientifique a fini par être largement admis, le problème de la manière dont l'homme peut se rapporter à un monde dont il n'est plus le centre pose encore problème. La pensée de Husserl s'est partiellement écrite contre celle-ci, déjà dans son article de 1934 « La Terre ne se meut pas », puis plus largement dans la *Krisis* en 1936, accusant la révolution scientifique d'avoir « recouvert le monde de la vie ». Pour Husserl, Copernic ne sera jamais qu'un changement de monde théorique, mais il n'atteindra jamais la dimension originaire du monde de la vie. Ce ne pourra jamais être une croyance originaire sur le monde que de dire qu'on n'en est pas le centre. C'est dans ce contexte que l'on a vu fleurir dans les publications phénoménologiques de ces dernières années toute une série de textes se revendiquant contre Copernic :

- M. Richir, *Au delà du renversement copernicien*, Den Haag, M. Nijhoff, 1976, *Phaenomenologica* n°73
- Romano (2010), *Au coeur de la raison*, 2010, folio Essais. Chapitre XXIII (dernier chapitre) : Une révolution anticopernicienne : Le monde de la vie
- G. Harman, *L'objet quadruple. Une métaphysique des choses après Heidegger*, trad fr. d'O. Dubouclez, Paris, PUF, 2012, chap III.3 : « Anti-Copernic »
- Dominique Pradelle, *Par delà la révolution copernicienne*, 2012, puf

Qu'est-ce que cette série d'attaques portées au fondateur de l'héliocentrisme nous dit des implications philosophiques qui s'y trouvent ? Certes, cela nous instruit certainement moins sur la réception de son système lui-même que sur le rejet du positivisme ou la philosophie transcendantale qui ont pu le prendre comme étendard. Mais si Copernic en est devenu le nom, c'est qu'il est apparu comme la métaphore adéquate pour désigner le fait de se détourner du monde réel, celui de la vie. C'est cette idée que nous voudrions discuter dans cet exposé.

Si, en effet, l'on se fait une conception plus complète du monde de la vie, comprenant la perception mais aussi l'historicité des croyances communes, est-ce que cette exclusion tient toujours ? Il va s'agir de se demander par quelles ressources les promoteurs du mouvement de la Terre l'avaient rendu croyable ou possible, pas seulement démontré, mais expérimentable, contre un le sentiment de stabilité qui pouvait être répandu. On trouve alors dans les textes une série de références à des ressources poétiques, et notamment appartenant à la poésie ancienne. Pour examiner cette imbrication entre histoire des sciences et histoire de la conscience européenne il peut être utile de revenir sur ceux-ci.

I Eprouver le mouvement

1) A l'origine : la Terre ne se meut pas

L'argument de l'article de 34 repose sur le primat de la perception subjective. Sous nos pieds, la Terre ne se meut pas. Elle est l'arche originaire, le sol sur lequel, à partir duquel on peut prendre conscience que le mouvement existe. L'idée d'une relativité des points de vue avancée par Copernic est annulée en tant que nous ne pouvons jamais nous départir de notre ancrage local, de notre position de spectateur terrestre. Depuis notre situation, nous sommes incapables de la constituer en un corps unifié se mouvant dans l'espace. Nous expérimentons bien plutôt un sol en repos : « *C'est sur la Terre, à même la Terre, à partir d'elle et en s'en éloignant, que le mouvement a lieu. La Terre elle-même, dans sa forme originaire de représentation, ne se meut ni n'est en repos, c'est d'abord par rapport à elle que le mouvement et le repos prennent sens* ». La Terre est le référentiel absolu de toutes nos expériences. La question du lieu du corps et de l'assignation du mouvement est pour Husserl renvoyé dans l'estime de l'observateur non seulement à son jugement, mais également à sa perception pure, et il est de fait que nous percevons depuis notre chaire, depuis notre corps, qui est lui-même attaché au sol terrestre. L'expérience perceptive ne peut être dépassée que dans une transposition non originaire, dérivée. Pour le phénoménologue, la nouvelle représentation du monde copernicien se trompe donc lorsqu'elle se présente comme plus originaire car énonçant la vérité de l'ordre naturel. C'est une représentation construite, seconde, car nous ne possédons pas le point de vue correspondant à l'héliocentrisme.

