

Les textes publiés sont protégés par le droit d'auteur. Toute reproduction intégrale ou partielle faite sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause est illicite.

© Françoise Chenet - Philopsis 2008

Philopsis éditions numériques

<http://www.philopsis.fr>





CHAPITRE II

LA THÉORIE DE LA SENSIBILITÉ

L'économie générale de la *Critique*

« Toute notre connaissance débute [hebt an] avec les sens, passe de là à l'entendement et se termine par la raison, à laquelle rien en nous ne peut se trouver qui soit supérieur pour élaborer la matière de l'intuition et la ramener sous l'unité la plus élevée de la pensée » (A 298-9/ B355 ; R 332)

« Ainsi toute connaissance humaine commence-t-elle [fängt an] par des intuitions, va de là à des concepts et s'achève par des idées » (A 702/ B730 ; R 594)

La bipartition de la *Critique de la raison pure* en une *théorie des éléments* [Elementarlehre] et une *théorie de la méthode* [Methodenlehre] recouvre une dissymétrie extrême : la seconde n'occupe que les 90 dernières pages de la *Critique* (R 598-688 = A 707-856/ B 735-884).

La théorie transcendentale des « éléments » est *l'inventaire* (l'analyse) des facultés qui constituent les « éléments » de la connaissance a priori, des trois sources de la connaissance : sensibilité, entendement et raison.

A quel type d'inventaire Kant se livre-t-il ici ? Hegel lui a reproché d'avoir procédé à un simple inventaire empirique et rhapsodique des facultés *hétéroclites* de connaissance ; Schelling, de même, lui a reproché de n'avoir procédé à aucune recherche préliminaire sur la nature du connaître en général, d'avoir passé immédiatement au dénombrement des différentes facultés cognitives, sans les déduire de façon exhaustive, de les emprunter à l'expérience sans avoir un principe qui le garantisse que son dénombrement est exact et exhaustif (pour inventorier les facultés, Kant n'a pas eu ce fil conducteur qu'il a eu pour inventorier les catégories). Pour cette raison, la *Critique* ne mérite pas d'être considérée comme la « mensuration scientifique de la faculté humaine du connaître ». Cela étant, l'esprit n'est pas pour Kant, comme le prétend Hegel, une sorte de sac contenant, juxtaposées, telles et telles facultés. En vérité, les facultés ne sont pas déjà prédonnées, il faut les atteindre dans leur spécificité. Elles ne sont atteintes par Kant qu'au terme d'un long travail d'isolation (par ailleurs, c'est à un *système architectonique* des facultés que travaille Kant). Si, pour Hegel, le problème est de

les relier, il a été pour Kant de les séparer les unes des autres, de les isoler en leur spécificité. Nous aurons l'occasion d'y revenir.

Notons encore que ce travail d'isolation des facultés n'a rien de gratuit : il rend seul possible la constitution d'une « topique transcendante », la reconduction des représentations à leur site originel [Erörterung] qui permet de savoir quel usage légitime est le leur.

Au lieu de considérer les objets connus, la *Critique* considère les facultés de connaissance. La *Critique* procède *synthétiquement* en allant des facultés aux sciences qu'elles rendent possibles ; dans les *Prolégomènes*, Kant procédera *analytiquement*, en allant des sciences données aux facultés qui les rendent possibles : comment la mathématique pure est-elle possible ? comment la physique pure est-elle possible ? (cf. notamment, *Prolégomènes*, introduction et § 4, p. 35-6 ; IV, 274-5). En fait, la méthode de la *Critique* est mixte. — Le recours kantien à des *facultés* pour rendre compte des sciences a été brocardé, par Nietzsche notamment, comme le type même de l'explication *verbale* !

La *Théorie des éléments* de la *Critique* se trouve articulée à son tour en une *théorie de la réceptivité (sensibilité)* [Esthétique] et une *théorie de la spontanéité* de notre pouvoir de connaître (entendement et raison) [Logique]. Une autre division est toutefois au travail dans l'œuvre, et qui contrarie la première : une division entre une *théorie de la vérité* (par collaboration de la sensibilité et de l'entendement) et une *théorie de l'illusion* (avec le mésusage « constitutif » de la raison). Une première articulation (celle mise en avant entre l'Esthétique et la Logique transcendantales – fondée sur la division du pouvoir de connaître en une réceptivité et une spontanéité – en cache une autre, celle entre la partie *analytique* de la *Critique* consacrée à la théorie des conditions de possibilité de l'expérience dont on trouve le dispositif exposé dans l'Esthétique et l'Analytique transcendantales (le pays de la vérité [das Land der Wahrheit – tout petit pays : une île !]) et sa partie *dialectique* (l'océan de l'illusion [un océan vaste et orageux, siège propre de l'illusion, cf. R 294]). Une profonde division est à l'œuvre à l'intérieur de la Logique transcendantale entre sa partie analytique et sa partie dialectique. A cet égard, c'est alors la division entre une *Analytique en un sens élargi* (incluant l'Esthétique) et une *Dialectique* qui est pertinente.

Une division non moins importante traverse tant l'Analytique que la Dialectique : l'Analytique est traversée par la division entre (1) la théorie de la vérité et (2) la dénonciation de l'usage transcendantal des catégories (la seconde partie de l'Analytique est constituée par les chapitres *De la distinction de tous les objets...* et l'Appendice *De l'amphibologie des concepts de la réflexion*, soit R 294-328) ; la Dialectique est traversée par la division entre (1) la dénonciation de l'usage constitutif des idées de la raison et (2) la théorie de leur usage régulateur (la seconde partie de la Dialectique est constituée essentiellement par l'Appendice à la Dialectique transcendantale, R 575 sq).

On peut lire la *Théorie des éléments* au moins de quatre manières qui ne sont d'ailleurs par exclusives, en y voyant soit (1) *l'inventaire ordonné de nos facultés a priori de connaître* : sensibilité (Esthétique), entendement (Analytique), raison (Dialectique). Soit (2) *la réponse successive aux questions* : comment la mathématique pure (Esthétique) et la physique pure sont-elles possibles ? (Analytique), la métaphysique est-elle possible ? (Dialectique). Tel est le plan des *Prolégomènes*. Soit (3) la détermination des conditions de la connaissance objective, le parcours du « pays de la vérité » (Esthétique et Analytique, parties que Kant regroupe significativement – malgré son plan, qui oppose à l'Esthétique, la Logique –, sous l'appellation de « partie analytique » de la *Critique*, vs sa « partie dialectique ») suivi du parcours du « pays de l'illusion » (Dialectique). Une démonstration *ostensive* (directe) de la thèse qu'il n'est d'autre connaissance que des phénomènes, qu'il n'est pas de connaissance synthétique a priori possible de ce qui n'est pas objet d'expérience possible (dans l'Esthétique et l'Analytique), suivie d'une démonstration *apagogique* (indirecte) de cette limitation de la connaissance à l'objet d'expérience possible par la mise en évidence des sophismes que met en oeuvre toute prétendue connaissance synthétique a priori en métaphysique (Dialectique). Soit (4) un *traité de métaphysique critique*, Kant traitant d'abord de la *métaphysique générale* (ontologie) (Esthétique et Analytique), puis de *métaphysique spéciale* (Dialectique) et dénonçant d'abord l'*usage transcendantal* de l'entendement (en ontologie), puis l'*usage transcendant* de la raison (en métaphysique spéciale). Cette dernière articulation nous paraît de toutes la plus pertinente. La *Critique* n'a d'autre objet que la pos-

sibilité de la métaphysique comme science. La question de la possibilité de la mathématique et de la physique pures n'est pas dans la *Critique* une question posée en et pour elle-même : s'il y a à comprendre en leur possibilité ces disciplines – qui ont fait leurs preuves, qui sont entrées dans la voie sûre de la science et *qui ne requièrent aux yeux de Kant aucune fondation philosophique* (cf. par exemple, *Progrès*, p. 83, 88 ; XX, 320, 323) –, ce n'est jamais qu'afin de déterminer si la métaphysique est en mesure d'être elle-même une science au même titre.

« L'Esthétique transcendantale est une œuvre tellement précieuse qu'à elle seule elle eût suffi pour immortaliser le nom de Kant » ·
Schopenhauer, *Le Monde...*, p. 548.

L'objet de l'Esthétique transcendantale

Considérablement amplifiée et enrichie en 1787, l'Esthétique est enrichie à la manière de l'Introduction. Rappelons que la présentation en paragraphes numérotés date de 1787. Le contenu du § 1 est commun à A et B, le dédoublement de l'exposition de l'espace en une exposition métaphysique formant le § 2 et une exposition transcendantale formant le § 3, est de B (même chose pour le temps, cf. § 4 et 5). Le n° 3 de l'exposition de l'espace est supprimé en B, le dernier n° (5 en A, 4 en B) est réécrit. Le contenu du § 3 est de 1787 jusqu'aux Conséquences des concepts précédents est commun à A et B ; les Conséquences des concepts précédents de l'espace ont un texte commun à A et B à l'exception de l'avant-dernier alinéa entièrement réécrit en B. Le contenu du § 4 est commun à A et B (à l'exception d'une correction dans le n° 5) ; le § 5 est de B, le § 6 est commun à A et B, le § 7 y compris son titre est commun à A et B, le § 8 ne comporte en A que ce qui forme la première remarque en B (les remarques II, III, IV et la Conclusion sont de B) :

Une critique de la raison doit nécessairement commencer par une Esthétique [Sinnenlehre : théorie des sens ; Ästhetik : αἰσθησις : sensation]. Les objets doivent en effet nous être *donnés* et ils doivent être *pensés*. En ce sens, la connaissance humaine a essentiellement *deux* sources : la sensibilité qui est la *réceptivité* de notre pouvoir de connaître, la faculté par laquelle des objets nous sont donnés (et par laquelle seule des objets peuvent être donnés – l'entendement ne donne aucun objet : il est une forme vide), la faculté des intuitions (toutes, comme telles, sensibles) et l'entendement qui constitue la *spontanéité* de notre pouvoir de connaître, la faculté des concepts ; aucune de ces facultés n'est préférable à l'autre ; elles sont aussi indispensables, l'une que l'autre, à la constitution de la connaissance ; elles ne peuvent se suppléer, échanger leurs fonctions. Seule la sensibilité donne des intuitions, l'entendement ne peut se passer des intuitions données pour connaître. De leur union seule sort la connaissance. Malgré leur intime collaboration dans l'acte de connaissance, ces facultés doivent être étudiées de façon soigneusement séparée ⁱⁱⁱ.

En fait, la sensibilité ne donne pas d'« objet » et il n'y a d'« objet » que par l'entendement. La sensibilité donne *le matériau dont l'entendement seul fera un objet*, l'intuition empirique ne fournit qu'un « objet indéterminé ». Néanmoins, et quelque renversement que doive subir cette formule, c'est seulement par la sensibilité qu'est fournie la matière de la représentation, un contenu représentatif que l'on peut appeler ici, provisoirement, un objet qui ne méritera proprement ce nom qu'une fois objectivé par l'entendement.

Cf. § 22, au terme de la déduction transcendantale B (B 146, R 207) : *connaître* [erkennen] n'est pas *penser* [sich denken], se forger la pensée d'un objet et le connaître, ce n'est pas la même chose. A la *connaissance* appartiennent *nécessairement* deux éléments : le concept par lequel un objet est pensé et l'intuition par lequel il est donné. « Si une intuition correspondante ne pouvait aucunement être donnée au concept, il serait formellement une pensée, mais dépourvu de tout objet, et par son intermédiaire ne serait possible absolument aucune connaissance d'une quelconque chose ». Le sort de la métaphysique spéculative est scellé d'entrée de jeu sans que le lecteur puisse encore mesurer (au début de l'Analytique) les conséquences de cette affirmation. Kant scelle ainsi *non seulement le sort de la preuve ontologique, mais celui de toute la métaphysique spéciale dogmatique en général* : là où il n'y a pas d'intuition donnée, il n'y a pas de connaissance possible ou, ce qui revient au même, concept et existence sont irréductibles, elles ne renvoient pas aux mêmes facultés.

Interviennent aussi, dans le procès de connaissance, l'imagination (transcendantale) et la raison. 1/ L'*imagination* joue un rôle essentiel dans la théorie de l'objectivité en préparant la synthèse catégoriale et en permettant la subsomption des intuitions (de la sensibilité) sous des catégories (de l'entendement), rendant ainsi possible l'usage objectif des catégories. — 2/ Si la *raison* ne rend pas l'expérience possible, à la manière de la sensibilité et de l'entendement, elle intervient dans le procès de connaissance pour lui procurer sa systématicité maximale. (Sur l'imagination, cf. la déduction transcendantale A des concepts purs de l'entendement et surtout le chapitre du schématisme de l'entendement pur ; sur la raison dans son usage régulateur pour la connaissance, cf. l'appendice de la Dialectique transcendantale).

Kant a laissé entendre à la fin de l'Introduction que ces deux souches [Stämme] que sont la sensibilité et l'entendement (ce qui fait face à la sensibilité, c'est plus généralement « l'ensemble tout entier du pouvoir supérieur de connaître » : entendement et *raison*, cf. R 676) *pourraient bien* avoir une racine [Wurzel] commune, mais inconnue (inconnaisable ?) de nous. Ce dualisme des fa-

cultés n'a pas satisfait en tant que dualisme même et aussi parce qu'on a du mal à s'expliquer que l'entendement trouve de fait à s'accorder avec la sensibilité, que les catégories trouvent des intuitions à subsumer, que les intuitions se laissent subsumer sous les catégories. Kant lui-même, qui rejette toute forme d'harmonie pré-établie comme métaphysique [cf. lettre à Herz de février 1772 ; cf. *Critique*, § 27], est bien obligé d'admettre que ce fait a quelque chose de non-nécessaire ; si intuitions et catégories sont par nature hétérogènes, si la sensibilité et l'entendement sont des pouvoirs originairement distincts, *leur heureuse rencontre est contingente*. Dans son *Essai sur la philosophie transcendante* [1790], Salomon Maimon ne voit d'autre solution à ce problème que de restaurer la doctrine leibnizienne de la sensibilité comme entendement confus, c'est-à-dire le monisme des facultés. — Kant a parlé en termes bien sibyllins du schématisme « art caché dans les profondeurs de l'âme humaine dont il sera toujours difficile d'arracher le secret à la Nature pour en mettre à nu les ressorts et les placer sous les yeux », ; c'est dire que si Kant explique ce qui rend « abstraitement » possible (si l'on peut dire) la connaissance, il renonce à expliquer ce qui assure l'effectivité de la connaissance et interdit même que l'on pose la question (cf. lettre à Herz du 26 mai 1789, trad. in Pléiade, t. II, p. 837-844 et notes).

L'étude de notre pouvoir de connaître doit nécessairement commencer par celle du pouvoir par lequel nous recevons des objets. Toute notre connaissance étant assignée à la sensibilité par laquelle seule des objets sont donnés, étant assignée à l'intuition, laquelle ne peut jamais être que sensible, *l'Esthétique est, de plein droit, la première partie de la doctrine transcendante des éléments.* L'Esthétique est l'étude des règles de la sensibilité en général ; les règles de l'entendement en général seront ensuite examinées dans la Logique (précisément dans l'Analytique de la Logique). *Ce point est essentiel* : l'Esthétique n'est pas la première partie *simplement de fait*, mais la première partie *de droit* de la Théorie transcendante des éléments. Rien n'est connu, sinon ce qui est d'abord donné. Même s'il s'avèrera, dans la Logique transcendante, que le donné doit pouvoir être pensé, être l'objet d'une conscience possible, *la pensée s'exerce toujours sur quelque chose qui doit d'abord être reçu* : nous n'avons aucune intuition intellectuelle, aucune spontanéité productrice de nos représentations : nous devons être affectés pour en avoir. Là est la finitude essentielle de l'homme.

Quoiqu'elle soit une *théorie de la réceptivité de notre pouvoir de connaître*, une théorie des sens [Ästhetik, Sinnenlehre], l'Esthétique transcendantale se présente d'abord paradoxalement sous la forme d'une *enquête sur le statut ontologique de l'espace et du temps (Kant démontrera qu'ils sont les simples formes de notre réceptivité sensible)* : que sont-ils donc ? des réalités substantielles autonomes [wirkliche Wesen] ? des propriétés [Eigenschaften] des choses mêmes ? des relations [Verhältnisse] réelles entre les choses *ou bien sont-ils tels qu'ils ne sont que des représentations tenant à la seule nature de notre intuition* ? Faut-il leur reconnaître une réalité donnée en soi, absolument indépendante du sujet ou ne leur attribuer qu'une réalité eu égard à la seule expérience du sujet ? Faut-il leur attribuer une « réalité transcendantale » à un titre quelconque (à titre de substances, de prédicats-propriétés des substances ou de relations constituées par les substances entre elles) ou bien sont-ils *idéaux* ?

Que vient donc faire, demandera-t-on, dans une critique de la *raison*, une doctrine de la *sensibilité* ? Deux réponses au moins sont possibles : la première est que Kant appelle raison au sens très large le pouvoir a priori de connaître et qu'il s'agit précisément d'établir que la sensibilité est un pouvoir de ce genre ; la seconde est que la raison au sens du pouvoir supérieur de connaissance (spontanéité de notre esprit) ne peut produire de connaissance que dans son rapport à la sensibilité.

Les hypothèses envisagées sont passablement fluctuantes mais cela n'importe pas trop dans la mesure où la solution adoptée ne l'est pas dans la cadre d'une procédure apagogique. Kant ne procède pas par élimination d'hypothèses. Kant montre que c'est avec *le réalisme transcendantal en général*, quelle qu'en soit la forme, que la nature de l'espace et du temps est inconciliable.

Kant appelle transcendantale « toute connaissance qui s'occupe, en général, moins des objets que de notre mode de connaissance [Erkenntnis] des objets, en tant qu'il doit être possible a priori. » (B 22 ; R 110 de préférence à A) : « toute connaissance qui, en général, s'occupe moins des objets que de nos concepts a priori des objets ». Doit s'appeler transcendantale toute connaissance « par laquelle nous parvenons à connaître que et comment certaines représentations (intuitions ou concepts) sont appliquées ou possibles exclusivement a priori » (A 55/ B 80 ; R 147). Kant précise que

« dans la mesure où la sensibilité devrait contenir des représentations a priori qui constituent les conditions sous lesquelles les objets nous sont donnés, elle appartiendrait à la philosophie transcendante » (Intro., A 15/ B 29-30 ; R 113-4). — C'est dans le même sens que l'Analytique est transcendante et, dans la mesure où elles ont rapport à la connaissance a priori, que Kant parle de Dialectique transcendante ou de théorie transcendante des éléments, de la méthode, de critique transcendante, etc.

C'est néanmoins dans un tout autre sens que Kant parle, dans l'Esthétique transcendante, de la réalité ou de l'idéalité transcendante de l'espace et du temps. Ici le mot signifie : relatif aux choses en soi, qui vaut des choses en soi ; l'idéalité transcendante de l'espace, c'est son caractère idéal si on le rapporte aux choses en soi : il n'est rien en soi. Kant fait dans l'Esthétique le procès de ceux qui tels Newton ou Leibniz attribuent une réalité absolue et transcendante à l'espace et au temps (cf. R 130). A l'idéalité transcendante, Kant oppose le réalisme transcendantal. La doctrine de l'*idéalité transcendante* de l'espace et du temps est en même temps, on le verra, la doctrine de leur *réalité empirique* (empirique signifiant ici : pour l'expérience, pour les objets de l'expérience possible – et non pas pour les choses telles qu'elles peuvent bien être en soi). Lorsque Kant parle de l'objet transcendantal affectant, de la raison transcendante de l'affection, etc., transcendantal signifie : donné dans les choses en soi.

C'est dans un sens voisin que Kant parle l'usage transcendantal des catégories (comme si elles pouvaient déterminer les choses en soi), de psychologie, cosmologie et théologie transcendante, toutes disciplines prétendant pénétrer dans l'en soi des choses, connaître les choses en soi. Mais le terme a ici une signification surdéterminée : transcendantal qualifie ces disciplines en tant qu'elles sont a priori (et non empiriques — Kant oppose par exemple voie transcendante et voie empirique dans les preuves de l'existence de Dieu), et aussi en tant qu'elles ne considèrent leur objet que dans sa plus grande généralité (la psychologie transcendante veut déterminer les propriétés du sujet pensant en général ; la théologie est transcendante en tant qu'elle conçoit son objet par la raison pure, au moyen de prédicats généraux, vs la théologie naturelle qui le détermine comme intelligence, etc.) — Kant écarte de la table des catégories les « prédicats transcendants » *unum, verum, bonum* qui valent de tout être comme tel (cf. § 12, R 169-170).

Que signifie donc *transcendantal* dans « l'idéalisme transcendantal » ? On est ici tenté de penser que l'adjectif parvient à cumuler les deux significations en droit totalement distinctes. L'espace, le temps, les objets en eux ne sont pas des choses en soi, ils sont

idéaux eu égard aux choses en soi d'une part ; c'est parce qu'ils n'existent pour nous que sous les conditions a priori sous lesquelles seules nous pouvons recevoir des intuitions et penser des objets (formes de la sensibilité et catégories de l'entendement) qu'ils sont idéaux, d'autre part. Si nous n'avons pas affaire aux choses en soi, mais à des phénomènes, c'est parce que notre connaissance a une dimension a priori qui ne peut s'expliquer que si l'objet tourne autour de nous (coperniciennement). — Mais, dans la mesure où, à l'« l'idéalisme transcendantal », Kant oppose le réalisme transcendantal qui se représente les phénomènes extérieurs comme des choses en soi (cf. R 377 sq ; v. aussi R 470 sq), l'idéalisme transcendantal ne semble aucunement devoir ce qualificatif au fait qu'il se fonde sur le fait de la connaissance a priori. — Lorsqu'il polémique, dans les *Prolégomènes*, contre l'idéalisme ordinaire et souligne l'originalité de son idéalisme, le premier à procurer à la connaissance a priori une réalité objective, un idéalisme qui vise uniquement à concevoir notre connaissance a priori d'objets d'expérience, Kant demande, non pas qu'on l'appelle un idéalisme transcendantal, mais un idéalisme formel ou mieux encore un idéalisme critique (Appendice, cf. p. 159 ; IV, 375).

Parmi d'innombrables cas particuliers, constituant autant de cas d'espèce, signalons les expressions d'*exposition transcendantale* (vs métaphysique) dans l'Esthétique B et de *déduction transcendantale* (vs métaphysique) dans l'Analytique B : ici, *métaphysique* sert à qualifier la mise en évidence de l'apriorité de représentation (d'espace, de temps ou des catégories) et *transcendantale* l'explication de la façon dont ces représentations peuvent servir de conditions de possibilité de connaissances. L'exposition transcendantale de l'espace fait comprendre comment il se fait que l'espace puisse donner lieu à une science a priori d'objets, c'est l'explication de leur objectivité. La déduction transcendantale des concepts purs de l'entendement est l'explication de leur objectivité a priori : ces concepts valent a priori des objets parce qu'ils sont les conditions a priori de l'unité d'aperception.

I. La démonstration de l'idéalité transcendantale de l'espace et du temps

Kant va montrer successivement que toute notre connaissance se rapporte à des intuitions qui, chez l'homme, ne peuvent être que sensibles, que l'intuition sensible a nécessairement une forme qui ne provient pas des impressions sensibles elles-mêmes, que l'espace et le temps (en tant qu'elles sont des intuitions a priori

et qu'elles rendent possibles des sciences synthétiques a priori dans lesquels les objets sont a priori déterminés ou déterminables) doivent être les formes mêmes de l'intuition sensible et que, partant, l'espace et le temps ne concernent pas les choses en soi mais rien que les phénomènes (idéalité transcendante).

