E R.

FRANÇOIS-XAVIER CHENET

L'ASSISE DE L'ONTOLOGIE CRITIQUE



philopsis
Essais et Recherches

Ce texte est la republication d'un ouvrage paru aux

Presses Universitaires de Lille

Septentrion
PRESSES UNIVERSITAIRES

http://www.septentrion.com

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.

© Chenet - Philopsis 2008

Philopsis éditions numériques
http ://www.philopsis.fr

Philopsis



CHAPITRE II

L'*ESTHÉTIQUE TRANSCENDANTALE*, SCIENCE DE LA SENSIBILITÉ HUMAINE

I. La science de la sensibilité *a priori*

L'*Introduction* annonçait une *doctrine des sens* [1] ; pourquoi ce néologisme qu'est le terme d'*Esthétique* pris en ce sens ? La conscience d'introduire en philosophie une théorie de la sensibilité qui soit une *science* au sens fort de ce terme – non une hypothèse, eût-elle le dernier degré de probabilité –, une science de la sensibilité montrant la part nécessaire et indépassable que prend la réceptivité de l'esprit à la constitution de la connaissance, une science des principes de la sensibilité *a priori*, a évidemment incité Kant à la désigner d'un terme nouveau. Mais pourquoi choisir celui d'*Esthétique* ? Kant s'en est médiocrement expliqué dans une note [2], remaniée en

1. « *transzendentale Sinnenlehre* » ; hapax dans la *Critique*. Kant parle dans la *Meta.* von Schön (seconde moitié des années 80] de *reine Anschauungslehre*, Ak.XXVIII.1, 470).

2. Sur cette note, cf. VAIHINGER, II, 112-120, WOHLFART, *Augenblick*, 39 sqq, GUILLERMIT, *Élucidation*, 15 sqq.

1787, en invoquant deux raisons. On se rapprocherait ainsi, d'une part, de la langue et de la pensée des Anciens — mais la distinction entre les phénomènes et les choses en soi à laquelle conduit l'*Esthétique* équivaut-elle à celle entre les aisthèta et les noèta des Anciens ? Sous le nom d'esthétique, serait visée, d'autre part, *une science de la connaissance sensible* ; la critique du goût ne pouvant en être une [3], on devrait donc affecter cette dénomination à cette authentique science de la connaissance sensible qu'est, par contre, l'*Esthétique*. Peut-on s'expliquer davantage le choix du terme d'esthétique ?

Le rapport étroit, tôt conçu par Kant, et attesté par bien des *Reflexionen*, entre les rapports d'espace et de temps et la beauté, peut l'avoir puissamment incité à donner à la *science de l'espace et du temps* elle-même le nom de la *science du beau et du goût* créée par Baumgarten. Il semble que Kant ait été tenté, un moment, de fonder l'universalité du jugement de goût sur la seule universalité des formes de la sensibilité et donc de fonder une esthétique, comme *théorie du goût*, sur cette *théorie de la sensibilité* que la *Critique* appellera *Esthétique transcendantale* :

« Le goût se fonde sur les rapports de l'espace et du temps dans le phénomène qui sont compréhensibles par tous et sur les règles de la réflexion ». [a] — « Ce qui plaît dans l'objet et ce que nous considérons comme l'une de ses propriétés doit consister dans ce qui vaut pour tout homme. Mais les rapports de l'espace et du temps valent pour tout homme, quelles que soient les sensations que l'on ait. C'est pourquoi la forme vaut universellement dans tous les phénomènes ; la forme est aussi connue d'après les règles communes de la coordination ; donc ce qui est conforme à la règle de la coordination dans l'espace et dans le temps plaît nécessairement à chacun et est beau ». [b] — « Espace et temps étant des conditions universelles, il revient à ce qui s'accorde nécessairement avec

[3]. En 1781, Kant juge que la critique du goût ne met en œuvre que des règles empiriques. Il en résulte que le terme d'Esthétique désignera exclusivement la science des principes a priori de la sensibilité. En 1787, Kant propose une *transaction* (ce qui revient à admettre ce qu'il avait écarté, cf. THEIS, « Sources », 6) : que ce terme soit pris tantôt en un sens psychologique (critique du goût), tantôt en un sens transcendantal (théorie de la sensibilité pure). Les diverses corrections apportées à cette note en B et la proposition de partage de cette dénomination entre les deux disciplines qui peuvent prétendre à ce nom tiennent à la découverte, entre temps, de *principes a priori* du goût.

toute sensibilité, au goût donc, de produire l'accord du phénomène ou de la sensation dans les rapports d'espace et de temps avec la loi universelle des sujets selon cette représentation de la forme ». [c] — « Ce qui s'accorde avec les lois de l'entendement en général est vrai ou logiquement bon. Ce qui s'accorde avec les lois de la sensibilité en général (de façon nécessaire, donc universellement), est beau ». [d] — « Les conditions des belles formes des objets sont des représentations selon les rapports de l'espace et du temps ». [e] — « Les belles choses indiquent que l'homme s'accorde avec le monde et que son intuition même des choses s'accorde avec les lois de son intuition ». [f] [4]