Chez Husserl, puisque l'originarité de l'évidence se trouve du côté du sujet percevant, cela va nécessairement avoir une conséquence dans l'évaluation produite des sciences de la nature, dites « objectives ». « *Toute légitimation a son point de départ subjectif et son ultime ancrage dans l'ego qui légitime* » écrit-il dans ce même article. C'est à partir de la position terrestre du sujet que l'on peut envisager une transposition. Toute autre représentation est secondarisée, dérivée de celle-ci. L'enjeu du texte tel qu'annoncé est donc de contribuer à une théorie transcendantale des sciences de la nature. Naturellement, Husserl en vient à la question de la légitimité de la réforme de l'intuition du monde, d'une « intuition du monde élargie ou réformée ». A l'évidence perspective vient se substituer un nouveau type d'évidence qui serait construit par la révolution astronomique. Ce thème sera plus amplement développé dans la *Krisis* sous les expressions de recouvrement galiléen du monde de la vie. La science aurait oublié l'originarité dont elle provient, celui de la conscience perceptive, et l'aurait recouvert du vêtement de l'objectivité mathématique. Il y a donc bien reconnaissance d'une modification de l'intuition apparue avec la révolution astronomique, mais dont la légitimité est attaquée, en tant que c'est une production théorique issue d'un monde originaire qui viendrait finalement lui prendre sa place. Avec Husserl, on peut donc commencer à étudier cette réforme de l'intuition du monde survenue à la suite d'une transposition (due ou induite) des acquis d'un champ théorique vers un champ affectif, qui relève de l'anthropologie, et de la conscience de soi. La cs de soi est modifiée par le modèle réputé mathématique du système du monde.

2) Rendre éprouvable le mouvement par la fiction

Cependant, l'assimilation de la science nouvelle à une position étroitement positiviste se heurte au fait que la différence entre « technique » et « science » constituait déjà le cœur du problème copernicien de la vérité. C'est contre la conception de l'astronomie comme simple procédé de calcul des phénomènes, alors que leur constitution réelle relèverait d'une totale indifférence, que Copernic avait tenté de rétablir l'inséparabilité des idées de science et de vérité. Il nous faut alors tenter de répondre à Husserl en prenant au sérieux l'idée d'une réforme de l'intuition issue de la révolution copernicienne, mais pour comprendre sa véracité pour un sujet en tachant de l'enrichir de son inscription du monde de la culture, et ce dès son origine.

Dans le texte inaugural du *De Revolutionibus*, après avoir apporté les démonstrations mathématiques nécessaires à la démonstration du double mouvement de la Terre, Copernic a à cœur de convaincre son lecteur du mouvement de celle-ci, c'est-à-dire à lui rendre éprouvable au moyen d'une métaphore :

Pourquoi donc hésiterions-nous plus longtemps à lui attribuer [à la Terre] une mobilité s'accordant par sa nature avec sa forme, plutôt que d'ébranler le monde entier dont on ignore et ne peut connaître les limites ? et n'admettrions-nous pas que la réalité de cette révolution quotidienne appartient à la Terre, et son apparence seulement au ciel ! Et qu'il en est par conséquent comme lorsqu'Énée (chez Virgile) dit : « nous sortons du port et les terres et les villes reculent ».

L'astronome introduit ici une expérience commune, celle du voyage en bateau qui s'éloigne du port, pour rendre éprouver la transposition du point de vue. Tandis que le navigateur a la sensation de voir le rivage s'éloigner, ceux qui sont en villes savent bien, eux, qu'ils ne bougent pas.

Ce sera également le rôle accordé à ces étranges personnages fantastiques, les extraterrestres ou les planétoles, que l'on voit apparaître dans les manuels d'astronomie et de philosophie naturelle au cours de l'âge classique et du XVIIe siècle. Chez Huygens, Fontenelle, Kant, les planétoles et autres extraterrestres sont autant de points de vue ouverts sur les systèmes, capables de rendre intuitionnable la relativité du mouvement émergeante si contraire à la réalité de notre ancrage local. La fiction porte ici secours à une théorie qui n'avait apparemment pas de remplissement intentionnel. La thèse de Husserl donnait à cet endroit une acceptation trop restreinte du concept de représentation lorsqu'il écrit :