1. Toute connaissance se rapporte à l'intuition, donc, chez l'homme, à la sensibilité

Le premier alinéa du premier paragraphe de l'Esthétique est d'une importance extrême : il justifie la place, première en droit, de l'Esthétique dans l'étude de notre capacité de connaître et pose – sous forme de prémisses apodictiques – les conclusions auxquelles Kant est parvenu au terme d'une méditation entreprise au lendemain de sa thèse de 1770 (*La forme et les principes du monde sensible et du monde intelligible*) sur la question de l'objectivité, conclusions qui vont servir de fondement à tout l'édifice critique. Alors que la Dissertation admet *deux rapports possibles à l'objet, deux modes de connaissance* : par la sensibilité et par l'entendement, par l'intuition et par la représentation discursive, la *Critique* n'en admet plus qu'un seul : *seule la sensibilité procure un rapport à l'objet, l'entendement ne procure de rapport à aucun objet. L'entendement n'a rapport à un objet que pour autant qu'il a rapport à la sensibilité*. La connaissance est nécessairement la connaissance de l'objet sensible ; des objets intelligibles (*noumena*), il n'y a pas de connaissance possible (*noumenorum non datur scientia*). La *Critique de la raison pure* ne fait rien d'autre que de le répéter et de tirer les conséquences de ce point de départ.

Le premier alinéa procède en trois temps :

- 1/ la connaissance suppose l'intuition ;
- 2/ l'intuition, pour l'homme, suppose l'affection ;
- 3/ la connaissance humaine se rapporte donc toujours à la sensibilité.

- La pensée vise à être une connaissance ; la connaissance vise un objet ; le rapport immédiat à l'objet est l'intuition. *Il n'y a pas de*

connaissance sans un rapport immédiat à l'objet, lequel rapport est une intuition. Il n'y a d'intuition que si un objet est donné. « De quelque façon et par quelque moyen [auf welche Art und durch welche Mittel] qu'une quelconque connaissance puisse se rapporter à des objets [sich auf Gegenstände beziehen mag], la manière dont elle se rapporte immédiatement à ceux-ci et que toute pensée vise à se servir comme d'un moyen est en tout état de cause l'*intuition* [Anschauung]. »^{iv}

• Or, *pour nous autres hommes*, un objet ne peut être donné que si l'esprit est affecté – cette formule restrictive « pour nous autres hommes » signifie qu'il n'en va pas nécessairement ainsi mais, comme le soulignera la dernière remarque générale B (n° IV), que nous devons concevoir la possibilité d'un entendement originaire (*intuitus originarius*), tel que par lui l'existence même de l'objet de l'intuition soit donnée, mode qui, autant que en puissions juger, ne peut appartenir qu'à l'être suprême (s'il existe). L'homme ne peut avoir d'intuition que si sa capacité représentative [Vorstellungskraft] est affectée par des objets. C'est par la réceptivité de notre capacité représentative que nous avons des intuitions – et uniquement par elle. L'entendement n'est pas un pouvoir d'intuition, ce n'est qu'un pouvoir de penser. *C'est cette réceptivité comme capacité d'être affecté et d'en recevoir ces représentations que sont les intuitions qui s'appelle la sensibilité* [Sinnlichkeit].

Nous ne voyons pas que Kant ait jamais envisagé ou qu'il aurait pu envisager une réceptivité sans affection. S'il envisage une intuition qui, bien que sensible, serait d'une autre espèce que celle qui se produit dans l'espace et dans le temps (cf. B 139, R 202), cela ne signifie pas une réceptivité sans affection. L'intuition est sensible ou intellectuelle et, si elle est sensible, elle suppose que la réceptivité soit affectée.

• Par conséquent, toute connaissance – tout penser en tant qu'il vise la connaissance – *se rapporte chez nous autres hommes* [bei uns] *à la sensibilité* : elle se rapporte à la sensibilité parce qu'elle se rapporte à l'intuition et que nous sommes ainsi faits que nous ne pouvons avoir d'intuitions que sensibles. Ce rapport est direct ou

indirect, mais il existe toujours nécessairement. « Tout acte de penser ne peut que se rapporter, que ce soit immédiatement [unmittelbar] (*directe*) ou de façon détournée [im Umschweife] (*indirecte*) [...] en définitive à des intuitions [zuletzt auf Anschauungen], par conséquent chez nous à de la sensibilité, pour cette raison que d'une autre manière aucun objet ne peut nous être donné » (A 19/ B 33 ; R 117) ^v.

Ce point est essentiel : au fondement de la connaissance, il y a nécessairement, chez nous autres hommes (vs Dieu), *l'affection*. « *L'intuition* de notre esprit est toujours *passive*, et elle n'est possible que dans la mesure où quelque chose peut affecter nos sens. Tandis que l'intuition divine, qui est le principe [principium] des objets, et non leur effet [principiatum], étant indépendante est un archétype » (Dissertation, § 10, p. 47-9). C'est marquer *la finitude* et *la dépendance de l'homme*. Si la *Critique* souligne la façon dont la connaissance « tourne autour du sujet », dépend de l'esprit humain, il n'empêche que l'esprit humain est *originairement assigné à l'affection*, laquelle met en branle ou éveille la capacité de représentation. L'homme n'est pas un être produisant de lui-même ses représentations (ce que Kant appelle un « entendement intuitif », mais est un être condamné à les recevoir (ce qui vaut autant de l'expérience *interne* que de l'expérience externe et qui aura pour conséquence que dans la connaissance de moi-même, je ne me connais pas tel que je suis en soi, mais seulement tel que je suis affecté, cf. *infra*, Deuxième remarque générale). Le fait que la réceptivité ait des formes a priori ne transforme pas la réceptivité en un pouvoir actif de production des représentations elle-même ; le fait que la connaissance n'ait lieu que si l'entendement impose ses règles aux représentations de la sensibilité ne change rien à cette assignation première et insurmontable. Certains ont jugé que cette doctrine de la finitude jurait avec le point de vue copernicien, qu'il y a une contradiction entre l'hypothèse métaphysique de la causalité d'une chose affectant l'esprit de représentations et le point de vue copernicien. Nous ne le pensons pas, mais il faut reconnaître l'existence d'un problème : où Kant peut-il se placer pour pouvoir sortir de fait de l'expérience qui nous est seule donnée et se prononcer sur les conditions de son engendrement et savoir quelles sont l'effet d'une affection de l'esprit par des « choses » ?

Le criticisme qui demande des comptes à toute métaphysique repose lui-même, à la vérité, sur un certain nombre d'assomptions métaphysiques. La critique de la connaissance ne peut se faire *ex nihilo* (cf. Hegel). C'est un véritable dogme du kantisme que celui-

ci : *ne peut connaître les choses telles qu'elles sont qu'un être leur donnant l'existence*. Dieu est ainsi par définition le seul être dont la connaissance ne transforme pas la chose en simple phénomène et qui peut avoir une connaissance des choses en soi. *Dès que la réception prend la place de la production, la connaissance met en jeu la nature du sujet connaissant* : tout ce qui est reçu l'est suivant la nature du sujet recevant (« *quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur* », dit l'adage scolastique). Cf. les formules de l'Esthétique : « des propriétés appartenant aux choses en soi ne peuvent jamais, d'ailleurs, nous être données par les sens » (fin du § 6) ou « tout ce qui est représenté par un sens est toujours, à ce titre [insofern], phénomène » (Deuxième remarque générale). La *Dissertation* (§ 4, p. 35) déclare que « tout ce qui dans la connaissance est sensible dépend d'une disposition spéciale du sujet [*quodcumque in cognitione est sensitivi, pendeat a speciali indole subjecti*] », ou encore « la sensation [...] dépend quant à sa qualité, de la nature du sujet, en tant qu'il est modifiable par cet objet [*sensatio... quod qualitatem pendet a natura subjecti, quatenus ab isto objecto est modificabilis*] ». « Toute connaissance qui est exempte d'une telle condition subjective ne dépend que de l'objet » (§ 4). S'il croit encore en 1770 qu'il existe une connaissance de ce genre chez l'homme, Kant va rapidement en nier la possibilité :

Une thèse majeure, d'une portée incalculable, qui décide de toute le reste, se trouve posée d'emblée de façon quasi axiomatique. *Il n'y a de connaissance que pour autant qu'il y a intuition* (des concepts sans intuition sont vides), *il n'y a de rapport à un objet que dans l'intuition et il n'y a d'autre intuition* (pour nous) *que l'intuition sensible*. L'intuition intellectuelle est d'emblée exclue comme n'appartenant pas à notre nature ; elle ne peut appartenir qu'à un être tel que par lui l'existence même de l'objet de l'intuition soit donné, qu'à un être tel que Dieu. *Ce mode d'intuition doit être réputé possible* (nous n'avons pas le droit d'ériger en conditions de l'intuition en général les conditions seulement sensibles de l'intuition), *mais il doit être absolument dénié à l'homme* (nous ne pouvons, nous autres hommes, avoir d'autre intuition que sensible). L'Esthétique n'expose pas les conditions de l'intuition quel que soit le sujet qui intuitionne, *mais seulement les conditions humaines de l'intuition*. La référence à l'homme, au point de vue humain, sera omniprésente dans l'Esthétique. Pas davantage que nous n'avons le droit de faire de la réceptivité les conditions de l'intuition en général, nous n'avons le

droit de faire des conditions formelles de notre réceptivité (espace et temps) les conditions de la réceptivité en général (peut-être d'autres êtres finis pensants ont-ils une réceptivité d'une autre nature ; telle sont néanmoins les conditions universelles de *la nôtre*).

Comme il va s'avérer que la sensibilité a une forme a priori si bien que nous ne nous représentons pas dans l'intuition l'objet tel qu'il est *mais toujours seulement de la manière dont il apparaît à notre sensibilité telle qu'elle est affectée par l'objet*, nous n'aurons pas seulement dans la connaissance rapport à un *objet fourni par la sensibilité dans l'intuition*, mais à un *objet ayant reçu a priori sa forme de la sensibilité*. Ainsi n'aurons-nous jamais rapport à l'objet tel qu'il est (*res uti est*, Ding an sich), mais toujours seulement à l'objet de la sensibilité, l'objet tel qu'il est représenté par la sensibilité (*res uti apparet*, Erscheinung, aisqhton, phénomène). L'entendement ne donnera ni un autre objet, ni un autre rapport à l'objet.

Kant va employer tout au long de l'Esthétique le terme d'objet ou de chose dans deux sens tout à fait opposés : 1/ pour désigner des choses en soi, les causes inconnaissables de l'affection ; 2/ pour désigner les représentations que forme la sensibilité, dont il y aura connaissance grâce à l'activité synthétique de l'entendement. Il est d'autant plus dommageable que Kant emploie un seul terme que *tout le but de l'Esthétique est de nous convaincre que les choses de la sensibilité ne doivent surtout pas être confondues avec ces « choses » qui affectent la sensibilité*, les choses de la sensibilité ne les exprimant en rien. Le meilleur moyen d'entretenir la confusion est précisément d'employer le même terme !

On présente souvent les choses comme si l'Esthétique ne différerait de la *Dissertation* qu'en ceci que Kant récusé en 1781 un mode de connaissance intellectuel que la *Dissertation* ne met pas en cause. Et, sans doute, est-ce là la différence majeure ; mais le concept de connaissance sensible peut-il ne pas s'en trouver affecté en retour, peut-il être le même lorsqu'il est pensé comme un genre de connaissance « à côté » d'un autre et lorsqu'il est exclusif de tout autre genre de connaissance ?

La proximité de certaines formules de la *Dissertation* avec celles de l'Esthétique, notamment dans la définition de la sensibilité, ne doit pas donner à croire que Kant pense exactement, dès 1770, ce qu'il pensera en 1781. Dans la *Dissertation*, « la sensibilité est la réceptivité du sujet, par laquelle il est possible que son état représentatif soit affecté d'une certaine manière par la présence de quelque ob-

jet ». Comme elle est, dans l'Esthétique, « la capacité de recevoir (réceptivité) des représentations grâce à la manière dont nous sommes affectés par des objets », il semble n'y avoir aucune différence. Mais la définition de la sensibilité comme réceptivité signifie, dans l'Esthétique, que la sensibilité est la faculté par laquelle des objets nous sont donnés. Or, quoique dans la Dissertation la sensibilité soit tenue pour « la réceptivité du sujet » et que Kant y déclare que nous n'avons pas d'intuition des intelligibles, mais rien qu'une connaissance symbolique, la sensibilité n'y est pas pour autant pensée comme la faculté par laquelle seule les objets nous sont donnés dans le sens où l'Esthétique prend ce terme. La sensibilité est la faculté d'un des deux modes de la représentation, celui de la représentation intuitive. Kant oppose, en effet, deux types de connaissance d'un objet : intuition (*in concreto*, représentation concrète, production *in concreto*) et intellection (*intellectio*, représentation abstraite, représentation symbolique). Conditions sous lesquelles est possible une représentation intuitive, conditions d'une modalité particulière de la représentation d'objets - la représentation *in concreto* -, temps et espace ne jouent pas le rôle de conditions sous lesquelles seules nous pouvons avoir un objet. Ils sont simplement « la forme sous laquelle seule quelque chose peut être vu par l'esprit immédiatement, c'est-à-dire comme singulier et non pas seulement conçu discursivement par concepts généraux » (§ 10).

S'il est vrai que seuls sont représentés intuitivement les objets donnés à la sensibilité, les objets qui nous sont donnés ne se réduisent pas à ceux qui sont donnés à la sensibilité. *Par l'intelligence, nous nous représentons et nous connaissons ce qui ne tombe pas sous les sens, ce qui n'est pas donné à la sensibilité.* En 1781, donné ne pourra signifier que donné à la sensibilité et, par là, représenté dans l'intuition. En 1770, la sensibilité n'a pas le monopole du rapport avec l'objet ; *le donné n'y renvoie pas à une affection* ; la thèse qu'il n'est pas d'intuition des intelligibles, mais seulement une connaissance symbolique, n'y signifie pas que ces objets ne nous soient pas en quelque manière donnés. La sensibilité n'y est pas ce qui donne l'objet, mais ce qui donne l'intuition comme telle, ce qui permet la représentation intuitive de l'objet. S'il est posé dès 1770 qu'il n'y a pas, pour l'homme, d'intuition des intelligibles, ou ce qui revient au même qu'il n'y a, pour l'homme, d'autre intuition possible que l'intuition sensible, la thèse est dénuée de sa portée future puisqu'il n'est pas encore posé que toute connaissance requiert l'intuition. *L'usage réel de l'entendement n'a pas été d'emblée pensé par Kant comme intuition intellectuelle et comme n'étant attribuable qu'à 1'« intellectus qui objectorum est principium ».* *La privation d'intuition intellectuelle n'entraîne pas*

en 1770 l'impossibilité de la connaissance des choses mêmes. Pour n'être pas connaissables intuitivement, *in concreto*, elles le sont discursivement et *in abstracto*. Alors que, dans la *Critique*, intuition intellectuelle et intuition sensible seront des genres de connaissance exclusifs correspondant à des statuts ontologiques opposés (celui de l'être originaire, Urwesen] et celui de l'être pensant fini, cf. § 8, Quatrième remarque générale), dans la *Dissertation* (cf. § 10), intuition passive et connaissance symbolique des intelligibles peuvent coexister dans le même être. L' intuition intellectuelle est niée dans la *Dissertation*, mais l'intuition n'y joue pas le rôle de condition de tout rapport possible à l'objet ; place est laissée pour une connaissance « par concepts universels dans l'abstrait, non par le singulier dans le concret » (§ 10). La thèse de la *Critique* sera que, là où l'intuition fait défaut, il n'y a plus de rapport possible à un objet quelconque, aucune sorte de connaissance possible.

L'intuition n'est pas en 1770 une condition de la connaissance, mais un genre de la connaissance. Le fait que nous ne puissions prétendre au type de connaissance intuitive qu'a l'être qui est au principe des choses n'exclut pas que nous puissions connaître, d'une autre manière, autrement que lui (d'une façon seulement symbolique) ces mêmes choses.

N'appartiennent à la *Dissertation* ni le terme « donné » ni le problème de savoir de quelle façon les objets nous sont donnés, à quelle faculté ils sont donnés, quels objets peuvent nous être donnés. En témoigne bien, d'ailleurs, cet aveu de Kant à Herz : « Dans la *Dissertation*, je m'étais contenté d'exprimer la nature des représentations intellectuelles d'une façon purement négative : à savoir qu'elles ne sont pas des modifications de l'âme par des objets. Mais comment est donc possible une représentation qui se rapporte à un objet sans être d'aucune manière affectée par lui ? Je l'avais passé sous silence. J'avais dit : les représentations sensibles représentent les choses comme elles apparaissent, les intellectuelles comme elles sont. Mais par quel moyen ces choses nous sont-elles données [gegeben] si elles ne le sont pas par la manière dont elles nous affectent ? » (Lettre à M. Herz du 21 février 1772)

Condition sous laquelle l'objet est donné intuitivement, la sensibilité n'est pas dans la *Dissertation* la condition sous laquelle seule nous pouvons avoir des objets. *Espace et temps sont en 1770 les conditions de la représentation sensible des objets ; il leur reste à devenir les conditions sensibles de la représentation.* Tenus, en 1770, pour les conditions d'une présentation intuitive des objets, pour les conditions sous lesquelles un concept donné « peut être connaissable sensiblement », espace et temps ne sont pas encore

les conditions de l'intuition par laquelle seule des objets sont représentés.

2. L'intuition sensible a une forme a priori

Il faut distinguer entre la matière et la forme d'un phénomène ; la forme du phénomène ne peut être procurée par la sensation.

Il y a lieu de distinguer, dans le phénomène [Erscheinung], c'est-à-dire ici *l'objet indéterminé d'une intuition* [Anschauung] – pas encore le phénomène entendu par opposition à la chose en soi ; le terme n'a pas encore à ce stade de signification critique – entre sa matière et sa forme : *la matière du phénomène*, c'est ce qui correspond à la sensation ; *la forme du phénomène*, c'est, explique Kant en A, « ce qui fait que le divers du phénomène est intuitionné selon certains rapports qui l'ordonnent » ou, selon la formule substituée en B, « ce qui fait que le divers du phénomène peut être ordonné suivant certains rapports ». Il faut distinguer dans le phénomène entre le divers que fournit la sensation et le fait que ces diverses sensations « se peuvent ordonner et être exposées en une certaine forme ».

D'où vient cette forme ? peut-elle être fournie par la sensation elle-même ? La réponse kantienne à cette question est que, si la matière du phénomène doit toujours être donnée *a posteriori* à l'esprit [Gemüt]^{vii}, « il faut que sa forme réside *a priori* dans l'esprit, prête pour l'ensemble des sensations [die Form derselben muß zu ihnen insgesamt a priori im Gemüte bereitliegen], et qu'elle puisse par conséquent être considérée abstraction faite de toute sensation ». De multiples formules modulent cette même affirmation de principe, dans laquelle on doit voir la *thèse génératrice de la philosophie critique*.

L'idéalisme kantien sera toujours exclusivement, au grand dam de certains lecteurs, un idéalisme formel (cf. *Prolégomènes*, not. Appendice, p. 159 ; IV, 375), c'est-à-dire qu'il ne touche que la forme du phénomène. *La matière du phénomène doit être reçue* (le chapitre des « anticipations de la perception » dans lequel Kant montre que l'entendement pose a priori que les propriétés sensibles doivent avoir un degré et que celui-ci doit pouvoir varier de

façon continue, a souvent été interprété comme autorisant une construction a priori du donné, comme réduisant en tout cas l'assujettissement de l'esprit à quelque chose qu'il doit recevoir. Sur l'« élément réaliste » de Kant, voir *La doctrine kantienne de l'objectivité* de B. Rousset.

« Ce en quoi [worinnen] seulement les sensations se peuvent ordonner et être exposées en une certaine forme *ne peut lui-même être à son tour sensation* [nicht selbst wiederum Empfindung sein] » (A 20/B 34 ; R 118 ; nous soul.). « Ce n'est pas par la forme ou la spécificité que les objets frappent les sens [*per formam seu speciem objecta sensus non feriunt*] » (Dissertation, § 2). « La sensation donne la matière, non la forme de la connaissance humaine [*sensatio materiam dat, non formam cognitionis humanae*] » (Dissertation, § 15). « La simple forme ne peut jamais être communiquée par une action [Einfluß] des choses sur nous » (*Manuscrit de Duisbourg*, 1774-75, voir notre édition, p. 104). « Le caractère formel de cette réceptivité ne peut pas être emprunté à son tour aux sens » (*Anthropologie* [1798], § 7, remarque, trad. Foucault, Vrin, p. 27).

Worinnen et non pas *wodurch* : ce en quoi et non ce par quoi. La forme fournit le *wie*, pas le *daß*, la façon dont le divers sera ordonné, pas du tout le *fait* que le divers sera ordonné (cf. Lachièze-Rey, *L'idéalisme kantien*, p. 326 sq). La forme est ce qui permet la coordination, non pas ce qui l'effectue. L'entendement est seul un pouvoir actif de synthèse : la forme est *contenante*, le concept est *subsumant*. Telle est du moins la position de Kant dans la *Critique*. Dans la Dissertation, Kant confond encore entre les attributions propres à l'entendement et celles de la sensibilité, l'espace et le temps y sont un pouvoir de coordination du sensible, une *lex coordinationis*.

La forme ne pouvant résider a priori dans l'esprit, elle doit précéder la matière du phénomène et pouvoir être considérée à part, *cette forme de l'intuition doit pouvoir exister comme intuition pure*.

Les sensations ne peuvent être à elles-mêmes le principe de leur forme, les sensations ne peuvent comporter en elles-mêmes une forme. Ici les uns objectent que l'on ne voit pas pourquoi la forme ne serait pas elle-même un objet de sensation, d'autres, tel

G. E. Schulze, demandent de quel droit exclure que la matière et la forme de la sensation aient une source commune : « pourquoi l'ordre des sensations ne peut-il pas être produit aussi en même temps par ce qui produit les sensations ? » (*Critique de la philosophie théorique*, 1802).

Cette thèse bénéficie pour Kant d'une évidence intangible, dont on se doute que les empiristes ne sont pas prêts à la lui accorder et qu'ils crient ici à la pétition de principe. Sur ce passage majeur, car il engage toute l'Esthétique comme science de la forme de l'intuition sensible, les objections n'ont pas manqué. Est-il bien pertinent de faire usage des concepts « scolastique » de matière et de forme et de séparer dans le phénomène comme des parties réelles les aspects sous lesquels il peut être envisagé ? Le dualisme de la forme et de la matière est-il tenable, le dualisme en général peut-il être le dernier mot d'une philosophie, est-il une position « spéculative » (Hegel y voit le propre de l'entendement fini et abstrait, cf. *Foi et savoir*) ?

Si les choses en soi sont inconnaissables, comment savons-nous les déterminations qu'elles peuvent produire en nous, de quel droit affirmer qu'elles ne peuvent pas provoquer dans notre esprit les représentations constituant la forme du phénomène ? Objection classique, émanant notamment de G. E. Schulze (en fait, c'est de l'impossibilité que la forme puisse être fournie par la sensation que Kant conclura à l'impossibilité de connaître la nature des choses en soi). Plus sérieuse est l'objection du leibnizien G. U. Brastberger (*Recherches sur la Critique de la raison pure*, 1790) : suite à l'amphibologie de l'objet qui désigne chez Kant tantôt l'objet [transcendantal] affectant (la cause de l'affection), tantôt la représentation intuitive qui naît de l'affection de notre réceptivité [l'objet empirique], Kant commettrait une *quaternatio terminorum* : « l'objet par lequel la matière dans la représentation doit être donnée, c'est cette matière représentée elle-même et ce ne peut être que par lui que la forme ne peut être donnée. Elle peut cependant, comme la matière, être fondée dans une chose originaire, comme la cause absolument vraie de toute notre connaissance. »

Parce que forme et matière sont deux choses différentes doivent-ils avoir pour autant une origine différente ? Kant fait-il autre chose que postuler que l'affection de la faculté représentative par l'objet ne peut produire que la sensation et procurer ainsi seulement la matière du phénomène ? De quel droit affirmer, par ailleurs, que la forme doit « résider a priori dans l'esprit, toute prête » ? n'est-ce pas en outre retomber dans l'innéisme ?