Le substantif d'esthétique a pu aussi s'imposer naturellement à Kant à la suite de l'usage qu'il fait couramment de l'adjectif *ästhetisch*, régulièrement opposé à *logisch* [5]. C'est ainsi qu'il distingue, suivant en cela Baumgarten[6], perfection, clarté esthétiques et logiques. L'adjectif fonctionnant dans le sens de *dans* ou *pour l'intuition*, *in concreto* (*vs* dans le concept, discursivement, *in abstracto*), il est normal qu'à partir du moment où l'intuition se trouve rapportée à la sensibilité et où la sensibilité se trouve pensée comme le pouvoir de l'intuition, la théorie de ce pouvoir reçoive elle-même le nom d'Esthétique. L'*Esthétique*, c'est d'abord la théorie de l'intuition[7], tout comme l'*Analytique* est celle du concept.

---

4. [a] R 648, Ak.XV, 284. — [b] R 672, Ak.XV, 298. — [c] R 702, Ak.XV, 311. — [d] R 711, Ak.XV, 315. — [e] R 1791, Ak.XVI, 116. — [f] R 1820 a, Ak.XVI, 127. Cf. aussi *Logique*, Ak.IX, 36-37, tr. Guillermit, 39 : « Cet accord avec les lois universelles de la sensibilité distingue spécifiquement le *beau* en ce qu'il a de *propre* et d'*indépendant*, dont l'essence consiste dans la *simple forme*, de l'*agréable* qui plaît uniquement dans la sensation par l'attrait et l'émotion et qui pour cette raison ne peut fonder qu'une satisfaction simplement individuelle ».

5. Voir dans la *Critique* même : clarté *logique* vs clarté *esthétique* (A XVII-XVIII ; Ak.IV, 12 ; TP, 9) ; dans l'*Esth. : unsere ästhetische Theorie* (RG IV) et A 57 / B 81 ; Ak.III, 78 ; TP, 80.

6. BAUMGARTEN, *Aesthetica*, II, Frankfurt a.O., 1758, § 614.

7. Kant écrit dans la *Première Introduction* qu'il a « déjà réservé l'expression d'esthétique exclusivement au prédicat qui relève de l'intuition dans le jugement de connaissance » (section XI, Ak.XX, 247 ; tr. Guillermit, 78).

Au reste, Baumgarten définissant l'esthétique comme « la science de la connaissance sensible »[8], le détournement de sens du mot n'est pas aussi considérable qu'il peut y sembler de prime abord ; Kant détourne moins le terme de son sens baumgartenien qu'il ne le *restreint à sa signification proprement gnoséologique*. Les contemporains, si prompts pourtant à stigmatiser les innovations linguistiques de la *Critique*, n'y ont, en tout cas, rien trouvé à redire.

On peut dater l'apparition du terme d'Esthétique dans son sens rénové. Dans la R 4455, datée par Adickes d'autour de 1772, Kant écrit encore « Esthétique : critique du goût » [9] et l'oppose à la métaphysique, « discipline de la raison pure » ; mais, dans la R 4276, qui lui serait antérieure, à en croire Adickes, Kant énonce que « L'Esthétique est la philosophie de la sensibilité : de la connaissance ou du sentiment. » [10] Dans la R 4643, attribuée à la *Schriftphase* o [vers 1772 ou peu après], il écrit, en tout cas : « Est transcendantale toute connaissance *a priori*, dans laquelle ne se trouve donc donnée aucune sensation. 1. L'Esthétique transcendantale. 2. La logique transcendantale. 3. La critique transcendantale. 4. L'architectonique transcendantale […] » [11]. Il est donc à penser que si Kant n'avait pas encore remotivé le terme d'Esthétique à l'époque de la *Dissertation* (ne l'aurait-il pas utilisé ?), la chose s'est faite peu après, dans les années 1771-1772.

On notera que le terme d'esthétique désigne d'emblée chez Kant, une fois opérée sa remotivation, « la philosophie qui a pour objet la sensibilité » en général, *la sensibilité dans toute l'extension de*

---

8. BAUMGARTEN, *Aesthetica*, I, Frankfurt a.O., 1750, § 1 : « *Aesthetica (theoria liberalium artium, gnoseologia inferior, ars pulcre cogitandi, ars analogi rationis) est scientia cognitionis sensitivae* ». Reste, il est vrai, que cette connaissance sensible a pour Kant un moindre degré de clarté et que son concept de connaissance sensible est précisément dirigé contre le concept leibnizien ; l'*Esthétique transcendantale* ne sera pas une *gnoseologia inferior*.