« Aussi longtemps que je ne possède pas de représentation d'un nouveau sol en tant que tel, à partir d'où la Terre dans sa course enchaînée et circulaire peut avoir un sens en tant que corps compact en mouvement et repos, aussi longtemps encore que je n'acquies pas une représentation d'un échange des sols et ainsi une représentation du devenir corps des deux sols, aussi longtemps la Terre elle-même est bien un sol et non un corps. La Terre ne se meut pas. »

En effet, dans cette déclaration la représentation n'est que l'objet de ma perception subjective, tandis qu'elle pouvait s'assortir chez les auteurs classiques de fictions destinées à élargir notre expérience vécue, faisant appel à l'expérience passée, commune, ou bien à la représentation

formée par la concordance de points de vues, c'est-à-dire en introduisant une intersubjectivité. Alors, et à cette condition seulement, la terre peut être constituée en corps.

3) Concurrence d'originarité

Il est en outre loin d'être fortuit que Copernic fasse référence au poète latin pour asseoir son idée de la relativité des points de vue. L'expérience est dans le fond commune, et l'idée qu'elle contient pourrait s'exposer sans qu'une référence poétique ne soit convoquée dans un traité de géométrie. Copernic comme, nous le verrons, ceux qui viennent après lui, est tout à fait conscient de la difficulté que pose le décalage sidérant entre l'exposition de son système et la ce que les sens nous donnent à voir. Et à y regarder de près les références à une antiquité ancienne se multiplient dans le *De Revolutionibus*, notamment parmi les grands noms d'astronomes héliocentriques grecs : (Philolaus, Hicéas, Ecphantus...). Ce geste ancre en réalité la position copernicienne dans une tradition lointaine déjà, littéraire. L'astronome fait donc jouer une origine contre une autre, la culturelle contre celle de la perception spontanée. De la sorte, il nous fait de voir qu'il y a toujours déjà eu la place pour cette expérience de décentrement, et d'appréhension de la transposabilité de l'appréhension du mouvement.

II L'homme dans le cosmos copernicien

1) L'astronomie dans l'expression des passions après Copernic

Mais dire que des ressources poétiques ou fictionnelles sont utilisées dans le cadre de la rédaction de traités d'astronomie ne suffit peut être pas à confirmer son implantation au sein du monde de la vie. Que le copernicianisme ait modifié la vie elle-même, c'est-à-dire notre rapport à l'existence vécue, voilà ce dont il faut trouver des attestations dans le monde de la culture.

Un des plus grands auteurs, si ce n'est le plus grand, dont l'objet est de peindre les passions humaines tout en recevant de plein fouet dans sa période d'écriture la révolution copernicienne est certainement Shakespeare. Son théâtre est parsemé de références astronomiques, ses personnages toujours tiraillés entre terre et ciel. A titre d'exemple on peut citer dans Henri VI les mentions faites à la comète de 1577 et aux mouvements rétrogrades de Mars.

Mais l'exemple le plus intéressant reste celui d'*Hamlet*. L'histoire se déroule au Danemark, connue à l'époque pour être la patrie de Tycho Brahé, et s'ouvre sur une contemplation de l'étoile du soir. Shakespeare fait d'Hamlet de manière un peu étrange - et pourtant il y revient plusieurs fois sans que cela ne rencontre de nécessité intradiégétique - un étudiant de l'université de Wittenberg, université où Rheticus, le grand disciple de Copernic, a une chaire de mathématique et enseigne de manière inédite l'hypothèse héliocentrique. Dans un article de 1997, "Hamlet and the Infinite Universe", le professeur d'astronomie Peter Usher a même proposé une interprétation faisant de la pièce une allégorie de la révolution copernicienne, opposant les modèles copernicien (ou de Digges) et ptolémaïque (ou tychonique) via les personnages d'Hamlet et de Claudius. Quoiqu'il en soit du bien fondé de cette interprétation un peu massive, on trouve bien au coeur de l'expression affective d'Hamlet, dans sa lettre d'amour à Ophélie, un rappel au copernicianisme :

*« Doute que les étoiles soient feu,
Doute que le soleil se meuve,
Doute de la vérité même,
Mais ne doute pas que je t'aime. »*

2) Le tragique copernicien : être dans le monde

L'astronomie réforme donc bien les discours extra-scientifiques et se mêle à l'expression des passions. Deux questions s'imposent à nous à ce stade que nous croyons liées :

- Pourquoi vouloir immobiliser l'observateur ? Qu'est-ce qui, après Copernic, peut expliquer cette résistance référée au monde de la vie ?
- Corrélativement, bien que la pensée de Copernic ne comprenne pas encore la notion de sujet moderne, husserlien ou cartésien, elle contient celle de spectateur. Quelle vision de celui-ci pouvait bien véhiculer la révolution copernicienne pour être ainsi mise à distance ?