Il faut reconnaître qu'ici, comme dans d'autres passages de la *Critique*, Kant semble donner prise à la lecture innéiste (cf. *bereit lie-*

gen : être tout prêt). Le risque de contresens n'est pas négligeable, *l'a priori semble n'être que le nouveau nom de l'inné*. Il n'empêche que Kant condamne fermement et constamment l'innéisme (cf. Dissertation, § 27, lettre à Herz du 21 février 1772, etc.). Kant s'est expliqué sur ce point dans une lettre à Kosmann de sept. 1789 et surtout dans la *Réponse à Eberhard* (1790). L'espace et le temps *comme représentations* sont « originairement acquises » [le concept d'*acquisitio originaria* (ursprüngliche Erwerbung) est encore un de ces concepts qui bouleversent la donne en refusant le clivage acquis / inné]. Il faut distinguer « le premier fondement formel » de l'espace et du temps des représentations mêmes d'espace et de temps ; si ce fondement formel est bien inné, les représentations d'espace et de temps, tout a priori qu'elles sont, doivent – *comme toutes nos représentations (sensibles ou intellectuelles, pures ou empiriques)* – être acquises. Ce qui est inné, c'est « la possibilité d'une intuition spatiale [die Möglichkeit einer Raumanschauung] » (ou temporelle), « *pas la représentation d'espace elle-même [nicht die Raumvorstellung selbst]* ». Les *représentations* d'espace et de temps ne se trouvent pas *toutes faites* en nous, elles doivent être formées à partir de l'expérience des rapports spatiaux et temporels, mais le premier fondement de ces représentations n'en dérive pas. Le système de la raison pure est, nous le verrons au § 27, un *système d'épigenèse* de la raison pure, pas le *système de sa préformation*. Kant n'est pas Leibniz.

3. L'Esthétique transcendantale, science de la forme a priori de l'intuition sensible

L'Esthétique transcendantale est la science isolante.

La Critique est comparable à la chimie, elle décompose le pouvoir de connaître en ses éléments purs. Ce travail indispensable d'isolation [Isolierung, Absonderung] des facultés afin de déterminer ce qui revient en propre à chacune n'aurait jamais été fait auparavant ; Leibniz en tout cas l'aurait omis, de là sa confusion entre la sensibilité et l'entendement, de là l'amphibologie que Kant étudiera pour la dénoncer dans l'appendice final de l'Analytique transcendantale. *Cette opération d'isolation se confond avec l'entreprise critique elle-même* : elle consiste à isoler les éléments de la connaissance (doctrine des *éléments*) : sensibilité, entendement, raison. Ce travail d'abord d'isolation de la sensibilité face à l'entendement (entendu *lato sensu*), puis de la raison d'avec l'entendement (*stricto sensu*) a beaucoup coûté à Kant et il tient pour une

contribution majeure de la *Critique* à la philosophie que d'avoir seulement élaboré leur distinction (cf. notamment § 10 et *Prolégomènes*, §§ 39, 41). La *Critique* ne révèle rien de ce travail pour lequel il fallut à Kant « einiges Nachdenken » et prend les facultés comme si Kant les trouvait toutes prêtes, au point de s'attirer ici, comme on l'a vu, quelques sarcasmes hégéliens sur son « empirisme ». On n'oubliera pas que c'est au résultat d'un travail que l'on a affaire et que cette séparation et cette définition des trois facultés de connaissance n'est ni donnée toute faite dans l'entendement commun, ni empruntée telle quelle à la philosophie universitaire [Schulmetaphysik] de son temps. Kant n'a pas toujours été approuvé d'avoir méthodiquement décomposé le pouvoir de connaître en ses éléments. La considération isolée des facultés a été quelquefois brocardée comme une « robinsonnade » (Franz von Baader), la décomposition [Zergliederung] de l'esprit en facultés indépendantes ayant des figures et des tâches distinctes pour entrer ensuite en collaboration a quelquefois été prise pour une parcellisation de l'esprit, pour sa transformation en un ensemble contingent de pièces hétérogènes, qui condamnerait Kant à manquer le procès de connaissance effectif, pour une fiction abstraetive inutile quand elle n'est pas nocive.

1/ Elle isole d'abord la *sensibilité de l'entendement*, le sensible comme tel, le phénomène de ce que l'entendement *y pense et ajoute* (voir le 4ème alinéa du § 1 et Introduction, section II, voir R 96), elle est une science de la *sensibilité considérée à part* – ce qui fait, il convient de le noter, qu'il faut relativiser certains de ses résultats, mais cela n'autorise pas à la faire passer à la trappe. L'Analytique, au profit de laquelle on la sacrifie, à tout le moins l'Analytique des concepts, est elle aussi, on ne l'oubliera pas, une science isolante de l'entendement et qu'il doit bien en résulter aussi quelques distorsions...

2/ Elle isole ensuite ce qu'il y a de *pur* de ce qu'il y a d'*empirique* dans le sensible, la forme du sensible de sa matière, dans le langage de la Dissertation, les représentations sensibles ne correspondant à aucune sensation [*sensitivae*] des connaissances issues des sens [*sensuales*]. L'Esthétique transcendante n'a rien à dire en vérité de la matière des sensations, *elle ne s'occupe que de leur forme* qu'elle considère à part ; elle est *la science de ce que la sensibilité fournit a priori*, la science de la « sensibilité a priori » [Sinnlichkeit a priori], formule qui fait se dresser les cheveux sur la tête de plus

d'un des premiers lecteurs de Kant, et opposer une fin de non-recevoir absolue à Herder par exemple (ancien élève enthousiaste du jeune Kant pourtant), cf. *Métacritique de la Critique de la raison pure*, 1799. Tel est le présupposé et l'objet paradoxal et inouï de l'Esthétique (pour un empiriste, mais tout autant pour un rationaliste) : la sensible ne se confond pas avec ce qui est donné a posteriori, le sensible comporte une dimension a priori, il existe un a priori sensible, cercle carré qui soulèvera l'incrédulité au moins de ses premiers lecteurs.

Tant que l'on situe l'a priori du côté du seul entendement, on ne peut apercevoir la véritable nature de la mathématique : pour a priori qu'elle soit, elle n'a pas affaire un élément intellectuel mais à un élément sensible. Parce que son objet n'est évidemment pas l'intuition empirique, on en a conclu qu'il était fourni par l'entendement pur ; elle a en fait affaire à l'intuition sensible, à sa forme : l'intuition pure [reine Anschauung]. La mathématique est « le prototype de la connaissance sensible », elle est la preuve que le sensible n'est pas de l'intellectuel confus, que le sensible peut être distinctement connu (Dissertation, § 7). Les deux concepts, monstrueux pour certains, surprenant pour le moins, de « sensibilité a priori » et de « jugement synthétique a priori » constituent les deux piliers de la *Critique de la raison pure* : tout ce qui est sensible n'est pas connu a posteriori, le sensible peut être connu a priori (sous un certain rapport : celui de sa forme), un jugement a priori n'est pas nécessairement et exclusivement un jugement analytique mais peut être un jugement synthétique, voilà qui bouleverse radicalement « la donne » philosophique (cf. encore par exemple le concept d'« acquisition originnaire », toutes les acquisitions ne se font pas a posteriori). Ce que ni les empiristes ni les rationalistes dont ces concepts révolutionnaires dérangent les habitudes mentales ne peuvent entendre. Ceux qui n'ont pas arrêté leur lecture à l'Introduction l'ont abandonné à l'Esthétique.

4. Espace et temps sont les formes a priori de l'intuition sensible

a. Espace et temps sont des intuitions a priori

À la question de savoir ce que sont donc l'espace et le temps Kant répond en cherchant *comment* ils *seraient connus*, quelles pro-

priétés *auraient* les représentations d'espace et du temps s'ils devaient être ce que le réalisme « transcendantal » en fait : soit, principalement, ces êtres *substantiels* qu'ils sont pour Newton, ces êtres *relationnels* qu'ils sont pour Leibniz (relation objective, indépendante du rapport des objets au sujet) ; dans les deux cas : *des réalités qui ne s'évanouiraient pas si le sujet connaissant humain disparaissait*, qui n'auraient pas besoin d'être intuitionnés par l'homme.

Leibniz a eu à la fin de sa vie une correspondance avec Samuel Clarke, exposant le point de vue de Newton (cette correspondance n'a été publiée qu'en 1763) autour de la question de la nature de l'espace et du temps. Leibniz s'inquiétait, essentiellement pour des raisons théologiques et métaphysiques, des conséquences du réalisme spatio-temporel newtonien (cf. *Correspondance Leibniz-Clarke*, éd. Robinet, PUF). Il est difficile, en vérité, de tenir Leibniz pour lequel espace et temps sont *ordines, non res, pour un tenant du réalisme transcendantal*, comme le fait Kant. Si, par rapport à Newton, Leibniz apparaît comme anti-réaliste – espace et temps ne sont pas des êtres, mais rien que des *rappports* –, il attribue quand même une réalité objective à l'espace et au temps. S'ils ne sont pas ces réceptacles de toutes choses qu'en fait Newton, ces *conditions réelles objectives précédant toutes choses qui y prennent place et qui subsisteraient quand les choses seraient anéanties*, espace et temps résultent des rapports entre les choses : ils sont l'ordre des substances, l'ordre des coexistences, l'ordre des compossibles (espace) et l'ordre des impossibles (temps). Pour n'être pas substantiels (et pour disparaître si les substances disparaissaient), ils expriment un ordre de choses (réelles ou possibles), ils ont une réalité indépendante du sujet connaissant, ils expriment une réalité donnée en soi (ce sont des « phénomènes bien fondés » [*phaenomena bene fundata*], des phénomènes « fondés dans l'objet » [*cum fundamento in re*]), tandis que, pour Kant, on va le voir, ils n'expriment pas l'objet affectant [ils sont « *sine fundamento in re* »], mais seulement la nature de la sensibilité réceptrice du sujet.

- Exposition *métaphysique* des concepts d'espace et de temps : ces représentations sont des *intuitions a priori*

- Espace et de temps ne sont pas des concepts *empiriques*, mais sont représentés *a priori*

1/ Loin que l'espace soit une représentation tirée de l'expérience externe, de la perception des rapports extérieurs (cf. Locke), il est la condition même de possibilité de la représentation externe. Loin que le temps soit une représentation tirée de la perception des rapports de simultanéité et de succession, la représentation de temps rend seule possibles ces représentations. Sans la représentation de l'espace, celle de l'extériorité, des choses entre elles, des choses par rapport à moi, n'est pas représentable ; sans le temps, ni la succession, ni la simultanéités ne sont représentables. C'est donc à tort que les empiristes veulent dériver inductivement, a posteriori, les représentations d'espace et de temps des relations qu'elles rendent seules possibles.

2/ Loin que nous ne nous représentions l'espace qu'à partir de la représentation des corps, l'espace est la condition même de possibilité de la représentation de corps (l'espace peut être représenté sans les corps, les corps ne peuvent l'être sans l'espace : l'espace est au fondement de la représentation des corps, cf. *supra*, Introduction B, IIème section). Loin que nous nous représentions le temps comme rapport des choses entre elles, on peut faire abstraction des phénomènes dans le temps ; la représentation du temps n'est pas supprimée si nous supprimons la représentation des choses en lui (le temps peut être représenté sans les événements en lui, les événements ne peuvent l'être sans le temps : le temps est au fondement de la représentation des événements comme simultanés ou successifs). Les corps ne peuvent être représentés sans l'espace, les événements ne peuvent être représentés sans le temps. Il est clair, une fois de plus, que les tentatives empiristes de dérivation des représentations d'espace et de temps à partir de l'expérience sont absurdes puisque ces représentations en sont les conditions de possibilité mêmes.

- Espace et de temps ne sont pas des concepts *discursifs*, mais des *intuitions*

Les concepts ne présentent qu'une unité collective et abstraite, d'une part, et ils ne peuvent renfermer, d'autre part, une infinité de représentations qu'en puissance, tandis que qu'espace et temps représentent un infini donné.

3/ Espace et temps ne sont pas représentés comme des agrégats de parties, ce sont des représentations absolument unes dont les « parties » sont des limitations. Les représentations totales de l'espace et temps ne sont pas postérieures à leurs représentations partielles, comme c'est le cas dans toutes les représentations conceptuelles, mais elle sont la condition de possibilité de ces représentations partielles, ce sont des intuitions. Ce sont des représentations *singulières et immédiates*.

4/ Espace et temps sont représentés donnés infinis, or aucun concept ne comporte l'infinité. En cela, les représentations d'espace et de temps sont des *intuitions a priori*.

- Exposition *transcendantale* des concepts d'espace et de temps : ces concepts donnent lieu à des sciences synthétiques et néanmoins a priori

L'exposition *métaphysique* est la mise en évidence de la nature a priori de la représentation ; l'exposition *transcendantale* est la mise en évidence que cette représentation est la condition de possibilité d'une science, c'est-à-dire de jugements synthétiques a priori. La distinction entre ces deux types d'exposition n'est faite officiellement dans la *Critique* qu'en B.

Il s'avère d'autre part qu'il existe une science a priori – *et pourtant* synthétique – des rapports spatiaux : la géométrie, et qu'il existe pareillement une science a priori des rapports de temps : la théorie générale du mouvement. La géométrie est la science déterminant synthétiquement et cependant a priori les propriétés de l'espace et les objets peuvent y être déterminés a priori. Il y a des axiomes du temps ayant valeur de règles sous lesquelles en général les expériences sont possibles.

C'est ce qu'affirme Kant, mais cela semble bien moins évident. La parité du temps et de l'espace est essentielle chez Kant, mais elle paraît assez forcée (cf. notre ouvrage sur *L'assise de l'ontologie critique*, chapitre VIII). En ce qui concerne la science du temps, Kant semble hésiter : la *Dissertation* de 1770 indique arithmétique et mécanique, la première édition de la *Critique* n'indique pas de science (le n° 3 de l'exposition métaphysique indique plutôt une

« chronologie pure »), la seconde édition indique la théorie du mouvement et les *Prolégomènes* indiquent l'arithmétique...

b. Espace et temps sont *donc* les formes a priori de l'intuition sensible

Que doivent donc être espace et temps 1/ pour être des objets d'intuition a priori et 2/ pour rendre possibles des sciences synthétiques et pourtant a priori (cf. introduction II et V) de leurs rapports ?

Si l'espace et le temps devaient représenter des choses en soi ou rapports donnés en soi entre choses, ils ne pourraient ni être connus a priori, ni être représentés autrement que par des concepts : ils ne pourraient donner lieu à une science synthétique [intuitive] et pourtant a priori de leurs rapports. On ne voit pas comment quelque chose de donné en soi pourrait être connu autrement qu'a posteriori (cf. *Prolégomènes*, § 9, p. 45 ; IV, 282) — sauf à admettre une explication métaphysique dont Kant rejette formellement la pertinence (telle l'explication métaphysique leibnizo-wolffienne de l'harmonie préétablie, solution « mystique » aux yeux de Kant, cf. la célèbre lettre à Herz du 21 février 1772). Donnés en soi, espace et temps seraient alors connus comme des abstracta tirés a posteriori de l'expérience, par des concepts et seraient représentés à la manière dont nous nous représentons l'homme par un concept général, à partir de caractères communs aux différents hommes : ni l'unité essentielle, ni l'infinité ne sauraient appartenir à ces représentations, encore moins seraient-elles connaissables a priori. Si l'espace et le temps étaient quelque chose des choses en soi, ni la géométrie ni la théorie générale du mouvement comme sciences a priori de l'espace et du temps ne seraient alors possibles. Les conceptions de Newton et de Leibniz ont, l'une autant que l'autre, pour effet de laisser – pour le moins – inexpliquées, sinon de ruiner les sciences a priori de l'espace et du temps.

Il s'agit pour Kant d'expliquer à quelles conditions des sciences a priori – et pourtant synthétiques – d'objets sont possibles. L'intuition a priori (de l'espace, du temps et des relations possibles en eux) n'est possible que si nous avons affaire avec elle à la seule forme de notre intuition laquelle précède nécessairement toute intuition empirique donnée et lui impose nécessairement ses condi-

tions. Si l'intuition se réglait sur l'objet tel qu'il est donné en soi, elle serait a posteriori. Les explications miraculeuses (harmonie préétablie, théorie occasionnaliste, etc.) de son accord avec les choses sont à écarter comme des explications métaphysiques controuvées ou simplement probables ; il n'est qu'une façon d'expliquer véritablement que nous puissions avoir une telle intuition a priori, c'est que l'objet de la sensibilité ne soit pas l'objet tel qu'il est en soi, mais l'objet tel qu'il est pour nous, tel que nous le recevons suivant les formes a priori de notre sensibilité, tel qu'il « tourne » autour de notre sujet connaissant (cf. la révolution copernicienne : si l'intuition devait se régler sur la nature des objets, je ne vois pas comment on pourrait en connaître quelque chose a priori ; si l'objet au contraire, en tant qu'objet des sens, se règle sur la nature de notre pouvoir d'intuition, je puis me représenter à merveille cette possibilité).

Espace et temps apparaissent donc à l'enquête comme comportant des caractères qui interdisent qu'on leur prête une réalité « transcendante ». *Mais que sont-ils alors ?* A cette question, répondent les « conséquences tirées des concepts précédents » d'espace et de temps. Espace et temps ne peuvent être ces représentations intuitives a priori rendant possibles des sciences synthétiques a priori que s'ils sont les formes de notre intuition, que s'ils sont, respectivement, *la forme du sens externe et la forme du sens interne*. L'espace ne peut être une intuition a priori dans laquelle les choses sont a priori déterminées ou déterminables *que s'il est la condition même sous laquelle nous pouvons avoir une intuition d'objets*, le temps ne peut être une intuition a priori *que s'il est la forme du sens interne, que s'il est la condition a priori suivant laquelle nous disposons toutes nos représentations dans le sens interne* (le temps ne concernant pas directement l'objet, cf. § 6, b).

« Comment peut-il exister dans l'esprit une intuition externe qui précède les objets eux-mêmes et en laquelle le concept de ceux-ci peut être déterminé a priori ? A l'évidence uniquement dans la mesure où elle réside dans le sujet en constituant la propriété formelle que celui-ci possède d'être affecté par des objets et qu'en recevoir ainsi une représentation *immédiate*, c'est-à-dire une *intuition*, donc uniquement en tant qu'elle constitue la forme du *sens externe* en général. » (R 122) « La seule manière qui permette à mon intuition de précéder la réalité de l'objet et d'avoir lieu comme connais-

sance a priori, c'est qu'elle ne contienne rien d'autre que la forme de la sensibilité, forme qui, dans ma subjectivité, précède toutes les impressions réelles grâce auxquelles je suis affecté par des objets. » (*Prolégomènes*, § 9, p. 45 ; IV, 282) Le temps n'est pas une détermination des phénomènes externes *en tant que tels*, « il détermine une relation des représentations dans notre état interne ». Toutes les représentations – d'un objet externe ou non – appartenant en elles-mêmes comme déterminations de l'esprit [Bestimmungen des Gemüts] à l'état interne [innerer Zustand], *le temps est la condition a priori de tous les phénomènes en général* : condition *immédiate* des phénomènes intérieurs de notre âme^{viii}, condition *médiate* des phénomènes extérieurs (§ 6, c). Le temps ne peut contenir des principes synthétiques a priori (apodictiques) valables a priori pour tous les objets d'expérience que s'il est la forme de l'intuition que nous avons de nous mêmes et de notre état intérieur, la forme même de l'intuitionner sensible humain.

L'espace n'est que la condition des phénomènes externes, donc de phénomènes spécifiques. Le temps est la condition *universelle* de la phénoménalité ; il a donc sur l'espace un primat essentiel. Malgré l'apparence qui semble assimiler phénoménalité et donation spatiale, sensibilité et sensibilité externe, le temps constitue une condition plus primordiale, il est la *forme de l'intuition en général* et, dans la mesure où toute notre connaissance doit reposer sur des intuitions (cf. Esthétique, § 1), il est la *forme universelle de la connaissance* (ce que la métaphysique dogmatique ignore – de là les antinomies de la représentation cosmologique – ou ce dont elle prétend s'affranchir – de là notamment l'illusion d'une connaissance nouménale ou les paralogismes de la psychologie rationnelle).

5. Conséquence : l'idéalité transcendantale de l'espace et du temps

Espace et temps sont-ils « réels » ? En quel sens peut-on dire que toutes choses *sont* dans l'espace et dans le temps ? Le peut-on à la façon dont le soutient Crusius qui l'applique aux *choses en général* [Dinge überhaupt], aux choses mêmes [Dinge selbst, Dinge an sich selbst, Dinge an sich selbst betrachtet], dont l'ontologie proclame que *toutes choses* sont dans l'espace, *toutes choses* sont dans le temps

[alles ist irgendwo, alles ist irgend wann]. Cela ne se peut : espace et temps sont des propriétés des *choses telles qu'elles apparaissent*, des choses en tant que *phénomènes* [Erscheinungen, le concept a désormais son sens critique], espace et temps ont une « réalité empirique » (ils concernent a priori tous les objets de l'expérience quels qu'ils soient), mais ils n'ont pas du tout de « réalité transcendante » c'est-à-dire de réalité comme substance, propriété, relation ou condition de l'être en général. Abstraction faite de l'homme, l'espace n'est plus rien, le temps n'est plus rien. On ne confondra évidemment pas leur « subjectivité » avec celle des goûts, couleurs, etc. : s'ils sont relatifs au sujet, c'est au *sujet humain en général et non à l'individu* ; plutôt que de *subjectivité*, on parlera d'*idéauté* (cf. R 125).

Cette fameuse chose en soi qui a suscité une si vaste littérature et déchaîné tant de critiques indignées, procède, à ce stade de la *Critique*, tout au moins, du concept baumgartenien de « res in se spectata » : la chose considérée telle qu'elle est, la chose considérée en soi vs. par rapport à nous. Si Kant innove, ce n'est pas en introduisant ce concept, *mais parce qu'il ôte l'espace et le temps des choses en soi et parce qu'il en fait un corrélat absolument inconnaissable de l'affection*. La chose en soi n'est pas une hypothèse causale (forcément discutable) mais ce qui donne lieu à l'apparition : il serait absurde [ungereimt] que quelque chose apparût, sans qu'il y eût rien qui apparût [daß Erscheinung ohne etwas wäre, was da erscheint] (cf. Préface B XXXVII ; R 83).

On ne peut parler de l'espace et du temps « que du point de vue d'un être humain » [nur aus dem Standpunkte eines Menschen] » (cf. R 123, 129), c'est-à-dire *ni du point de vue de Dieu, ni du point de vue des autres êtres finis pensants en général*.

Espace et temps sont des *formes de l'intuitionner humain*, c'est-à-dire que, s'ils valent de *tous les hommes*, ils ne valent pas forcément de *tous les êtres pensants finis* [jedem Menschen, obzwar nicht jedem Wesen] ; ce ne sont pas des formes de la sensibilité de tous les êtres pensants finis en général ; on ne peut écarter la possibilité d'un mode d'intuition (que l'on ne peut réserver qu'à un être tel que Dieu, cf. 4^{ème} remarque générale, *infra*) qui ne soit pas sensible : mode d'intuition originnaire. Ils ne concernent donc ni les choses en soi, ni l'*intuitus originarius* (ce qui revient au

même d'ailleurs : l'*intuitus originarius* étant le seul qui puisse avoir accès aux choses en soi parce qu'il n'a pas à les recevoir), ni l'*intuitus derivativus* en général, mais seulement l'*intuitus derivativus* humain.

Reinhold, Fichte, Schelling ont reproché à Kant de n'avoir pas opéré la déduction des formes de la sensibilité et, pour cette raison, de les avoir jugées *humaines*. Il aurait dû les déduire du simple concept du Moi en général conditionné par un Non-Moi, juge Schelling (cf. *Du Moi comme principe de la philosophie* [1795], § XV) et ainsi les reconnaître pour des *formes de la finitude en général*. Une chose est certaine, c'est que Kant s'est précisément refusé à y voir des formes de la finitude en général.

Hegel blâme Kant de tenir à son « humanité chérie » (cf. *Foi et savoir*, éd. Méry, p. 214) au point d'élaborer une *simple anthropologie supérieure*, de sombrer dans le relativisme et de ne pas apercevoir que par l'homme l'Absolu se dévoile*. L'introduction de la *Science de la logique* met bien en évidence la difficulté (voire l'inconséquence) de la position kantienne : « Mais en tant que [...] cette connaissance se sait n'être connaissance que ce de qui apparaît, on avoue ce qu'elle a d'insatisfaisant, mais on présuppose en même temps que l'on connaîtrait pourtant avec justesse à l'intérieur de la sphère du phénomène, bien que non pas les choses en soi ; on présuppose en quelque sorte que seule différencierait la manière d'être des objets connus, et que, bien que l'une de ces manières d'être, savoir les choses en soi, ne tombe pas dans la connaissance, l'autre pourtant, savoir les phénomènes, y tomberait. Comme si l'on prêtait à un homme une intellection juste, en ajoutant que ce qui est en mesure d'intelliger n'est toutefois pas le vrai, mais seulement le non-vrai. Aussi absurde serait cette dernière proposition, aussi absurde une connaissance qui ne connaîtrait pas l'objet tel qu'il est en soi. » (Cf. éd. du texte de 1812 par P.-J. Labarrière, Aubier, t. I, p. 14-5 ; passage équivalent dans la 2ème éd. de 1820)

* Cela étant, le problème vient peut-être bien moins d'une « tendresse » pour l'homme, que d'une tendresse pour Dieu ! C'est le concept d'*intellectus originarius* ou *archetypus* auquel Kant tient à donner au moins une réalité problématique qui le condamne à réduire la connaissance qu'à l'homme à une connaissance *seulement humaine*. C'est ce fantôme métaphysique [« ich halte das für eine bodenlose Metaphysik » !], dans le sens péjoratif de ce terme, qui égare Kant et qui doit être éliminé, juge Husserl (*Philosophie première*, PUF, t. I, p. 294 ; voir surtout les appendices non traduits par L. Kelkel de l'*Erstphilosophie*, n° XVI, XIX, XX ; voir notre arti-

cle sur « La quatrième remarque générale », *Études philosophiques*, 2/ 1990, p. 170-1).

Pour Husserl, Kant baptiserait au fond « conscience transcendantale », ce que Hume appelait, lui, « nature humaine », la nécessité (des formes comme des catégories) ne serait jamais chez Kant qu'une simple nécessité de fait ; il aurait versé dans un anthropologisme tout à fait ruineux pour la connaissance. Il se contredirait à vouloir, d'un côté, *fonder la connaissance* et, d'un autre côté, à *ne vouloir la référer qu'à l'homme*. *Que devient donc la vérité ? Que veut dire « vrai pour l'homme » ?* Qu'est-ce que la connaissance du phénomène ? Le phénomène n'est précisément pas l'être, si bien que *là où il y a connaissance l'être fait défaut et que là où est l'être il ne peut y avoir de connaissance !* Pairel divorce entre la connaissance et l'être est intolérable. De la sorte, ou Kant ruine la connaissance ou il ruine sa distinction du phénomène et de l'être [chose en soi] : le « phénomène » dont il y a connaissance est l'autre nom de l'être, c'est être même ! La distinction qu'instaure le criticisme entre le phénomène et la chose, apparemment sensée de prime abord, serait au fond intenable.

La limitation de principe de l'enquête kantienne aux conditions *humaines* de la connaissance est généralement mal compris. C'est qu'aux yeux de Kant le problème de la connaissance n'est un *problème déterminé* [bestimmte Aufgabe] (au sens mathématique de ce terme) que s'il se limite à l'homme : il est impossible de répondre à la question de savoir comment la connaissance est possible *chez un être indéterminé*. Au contraire, s'agissant de l'homme, nous pouvons dire que toute la connaissance dont il est capable consiste en intuition et concept, etc. (cf. *Progrès*, p. 90 ; XX, 325).

Mais, pour n'être pas des propriétés des choses en soi (c'est ce que Kant appelle leur « idéalité transcendantale ^{ix} »), espace et temps n'en sont pas moins des *propriétés nécessaires des phénomènes* et tout ce qui vaut d'eux vaut nécessairement des choses qui apparaissent en eux (c'est ce qu'il appelle leur « réalité empirique » : ils valent, l'un, de *tout* ce qui peut jamais être donné extérieurement à nos sens, l'autre de tout ce qui peut jamais être donné à nos sens – aucun objet ne peut nous être donné qui ne s'inscrive sous ces conditions). *Idéalité transcendantale et réalité empirique vont de pair : l'idéalité transcendantale de l'espace et du temps* (le fait que l'on doive les regarder comme des conditions sensibles) *garantit* – et se trouve seule à même de garantir – *leur réalité empirique* (leur valeur a priori

pour tous les objets auxquels nous avons affaire : ceux de l'expérience) ^x. Espace et temps n'ont certes pas de « réalité transcendante », mais *appliqués aux phénomènes, ils sont très vrais et n'ont rien d'imaginaire* (cf. *Dissertation* : ce sont des « *conceptus verissimi* », p. 63, p. 71). La mathématique ne peut être la science qu'elle est que parce qu'elle porte sur le phénomène. Elles ne peuvent concerner les choses en soi. Expliquer comment les jugements synthétiques a priori de la mathématique sont valables, c'est en même temps déterminer nécessairement la limitation de leur validité aux seuls objets de l'expérience. *Cette explication a l'avantage de fournir a priori la mesure du pouvoir de connaître.*

Notre raison n'est pas une plaine d'étendue indéfinie dont on ne connaît les bornes que d'une façon générale ; elle doit être comparée à une sphère dont le rayon peut être trouvé par la courbe de l'arc à sa surface et dont le contenu et les limites peuvent être déterminées par là avec certitude (cf. R 631 sq). L'« arc à la surface », c'est ici la nature des propositions synthétiques a priori. C'est de leur nature même que l'on peut connaître ainsi a priori l'étendue et les limites de la raison.

L'idéalité de l'espace et du temps est de grande conséquence pour la connaissance sensible. Les objets de l'expérience connus dans l'espace et le temps ne sont pas les choses mêmes. La sensibilité ne manifeste pas les choses mêmes mais *elle a une forme, elle est une forme : elle impose a priori au divers de la sensation reçue d'être mis dans une forme spatiale et temporelle.* La connaissance sensible n'est pas la connaissance des choses, des *choses en général* [Dinge überhaupt], des choses telles qu'elles sont en soi [Dinge an sich selbst] mais des *choses telles qu'elles nous apparaissent* [als Erscheinungen]. Ces choses sensibles ne doivent pas être prises pour les choses mêmes qui n'en différeraient que dans la mesure où elles se trouvent confusément représentées dans la représentation sensible. Les premières remarques y insistent vigoureusement.

Reste à savoir si l'on est en droit de conclure de ce que l'espace et le temps sont les formes a priori de l'intuition, ils ne peuvent et doivent être *que cela*, qu'ils ne peuvent pas *simultanément* être des formes *subjectives* de l'intuition et formes *objectives* des choses.

C'est la célèbre objection de la « troisième possibilité » qui a suscité une abondante littérature. Nous avons repris le problème dans notre article sur « La lancinante objection de la troisième possibilité », *Kant-Studien*, 84, 1993.

II. Précisions et explications.

1. Réponse à une objection

Les deux premiers alinéas du § 7 apportent une réponse à une objection que Kant rencontre de façon rémanente depuis la *Dissertation* (il y fournissait une première réponse dans sa lettre à Herz de février 1772) à laquelle il s'attend donc : *l'existence des changements dans le temps n'est-il pas la preuve même de la réalité du temps ?* Quand on voudrait nier la réalité (transcendantale et absolue) des phénomènes extérieurs, du moins doit-on reconnaître la modification [Wechsel] de nos représentations. Même l'idéaliste doit le reconnaître, lui objectèrent Lambert, Mendelssohn, Sulzer, J. Schultz et autres « personnes faisant preuve de discernement [einsehende Männer] ». Or, si l'on admet cette dernière réalité, comment serait-elle possible sans la réalité du temps elle-même ? La réponse est simple, l'idéalisme transcendantal ne niant aucunement la réalité *subjective* du temps, sa *réalité comme forme de l'intuition*, mais seulement sa réalité transcendantale, son existence en soi, son existence dans les choses en soi. *Aucune réalité transcendantale du temps n'est requise pour que les modifications de nos représentations soient réelles.* Si l'Esthétique refuse toute réalité transcendantale au temps, il lui confère en retour un réalité empirique assurée. Et de réaffirmer que « si l'on soustrait de lui la condition particulière de notre sensibilité, le concept de temps disparaît lui aussi ; et il n'est pas attaché aux objets eux-mêmes, mais seulement au sujet qui les intuitonne. » (A 37/B 54 ; R 131)

L'objection provient d'une adhésion à l'idéalisme *empirique*, proprement *problématique*, selon lequel la réalité des objets extérieurs est jugée n'être susceptible d'aucune preuve apodictique (on ne confondra évidemment pas cet idéalisme, cartésien à en croire

Kant – cf. réfutation A du paralogisme de l'idéalité du rapport extérieur – et qu'il stigmatise ici, avec l'idéalisme *transcendental* dont l'Esthétique pose les bases). Au caractère douteux de l'expérience externe, on oppose le caractère immédiatement évident de l'expérience interne. C'est le principe même d'une différence d'évidence et de clarté entre l'expérience externe et l'expérience interne que Kant refuse. *Elles sont à parité*, l'une comme l'autre n'appartiennent qu'au phénomène, lequel a toujours deux « versants [Seiten] », l'un où l'objet est considéré tel qu'il apparaît, l'autre où il est considéré en lui-même indépendamment de la façon dont nous l'intuitions.

2. Le double avantage de la doctrine de l'idéalité de l'espace et du temps

Le troisième alinéa du § 7 jette une vive lumière sur les motivations kantienne. L'espace et le temps sont des sources a priori de connaissances [Erkenntnisquellen] (cf. expositions transcendantales), ils rendent possible une foule de connaissances synthétiques a priori (reste à savoir si elles sont aussi nombreuses concernant le temps que celles relatives à l'espace...). Mais ce qui fonde cette valeur incontestable pour l'expérience leur confère des limites, leur ôte en même temps toute valeur pour les choses en soi. *Ce qui confère une réalité objective à l'espace et au temps fait qu'ils ne concernent que des phénomènes*. « Ces phénomènes sont seuls le champ de leur validité, hors duquel, si l'on ne sort, il ne s'en trouve plus d'usage objectif » (A 39/B 56 ; R 132). La Conclusion de l'Esthétique, ajoutée en B, le redira : ce qui rend possible les jugements synthétiques a priori sur l'espace et le temps et les objets en eux est précisément ce qui fait qu'ils « ne peuvent jamais porter plus loin que sur les objets des sens et ne peuvent valoir que pour des objets d'une expérience possible. » (cf. R 141) L'Esthétique a donc l'avantage de *fournir un fondement aux connaissances synthétiques a priori de la mathématique et en même temps d'ôter à ces connaissances toute valeur quant aux choses en soi*.

Voilà un avantage que n'offrent pas les doctrines concurrentes, celle de Newton et celle de Leibniz. La doctrine newtonienne de l'espace et du temps absolus laisse certes le champ de l'expérience *disponible* pour les assertions mathématiques (à défaut de les fon-

der), mais les physiciens-mathématiciens newtoniens « se trouvent très embarrassés par ces mêmes conditions [d'espace et de temps] quand l'entendement veut franchir les limites de ce champ » : le réalisme absolu de l'espace et du temps empêche l'essor de la métaphysique qui vient buter contre toutes les difficultés que l'on y rencontre lorsque l'on veut penser Dieu ou la liberté dans cette hypothèse (cf. la *Dissertation*, § 27). A l'opposé, la doctrine leibnizienne de l'espace et du temps qui en fait non plus des choses, mais des relations objectives entre les choses [*ordines, non res*], a l'immense avantage d'autoriser et de faciliter tout ce que la doctrine newtonienne rend difficile ou impossible (« ils ne rencontrent pas les représentations de l'espace et du temps sur leur chemin quand ils veulent juger des objets, non pas comme phénomènes, mais seulement dans leur rapport avec l'entendement [comprenez : juger des objets comme choses en soi] », en revanche elle ruine les mathématiques dont elle fait une science empirique puisque *l'espace et le temps y sont postérieurs aux choses dont ils expriment les relations* et que les propriétés de l'espace et du temps ne peuvent donc être connues qu'inductivement et par abstraction. (Leibniz eût été bien étonné, observons-le au passage, de se voir imputer cette conception de la mathématique, lui qui en fait une *promotion de la logique*, tenant que « le grand fondement des Mathématiques est le Principe de la Contradiction, ou de l'Identité » (cf. *Philos. Schriften*, G. Olms, t. VII, p. 355) . A la fin de l'Analytique, Leibniz sera accusé de ruiner également la philosophie naturelle).

Face à ces deux doctrines qui imposent un *choix cruel entre la possibilité de la mathématique et celle de la métaphysique, la doctrine de l'idéalité transcendantale de l'espace et du temps permet une heureuse conciliation* (« dans notre théorie de la vraie nature de ces formes originaires de la sensibilité, il est porté remède à ces deux difficultés [ist beiden Schwierigkeiten abgeholfen] » R 133) – mais aussi, il convient d'en prendre note, à *un prix qui doit être mis en évidence, tant on pourrait le trouver prohibitif* : si les mathématiques sont fondées, c'est au prix de ne pas porter sur l'être ; si la métaphysique se voit ainsi facilitée, c'est au prix de cesser d'être une connaissance. Garantir la pleine validité a priori des mathématiques et lever l'hypothèque que l'espace et le temps font peser sur la métaphysique

(spiritualiste), voilà très précisément ce que Kant a l'ambition de concilier.

3. La doctrine de la connaissance sensible

En A, l'Esthétique s'achève sur des Remarques générales, lesquelles deviennent en B les Premières remarques générales, Kant en ajoutant trois autres. Ces premières remarques poursuivent successivement deux objectifs : 1/ montrer ce qui distingue la doctrine kantienne de la connaissance sensible de celle des leibnizo-wolffiens, souligner l'abîme spéculatif qu'il y a entre la doctrine leibnizienne qui fait de la connaissance sensible une connaissance partielle, confuse de l'objet et celle (kantienne) qui ne voit dans le phénomène que notre sensibilité telle qu'elle se trouve affectée, qui rapporte la constitution du phénomène à la seule constitution de la réceptivité humaine, l'objet transcendantal affectant demeurant absolument inconnu, lors même que la connaissance du phénomène deviendrait parfaite. Il s'agit tout d'abord d'expliquer clairement la nature fondamentale [Grundbeschaffenheit] de la connaissance sensible pour éviter toute interprétation erronée [um von aller Mißdeutung derselben vorzubeugen] ^{xi}. *L'interprétation erronée de cette doctrine de la sensibilité consisterait à la rabattre sur celle de Leibniz*. La doctrine de la sensibilité à laquelle aboutit l'Esthétique transcendante ne revient aucunement à celle de Leibniz. De là le caractère fortement polémique de ces pages ; il s'agit autant d'un combat contre Leibniz dont il s'agit de stigmatiser l'erreur que d'un effort pour empêcher une méprise sur l'enseignement de l'Esthétique lui-même. 2/ Il s'agit ensuite de convaincre que cette doctrine n'est pas une simple hypothèse mais une thèse rigoureusement démontrée, qu'elle bénéficie de l'apodicticité requise d'un organon.

Pour Leibniz, l'objet sensible n'est pas autre chose que l'objet intelligible, la chose en elle-même : il est *l'objet intelligible connu sensiblement*. La sensibilité donne l'objet même, mais simplement de manière confuse. Si l'objet intelligible, la chose en elle-même n'est pas absolument connu dans la connaissance sensible, il est à quelque égard connu. Kant introduit une coupure radicale – constitutive du philosophème de l'idéalisme transcendantal – entre l'ordre de la connaissance sensible et l'ordre de la chose en soi. Il

n'est pas de passage possible, de remontée anagogique, du sensible à la chose en soi qui est à son fondement ; le phénomène n'exprime pas l'être, il n'en fait rien connaître. Nous pouvons travailler autant que nous voulons les données sensibles, jamais elles ne nous permettront d'acquérir quelque lumière que ce soit sur la chose en soi. Voir *infra*.

Il est en gros *trois positions possibles quant au rapport de la représentation à l'objet qui la produit* : 1/ on peut la considérer comme une copie, reproduction, reflet, « photo » de l'objet (réalisme, cf. Epicure, Lucrèce, théorie des « simulacra [eidôla] ») ; plus près de nous : Lénine, *Matérialisme et empirio-criticisme* [1908] : à moins de sortir d'une maison d'aliénés (*sic*), tout homme a/ admet l'existence de choses existant indépendamment de nous, b/ que les sensations en sont des *copies* [Abbilder] et donc c/ que la connaissance des choses en soi est possible ; telle est la *position matérialiste* ; 2/ on peut considérer qu'elle entretient un rapport d'expression confuse avec cet objet (théorie semi-réaliste, cf. Leibniz) ; 3/ on peut considérer la représentation sensible comme n'exprimant rigoureusement rien de l'objet mais uniquement la réceptivité du sujet suivant ses lois a priori (la représentation sensible exprime le sujet de la représentation, non l'objet affectant, théorie anti-réaliste : celle de Kant).

L'intuition ne contient que la représentation du phénomène ; les choses que nous intuitionnons ne sont pas en elles-mêmes [an sich selbst] telles que nous les intuitionnons ; si on met de côté la constitution subjective des sens [die subjektive Beschaffenheit der Sinne], toutes les propriétés des objets, tous leurs rapports dans l'espace et le temps disparaissent. L'objet des sens n'est qu'un phénomène, *ils n'existent qu'en nous* [sie existieren nur in uns] (il ne faut pas donner une signification idéaliste à cette formule, l'entendre comme immanence : *en nous* [in uns] signifie par *rapport à nous*, qui n'est pas donné dans les choses en soi, mais qui est relatif à notre seul pouvoir de connaître). Ce qui peut bien caractériser les choses en elles-mêmes, cela nous demeure inconnu. Des choses, nous ne connaissons que *notre manière de les percevoir* [unsere Art, sie zu wahrnehmen], laquelle nous est propre : si elle appartient bien à *tout homme*, elle peut ne pas appartenir nécessairement à *tout être connaissant*.

Comprenons que la sensibilité ne nous fait pas connaître cet être. A ce stade de la *Critique*, Kant n'est évidemment pas en droit d'affirmer davantage : il se pourrait que l'entendement donnât ce que la sensibilité ne procure pas ; ainsi, dans la Dissertation de 1770, l'entendement procure-t-il tout de même une connaissance in abstracto et symbolique par quoi est connu dans son être ce que la sensibilité ne procure pas. La question de savoir si l'en soi des choses est accessible ou non à la connaissance ne peut être abordée à ce niveau.

Ce mode de connaissance est indépassable : nous pouvons bien approfondir notre connaissance, jamais elle ne changera de nature. La connaissance la plus profonde restera toujours celle du phénomène. Quand la connaissance des sens serait *infiniment clarifiée* [aufgeklärt], elle demeurerait *infiniment distincte* [himmelweit] d'une connaissance de la chose même. C'est ici que Kant rencontre la doctrine leibnizienne qui juge – en termes kantien – qu'un passage progressif d'une connaissance purement phénoménale à une connaissance des choses en soi est possible, que la connaissance peut progressivement changer de nature (par une sorte de *generatio aequivoca*) parce que la sensibilité n'a pas, pour Leibniz, de spécificité et qu'elle n'est qu'un entendement confus. Pour Leibniz, chose scandaleuse aux yeux de Kant, la sensibilité contient – « dissimulée sous une accumulation de caractéristiques et de représentations partielles que nous ne distinguons pas les unes des autres avec une conscience claire » (A 43/B 60 ; R 134), la représentation de ce qui appartient aux choses en elles-mêmes. Autrement dit, quoiqu'elle se les représente inadéquatement, d'une façon brouillée et altérée, *la sensibilité a bien affaire aux choses mêmes*. Pour Leibniz, tant l'entendement que la sensibilité ont affaire aux choses mêmes : la seule différence entre ces deux facultés est celle, *logique*, entre la clarté et la distinction des représentations de l'entendement et l'obscurité et la confusion de celles de la sensibilité.

Le caractère extrême de cette thèse doit être souligné : Kant ne soutient pas seulement que l'espace et le temps sont relatifs à notre sensibilité, mais qu'ils ne sont *rien que* des formes de notre sensibilité, qu'ils *n'ont de réalité objective et de sens qu'eu égard à l'homme* et que, considérés en soi, ils ne sont rien. En d'autres termes : les choses comme telles, les choses en général, ne sont ni

spatiales, ni temporelles. On a généralement reproché à Kant d'ou-trepasser dans sa conclusion ce qu'il était en droit d'affirmer : il montre, a-t-on dit, la subjectivité de l'espace et du temps, pas leur *exclusive* subjectivité ; Kant ne tiendrait pas compte d'une « troisième possibilité » qu'espace et temps soient subjectifs et objectifs.

On reproche à Kant d'avoir ici commis une *ignoratio elenchi* : d'avoir cru prouver l'*idéauté* de l'espace et du temps pour en avoir simplement établi l'*apriorité*. L'Esthétique fournit-elle une preuve suffisante de l'entière subjectivité de l'espace et du temps ? Variante de l'objection : qu'est-ce qui empêche qu'espace et temps soient d'une part des formes a priori de la sensibilité et qu'ils soient *en même temps* des formes des choses mêmes, pourquoi serait-ce exclusif ? Par ailleurs, de quel droit Kant peut-il se prononcer sur les choses en soi ? Il les dit inconnaissables et il affirme que l'espace et le temps ne leur conviennent pas ; si elles sont inconnaissables, il n'est pas permis de nier qu'elles aient des propriétés spatio-temporelles ; et si l'on peut en nier ces propriétés-là, c'est que les choses sont connaissables, au moins sur ce rapport.