En tant que nous nous intéressons à l'intrication d'une théorie scientifique avec la culture qui la reçoit, ces questions doivent être traitées dans leur double dimension affective et cognitive.

Selon ces deux catégories, qu'est-ce qu'ont semblé impliquer les représentations d'un sujet en mouvement, et d'un sujet stabilisé ?

Dans le domaine affectif d'abord, au delà de la simple métaphorisation des passions au moyen des ressources poétiques astronomiques, le copernicanisme va devenir le thème d'un renouvellement du sentiment du tragique. Certes, le sentiment de la petitesse de l'homme dans le monde n'attend pas Copernic pour apparaître. Le monde nous est souvent, déjà, apparu comme une immensité effrayante, dans la contemplation de la nature, l'immensité de la mer, le spectacle des montagnes. En ce sens il est millénaire. Ce serait une vision simpliste que de dire que le monde pré-copernicien était un monde enchanté, harmonieux, qui aurait volé en éclats au contact de la révolution scientifique. Mais cette reprise copernicienne se singularise par une projection de l'homme dans le ciel, par sa participation au système. Il n'est plus le simple contemplateur de la nature. Il en va ainsi chez Pascal le fameux paragraphe des *Pensées* sur la place de l'homme dans l'infini se conclura par le très copernicien « *Vous êtes embarqués* » – sur un bateau cosmique, au fond. Le recours à la comparaison nautique chez Copernic, repris abondamment par les auteurs du XVIIIe et ici chez Pascal, répond à un fait qu'a souligné Blumenberg dans son ouvrage *Nauffrage avec spectateur* : jusqu'à la conquête du ciel la mer demeurerait la réalité élémentaire la plus angoissante. Le voyage en mer est ce qui trouble l'orientation. D'Homère à Shakespeare, de l'Odyssée à la Tempête, il choisi pour représenter les vicissitudes de l'existence. Les récits des hommes opposeront ainsi les dangers de la haute mer au confort, au calme et à la sérénité du port. L'homme lancé en mouvement dans le ciel est donc naturellement rapproché du marin voguant en pleine mer. Les tentatives pour stabiliser le sujet peuvent apparaître comme autant de velléités d'échapper à sa nouvelle instabilité cosmique, à son caractère nouvellement acquis de voyageur.

D'ailleurs, si Husserl s'inspire de Descartes pour stabiliser le sujet, c'est que lui aussi, dans sa quête de l'ego cogito, Descartes se décrit d'abord comme un sujet en mouvement, qui voyage, qui est tiraillé par une pluralité des opinions du monde, cherchant le repos. Il tâche d'abord à se « *procur[er] un repos assuré dans une paisible solitude* » (MM, I). Puis, dans la seconde méditation, considérant les raisons de douter qu'il a évoqué la veille, il se décrit comme pris d'un vertige, « *comme si tout-à-coup j'étais tombé dans une eau très profonde, je suis tellement surpris que je ne puis ni assurer mes pieds dans le fond, ni nager pour me soutenir au-dessus* ». Ce qui est décrit ici via l'expérience de la noyade c'est encore le sentiment de la perte d'un sol. De là, toute l'effort de Descartes consistera dans le fait de rebâtir des fondement, retrouver une stabilité pour que le sujet puisse rebâtir la connaissance.

Le tournant copernicien semble donc projeter l'homme « dans une nouvelle atmosphère », vers « un nouveau du sentiment cosmique ». L'univers entier se remplit de cette eau, celle dont seront faits les cieux cartésiens, et la métaphore de la perte des repères éprouvable en mer devient la métaphore de la condition humaine toute entière.

Si la science n'a pas séparé l'homme du monde de la vie comme nous le croyons mais qu'elle elle coloré ce monde vécu de ce réinvestissement tragique, en retour l'affectivité n'a-t-elle pas pu agir sur la théorie philosophique ? Comment l'homme peut-il réagir à l'immersion dans la vie des données de l'astronomie copernicienne, sinon en les reprenant en main dans un acte philosophique inaugural ?