On ne prendra pas la différence – nécessaire et tout à fait possible à instaurer dans le cadre de cette doctrine – entre *la chose et la manière dont elle nous apparaît* pour celle entre *la chose en soi et le phénomène*. Nous faisons en effet à bon droit le départ entre ce qui s'attache *par essence* à l'intuition et ce qui vient s'y adjoindre *de façon contingente*, entre ce qui vaut *pour tout sens* humain, et ce qui vaut de la *disposition particulière d'un sens*. « On désigne [da nennt man] la première connaissance *comme une connaissance qui représente l'objet en soi* [die den Gegenstand an sich selbst vorstellt], alors que l'on dit [man sagt] de la seconde *qu'elle représente seulement le phénomène de cet objet* [nur die Erscheinung desselben] » (nous soul.). Mais cette distinction n'est qu'*empirique*, c'est-à-dire *interne à la phénoménalité*. La distinction *transcendantale* entre le phénomène et la chose en soi n'équivaut pas du tout à celle, toute *empirique*, entre ce qui tient à l'organisation particulière ou à la disposition de tel sens et ce qui tient à la sensibilité en général. Ce qui constitue la phénoménalité, c'est le *rapport à la sensibilité en général*. Si nous croyons connaître les choses en soi lorsque nous dissociions l'apparence [Schein] de l'apparaître [Erscheinung], nous nous leurrons. En allant de l'arc-en-ciel à son explication par Newton, *nous*

ne passons pas du phénomène à la chose en soi. Les gouttes de pluie, le soleil, etc. par lesquels l'apparence sensible de l'arc-en-ciel se trouve expliquée ne nous fait pas pénétrer d'un pas dans la connaissance de l'objet transcendantal qui est au fondement de ce phénomène. Gouttes d'eau et soleil *jouent ici le rôle de choses en soi* par rapport à l'étagement de couleurs que constitue l'arc-en-ciel, mais ne sont pas d'une autre nature que cette apparition. La différence est légitime mais sans importance ontologique : on ne sort pas de la phénoménalité en passant de l'apparaître à la raison sensible de l'apparition. Jusque dans l'exploration la plus profonde [die tiefste Erforschung] des objets, nous n'avons jamais affaire qu'à des phénomènes. *La chose en soi dans le sens physique n'est pas la chose en soi en un sens métaphysique.* Thème que l'on retrouvera dans le chapitre final de l'Analytique transcendantale (qui constitue une Remarque générale sur l'Analytique) : la différence entre le monde des sens et l'ensemble des phénomènes pensé d'après les lois universelles de l'entendement est fondée, mais n'équivaut en rien à la différence entre le monde des phénomènes et celui des choses en soi ; la représentation newtonienne du monde n'est en rien un dépassement de la connaissance sensible, n'équivaut en rien à un usage transcendantal des catégories par lequel le monde des choses en soi nous serait dévoilé (cf. R 307 sq).

Ce qui nourrit l'illusion du métaphysicien, c'est d'abord la différence légitime et effectuable entre l'apparition brute et son élaboration, la dissociation entre ce qui appartient à la disposition particulière et contingente d'un sens et ce qui n'y est pas relatif, entre le fondement (sensible) de l'apparition et l'apparition elle-même. Cette différence tout empirique est convertie en une différence transcendantale, en une différence entre un mundus sensibilis et un mundus intelligibilis. Une distinction toute relative bénéficie d'une élévation arbitraire de valeur (la connaissance scientifique s'en trouve ainsi fortement relativisée : la science n'est que savoir du phénomène ; il est vain d'attendre qu'elle nous procure une connaissance métaphysique).

4. L'explication de la connaissance mathématique et l'apodicticité de l'Esthétique transcendantale

A ces nécessaires considérations destinées à prévenir une aussi plate interprétation du philosophème de l'Esthétique, Kant a joint un important développement d'inspiration différente. *L'Esthétique ne doit pas être confondue avec une hypothèse vraisemblable* [scheinbare Hypothese]. Il n'est pas d'autre explication possible en effet de la connaissance synthétique a priori qu'est la mathématique que la doctrine faisant de l'espace et du temps les conditions nécessaires de l'expérience externe et interne, les simples conditions subjectives de notre intuition et, des objets sur lesquels elle porte, de simples phénomènes. Menant en vérité sa démonstration sur le seul cas de la géométrie, censé n'illustrer cette vérité qu'à titre d'exemple plus éclatant (on peut se demander si la démonstration peut être effectivement menée sur le temps lui-même et l'arithmétique, censée en être la science), Kant demande, à coup de pressantes disjonctions, faisant les questions et les réponses tel Socrate avec l'esclave de Ménon, sur quoi nous pouvons bien nous appuyer pour parvenir à des propositions absolument universelles et nécessaires comme celles qui y ont cours. Il n'est d'autre voie que des concepts ou des intuitions, dans les deux cas donnés a priori ou a posteriori. Des concepts ou des intuitions a posteriori ne sauraient contenir la nécessité et l'universalité qui caractérisent la géométrie. Restent donc à considérer des concepts ou des intuitions a priori. De concepts a priori, nulle connaissance synthétique ne peut être tirée. Que deux lignes droites ne sauraient enclore un espace, cela ne peut être tiré ni du concept du nombre deux, ni du concept de ligne droite (cf. Introd., Vème section B, le n° 4 de l'exposition de l'espace en A [= n° 3 en B]). Il n'y a d'autre solution que l'intuition a priori. *S'il ne résidait en nous un pouvoir d'intuitionner a priori, jamais il n'y aurait de géométrie possible et si ce pouvoir d'intuitionner a priori n'était pas en même temps la condition universelle a priori sous laquelle seule l'objet de l'intuition externe est possible, jamais cette géométrie ne pourrait rien trancher des objets.* Il faut que l'espace et le temps soient les conditions subjectives de notre intuition, les conditions sous lesquelles seules nous pouvons avoir des objets, pour que ce qui vaut de l'intuition a priori de l'espace et du temps vaille nécessairement

des objets mêmes donnés dans cette intuition. La mathématique ne peut valoir apodictiquement des objets que si ces objets ne sont pas des choses en soi, mais seulement les objets donnés grâce à ces conditions mêmes. Ainsi cette fameuse mathématique qui, de tout temps, a nourri les illusions des métaphysiciens dans leur désir de connaître les choses en soi n'est-elle qu'une science phénoménale.

5. Que la connaissance sensible ne peut donner à connaître les choses telles qu'elles sont en soi

La deuxième remarque polémique de manière générale contre l'idée que la connaissance sensible pourrait nous donner à connaître les choses telles qu'elles sont en soi. La meilleure preuve en est que nous n'avons jamais affaire, dans le cas tant des phénomènes externes qu'internes, qu'à des relations se dissolvant à l'infini en relations, rien de substantiel n'y étant jamais atteint. Cela ne se comprendrait pas si dans la connaissance, ce devait être à la chose en soi que nous ayons affaire.

Comme l'explique Kant en 1786 dans *Quelques remarques sur le livre de L.H. Jakob : « Examen des Heures matinales [Morgensstunden] de Mendelssohn »* « Mendelssohn, ou quiconque d'autre à sa place, pourrait-il me dire comment je puis croire connaître une chose d'après ce qu'elle est, alors que je ne sais d'elle rien de plus que ceci : d'une part, le fait qu'elle est un quelque chose, qui est pris dans des rapports externes et qui en contient en lui, d'autre part que ceux-ci peuvent être modifiés en lui et par lui-même en d'autres, de sorte que la raison de cela (une force motrice) se trouve en lui-même ? En un mot, puisque je ne connais rien que des relations d'un quelque chose à un quelque chose d'autre (dont, pareillement, je ne puis connaître que des relations externes, sans que rien d'interne me soit ou puisse m'être donné), comment pourrais-je dire que j'ai un concept de la chose en soi, et qu'il ne m'est pas pleinement légitime de me poser la question : quelle est donc en soi cette chose qui est le sujet dans tous ces rapports ? On pourrait même tout aussi bien montrer du concept d'expérience de notre âme qu'il contient de simples phénomènes du sens interne mais pas encore le concept déterminé du sujet lui-même » (trad. P.-H. Tavoillot in *Le crépuscule de Lumières*, éd. du Cerf, 1995, p. 278).

Conscient, pour avoir rencontré une résistance spécifique sur ce point, qu'on est davantage prêt à reconnaître que le sens externe ne donne aucune chose en soi qu'à admettre que le sens interne ne bénéficie d'aucun privilège (cf. § 7, ci-dessus), Kant entreprend de montrer pourquoi, dans l'intuition interne, nous ne nous connaissons pas tels que nous sommes, *mais seulement tels que nous nous apparaissions à nous-mêmes* : le sens interne est en effet affecté de la même manière que le sens externe l'est. Nous ne nous connaissons dans le sens interne que tels que nous sommes affectés, tels que nous le sommes par nos représentations, que nous recevons suivant la forme sensible du temps. Le divers est *reçu sans spontanéité* dans le sens interne. Nous sommes dépourvus d'intuition intellectuelle, c'est-à-dire que nous devons percevoir un divers en nous, l'appréhender. *Le pouvoir de prendre conscience doit affecter l'esprit* (cf. le § 24 B qui correspond à cette page de l'Esthétique) *et c'est au résultat seul de cette affection que nous avons affaire.*

6. Phénomène [Erscheinung] et apparence [Schein]

La troisième remarque polémique à la suite des *Prolégomènes* contre l'accusation faite à Kant de berkeleyisme et de tout transformer en *simple apparence* [bloßer Schein]. Il lui faut montrer que sa doctrine maintient la différence entre l'apparence et la chose et qu'elle ne peut donc être tenue pour une doctrine du *Schein* universel. Dans une longue et importante note, Kant distingue entre ce qui doit être attribué *nécessairement* comme prédicat à l'objet même en tant qu'objet des sens, à l'objet-phénomène dans son rapport avec la sensibilité en général, *l'objet pour soi* [Objekt für sich], et ce qui ne revient *accidentellement* à l'objet que dans sa relation, non plus cette fois à la sensibilité en général [Sinnlichkeit überhaupt], mais aux divers sens, selon leur nature propre et leurs lois de fonctionnement propres. On peut distinguer entre ce qu'est la planète Saturne en elle-même et la façon dont elle apparaît à la vue (avec ses deux anses), entre la chose-phénomène elle-même et la façon dont elle nous apparaît. Ce qui appartient à la phénoménalité comme telle, c'est ce qui ne peut aucunement se rencontrer dans l'objet en soi, *mais toujours dans la relation de cet objet au sujet et qui est inséparable de la représentation que le sujet se fait de l'objet.* *Espace et temps*

sont en ce sens des prédicats réels des objets des sens, il n'y a ici aucune apparence. Loin que la différence entre la chose en soi et le phénomène puisse ruiner celle du phénomène d'avec l'apparence, *c'est précisément quand on ne fait pas cette différence* et que l'on attribue à Sartre par exemple l'étendue en soi, sans considérer une relation déterminée de cet objet au sujet, *que naît l'apparence*.

La chose elle-même [Sache selbst, Sache für sich] n'est pas à confondre avec la chose en elle-même ou chose en soi [Sache an sich]. Il faut distinguer en d'autres termes entre la « chose en soi en un sens empirique » [Sache an sich im empirischen Sinne] et la chose en soi en un sens transcendantal, entre ce qui, dans l'expérience, joue le rôle d'une chose en soi, sans cesser d'être autre chose qu'un simple phénomène et la chose en soi, l'objet transcendantal inconnu qui est au fondement de l'apparition. Le physicien newtonien qui explique un « phénomène » tel que l'arc en ciel par la réfraction de la lumière du soleil sur les gouttes d'eau atteint ainsi une « chose en soi en un sens physique » [im physischen Verstande] qui est tout aussi phénoménale que le « phénomène » (l'arc-en-ciel) qu'elle sert à expliquer. Sur cette question, voir notre article sur « La note de la troisième remarque générale de l'Esthétique transcendantale », *Cahiers philosophiques*, déc.1989, p. 7-21 et notre livre, *L'Assise de l'ontologie critique*, chap. X : « Phénomène et chose en soi, chose en soi en un sens empirique et apparence », p. 311 sq.

Non seulement la doctrine de la phénoménalité ne transforme pas l'objet en apparence, mais *elle empêche, seule, que tout soit transformé en apparence* ! Si l'on commence par tenir l'espace et le temps pour des propriétés des choses en soi, si l'on attribue une réalité transcendantale et objective à ce qui n'est que formes de la représentation, on transforme alors tout en apparence. C'est précisément la conséquence qu'en a tiré logiquement Berkeley : parce qu'il comprenait très justement que l'espace et le temps comme choses en soi sont des absurdités [Undinge] (puisque ils doivent à la fois n'être aucune substance et pourtant subsister quand toutes choses auraient disparu) – mais aussi parce qu'il n'apercevait pas qu'en dépit de cette « idéalité transcendantale » ils pouvaient avoir une « réalité empirique » –, il a réduit tous les corps à de simples apparences [Scheine]. Comment donc le lui reprocher ? Un newtonien doit lo-

giquement être berkeleyien. Si l'on veut donc que les corps ne soient pas transformés en simples apparences, veut-on éviter Berkeley, qu'il faut ôter à l'espace et au temps ce statut de choses en soi. Pratiquant ainsi l'art de l'antistrophe où il excelle, Kant retourne contre ses adversaires l'accusation de ruiner toute chose au statut de simple apparence.

7. Entendement originaire et entendement dérivé

La dernière remarque^{xii} répond à Mendelssohn qui en appelait dans ses *Morgenstunden* à la théologie rationnelle pour défendre le réalisme transcendantal de l'espace et du temps : Mendelssohn ne rend pas service à la théologie naturelle, il la rend impossible ! Kant signale l'impasse dans laquelle doit tomber le réalisme transcendantal lorsque l'entendement cherche à sortir du champ des phénomènes : la pensée d'un être originaire échappant entièrement à l'espace et au temps s'avère alors impossible. Ce n'est certes pas là une preuve en faveur de l'idéalisme transcendantal, mais on a bien tort, comme le fait Mendelssohn, par exemple d'appeler la théologie à la rescousse du réalisme !

Au passage, Kant explique que *le propre du mode sensible de connaître est précisément son caractère non-originaire* : la connaissance sensible est le propre d'un être dont l'intuition ne produit pas l'objet, mais qui est tel que sa capacité représentative doit être affectée par un objet pour que naisse en lui la représentation d'un objet. S'il est vrai que l'intuition dans l'espace et le temps n'est *peut-être pas* limitée à la sensibilité de l'être humain et qu'*il se peut* que tout être pensant fini doive intuitionner de cette façon, ce mode d'intuition – qu'il nous soit propre ou non – ne laisse pas d'être un mode dérivé, celui d'un être dépendant [abhängig] *quant à son existence et quant à son intuition des objets*. Nous ne pouvons attribuer l'intuition intellectuelle, cette intuition productrice de son objet, qu'à l'Être originaire [Urwesen] (ce n'est pas ici affirmer l'existence de l'être originaire = Dieu, mais seulement que ce genre d'intuition ne peut être attribuée, *pour autant que nous puissions en juger*, qu'à l'être originaire).

Quand bien même, de toute façon, ce mode d'intuition qui est le nôtre bénéficierait de l'universalité, *il n'en resterait pas moins*

un mode dérivé, un mode sensible. Il ne sert à rien d'avancer que tous les êtres intuitionnent de la même façon que nous : *l'universalité de fait d'un mode d'intuition ne lui confère aucune prérogative* ; même universelle, l'intuition sensible n'en resterait pas moins sensible.

III. Bilan de l'Esthétique transcendantale

Les prétentions ontologiques de la sensibilité se trouvent aussi radicalement et solennellement invalidées. L'Esthétique transcendantale est sans doute une remarquable apologie des sens (cf. Anthropologie, § 8 sq) : toute la vérité de la mathématique vient de ce que ses axiomes reposent sur une intuition a priori qui doit être la forme de la sensibilité, mais elle se double d'une invalidation formelle de la prétention de la sensibilité à avoir affaire aux choses mêmes, à ériger les conditions de possibilité de la connaissance sensible en conditions de possibilité des choses mêmes. Elle enseigne que l'objet des sens n'est pas l'objet en général et que nous ne devons pas étendre aux objets en général ce qui est pourtant nécessairement vrai, objectif et fondé, de l'objet des sens. On voit qu'en dépit de sa brièveté, l'apport de l'Esthétique est considérable.

Nous n'avons le droit de faire ni des conditions sensibles de la connaissance des conditions de *l'être en général*, ni des conditions de la connaissance sensible des conditions de la *connaissance en général*. Nous n'avons pas le droit d'assigner tout être connaissant aux conditions sensibles qui sont les nôtres — en ce double sens que nous devons penser *problématiquement* 1/ la possibilité d'un être dont l'intuition ne serait pas réceptrice comme la nôtre, mais créatrice, et 2/ la possibilité d'êtres pensants finis dont l'intuition serait donc sensible, mais *astreinte à d'autres conditions* que l'espace et le temps. Nous n'avons pas le droit d'attribuer à tous les êtres pensants des conditions d'intuition qui sont celles de tout homme [nicht jedem Wesen, obzwar jedem Menschen]. Nous n'avons pas davantage le droit d'affirmer que seule une intuition sensible en général est possible. Ces deux éventualités (celle de *l'intellectus originarius* et celle d'une autre intuition sensible que la nôtre) vont toujours de pair pour Kant parce qu'elles ont la même fonction de restreindre les prétentions de notre sensibilité, d'empêcher que tous les êtres doués d'un pouvoir de connaître ne soient assujettis à *notre forme d'intuition* ; elles nous sont aussi pareillement impénétrables (cf. *Progrès*, p. 20 ; XX, 267). Kant n'en recon-

naît pas moins que « nous ne pouvons penser aucune forme pertinente d'être raisonnable autre que l'homme. Toute autre représenterait au plus le symbole d'une certaine propriété de l'homme » (*Anthropologie*, § 30, éd. Foucault, Vrin, p. 50).

Précisons – chose bien moins connue – que nous n'aurons pas davantage le droit d'ériger les conditions aprioriques sous lesquels seules *l'entendement* peut se représenter des objets pour des conditions de l'objet en général ni d'assigner tout être pensant aux conditions de *notre entendement*.

L'objet du sens interne est tout aussi phénoménal que les objets du sens externe, il n'y a aucun privilège du sens interne sur le sens externe ; l'idéalisme transcendantal n'est donc pas un idéalisme dans le sens ordinaire de ce terme. Le sujet n'est pas mieux placé pour la connaissance de la chose en soi qui est à son fondement, que pour la connaissance des choses en soi qui sont au fondement des objets du sens externe. L'objet du sens interne n'exprime pas plus le sujet en soi que les objets du sens externe n'expriment la constitution des choses. L'examen de ladite psychologie rationnelle (cf. Dialectique transcendantale) le confirmera : c'est une vaine prétention qu'elle émet ; les raisonnements par lesquels elle prétend déterminer l'être en soi du sujet comme substance, simple, immatérielle, incorruptible, douée de personnalité et indépendante du corps ne sont que des paralogismes. L'idéalisme étant la philosophie qui privilégie l'expérience interne sur l'expérience externe, l'expérience interne ayant une immédiateté et une certitude dont l'expérience externe est dépourvue et qui prête par conséquent une valeur métaphysique primordiale à l'expérience interne (cf. Descartes), « l'idéalisme » transcendantal n'est pas un idéalisme, il en est tout le contraire en ce sens ; l'on comprend que l'accusation d'idéalisme qu'il a endurée lui a paru incompréhensible et malveillante : comment donc taxer d'idéalisme une doctrine qui met à égalité l'objet du sens externe et celui du sens interne, une doctrine qui fait de l'un comme de l'autre de simples phénomènes, qui nie que l'objet empirique du sens interne (la conscience et ses états) puisse être l'objet transcendantal lui-même (l'âme dont parle la métaphysique), une doctrine qui affirme que l'objet transcendantal affectant n'est pas plus connu que l'objet transcendantal affecté ? Le phénomé-

nisme kantien est complet et sans faille : nulle expérience n'y échappe.

Parce qu'il opère nécessairement sur les seules données de la sensibilité, l'entendement ne pourra remédier à cette situation. L'entendement ne peut fonctionner de façon autonome et fournir à lui seul cette connaissance de la chose en soi que la sensibilité ne saurait fournir. *La connaissance est irrémédiablement assignée aux données de la sensibilité ; elle ne saurait jamais porter sur autre chose que sur le phénomène.*

Ce n'est pas l'Esthétique même qui peut enseigner directement la limitation de toute notre connaissance aux simples phénomènes. Elle enseigne que l'objet des sens n'est pas la chose en soi ; or cela, la *Dissertation* de 1770 l'enseignait déjà. Cela ne suffit pas à exclure que l'entendement puisse avoir pour objet, lui, les choses mêmes (comme l'enseigne encore, ainsi que nous l'avons dit, la *Dissertation*). Le phénoménisme de Kant ne sera complet qu'une fois que la déduction transcendantale des catégories aura montré que les catégories ne peuvent déterminer autre chose que des phénomènes, que, de choses en soi, il n'y a aucune détermination catégoriale a priori possible, qu'il appert alors que tout l'appareil de connaissance est assigné au phénomène.

L'Esthétique transcendantale a donc une portée spéculative extrême. En effet, il s'y trouve établi en quelques pages puissantes : que la réceptivité de notre pouvoir de connaissance a des formes a priori (l'espace et le temps), que l'espace et le temps ne peuvent convenir, en quelque sens que ce puisse être, aux choses en elles-mêmes, que l'apriorité des jugements pourtant synthétiques de la mathématique tire sa seule explication possible de ce qu'elle repose sur l'intuition a priori de l'espace et du temps, que rien de ce que nous connaissons dans l'intuition ne peut être considéré comme une chose en soi et que la connaissance sensible est incommensurable avec toute connaissance des choses en soi : il y a un abîme entre le phénomène et la chose en elle-même. En d'autres termes, Kant y pose : la négation radicale de l'espace et du temps comme prédicats convenant aux choses mêmes ; l'affirmation inouïe de l'existence d'une *sensibilité a priori* (le nexus spéculatif entre le sensible et l'a posteriori et l'intellectuel et l'a priori se trouve dénoué pour la pre-

mière fois ; une théorie du fondement de la connaissance mathématique *en même temps que son invalidation ontologique* (la mathématique n'est pas une science de l'être et c'est pour cela qu'elle est une science) ; la distinction radicale de la connaissance sensible d'avec une connaissance ontologique relative aux choses en soi, l'assignation de la connaissance sensible à quelque chose qui n'est pas l'être.

L'Esthétique transcendantale enseigne à *prendre les choses en deux sens : comme phénomènes* (comme objets de l'intuition sensible, les choses dans leur rapport avec notre sensibilité) et *comme choses en soi* (les choses indépendamment de la façon dont nous les intuitions, les choses indépendamment de leur rapport avec notre sensibilité).

IV. L'Esthétique en procès

Chef d'œuvre philosophique indépassable pour les uns (cf. Schopenhauer), l'Esthétique est quelquefois tenue pour un chef d'œuvre d'arbitraire, les preuves y seraient inexistantes ou seulement apparentes.

Elle a mis mal à l'aise bien des lecteurs, les uns déplorant l'orientation idéaliste du criticisme, les autres que Kant n'ait pas effectivement assumé l'idéalisme que le criticisme exigerait.

On a quelquefois déploré l'idéalisme larvé dans lequel l'Esthétique transcendantale engagerait le criticisme. Car si Kant rattache la représentation à l'affection, il coupe entièrement la représentation de la chose, il nie tout *lien d'expression* entre la chose et la représentation à laquelle elle donne naissance en affectant le sujet représentatif. Pour reconnaître l'apriorité des représentations d'espace et de temps, faut-il donc enfermer le sujet en lui-même dans ses états représentatifs, élever une sorte de mur opaque entre le sujet et l'objet (en soi) ? Comment admettre que la représentation (effet de l'affection) n'exprime rien de sa cause (la chose affectante), que l'on ne puisse remonter anagogiquement de la connaissance de la nature de l'effet à la connaissance de la nature de la cause (la chose) ? Sans doute Kant rattache-t-il la représentation à l'action de choses affectant notre réceptivité, mais est-il conséquent sur ce point ? La logique de son système n'est-elle pas l'idéalisme ? N'aurait-il pas dû aller jusqu'à mettre en doute *l'existence même de choses affectantes*, la

déclarer inconnaissable, voire la nier ? Comment peut-il bien en affirmer l'existence ? Si l'on juge problématique leur essence, comment leur existence ne le serait-elle pas aussi ? Comment affirmer l'existence d'un quelque chose = X ?^{xiii} D'un X sans propriétés, peut-on affirmer l'existence ? C'est bien trop peu admettre qu'admettre un "X" aussi inconsistant et cela équivaut, dans la pratique, à en nier l'existence : intentionnellement ou non, Kant dissoudrait le « réel », conserverait le signifiant sans le signifié.

Certains philosophes, idéalistes, ont, tout au contraire, stigmatisé le réalisme dont l'Esthétique est empreinte, faute impardonnable contre la philosophie, au nom de « l'exigence idéaliste » qui serait la sienne : seul l'esprit non philosophique peut imaginer l'idée de choses existant absolument, *qu'elles soient intuitionnées ou non et quel que soit le sujet qui les intuitionne* ; l'idée de *chose en soi* que l'Esthétique introduit ou qu'elle maintient quand même (tout en renonçant à soutenir que c'est à elles que nous avons affaire) leur apparaît proprement monstrueuse (« *esse est percipi* », l'être ne peut être pensé sans la perception), l'idée de « chose » apparaît comme une chimère, un non-sens. L'idée que l'esprit puisse dépendre de pareilles choses, être *affecté* par elles, *que puisse agir sur le moi quelque chose qui serait radicalement un non-moi* apparaît barbare, non-philosophique, non-spéculatif.

Kant aurait eu le tort d'avoir voulu maintenir à *tout prix* la chose en soi *malgré son inutilité* puisqu'elle est quelque chose = X ; elle est un « *caput mortuum* », elle ne joue au fond aucun rôle ; de son propre aveu, elle n'explique rien. Kant se serait stérilement cramponné à l'affirmation d'un X parfaitement vide et inutile. De deux choses l'une : elle explique ou non quelque chose du procès de connaissance ; si l'idéalisme transcendantal substitue vraiment à l'objet transcendant [chose en soi] l'objet transcendantal [entendez ici : l'objet déterminé par les conditions aprioriques de la connaissance : le phénomène], la chose en soi est, gnoséologiquement parlant, parfaitement inutile. Et si elle joue un rôle, que devient alors l'idéalisme transcendantal ?^{xiv} Elle serait en trop et son admission contredirait, de toute façon, aux exigences idéalistes de la saine philosophie.

Il convient de remarquer que, si d'aucuns peuvent s'offusquer de ce peu de la « chose » qui subsiste avec la doctrine de la chose en soi et ont trouvé que, bien qu'elle ne soit pas à confondre avec la « *res* » spatiale, bien qu'elle soit au fond si peu « chose », cette chose est *déjà trop* : son existence et son action porteraient comme telle atteinte à l'autonomie du sujet, mettrait en péril le pouvoir prescriptif de l'esprit, d'autres, soulagés que la doctrine kantienne n'en demande pas plus, s'accommodent, très pragmatiquement, du semi-réalisme kantien, et sont sensibles à la concession d'importance que leur offre, malgré tout, Kant. *Pour maintenue qu'elle soit, la chose en soi n'en est pas moins neutralisée.* La chose en soi n'est pas dérangeante puisqu'elle n'intervient pas du tout dans le procès de connaissance, puisqu'elle n'en explique rien, *puisque'elle n'est ni l'objet ni la raison de la connaissance. Lui accorder l'existence n'engage pas à grand chose et ne fait courir aucun risque réel à l'autonomie du sujet.* Tout comme une monarchie constitutionnelle fait supporter à un républicain la conservation de la monarchie !

Du point de vue de l'intérêt de la connaissance, le réalisme de la chose en soi soulève un problème également posé par un Fichte ou un Husserl : comment le criticisme peut-il prétendre réfuter le scepticisme s'il admet une chose en soi inconnaissable (cf. FICHTE, *Précis de ce qui est propre à la Doctrine de la science* [1795], § 3, cf. *Œuvres choisies de philosophie première*, p. 223) ?^{xv}

Pour parer à pareille menace, l'école de Marbourg transformera la chose en soi en concept-limite : ce concept ne désignerait pas autre chose que le phénomène mais serait une Idée régulatrice, servant à prescrire à la connaissance de toujours se considérer comme relative ; la chose en soi n'est pas une chose « affectante » mais une tâche infinie (l'intégralité de la connaissance de l'objet) : il n'est pas de savoir qui puisse et doive jamais être tenu pour adéquat au réel (cf. A. Philonenko, *L'Œuvre de Kant*, t. I, p. 125 sq notamment, « la chose en soi comme Idée transcendante est l'Idée d'une connaissance inconditionnée et complète », p. 135). Thèse qui a pour effet d'ôter toute signification à la métaphysique et qui ne peut être prêtée à Kant.

Mais si certains ont porté un jugement négatif sur l'Esthétique transcendante en confrontant, de l'extérieur, son enseigne-

ment à l'exigence idéaliste, d'autres en ont jugé semblablement en confrontant les thèses de l'Esthétique au criticisme tel qu'ils le comprenaient, à savoir comme un idéalisme. L'idéalisme répondrait aux exigences de l'Analytique transcendantale ; l'Esthétique en serait aux antipodes. Il faudrait alors y voir le rejeton d'un réalisme antérieur et rémanent, réalisme dont Kant n'aurait jamais réussi à se libérer entièrement si bien que la révolution copernicienne serait chez Kant une révolution inachevée.

L'Esthétique serait une partie s'accordant mal ou pas du tout avec le restant de la *Critique* ; elle contribuerait, par son emplacement dans l'œuvre, à égayer sérieusement les esprits au lieu de les éclairer. Elle serait une tache regrettable dans cette œuvre, par ailleurs immortelle, qu'est la *Critique*. L'atmosphère « réaliste » qui y règne (l'esprit s'y trouvant affecté par des « choses ») serait en contradiction avec l'inspiration copernicienne, la doctrine de la finitude de l'esprit humain serait solidaire de toute une métaphysique et d'une théologie dont la quatrième remarque générale donne l'idée, le silence total fait sur l'entendement faculté majeure de la connaissance dans la constitution de l'objet (dans le sens critique de ce terme : ensemble de représentations liées) sont autant de raisons pour certains néo-kantiens de la tenir pour la partie la moins digne du génie de Kant, pour une incompréhensible bévée.

La place première donnée à l'Esthétique, ce primat de la réceptivité serait tout à fait en contradiction avec l'inspiration idéaliste de la *Critique* qui soulignerait la spontanéité de l'esprit, avec le point de vue copernicien qui consiste à faire dépendre l'objet du sujet et non à faire tourner le sujet autour de l'objet : affirmer le primat de la réceptivité, n'est-ce pas régler la pensée sur l'objet ? La « chose en soi » serait pour le moins une superstition métaphysique. Kant se déconsidérerait à admettre pareille idée ! Il n'aurait pas le droit, lui qui professerait un idéalisme radical, *l'idéalisme le plus radical qui ait jamais été enseigné*, de parler de « choses affectantes ». Ce serait précisément adopter le point de vue pré-copernicien, ptolémaïque, que de faire dépendre le sujet de l'objet. Ce serait contre l'impérialisme de la « chose » que lutterait Kant, ce serait précisément la croyance aux « choses » qu'il poursuivrait sous le nom de *dogmatisme* (cf. Fichte) ! On a pensé ici que Kant ne se trouvait pas

encore dans l'Esthétique au niveau transcendantal : *soit* qu'il n'ait délibérément pas voulu s'y placer (et qu'il ait voulu se conformer ici, pour des raisons pédagogiques – dangereuses au demeurant – au point de vue réaliste de ses lecteurs), *soit* qu'il ne s'y soit pas lui-même *trouvé* (la chapitre étant jugé d'une conception ancienne, n'innovant pas substantiellement sur la *Dissertation* où le point de vue critique n'est pas encore atteint), *soit* encore qu'il ne s'y soit pas *maintenu* (Kant ayant le plus grand mal à abandonner les positions réalistes) ^{xvi}.

Dans *De l'idéalisme transcendantal* (appendice de son *David Hume sur la croyance, ou Idéalisme et réalisme* [1787]), Jacobi a été le premier à accuser Kant au lendemain de la parution de la deuxième édition de la *Critique*, de « complètement abandonner l'esprit de son système lorsqu'il dit des objets qu'ils font des *impressions* sur les sens, *provoquent* par là des sensations et *font naître* de cette manière des représentations » (cf. trad. in *Cahiers philosophiques*, 3/1980, p. 29). L'objet n'étant que phénomène ne peut se rencontrer que dans notre représentation, quant à l'objet transcendantal, inconnaissable, c'est l'entendement qui l'ajoute au phénomène pour que nous ayons quelque chose qui corresponde à la sensibilité comme une réceptivité.

La philosophie kantienne serait *vouée à la contradiction* : son idéalisme lui interdit la doctrine de l'affection, mais sa doctrine de la sensibilité comme réceptivité l'exige. De là sa célèbre formule-diagnostic : sans la chose en soi et l'affection on ne peut entrer dans le système, avec elles on ne peut y rester. En admettant des choses en soi, « l'idéalisme transcendantal s'embarrasse dans des difficultés et même des contradictions de toutes sortes, et, pour être conséquent avec lui-même, il devrait s'avouer comme un idéalisme complet, ne pas reculer, même, devant l'accusation d'égoïsme spéculatif. »

L'Esthétique se mettrait en outre gravement en contradiction avec l'Analytique en affirmant 1/ *l'existence* de choses en soi, 2/ *l'action causale* de ces choses dont dérivent la représentation. Existence et causalité sont des propriétés ; de deux choses l'une, dit-on : ou elles sont inconnaissables et dans ces conditions aucune propriété, pas plus celles-là que d'autres, ne leur sont attribuables, ou bien on peut à bon droit les leur attribuer et, dans ce cas, on ne peut les prétendre rigoureusement inconnaissables. Plus grave en-

core : l'Analytique transcendantale présentera les catégories d'*existence* et de *causalité* comme des concepts dont il n'est permis de faire d'usage que si l'on peut les « schématiser », c'est-à-dire que si on les applique à des objets d'expérience. La *réalité* ne peut être attribuée objectivement que moyennant le schème du remplissement *du temps*, la *causalité* ne peut être attribuée objectivement que s'il y a succession régulière *dans le temps*. *Seuls des phénomènes donnés dans le temps peuvent être dits exister ou être cause* ; appliquer ces concepts aux choses en soi, c'est faire cet « usage transcendantal de l'entendement » que Kant censure sévèrement. De deux choses l'une : ou les catégories d'existence et de cause sont des concepts qui n'ont d'usage légitime et possible qu'eu égard aux objets d'expérience et, dans ce cas, Kant se contredit à les appliquer aux choses mêmes, ou cet usage est reconnu légitime, nécessaire dans certains cas, et l'on ne peut plus censurer l'usage que l'ontologie leibnizo-wolffienne en fait.

Le langage tenu dans l'Esthétique ne correspondrait donc pas au véritable point de vue – point de vue transcendantal, copernicien – qui est celui de la *Critique* et qu'adopte résolument l'Analytique. L'Esthétique retarderait sur la *Critique*, témoignerait d'une phase révolue de sa pensée ou procéderait d'une rechute temporaire dans un réalisme qu'il n'aurait jamais réussi à dépasser décisivement, incapable qu'il aurait été d'achever complètement la révolution qu'il inaugurerait, d'autres se chargeant de prolonger l'effort critique et de donner le système idéaliste *conséquent* qu'il n'a pu fournir – à moins que l'on ne fasse ici fausse route, parce que l'on s'en tient à *la lettre* de l'Esthétique au lieu de la lire à la lumière des exigences de *l'esprit* de la *Critique*. Au lieu de reprocher à Kant d'avoir méconnu les propres exigences de sa pensée, peut-être convient-il de lui reprocher un langage imprudent ou une pédagogie inadaptée. Pour éviter à Kant la contradiction, ou dans le but de pouvoir se réclamer de Kant *en l'annexant à la cause idéaliste*, certains lui ont donc reproché seulement d'avoir parlé *équivoquement* de « choses affectantes » dans l'Esthétique et de n'avoir, en vérité, ainsi parlé que parce qu'il se place *d'abord du point de vue du vulgaire* qu'il y a précisé-ment à hisser jusqu'au point de vue transcendantal et que l'on ne peut prendre d'emblée à rebrousse-poil. Il adopterait ce langage,

non qu'il le tienne pour légitime, mais parce qu'il lui paraît une concession opportune *a limine* pour mieux pouvoir argumenter ensuite contre le réalisme qui ne pourra être réellement vaincu que sur le plan de l'Analytique transcendantale ! Le « réalisme » dans lequel se meut l'Esthétique serait *purement propédeutique et ne serait qu'une manière de parler*, une adaptation au point de vue de la foule, rien qu'un point de départ : la philosophie transcendantale nous apprenant ensuite à substituer à l'objet-chose en soi l'objet de la connaissance, œuvre de l'entendement législateur. Le point de vue de l'Esthétique serait essentiellement faux ; les lecteurs « réalistes » de Kant se seraient mépris en absolutisant un simple moment. Kant aurait été, sous ce rapport, bien imprudent en ne soulignant pas assez que l'Esthétique n'est pas à prendre au pied de la lettre. *Le pédagogue aurait imprudemment usé d'un procédé foncièrement égarant*, il en aurait usé au point de confirmer le réaliste dans sa superstition et de rendre impossible sa délivrance ultérieure ! Ou Kant s'est réellement contredit – ce qui est difficile à croire de la part d'un esprit tel que Kant –, ou il ne semble se contredire que parce qu'on s'en tient à la lettre (réaliste) du texte, alors que seul l'esprit (foncièrement idéaliste) du texte doit compter...

V. Le procès kantien de la théorie leibnizo-wolffienne de la sensibilité

Nous n'avons pas une connaissance confuse des choses en soi, nous n'en avons pas de connaissance du tout. Le concept de sensibilité n'est pas celui d'une connaissance confuse des choses, susceptible d'être rendue plus distincte (par l'entendement), mais celui d'une connaissance résultant de l'affection d'une réceptivité et *qui ne comprend pour cette raison rien d'autre que la manière dont nous sommes affectés.*

La révision du concept de sensibilité a eu pour conséquence capitale d'entraîner à terme la révision de celui de l'entendement. La conception de la sensibilité comme indistinction et la conception analytique de l'entendement (celle qui voit dans l'entendement un pouvoir d'analyse des représentations) sont, en effet, solidaires. Ce n'est que dans la mesure où l'on cesse de considérer que les data des sens sont des représentations confuses que l'on peut enfin ces-

ser de prêter à l'entendement la fonction logique de rendre la représentation claire et distincte en l'analysant en ses éléments constituants ; il devient alors possible de lui reconnaître sa véritable fonction, transcendante, celle de rendre d'abord possible la représentation (« Pour toute expérience et pour sa possibilité se trouve requis l'entendement, et la première fonction qu'il remplit à cet égard, ce n'est pas de rendre claire la représentation des objets, mais de rendre possible la représentation d'un objet en général. » A 199/ B 244 ; R 264).

L'entendement kantien ne peut, d'autre part, être l'activité synthétique que l'on sait, que si les données de la sensibilité ne sont pas d'abord des représentations confuses *qu'il aurait à analyser*. *Ce n'est pas un hasard si Leibniz prête la confusion à la représentation sensible et conçoit la connaissance comme un procès d'analyse des notions*. Toute la conception de la connaissance comme synthèse suppose que les données sensibles ont une certaine perfection – « La connaissance sensible est parfaite et la confusion ne lui est pas essentielle » (*Réfl.* 3717) ; « La connaissance sensible est la plus parfaite qui soit de toutes les intuitions, elle n'est confuse que par accident » (*Réfl.* 4276) – sans exiger pour autant qu'elles soient des reflets des choses en soi. Si la sensibilité est conçue comme donnant pleinement ce qu'elle donne, le rôle de l'entendement ne peut plus consister à le *dissocier* [zergliedern], à *démêler* [entwickeln] ce qui est *intriqué* [verwickelt], sa tâche est alors de *lier* [verbinden] les représentations sensibles.

Quand donc nous aurions les représentations sensibles les plus distinctes, *nous ne connaîtrions toujours que le phénomène*. Distinction et confusion sont des propriétés de la représentation qui n'ont rien à voir avec son *origine*, qu'elle ne tient pas de son origine, de son *lieu transcendantal* : une représentation peut être sensible *et* distincte, intellectuelle *et* confuse. Ainsi, dans le premier cas, la représentation de corps (Kant n'écarte pas ici que le corps puisse représenter quelque chose convenant à un objet en soi en invoquant l'idéalité de l'espace, *mais en se fondant exclusivement sur la constitution de la sensibilité* : ce que représente la sensibilité est, en tant que tel, immensément distinct de l'objet) ; ainsi, dans le second cas, le concept de droit (exemple qui n'est pas des plus convaincants : qui pourrait donc tenir le droit pour un objet des sens, sous prétexte qu'il est représenté obscurément et confusément ?). *Le phénomène n'est pas la chose en elle-même confusément connue ; la chose en elle-*

même n'est pas le phénomène distinctement représenté. Le phénomène est la chose telle qu'elle est représentée par la sensibilité, c'est-à-dire rien que la manière dont nous sommes affectés. Leibniz n'a pas vu qu'entre le sensible et l'intellectuel, la distinction est transcendante, et non simplement logique.

Transcendantal est pris selon les cas vs métaphysique (cf. les expositions de l'espace et du temps), vs empirique (cf. les Conséquences), vs logique. C'est dire que ce terme n'est rien moins qu'univoque. Il ne signifie pas ici qui concerne l'a priori et la possibilité d'une connaissance a priori. Ce terme est souvent utilisé par Kant sans autre signification que comme marqueur, il sert à qualifier le point de vue nouveau qu'introduit Kant en philosophie, en opposition à celui de la tradition.

Kant refuse d'attacher une valeur pertinente, une portée transcendante, à la nature distincte ou non d'un concept. Dans la *Dissertation*, Kant écrivait déjà que : « Les sensibles peuvent être fort distincts et les intelligibles très confus. Nous voyons le premier cas dans le prototype de la connaissance sensible, la géométrie, le second dans l'organon de tous les intelligibles, la métaphysique [...]. Néanmoins, chacune de ces connaissances porte le signe de son origine : les premières, si distinctes qu'elles soient, s'appellent, à cause de leur origine, sensibles, les secondes, même confuses, demeurent intelligibles : par exemple les concepts moraux, connus non par l'expérience, mais par l'entendement pur. » (§ 7, trad.. Mouy, p. 43) Kant n'a pas repris, tels quels, dans la *Critique* les exemples donnés dans la *Dissertation* ; il se peut qu'il renonce à invoquer la géométrie comme paradigme de connaissance sensible et pourtant distincte parce que les leibniziens n'acceptent précisément pas d'y voir une connaissance sensible, qu'il renonce à un argument présupposant par trop ce qui est en question, la nature sensible de la géométrie.

Clarté et distinction peuvent exister tant au niveau de l'intuition qu'au niveau du concept, comme le souligne la *Logique* : « La distinction [Deutlichkeit] peut être de deux sortes : en premier lieu, sensible [...]. En second lieu, intellectuelle. Je vois la voie lactée indistinctement ; avec le télescope, elle devient distincte. Un concept devient distinct si je vois la multiplicité qui y est contenue ; ainsi je me représente de façon distincte le concept de vertu en y pensant : 1/ le concept de liberté, 2/ le concept de devoir, 3/ le concept de maîtrise de la force des inclinations dans la mesure où elle s'oppose au devoir » (*Logique*, p. 35-8) — « Distinction et confusion sont seulement des formes qui convien-

nent aussi bien aux représentations sensibles qu'aux représentations intellectuelles. Des représentations sont sensibles ou intellectuelles selon la source dont elles proviennent, qu'elles soient distinctes ou confuses » (Cf. *Leçons de métaphysique*, cf. tr. Castillo, Le livre de poche, p. 251-2). Les connaissances ne sont pas sensibles parce confuses, intellectuelles parce que distinctes. Elles sont sensibles parce qu'elles se produisent dans l'esprit en tant qu'il est affecté par les objets. Les connaissances intellectuelles ne le sont pas en raison de leur distinction, mais parce qu'elles proviennent de nous-mêmes. Il existe une distinction sensible et une distinction intellectuelle.

Cette distinction *qui intéresse la logique* est *dénuée d'intérêt transcendantal* ; on ne peut, sur la seule considération de la distinction qu'a, ou dont manque, une représentation, rien dire de son *origine*. La distinction ou le manque de distinction d'un concept est donc absolument irrecevable pour établir ce que Kant appelle, dans le chapitre de *l'amphibologie des concepts de la réflexion*, son « lieu transcendantal » et, partant, pour en déterminer l'usage légitime. Le « lieu logique » d'un concept n'a rien à voir avec son « lieu transcendantal », *il n'indique pas si c'est l'entendement pur qui le pense ou la sensibilité qui le donne*.

Cette considération motive la répudiation de la doctrine leibnizienne de la sensibilité, accusée de « falsifier [*Verfälschung*] les concepts de phénomènes et de la sensibilité ». Cette expression a paru injurieuse aux adeptes de Leibniz. On comprend qu'Eberhard ait réagi à ce terme blessant connotant l'idée d'une modification intentionnelle et intéressée du concept de sensibilité. Il paraît difficile, puisque Kant ne parle pas d'*erreur*, d'*illusion* ou de *confusion*^{xvii}, de donner à ce concept la signification d'une altération objective ou de penser que les mots ont dépassé sa pensée. Que ce terme (qui constitue un hapax dans la *Critique*) ait effectivement pour Kant un sens aussi négatif, une page de *Sur une découverte*, où il l'applique à Eberhard, l'atteste : « la *falsification* [*Verfälschung*] d'un concept (je ne dis pas la *méprise* [*Verwechslung*] laquelle peut n'être pas préméditée). » (*Réponse à Eberhard*, tr. Delamarre, Pléiade, t. II, p. 1327 = tr. Kempf, p. 47 ; nous soul. ; XX, 201).

Kant n'a pas assumé l'emploi de ce terme. Dans son zèle pour défendre Kant des critiques du *Philosophisches Magazin*, Reinhold a soutenu que le terme ne se trouvait pas dans la *Critique* (il ne figure effectivement pas à la page à laquelle Eberhard renvoie par erreur), puis a nié que le terme ait concerné Leibniz après qu'Eberhard lui eût répliqué. Kant ne le rappela pas à l'ordre et accusa même Eberhard d'avoir changé les mots de la *Critique* et d'avoir glissé dans ses recensions des expressions inexactes. Il écrit même à Reinhold (19 mai 1789 qu'Eberhard « s'enflamme peu à peu sur cette expression impudente utilisée *prétendument* contre Leibniz au point que le mot *falsifier* qui n'existe que dans son cerveau, il le reproche trois fois dans une autre page à l'auteur de la *Critique* »).