III Quel sujet après copernic ?

1) Copernic, un modèle pour le sujet transcendantal

Nous avons noté plus tôt qu'une partie des critiques phénoménologiques contemporaines du copernicianisme que nous avons cité en ouverture s'inscrivent dans un dialogue non plus avec le positivisme mais avec la philosophie transcendantale.

Rappelons rapidement pourquoi les philosophes en sont venus à faire de l'anti-copernicianisme le nom du rejet du sujet transcendantal et de la chose en soi. La comparaison est bien connue, elle se trouve dans la seconde préface de la *Critique de la Raison Pure*. Kant y produit une auto-interprétation de son geste critique en le comparant à la première intuition de Copernic. Etre copernicien, ce serait reconnaître l'impossibilité d'atteindre une objectivité pure de la nature par l'intuition. De là surgit une première difficulté que plusieurs commentateurs contemporains n'ont pas manqué de désigner : comment comprendre que cette révolution kantienne prétende mettre le sujet au centre de la connaissance en prenant pour modèle son décentrement dans le monde astronomique ? Cela semble plutôt lui interdire le statut de référentiel stable. N'y a-t-il pas là un paradoxe, et pour tout dire une comparaison un peu malheureuse qu'il faudrait mieux requalifier, comme le font certains commentateurs contemporains, en révolution ptoléméenne, du nom de celui qui a effectivement mis l'homme au centre du monde ?

Il est manifeste que cette proposition répond bien à la difficulté posée par les réceptions de Kant qui assimilent l'héliocentrisme au geste critique. Néanmoins tâchons de revenir au texte de la seconde préface pour s'assurer qu'il n'y ait pas une erreur sur ce que Kant lui-même a désigné comme étant « la première idée de Copernic » :

Il en est ici comme de l'idée que conçut Copernic : voyant qu'il ne pouvait venir à bout d'expliquer les mouvements du ciel en admettant que toute la multitude des astres tournait autour du spectateur, il chercha s'il ne serait pas mieux de supposer que c'est le spectateur qui tourne et que les astres demeurent immobiles.

On peut faire un essai du même genre en métaphysique, au sujet de l'intuition des objets. Si l'intuition se réglait nécessairement sur la nature des objets, je ne vois pas comment on en pourrait savoir quelque chose à priori ; que si, au contraire, l'objet (comme objet des sens) se règle sur la nature de notre faculté intuitive, je puis très bien alors m'expliquer cette possibilité.

A y regarder de près, Kant ne nous dit pas que l'idée première de Copernic est l'inversion de la place de la Terre et du Soleil (qui correspondrait alors à l'inversion de la place du sujet et de l'objet, l'objectivité devant désormais se régler sur la connaissance et non l'inverse). Reprenant strictement la situation décrite par Copernic lorsqu'il cite Virgile, il nous parle du mouvement de la Terre autour de son propre axe, tandis que les étoiles de la sphère des fixes restent immobiles. Autrement dit il nous parle du mouvement diurne, pas de mouvement annuel de la terre autour du soleil, donc pas de l'inversion de la place de ces deux astres. La première idée désignée de Copernic est donc d'associer à l'héliocentrisme la rotation de la terre sur elle-même. D'un autre côté, à quoi est comparée l'intuition ? Non pas à la position du spectateur terrestre, mais aux étoiles fixes. Les conditions de notre intuition des phénomènes ne varieront pas plus que celle-ci. Ce qui est stabilisé dans la métaphore kantienne, dans la comparaison avec les fixes, c'est bien le sujet. Copernic représente donc pour nous fidèlement le geste kantien. Dans un état de naïveté initiale, nous croyions au primat du contenu de la perception : l'objet, ici le mouvement des étoiles ; et nous

sommes finalement renvoyés à l'idée selon laquelle nous devons construire la connaissance pour qu'elle soit véridique.