Rappelons le philosophème leibnizien de l'entr'expression des monades. « Chaque monade créée représente tout l'univers », « les âmes en général sont des miroirs vivants ou images de l'univers des créatures » (*Monadologie*, § 83). « Quand je dis *miroir*, qu'on n'aille pas penser que ce soit pour moi comme si les choses étaient toujours dépeintes dans les organes et l'âme même. Pour qu'une chose en exprime une autre, il suffit en effet qu'il y ait une loi constante par laquelle des relations singulières dans l'une (de ces choses) puissent être référées à des relations singulières correspondantes dans l'autre » (*Opuscules et fragments inédits*). Chaque monade perçoit donc toutes les autres, « chaque âme connaît l'infini, connaît tout, mais confusément » (*Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, § 13). Chaque monade perçoit, à raison de sa perfection et de son effort vers la perfection, plus ou moins distinctement, l'univers entier. De la connaissance infiniment confuse à celle absolument distincte qu'a Dieu ^{xviii}, tous les degrés sont possibles (et actuellement réalisés en autant de monades). La perception peut être infiniment petite et être dénuée d'aperception, ou atteindre un degré de clarté et de distinction tel que l'on peut parler alors d'intellection. *Leibniz ne fait pas*, à la manière kantienne, *de la sensibilité et de l'entendement des facultés distinctes, il n'oppose pas une réceptivité et une spontanéité*. Toute connaissance est une perception et toute perception est une connaissance si indistincte soit-elle. Toutes les monades connaissent à quelque degré, chacune à raison de sa perfection ; la confusion et l'indistinction de la connaissance n'empê-

chent pas que la connaissance soit toujours réelle à quelque degré, qu'elle exprime plus ou moins adéquatement le tout.

Leibniz évite ainsi l'écueil du réalisme naïf^{xix} sans tomber pour autant dans une conception agnostique du rapport entre l'objet et la représentation que nous en avons. Pour n'être pas semblable à l'objet, la représentation lui est homologoue. Il n'est pas nécessaire, en effet, pour échapper au mythe de l'idée comme tableau, de nier que l'idée entretienne une connexion naturelle avec sa cause et que l'idée, *en tant que perspective sur la chose*, puisse donc faire connaître la chose elle-même.

Citons encore les *Nouveaux Essais* (Livre II, chap. VIII, § 13) : « Il ne faut point s'imaginer que ces idées comme de la couleur ou de la douleur soient arbitraires et sans rapport ou connexion naturelle avec leurs causes [...]. Je dirais plustost qu'il y a une manière de ressemblance, non pas entière et pour ainsi dire *in terminis*, mais expressive, ou de rapport d'ordre, comme une Ellipse et même une Parabole ou Hyperbole ressemblent en quelque façon au cercle dont elles sont la projection sur le plan, puisqu'il y a un certain rapport exact entre ce qui est projeté et la projection qui s'en fait, chaque point de l'un répondant suivant une certaine relation à chaque point de l'autre. C'est ce que les Cartésiens ne considèrent pas assés »

Kant parvient-il à réfuter Leibniz ? On ressent un sentiment de malaise à le voir prêter à Leibniz une problématique qui est peut-être celle de Wolff ou de Baumgarten^{xx} mais qui n'est pas celle, métaphysique, de l'auteur de la *Monadologie*. Kant présente la pensée leibnizienne sous un faux jour, en lui imposant une problématique kantienne. Sans doute les représentations des sens sont-elles *confuses* pour Leibniz (cf. *Théodicée*, § 124 : « Aussitost qu'il y a un mélange de pensées confuses, voilà les sens, voilà la matière » ; § 289 : « les sens nous fournissent des pensées confuses »), *mais l'essentiel est pour lui que cette confusion est réglée* ; il n'est pas, d'autre part, à la recherche d'un critère pour attribuer une représentation à la sensibilité ou à l'entendement ; le problème du « lieu transcendantal » d'une représentation lui est étranger. Dans la mesure où Leibniz enseigne cette thèse métaphysique que chaque monade entretient avec toutes les autres un rapport de communauté et qu'elle reflète, plus

ou moins distinctement, le restant de l'univers, les remontrances de Kant manquent leur cible.

Ce n'est toutefois pas qu'il n'y ait pas entre les conceptions leibnizienne et kantienne de la sensibilité cette « distance infinie » que Kant y met, ni qu'il combatte à tort, du point de vue qui est le sien, cette conception de la sensibilité. Il y a certainement à choisir entre deux conceptions aussi diamétralement opposées de la sensibilité et du phénomène, l'une selon laquelle l'intuition sensible est, à quelque degré, une connaissance des choses, et le phénomène un aspect de la chose, l'autre pour laquelle l'intuition sensible ne procure pas de connaissance du tout, pour laquelle le phénomène n'exprime rien de l'objet, mais seulement la sensibilité du sujet telle qu'elle est affectée.

La *Réponse à Eberhard* présente remarquablement cette *alternative* :

« De deux choses l'une [*Eins von beiden*] : ou [*entweder*] l'intuition est, quant à l'objet, tout intellectuelle, c'est-à-dire que nous intuitionnons les choses telles qu'elles sont en elles-mêmes, et alors [*und alsdann*] la sensibilité ne consiste que dans la confusion inhérente à une telle intuition ; ou bien [*oder*] elle n'est pas intellectuelle et [*und da*] nous n'entendons par là que la manière dont nous sommes affectés par un objet absolument inconnu en soi ; alors la sensibilité consiste si peu dans la confusion que son intuition pourrait avoir le plus haut degré de clarté, et, en tant que des parties simples s'y trouvent, sa claire différenciation pourrait s'étendre à cette intuition, mais sans contenir autre chose que des phénomènes. *L'on ne saurait, cependant, penser ensemble les deux choses en un seul et même concept de sensibilité* » (tr. Kempf, p. 68, nous soul. ; XX, 218).

La démarche argumentative est ici plus explicite que dans la *Critique* : le nerf de l'argument est que *si l'on voit dans l'intuition sensible une intuition des choses elles-mêmes* – en langage kantien : une intuition « intellectuelle » –, *la sensibilité ne peut plus alors consister*, dans sa différence d'avec l'entendement, *que dans une représentation confuse des choses elles-mêmes* ; inversement, si la sensibilité n'est que la manière dont nous sommes affectés, une représenta-

tion sensible rendue aussi distincte que l'on veut ne cessera pas d'être une représentation du seul phénomène.

Kant attribue à son concept de sensibilité la valeur d'un combat contre l'idéalisme : la conception de la sensibilité comme source de représentations indistinctes est négative, l'idéalisme a toujours eu un concept négatif de la sensibilité ; il a toujours dévalorisé la connaissance sensible en plaçant la vérité dans l'entendement pur. Il s'agit de la réhabiliter contre ceux qui l'ont dénigrée, de Platon à Berkeley en passant par Leibniz. « La thèse de tous les idéalistes de bon aloi depuis l'école d'Élée jusqu'à l'évêque Berkeley est contenue dans cette formule : « Toute connaissance tirée des sens et de l'expérience n'est qu'une illusion, ce n'est que dans les idées de l'entendement pur et de la raison pure que se trouve la vérité » (*Prologomènes*, Appendice) — « Placer la *sensibilité* dans la pure indistinction des représentations, l'*intellectualité* au contraire dans leur distinction et établir par là une différence de conscience purement formelle (logique) au lieu de la différence réelle (psychologique), c'est là une grave faute de l'École de Leibniz. C'était placer la sensibilité dans un pur *manque* (manque de clarté des représentations partielles) [...] ; alors que la sensibilité est quelque chose de très positif » (*Anthropologie* [1798], tr. Foucault, Vrin, p. 27, rem.) La sensibilité n'en reste pas moins une faculté restreignant la connaissance au phénomène. Cf. « soumise à une condition limitative [*einer einschränkenden Bedingung*] qu'elle appelle le sens interne » (§ 25, B 159 ; R 214) ; « soumis à toutes les limitations [*Einschränkungen*] que la sensibilité impose inévitablement aux intelligences que nous connaissons par expérience » (A 641/B 670 ; R 559).

La sensibilité se trouve certes réhabilitée en devenant *conditio sine qua non* de la connaissance humaine, mais, dans la mesure où elle est pensée comme une « condition restrictive », la réhabilitation peut être jugée des plus limitées. La sensibilité, comme instance, ne serait authentiquement réhabilitée que si Kant avait vu en elle, à l'instar de Heidegger, une condition *ent-deckend* et non pas *verdeckend*. Si elle est une faculté de connaissance dont l'intervention est nécessaire afin qu'un objet soit donné, elle ne donne toutefois qu'un phénomène, elle interdit *comme telle* l'accès à la chose en soi.

Kant ambitionne manifestement de réfuter la première hypothèse par l'absurde^{xxi} en réfutant sa conséquence nécessaire. Kant conçoit l'alternative dans les termes suivants : *la différence de la sen-*

sibilité d'avec l'entendement ne peut être que logique (elle concerne la forme de la distinction ou de la confusion des représentations) ou transcendante (elle concerne l'origine et le contenu de ces représentations). Or le premier membre de l'alternative va contre le fait avéré que les représentations sensibles peuvent être les plus claires et distinctes qui soient et les concepts de l'entendement ne pas l'être. La différence entre sensibilité et entendement doit donc être de nature transcendante. La preuve que la sensibilité ne procure pas une représentation confuse des choses, c'est que les représentations de la sensibilité ne peuvent être caractérisées par leur confusion. Si les représentations de la sensibilité peuvent être fort distinctes et celles de l'entendement fort confuses, cela invalide la doctrine qui, parce qu'elle enseigne que par la sensibilité nous avons une connaissance des choses, ne peut plus caractériser cette connaissance sensible que par sa confusion. Le fait que la distinction puisse exister au niveau du concept comme au niveau de l'intuition invalide radicalement, aux yeux de Kant, la doctrine qui fait de l'intuition sensible une « intuition intellectuelle » ; est donc vraie la doctrine selon laquelle la sensibilité ne contient rien d'autre que la manière dont nous sommes affectés.

On peut avoir du mal à accorder à Kant que, si notre intuition sensible doit représenter les choses telles qu'elles sont en elles-mêmes, la représentation sensible ne peut être alors qu'une représentation confuse *et que soient ainsi liées la question de la nature logique de la représentation et celle du rapport de l'intuition sensible à la chose en soi* : montrer que les représentations sensibles ne sont pas par nature confuses, cela établit-il qu'elles n'expriment rien de l'objet ? Que la confusion d'une représentation ne puisse servir de critère pour l'imputer à la sensibilité, on peut en donner acte à Kant, sans y voir la preuve que, dans l'intuition sensible, nous n'avons affaire qu'à notre sensibilité et que la représentation des sens ne peut contenir que la manière dont nous sommes affectés, rien de l'objet qui affecte. Si l'on n'a pas affaire à une réfutation véritable, *ostensive*, de la conception leibnizienne de la sensibilité, on trouve, à tout le moins, nettement exprimé ce qui constitue l'originalité du concept kantien de sensibilité. On peut se persuader de « la différence infinie qu'il y a entre la théorie de la sensibilité comme mode

particulier d'intuition ayant sa forme déterminable *a priori*, suivant des principes universels » (*Réponse*, p. 69 ; XX, 220), théorie selon laquelle « notre connaissance de la nature des choses en elles-mêmes n'est pas simplement obscure mais nulle » et « la théorie qui n'admet cette intuition que comme une appréhension empirique des choses » (*ibid.*), qui n'est différente d'une intuition proprement intellectuelle des choses que par l'obscurité des représentations qu'elle en forme. *On ne saurait certainement unir dans un même concept les concepts kantien et leibnizien de la sensibilité.*

L'affirmation que la nature des objets tels qu'ils peuvent être en eux-mêmes demeure inconnue, que la connaissance la plus clarifiée des phénomènes ne fait pas pénétrer dans celle des objets^{xxii} n'est-elle pas ici prématurée ? Elle se trouve certainement déjà amorcée à la fin des *Conséquences de l'espace* (« le concept transcendantal des phénomènes dans l'espace est un avertissement critique [...] que les objets ne nous sont pas du tout connus en eux-mêmes », mais Kant disait ensuite que « le véritable corrélatif [des phénomènes extérieurs], c'est-à-dire la chose en soi, n'est pas du tout connu et ne peut pas être connu par là [*dadurch*] »). Nous pensons que Kant n'anticipe pas ici formellement sur l'Analytique (il n'y a même pas d'anticipation si l'on considère que le premier alinéa du § 1 assigne déjà la pensée à l'intuition) et qu'il veut seulement dire que « par la sensibilité la nature des choses en soi n'est pas connue », que « par l'espace la chose en soi n'est pas connue » et qu'il a omis une précision qui allait de soi ici. La suite du texte prouve qu'il n'a en vue ici que de polémiquer contre l'idée que *la sensibilité* puisse procurer une connaissance des choses telles qu'elles peuvent être en elles-mêmes, *non contre l'idée qu'il puisse exister une connaissance de la chose en soi*. Kant aurait pu toutefois s'en tenir *prudemment* à un « ce que peut être la constitution des choses en soi, *nos représentations sensibles* ne peuvent rien nous en apprendre. » Au niveau de l'Esthétique on peut seulement dire que l'objet de la sensibilité n'est pas la chose en soi. La question de savoir si nous pouvons ou non pénétrer la nature des choses en soi ne peut être tranchée au niveau de l'Esthétique qui ne saurait déterminer *jusqu'où peut aller la connaissance comme telle, ni même en quoi consiste la connaissance*. Tant qu'il n'a pas été établi que l'entendement doit

nécessairement se rapporter à l'intuition pour que ses catégories aient un usage objectif, que l'entendement n'a pas davantage ce rapport aux choses en soi qui fait défaut à la sensibilité, tant même qu'il n'a pas été établi que l'usage transcendant de la raison est dialectique, il est prématuré d'affirmer que nous ne pouvons savoir ce qu'est la constitution des choses en elles-mêmes. Il faut reconnaître qu'à plus d'un endroit de l'Esthétique, Kant donne l'impression de confondre les attributions respectives de l'Esthétique et de l'Analytique et donne à croire que peuvent se régler d'emblée sur le terrain de l'Esthétique des questions auxquelles seule l'*Analytique de l'entendement* a vocation pour répondre : c'est le cas lorsqu'il exclut l'intuition intellectuelle dès le premier alinéa du § 1, lorsqu'il distingue entre le phénomène et la chose en soi empirique dans le quatrième alinéa des premières remarques générales et lorsqu'il distingue entre l'*Erscheinung* et le *Schein* dans la troisième des remarques générales.

Kant ne professe pas en 1770 la thèse radicale qui est la sienne dans l'*Esthétique*. La représentation des sens ne laisse pas en 1770 d'exprimer quelque chose. Si Kant juge en 1770 que la connaissance qui est exempte de toute condition sensible *ne dépend que* de l'objet, il n'y soutient pas *a contrario* que la connaissance sensible ne dépend que du sujet ; il souligne la dimension subjective des représentations sensibles, mais il n'enseigne pas qu'elles ne sont rien que subjectives : pour n'être « pas proprement [*verum proprie*] le reflet ou une certaine projection de l'objet [*adumbratio aut schema quoddam objecti*] », la forme de la représentation sensible « manifeste toujours un certain rapport ou une relation [*respectum aut relationem*] aux choses senties » (§ 4). Si Kant souligne que « les phénomènes [sont] proprement les espèces [*rerum species*] des choses, non leurs idées [*Ideae*], et n'expriment pas la qualité interne et absolue [*internam et absolutam qualitatem*] des objets » (§ 11), cette différence n'équivaut pas à la distance infinie [*himmelweit*] qu'instaure l'*Esthétique transcendantale* entre le phénomène et l'objet transcendantal affectant. Il n'est pas dans l'intention de Kant, en 1770, d'invalider la prétention de la sensibilité à connaître, en quelque façon que ce soit, la chose, d'établir que la connaissance sensible « ne contient absolument rien qui puisse appartenir à un objet en lui-même ». Il entend simplement interdire la confusion des conditions de la représentation sensible avec celles de la représentation par l'entendement et obtenir que l'on n'astreigne pas l'être aux conditions sous lesquelles il peut être connaissable *sensiblement*. Kant enseigne en 1770 que l'on

doit se garder des « illusions produites par les connaissances sensibles *prises pour* intelligibles » (cf. § 26). La *Dissertation* contient bien en germe la théorie de la constitution de la connaissance sensible exposée dans les premières remarques générales [RG I] de l'*Esthétique*, mais la thèse de la phénoménalité du sensible n'a pas le caractère extrême qu'elle a dans l'*Esthétique* ; elle n'est pas seulement compensée par l'attribution à l'entendement de la connaissance des choses telles qu'elles sont : le phénomène, pour n'être pas la chose telle que la connaît l'entendement, y est cette même chose connue sensiblement.

La polémique menée au § 7 de la *Dissertation* contre la conception leibnizo-wolffienne de la connaissance sensible comme connaissance confuse est certes à la source du développement de la RG I, mais si Kant y condamne la définition du sensible comme connaissance confuse et, corrélativement, celle de l'intelligible comme connaissance distincte, cette vue n'a pas la même signification et la même portée en 1770 que dans l'*Esthétique* où elle sert à condamner ceux qui, tels Leibniz et Wolff, voient dans la connaissance sensible une connaissance *réelle, quoique confuse*, des choses en soi ; en 1770, Kant ne s'élève encore *que contre l'idée que la connaissance sensible ait quelque chose de confus* et il en souligne la perfection en son ordre. Il n'est question dans la *Dissertation* que de défendre la connaissance sensible contre l'accusation d'être une moindre connaissance, une connaissance mutilée. Le souci de Kant est de faire reconnaître l'hétérogénéité de la connaissance sensible et intelligible (la première intuitive, connaissant le singulier et *in concreto*, la seconde discursive, abstraite et symbolique), d'obtenir que l'on ne confonde pas les exigences propres à la représentation intuitive avec celles qui sont propres à l'entendement, que l'on reconnaisse la *double genèse du composé substantiel* (cf. § 1). On chercherait en vain dans le texte de 1770 des formules semblables à celles qui figurent dans la RG I : que, dans la connaissance sensible, nous ne connaissons pas les choses, mais « seulement notre mode de les percevoir », que « nous ne connaissons pas par la sensibilité la nature des choses en soi seulement confusément, mais pas du tout », que la connaissance sensible ne renferme rien que la manière dont nous sommes affectés et qu'elle est immensément distincte de la connaissance de l'objet en lui-même. Kant ne déclare pas en 1770 que les représentations d'espace et de temps ne signifient *rien* si l'on fait abstraction de la condition subjective de la sensibilité. Si espace et temps ne sont pas des propriétés des choses et ne doivent pas être attribués aux noumènes, il reste qu'ils ne signifient pas seulement notre affection et qu'en ce sens ils ne sont *pas absolument idéaux*. Ils sont subjectifs en ce qu'ils sont les lois selon lesquelles nous coordonnons nos

sensations ; mais ils ne sont pas *simplement* subjectifs : ils signifient concurremment la connexion des substances, la sustentation commune des substances par un principe commun. Espace et temps ont beau être quelque chose d'imaginaire, être subjectifs, ils ne laissent pas de *représenter* quelque chose. On est loin, dans la *Dissertation*, de la thèse que l'on ne peut parler d'espace et de temps *que du point de vue de l'homme* : espace et temps y sont encore en quelque manière des *phaenomena dei*. Kant s'y accorde encore avec Leibniz. Il montre que temps et espace sont des lois de la nature *en tant qu'elle* peut tomber sous les sens, mais il n'affirme pas qu'ils ne sont *que* cela. Kant ne soutient pas en 1770 une thèse aussi extrême qu'en 1781. Il se demande « sur quel principe s'appuie cette relation même de toutes les substances, qui, vue intuitivement [*intuitive spectata*], s'appelle l'espace ? » (§ 16, entièrement souligné dans le texte). Se posant la question de savoir d'où vient que nous puissions saisir dans l'unité d'un espace et dans celle d'un temps les choses qui nous apparaissent, Kant rapporte cette unité dans la forme de la représentation à l'unité et à la perpétuation d'une force agissante : l'esprit humain « ne sent les choses extérieures que par la présence de la même cause sustentatrice commune, et ainsi l'espace, qui est la condition universelle et nécessaire, connue par la sensibilité, de la « compréence » de toutes choses, peut être dit *l'omniprésence phénoménale* (car la cause du tout n'est pas présente à toutes choses parce qu'elle serait présente à la place où elles sont, mais il y a des places c'est-à-dire des relations possibles entre les substances, parce qu'elle est intimement présente à toutes). De plus, la possibilité de tous les changements de successions, dont le principe, *en tant que connu par les sens*, réside dans le concept de temps, suppose la permanence d'un substrat dont les états opposés se succèdent ; or, ce dont les états s'écoulent ne dure que soutenu par autre chose ; donc le concept du temps [...] est *l'éternité phénoménale de la cause générale*. » (*Diss.*, § 22, scolie, Mouy, p. 85 & 87, nous soulignons certaines expressions). Temps et espace expriment *phénoménalement* la cause universelle. Il est vrai que l'expression de ces vues est assortie de certaines réserves (cf. « S'il était permis de risquer un pas hors des limites de la certitude apodictique qui convient à la métaphysique »), mais l'essentiel est que Kant ne se résigne pas en 1770 à voir dans l'espace et le temps des conditions exclusivement subjectives, entièrement inexpressives (si l'on peut dire).

Temps et espace expriment *phénoménalement* la cause universelle. Le monde intelligible a une sorte de causalité à l'égard du monde sensible. Marcus Herz glose, dans ses *Considérations de philosophie spéculative* (1771) : « La possibilité de la différence des lieux, c'est-à-dire du rapport des substances entre elles, en tant

qu'elle est connue sensiblement, n'a donc lieu que parce la cause générale est, objectivement, intimement présente aux substances qui doivent être liées ensemble en raison de leur commune dépendance et devenir un tout réel. L'espace serait par conséquent pour M. Kant l'omniprésence phénoménale, c'est-à-dire que l'omniprésence, considérée comme phénomène, donne l'espace infini. [...] Le concept de temps n'est possible qu'à la condition qu'existe une durée éternelle, qui soit, pour ainsi dire, le fondement des états qui en découlent [...] Par conséquent, le temps sera, par opposition à l'espace, l'éternité de la cause phénoménale ou l'éternité immuable et infinie nous donne dans le phénomène le concept d'un temps infini » Ce commentaire ne donne pas à penser que Kant voie, dès 1770, dans l'espace et le temps des représentations *purement subjectives*. Après avoir expliqué que « la connaissance sensible n'a donc pas directement pour objet les objets externes, mais bien plutôt l'état modifié produit par l'impression qu'ils font », Herz conclut, sans aucune radicalité dans le propos : « J'ai donc dit que la connaissance sensible exprimait quelque chose de subjectif [*etwas Subjektives ausdrücke*]. » La connaissance sensible dépendant de l'impression que font les objets sur nos sens ou du changement qu'ils produisent dans notre état, « le résultat ne peut jamais exprimer quelque chose qui soit purement objectif [*so wird das Resultat niemals etwas bloß Objektives ausdrücken*] ». Imagine-t-on que puisse figurer dans l'*Esthétique transcendante* un énoncé tel que celui-ci : « ce concept [l'espace] concerne plutôt les lois de la sensibilité du sujet que les conditions des objets mêmes [*subjecti potius leges sensitivas quam ipsorum objectorum conditiones attingit*] », et sa suite : « au cas où, à la rigueur [*si vel maxime illi realitatem largiaris*], on lui accorderait la réalité, cependant, il ne déterminerait que la possibilité, intuitivement donnée, de la coordination universelle » (*Diss.*, § 16, Mouy, p. 77). On voit ainsi la vanité de toutes les affirmations qui ont pourtant souvent cours suivant lesquelles l'Esthétique n'enseignerait rien d'autre que la Dissertation.