Il faut rappeler également que la difficulté de faire se mouvoir les étoiles ensemble est liée à la disparition progressive des orbites célestes dans la centaine d'années qui a suivi la publication du *De revolutionibus*, et ce jusqu'à la dernière en 1644 dans la troisième partie des *Principes de la Philosophie* de Descartes. Si cette dernière a résisté plus longtemps, c'est qu'elle ne posait pas uniquement des problèmes liés à la matière, et d'attache des planètes sur des sphères réputées solides tandis que nous ne considérons rien de tel sur notre propre Terre, mais pour des raisons tenant lieu à la possibilité de donner un cadre pour penser le lieu des corps, et touchant à la finitude du cosmos. Le sujet transcendantal qui naît dans comparaison avec l'immobilisation de la sphère des fixes naît donc à la fois dans une comparaison avec une question d'assignation du mouvement, mais aussi pour Kant et depuis le XVIIIe dans une rencontre avec l'illimitation de la nature. Si le système copernicien lui-même ne contient qu'une immensité déjà vertigineuse par rapport aux systèmes anciens, la contemplation des étoiles dans le monde kantien est chargée d'illimité. Spatialement, bien sûr, mais temporellement aussi, car la description de la naissance des étoiles dans nébuleuse primitive dans sa *Théorie du ciel* oublié en 1755 avait également ouvert à un monde incroyablement plus vieux.

3) Le sublime kantien

La réponse kantienne par le sublime peut être interprétée comme une autre tentative de domestication de l'illimitation de la nature. Si dans les textes précédemment évoqués de Copernic et Kant il n'est en réalité pas question du mouvement apparent du soleil mais bien de celui des étoiles fixes c'est que la profondeur du ciel agrandit par Copernic et illimité par ses successeurs effraie, et marque les hommes bien davantage que la question plus triviale de la perception du lever et du coucher du soleil. Ce spectacle considéré comme harmonieux chez les grecs est associé à la un déplaisir lié au sentiment de notre néant, mais d'un déplaisir dont Kant dira qu'il peut plaire sous certaines conditions. Les dernières lignes de la *Critique de la raison pratique* nous rappelle qu'être un observateur compris dans le monde c'est comprendre la possibilité de son propre anéantissement en même temps que trouver une destination différente pour le sujet.

« Ces deux choses, je n'ai pas besoin de les chercher et de les deviner comme si elles étaient enveloppées de ténèbres ou situées, au delà de mon horizon, dans une région transcendante ; je les vois devant moi et je les rattache immédiatement à la conscience de mon existence. La première part de la place que j'occupe dans le monde extérieur, et elle étend ce rapport de mon être avec les choses sensibles à tout cet immense espace où les mondes s'ajoutent aux mondes et les systèmes aux systèmes, et à toute la durée sans borne de leur mouvement périodique. La seconde part de mon invisible moi, de ma personnalité, et me place dans un monde qui possède la véritable infinitude, mais où l'entendement seul peut pénétrer, et auquel je me reconnais lié par un rapport non plus seulement contingent, mais universel et nécessaire (rapport que j'étends aussi à tous ces mondes visibles). Dans l'une, la vue d'une multitude innombrable de mondes anéantit presque mon importance en tant que je me considère comme une créature animale, qui, après avoir (on ne sait comment) joui de la vie pendant un court espace de temps, doit rendre la matière dont elle est formée à la planète, qu'elle habite (et qui n'est elle-même qu'un point dans l'univers). L'autre au contraire relève infiniment ma valeur, comme

intelligence, par ma personnalité dans laquelle la loi morale me révèle une vie indépendante de l'animalité et même, de tout le monde sensible autant du moins qu'on e n p e u t j uger par la destination que cette loi assigne à mon existence, et qui, loin d'être bornée aux conditions et aux limites de cette vie, se tend à l'infini. »

Seront donc liés de manière indéfectible chez Kant la constitution du sentiment du moi comme être supra-sensible qui se distingue des mondes des objets, et la contemplation du ciel étoilé chargé de son affectivité copernicienne. Ainsi, pour reprendre le mot de Montaigne, ce qui sauve du naufrage c'est la possession de soi, et la résistance fait de s'abandonner à sa subjectivité optique. Qu'est-ce donc qui simultanément rend éprouvable et sauve l'homme de la révolution copernicienne ? Que le monde de la vie ne soit pas vécu simplement dans son immédiateté perceptive. Pour le dire avec Cassirer dans sa philosophie des formes symboliques, il s'agit de dire qu' « au delà de l'image naturelle du monde, ce sont ce sont d'authentiques moments et thèmes formels qui président à la formation, non seulement à la formation de l'image scientifique du monde, mais aussi et déjà à celle de son image "naturelle", perceptive et intuitive ».