Un philosophème à l'originalité méconnue dans sa radicalité

La thèse kantienne énonçant qu'espace et temps ne sont relatifs qu'à l'homme et que la sensibilité n'exprime rien des choses mêmes, mais *seulement le rapport du sujet humain aux choses* a certes été reconnue comme telle par tous ceux qui l'ont combattue et qu'on peut appeler génériquement les tenants de la « troisième possibilité »^{xxiii} ou d'une « faille » dans la démonstration kantienne ; mais elle a aussi été profondément méconnue par nombre des premiers lecteurs de Kant, portés à tenir la position kantienne pour une variante de la thèse leibnizienne et imputant la prétention kantienne à s'en démarquer tantôt à une mécompréhension de Leibniz tantôt, dirait-on aujourd'hui, au « narcissisme de la petite différence » !

Platner (*Aphorismes*, 3^{ème} éd. 1793), par exemple, exprime son doute que Kant innove. « Le système leibnizien n'indique aucun point de vue faux dans ses recherches sur le fondement des phénomènes sensibles du monde matériel ; et il n'est modifié, en outre, sur aucun point essentiel par le système kantien, en ce qui touche le fondement de nos représentations de l'étendue et de l'espace. *Leibniz* est persuadé (il a ce point en commun avec *Kant*) que les représentations des sens donnent des phénomènes et qu'elles n'expriment donc pas ce que sont leurs modèles, les choses en soi ». — « *Kant* ne veut pas que les représentations des sens soient confuses et indistinctes. Mais voyons si les choses sont mieux dans son propre système. D'après lui, il y a 1/ des choses en soi ; 2/ ces choses en soi agissent sur notre sensibilité ; 3/ sitôt appréhendées par la forme externe de notre sensibilité (la forme de l'espace), elles deviennent un divers brut ; 4/ au lieu donc de percevoir les choses en soi, nous recevons ce divers brut. Où est donc la différence ? *Leibniz*, dit-on, assigne à la sensibilité la vile fonction de rendre confuses les représentations. Mais est-ce une fonction plus noble que celle que *Kant* lui attribue, celle de transformer le monde extérieur réel en un divers brut ? ». — « Lorsque *Kant* dit que l'espace est une forme originaire de la sensibilité, c'est, à mon avis, exactement l'enseignement de *Leibniz*, à savoir que l'étendue est une modalité de notre faculté de représentation et qu'elle ne se trouve pas dans les choses mêmes. L'espace subjectif de Kant n'est

manifestement pas autre chose que l'étendue subjective des *leibniziens*, terme qui n'apparaît presque jamais chez les *kantiens*. [...] Le système leibnizien, autant que le système kantien, impliquent que l'espace, dans la mesure où il consiste dans l'extension, repose seulement sur notre faculté sensible de représentation et que, si celle-ci était supprimée, l'espace disparaîtrait complètement. Car l'espace idéal que Leibniz laisse subsister n'est rien que ce qui donne lieu à cette représentation et, en fin de compte, les choses en soi de Kant ont le même rôle [...]. Que *Leibniz* fasse dériver l'étendue de la *limitation* de notre faculté de représentation, alors que Kant l'en fait dériver de sa constitution, ce ne devrait pas, à mon avis, faire une bien grande différence ».

Bien des kantiens ou des semi-kantiens ne semblent pas davantage s'être avisés de la différence foncière entre les doctrines leibnizienne et kantienne. Dans leur inlassable procès de la « critique kantienne de la raison », les collaborateurs du *Philosophisches Magazin* balanceront *entre la reconnaissance* de la spécificité de la thèse kantienne par rapport à Leibniz en combattant résolument une doctrine qui écarte que l'espace et le temps puissent exprimer quelque chose des relations entre les objets *et la méconnaissance* de sa spécificité, en niant que Kant dise autre chose que Leibniz, que Leibniz ait jamais eu pour philosophème celui que Kant lui prête : le criticisme contredit à Leibniz, dit donc faux et l'on peut en trouver la réfutation dans Leibniz/ il ne dit strictement rien de neuf, il tire son origine de la philosophie leibnizienne, et dit vrai pour cette raison.

Eberhard s'efforce de faire ressortir que Kant n'a dit qu'autrement ce que Leibniz disait déjà, tantôt, au contraire, il somme de choisir entre Leibniz et Kant comme entre la vérité et l'erreur. — Est proprement kantienne, pour Eberhard, la thèse que « les phénomènes n'ont pas de fondements réels en dehors du sujet représentant dont la raison puisse conclure et l'entendement penser un certain nombre de déterminations. ».

Le balancement d'Eberhard est imputable à sa tactique polémique. Peut-être d'ailleurs parce qu'Eberhard le combat de deux façons opposées, tantôt en contestant son originalité, tantôt en soulignant l'incompatibilité de la *Critique* avec la pensée leibnizienne, Kant lui-même oscillera entre deux types de défenses : il y a un monde entre ce que je dis et ce que dit Leibniz (cf. le corps de la Ré-

ponse); Leibniz, bien compris, dit la même chose que moi (cf. pages finales de la *Réponse*, tr. Kempf, p. 102 sq ; VIII, 246 sq).

Dans son *Essai sur l'Esthétique transcendantale* (1788), Maass suggère que la différence entre Kant et Leibniz pourrait être moindre que Kant se la représente, Leibniz n'ayant jamais soutenu que « toute la sensibilité ne soit rien que la représentation confuse des choses en soi et qu'elle contienne exclusivement ce qui convient aux choses en soi » et Kant lui attribuant un concept de sensibilité qui n'a jamais été le sien. Leibniz n'a jamais instauré cette différence simplement logique entre sensibilité et entendement que Kant lui confère. « Un phénomène, au sens leibnizien, n'est pas une chose en soi [...], mais la façon dont une chose en soi agit sur notre sensibilité. Il y a assurément toujours une chose en soi au fondement, mais ce n'est pas encore ce qui constitue le phénomène, mais il y faut encore la manière dont notre sensibilité est affectée. Il appartient donc au phénomène un élément objectif (l'objet hors de nous, raison en général du phénomène et de ses déterminations individuelles) et ensuite quelque chose de subjectif, ajouté par notre sensibilité » (*ibid.*).

Mais, à la suite d'un gain en lucidité ou pour des raisons tactiques, Maass marque dans son *Essai sur l'antinomie de la raison pure* (1789), ce qui sépare Leibniz de Kant : Pour Kant, « l'espace et le temps purs sont de simples formes de notre sensibilité, la condition suffisante pour laquelle nous percevons les choses dans l'espace et le temps se trouve exclusivement dans la constitution subjective de notre esprit [...]. Espace et temps, enseigne au contraire Leibniz, sont certes des phénomènes trouvant, comme tels, leur fondement dans les limites de notre sensibilité, mais ils ont aussi des fondements objectifs dans les vraies choses (les choses en soi), indépendantes de notre représentation ; ils n'ont donc pas leurs fondements suffisants dans la constitution subjective de notre faculté de représentation limitée. Kant conclut de sa théorie que si nous supprimons la constitution subjective de notre sensibilité, espace et temps disparaissent alors ; par conséquent, que la totalité des phénomènes en eux et le monde des sens dans sa totalité n'existent donc pas en soi, mais seulement en nous. La théorie leibnizienne affirme que les choses que nous intuitionnons dans l'espace et dans le temps sont des phénomènes. Au phénomène appartient un élément objectif et un élément subjectif. Ce qui est objectif, ce sont les forces simples existant en soi, agissant suivant les lois de la continuité ; mais le subjectif, c'est la représentation obscure et figurée des déterminations individuelles de ces forces agissantes, fondées comme telles sur les limitations de notre faculté de connaître. L'ensemble des phénomènes dans l'espace et le temps, ou le monde sensible, n'existe donc pas simplement en nous et si

nous supprimons la constitution subjective de notre esprit, leur forme figurée disparaît certes, mais tout ce qu'il y a d'objectif en eux subsiste ».

Même ces défenseurs intransigeants de Leibniz que furent les collaborateurs du *Magazin* n'ont pas toujours perçu cette différence dans sa radicalité, ou ils ont, tout au moins, jugé tactiquement bon de la minimiser. Piqués au vif par le reproche kantien d'une *Verfälschung* leibnizienne du concept de sensibilité et de phénomène, Eberhard et Maass ont défendu fermement Leibniz d'avoir jamais institué une différence *simplement logique* entre les concepts de la sensibilité et de l'entendement. Leibniz savait très bien que la différence entre sensibilité et entendement est transcendante, souligne Maass dans son *Essai sur l'Esthétique transcendante*. Leibniz assigne à l'entendement et à la sensibilité des objets propres, à l'entendement des objets qui ne peuvent être représentés par les sens. Leibniz ne s'imaginait pas qu'en *analysant* les corps ceux-ci cesseraient d'être des phénomènes, que le progrès dans la connaissance distincte d'une *Erscheinung* ferait connaître l'objet intelligible qui y correspond. Par connaissance d'entendement, Leibniz n'entendait pas « la simple analyse dissociative [*Auseinandersetzung*] des caractères du phénomène, mais la mise à part [*Absonderung*] des caractères que la sensibilité ajoute et qui tiennent à la façon dont elle est affectée par les objets. » Maass, *Essai sur l'Esthétique transcendante*, 1788.

Leibniz distingue les représentations des sens et celles de l'entendement, souligne à son tour Eberhard, et par leur *origine* (les représentations des sens sont produites par les impressions des objets extérieurs sur les sens, pas celles de l'entendement) et par leur *contenu* (représentation singulière/ représentation générale), transcendantale donc, à parler comme Kant ! Le phénomène est, pour Leibniz, « ce qui est représenté *par les sens* confusément », pas simplement ce qui est représenté confusément. Leibniz ne place pas l'essence de la sensibilité dans la confusion de la représentation. Affirmations qu'il réitérera encore après la *Streitschrift* kantienne.

L'insistance de Kant à se démarquer de Leibniz ne procède pas du désir d'affirmer son originalité. Kant n'hésitera pas à prêter à un Leibniz bien compris certaines de ses thèses, voire à l'annexer

dans les *Premiers principes* de 1786 (cf. scolie 2 du théorème 4 de la Dynamique, Pléiade, t. II, p. 414-6) et dans la *Réponse à Eberhard* (cf. tr. Kempf, p. 102 sq); VIII, 246 sq. Mais s'il est prêt à interpréter les grandes thèses de la métaphysique leibnizienne en un sens tout à fait opposé à celui qu'il leur donnait dans *l'Esthétique* et dans le chapitre de *l'amphibologie*, *Kant reste intraitable sur l'irréductibilité de son concept de sensibilité à celui de Leibniz*.

Affrontant un milieu philosophique empiriste, leibnizien ou leibnizo-empiriste (ce syncrétisme était alors très répandu) accordant par avance que le phénomène n'a rien à voir avec un décalque de l'objet, le philosophème kantien était destiné soit à être assimilé à celui de Leibniz – et Kant devait alors être accusé de vouloir abusivement prétendre à l'originalité : les leibnizo-wolffiens ont crié à la caricature et défendu Leibniz d'avoir jamais fait des phénomènes quelque chose d'absolu subsistant indépendamment du sujet et d'avoir jamais soutenu que la représentation sensible fût une copie des choses en présentant comme son bien propre ce qui revient, à l'expression près, à la doctrine leibnizo-wolffienne ; soit à se voir reprocher de caricaturer Leibniz, comme si ce dernier était un plat réaliste, comme s'il avait jamais pu voir dans la représentation une copie des choses ! La thèse kantienne pouvait passer pour ne tenir son originalité que de la façon dont elle établit son philosophème, non dans son philosophème même, si l'on n'en percevait pas le caractère extrême. En dépit de son insistance à écarter « toute fausse interprétation » de sa doctrine de la sensibilité, quoiqu'il ait écrit noir sur blanc qu'elle n'a rien à voir avec celle de Leibniz et qu'il ait, précisément, mis en garde contre cette banalisation, ses lecteurs semblent avoir eu le plus grand mal à prendre la mesure de la radicalité de sa doctrine de la sensibilité. La plupart s'en sont tenus à vouloir retrouver Leibniz dans Kant ou à vouloir défendre le vrai Leibniz contre la caricature réaliste qu'en faisait, croyaient-ils, Kant.

Seul Jacobi paraît avoir perçu ce qui constitue dans sa spécificité et sa radicalité la conception kantienne de la sensibilité : ce qui sépare Kant de Leibniz comme de tous les empiristes, *c'est sa doctrine de la perception*. La thèse que nous ne connaissons des choses que notre manière de les intuitionner, que notre perception ne nous procure pas une connaissance de la chose mais de la seule

façon dont nous sommes constitués met en œuvre une singulière conception de la perception, à savoir qu'elle ne saurait rien exprimer de l'objet : ce qui revient à dire, comme le fait observer Jacobi, que *la perception n'en est pas une*. Cf. « Le défaut de l'antidote kantien contre le matérialisme [...], c'est de n'être que trop efficace. Il épure la sensibilité à tel point qu'après cette purification elle perd entièrement la qualité de *faculté de percevoir* [Er reiniget die Sinnlichkeit in solchem Maße, daß sie nach dieser Reinigung, die Eigenschaft eines Wahrnehmungsvermögens ganz verliert] » (Préface de 1815, tr. Guillermit in *Le réalisme de Jacobi*, Gardanne, 1981, p. 218). Il y a incompatibilité, dit Jacobi, entre ma doctrine qui se fonde « sur le présupposé *qu'il y a perception*, au sens strict du mot » et celle de Kant qui repose « sur le présupposé exactement inverse, invétéré dans les Écoles, *qu'il n'y a pas perception*, au sens propre du mot ; que l'homme ne reçoit de ses sens que des représentations qui *peuvent* bien se rapporter à des objets existant en soi, indépendamment de ces représentations, mais qui ne contiennent absolument rien de ce qui appartient aux objets eux-mêmes » (*ibid.*, p. 225-6).

TABLE DES MATIÈRES

CHAPITRE II 3

LA Théorie DE LA Sensibilité 3

L'économie générale de la <i>Critique</i>	4
L'objet de l'Esthétique transcendante	8

I. La démonstration de l'idéalité transcendante de l'espace et du temps 13

1. Toute connaissance se rapporte à l'intuition, donc, chez <i>l'homme</i> , à la sensibilité	14
2. L'intuition sensible a une forme a priori	21
3. L'Esthétique transcendante, science de la forme a priori de l'intuition sensible	24
4. Espace et temps sont les formes a priori de l'intuition sensible	26
a. Espace et temps sont des intuitions a priori	26
b. Espace et temps sont <i>donc</i> les formes a priori de l'intuition sensible	30
4. Conséquence : l'idéalité transcendante de l'espace et du temps	32

II. Précisions et explications. 37

1. Réponse à une objection	37
2. Le double avantage de la doctrine de l'idéalité de l'espace et du temps	38
3. La doctrine de la connaissance sensible	40
4. L'explication de la connaissance mathématique et l'apodicticité de l'Esthétique transcendante	45

5. Que la connaissance sensible ne peut donner à connaître les choses telles qu'elles sont en soi	46
6. Phénomène [Erscheinung] et apparence [Schein]	47
7. Entendement originaire et entendement dérivé	49

III. Bilan de l'Esthétique transcendantale 50

IV. L'Esthétique en procès 53

V. Le procès kantien de la théorie leibnizo-wolffienne de la sensibilité 59

Un philosophème à l'originalité méconnue dans sa radicalité 73

NOTES

. Tel n'est pas le cas, pour Schopenhauer, de l'Analytique transcendantale !

. Pour l'étude de l'Esthétique, voir R. THEIS : « Aux sources de l'Esthétique transcendantale » in *Approches de la Critique de la raison pure*, p. 32-76 ; F.-X. CHENET : *L'assise de l'ontologie critique. L'Esthétique transcendantale*, P.U. Lille, 1994 (réédité sur le site Philopsis) ; B. LONGUENESSE : *Kant et le pouvoir de juger*, PUF, 1994 J. BENOIST : *Kant et les limites de la synthèse. Le sujet sensible*, PUF, 1996. Voir nos articles, dont : « Réceptivité de la sensibilité et subjectivité de la réceptivité », *Revue de métaphysique et de morale*, 1988, p. 469-487 et « La Dissertation de 1770 et l'Esthétique transcendantale », *Cahiers philosophiques*, 1993, p. 7-56.

. Ces vues figurent, en fait, au début de la Logique transcendantale (cf. R 144).

. Heidegger a fortement souligné que « si l'on veut comprendre la *Critique de la raison pure*, il faut que l'on retienne fermement ceci : *connaître est premièrement intuitionner*. Il devient déjà manifeste par là que l'interprétation de la connaissance comme acte de juger (penser) fait violence au sens décisif du problème kantien » (*Kant et le problème de la métaphysique* [1927], Gallimard, 1953, § 4, p. 83). Voir aussi *Interprétation phénoménologique de la « Critique de la raison pure »* [Cours 1927-28], Gallimard, 1977, § 5, p. 93 sq.

[Ces deux cours fournissent un commentaire majeur de l'Esthétique et de l'Analytique des concepts ; *Qu'est-ce qu'une chose ?* [cours de 1935-36, paru en 1962, Gallimard, 1971] fournit celui de l'Analytique des principes. Parce qu'il considère (cf. *Kant et le problème de la métaphysique*, § 2) que Kant ramène le problème de la possibilité de la *metaphysica specialis* à celui de la possibilité de la *metaphysica generalis (ontologie)*, le problème de la connaissance de *certaines étants* (âme, monde, Dieu) à celui de la connaissance de *l'étant en général*, Heidegger s'intéresse peu à la Dialectique transcendantale. Voir toutefois ses analyses sur la critique de la psychologie rationnelle dans *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie* [Cours 1927, paru en 1975, Gallimard, 1985], sur la thèse que l'être n'est pas un prédicat, lesquelles touchent à la critique de la théologie rationnelle (cf. *Les problèmes fondamentaux* et *La thèse de Kant sur l'Être* [1962], repris in *Questions II*, Gallimard, 1968) et ses analyses sur la notion de monde in *Ce qui fait l'essentiel d'un fondement ou « raison »* [Vom Wesen des Grundes, 1929 ; repris in *Question I*, Gallimard, 1968].]

- . Il ne faut pas comprendre que la *pensée* elle-même est assignée à l'intuition, il s'agit *exclusivement* de la *connaissance* : « les catégories ne sont pas limitées [ingeschränkt] *dans la pensée* par les conditions de notre intuition sensible, mais [qu'] elles possèdent au contraire une extension illimitée [ein unbegrenztes Feld haben] [...], c'est uniquement la *connaissance* de ce que nous pensons, l'acte de déterminer l'objet, qui a besoin de l'intuition. » (Cf. § 27, note, B 166 ; R 218)
- . Sur l'intuition intellectuelle chez Kant (notion trop délaissée par l'exégèse), voir notamment J. CHEVALIER : « Note sur l'*intuitus originarius* d'après Kant » in *La philosophie et ses problèmes*, Lyon, Vitte, 1960, p. 137-151, F.-X. CHENET, « Réceptivité de la subjectivité et subjectivité de la réceptivité », *Revue de métaphysique et de morale*, 4/ 1988, p. 469-487 & *L'assise de l'ontologie critique*, chap. 2, X. TILLIETTE : *L'intuition intellectuelle de Kant à Hegel*, Vrin, 1995, chap. 1, p. 13-37 et R. BÉNÉVENT, « Kant : Intuition humaine, Intuition divine », *Cahiers philosophiques de Strasbourg*, 5/ 1997, p. 183-210.
- . L'esprit [Gemüt] n'est rien d'autre que la *Vorstellungskraft* ou le *Vorstellungsvermögen* ; le terme équivaut à la « *mens* » de la Dissertation ou au « *mind* » anglais. Ce terme est dépourvu de toute connotation métaphysique et spiritualiste (connotations qu'auraient *Geist* ou *Seele*). Cet « esprit » (dans la traduction française) n'a rien de proprement *spirituel*.
- . L'âme désigne chez Kant tantôt « l'objet *transcendantal* du sens interne » (dont la psychologie rationnelle cherche vainement à déterminer la nature), tantôt « l'objet *empirique* du sens interne » (la façon dont je m'apparais à moi-même dans le sens interne, le sujet phénoménal).
- . Transcendantal signifie ici – nous l'avons déjà dit – *relativement aux choses mêmes, dans les choses en soi*. Le mot n'est pas pris dans l'acception nouvelle, critique, du terme. C'est dans le même sens que Kant parle de l'objet transcendantal, fondement de l'affection de la sensibilité, condamné à nous rester inconnu.
- . L'alliage entre *empirique* et *a priori* peut ici choquer. C'est qu'*empirique* signifie tantôt connu *a posteriori* et tantôt qui concerne les objets auxquels nous avons seuls affaire : les objets d'expérience.
- . Nous y reviendrons de façon plus détaillée à la fin du présent chapitre.
- . Voir notre article sur « La quatrième remarque », *Etudes philosophiques*, 2/ 1990, p. 161-171.
- . On notera, avec Schelling (*Contribution à l'histoire de la philosophie* [Leçons de Munich, 1836-37], PUF, 1983, p. 99), la paradoxale explication de l'expérience que donne Kant puisqu'elle revient à dire qu'elle est inexplicable (elle n'est explicable que dans sa seule forme).

-
- Nous avons déjà évoqué l'objection de Jacobi. N'approuvant guère l'idéalisme, il juge la position kantienne littéralement impossible, il y a contradiction entre l'idéalisme transcendantal et la doctrine de l'affection, Kant doit choisir entre sa doctrine de la sensibilité comme réceptivité et la révolution copernicienne : sans la chose en soi, impossible d'entrer dans le système ; avec elle, impossible d'y rester. La chose en soi est nécessaire pour expliquer l'affection, mais que devient alors l'idéalisme transcendantal ou, ce qui revient au même, la révolution copernicienne ? Qu'il faille choisir entre l'affection et l'idéalisme, certainement. Mais l'idéalisme transcendantal n'est précisément pas l'idéalisme, la réduction des choses mêmes à des représentations, mais uniquement des phénomènes.
 - Pour la critique fichtéenne de Kant, voir notamment son « Compte rendu de l'Enésidème de Schulze » [1794] in *Revue de métaphysique et de morale*, 1973, p. 363-384, les *Œuvres choisies de philosophie première*, trad. A. Philonenko, Vrin, 1972 (en particulier les deux *Introductions à la Doctrine de la science* [1797]).
 - Nous avons dit dans *L'assise de l'ontologie critique* ce qu'il y a à penser des théories de l'Esthétique-propédeutique et de l'Esthétique-vestige.
 - Dans les *Prolégomènes*, Kant écrit toutefois : « En effet, après qu'on a eu d'abord vicié [*verdorben*] toute compréhension philosophique du caractère de la connaissance sensible, en faisant consister la sensibilité uniquement en un mode de représentation confuse », § 13, Rem. II.
 - Il n'y a pas place chez Leibniz pour une opposition *toto genere* entre l'*intuitus derivativus* et l'*intuitus originarius*.
 - « Il n'est pas nécessaire que ce que nous concevons des choses hors de nous leur soit *semblable*, mais qu'il les exprime comme une ellipse exprime le cercle vu de travers », Leibniz.
 - La confusion des « idées sensibles » de la « *facultas cognoscitiva inferior* », la distinction de celles de l'entendement, est assurément soutenue par Baumgarten.
 - Le recours à une procédure apagogique dans le cadre d'une philosophie qui condamne formellement ce genre de preuve laisse perplexe.
 - L'infinie distance qu'il y a selon Kant entre la connaissance du phénomène et celle de la chose en soi invalide l'interprétation que l'École de Marbourg donne de la chose en soi. Pour H. Cohen, en effet, la chose en soi doit être comprise comme la limite idéale du progrès dans la détermination de l'objet, comme une tâche pour la science, comme l'Idée de la totalité de la nature connue, *materialiter et formaliter spectata*.
 - Voir notre article, « Que sont donc l'espace et le temps ? Les hypothèses considérées et la lancinante objection de la "troisième possibilité" », *Kant-Studien*, 1993, p. 129-153.