9. R 4455, Ak.XVII, 557 (*Schriftphase* ξ).

10. R 4276, Ak.XVII, 492 (*Schriftphase* μ). « *Entweder… oder* ».

11. R 4643, Ak.XVII, 622 in *Duisbourg*, 97. — Dans la R 4652, Ak.XVII, 626, de la même période, Kant déclare : « J'ai douté sur la question de savoir si le mouvement appartient à l'Esthétique transcendantale ».

ce terme et pas seulement la sensibilité *dans la connaissance* à laquelle est consacrée l'*Esthétique transcendantale*. Les concepts d'*Esthétique* et de *sensibilité* chez Kant ne se réduisent pas au sens restrictif, partiel, où ils se trouvent employés dans la *Critique de la raison pure* en règle générale et singulièrement dans l'*Esthétique transcendantale*. La définition de la sensibilité dans l'*Esthétique* comme pouvoir d'intuitionner n'en retient qu'un aspect. La dimension affective, extra-cognitive de la sensibilité, affleurera dans la *Critique de la raison pure* dans la *Dialectique* et dans la *Méthodologie* [12] ; elle sera seule prise en compte dans la *Critique de la raison pratique* [13]. L'association dans un même concept de la sensation et du sentiment s'explique :

> « Le plaisir provenant de la représentation de l'existence d'une chose, en tant qu'il doit être un principe déterminant du désir de cette chose, se fonde sur la *capacité de sentir* du sujet, puisqu'il *dépend* de l'existence d'un objet ; partant, il appartient au sens et non à l'entendement ». — « La propriété du sujet, par rapport à laquelle seule cette expérience peut être faite, c'est le sentiment du plaisir et de la peine comme réceptivité appartenant au sens interne » [14].

La sensibilité doit être pensée comme *le subjectif en général dans nos représentations*. Ressortissent ainsi à l'esthétique espace et… plaisir [15]. Kant écrit ainsi dans l'Introduction générale à la *Métaphysique des mœurs :*

---

12. *KdrV*, A 534 / B 562 ; Ak.III, 364 ; TP, 395 : « La liberté dans le sens pratique est l'indépendance de la volonté par rapport à la contrainte de la sensibilité. Car une volonté est sensible en tant qu'elle est affectée pathologiquement (par les mobiles de la sensibilité). » — « Que ce soit un objet de la simple sensibilité (l'agréable) ou de la raison pure (le bien) » (A 548 / B 576 ; Ak.III, 372 ; TP, 402) — « Une volonté purement animale (*arbitrium brutum*) est celle qui ne peut être déterminée que par des impulsions sensibles, c'est-à-dire *pathologiquement* » (A 802 / B 830 ; Ak.III, 521 ; TP, 541).

13. « Ici la sensibilité n'est pas du tout considérée comme capacité d'intuition, mais simplement comme sentiment (pouvant être un principe subjectif du désir). » *Raison pratique*, Ak.V, 90 ; tr. Picavet, 96.

14. *Raison pratique*, Ak.V, 22 ; tr. Picavet, 20. — *Ibid*., Ak.V, 58 ; tr. Picavet, 60.

15. « Ce qui est seulement subjectif dans la représentation d'un objet, c'est-à-dire ce qui constitue sa relation au sujet et non pas à l'objet, est sa constitution esthétique. […] Dans la représentation sensible des choses hors de moi, la qualité de l'espace dans lequel nous les intuitionnons, est simplement la part subjective de ma représentation (par

« On peut en général définir la sensibilité par le subjectif de nos représentations ; en effet, l'entendement rapporte tout d'abord les représentations à un objet, c'est-à-dire qu'il ne *pense* une chose que par leur médiation. Mais le subjectif de nos représentations, peut ou bien être tel qu'il puisse aussi être rapporté à un objet en vue de sa connaissance (selon la forme ou selon la matière, et dans le premier cas il se nomme l'intuition pure, mais dans le second la sensation) ; et alors la sensibilité comme étant la capacité d'avoir des représentations pensées est le *sens*. Ou bien le subjectif de la représentation ne peut absolument pas devenir un *élément de connaissance*, parce qu'il ne contient simplement que son rapport au sujet et rien qui puisse servir à la connaissance de l'objet ; et en ce cas la capacité de la représentation de la représentation est dite *sentiment*. Le sentiment contient l'effet de la représentation (que celle-ci soit sensible ou intellectuelle) sur le sujet et appartient à la sensibilité, bien que la représentation elle-même puisse appartenir à l'entendement ou à la raison. » [16]

Il s'en suit que l'*Esthétique transcendantale* ne doit pas être tenue pour une théorie générale de la sensibilité ; l'esthétique de la faculté de connaître ne peut constituer le tout de l'esthétique [17] : en ne s'attachant qu'à la part que la sensibilité prend à la connaissance, elle se met, comme l'a souligné L. Guillermit, « hors d'état d'être une théorie générale de la sensibilité ». Elle n'est qu'une théorie du sens, de cette part du subjectif qui peut être rapportée à un objet en vue de sa connaissance, elle laisse hors d'elle le sentiment, relation entre la représentation et le sujet.

*

---

quoi ce qu'elles peuvent être comme objets en soi demeure indécidé, et à cause de cette relation, l'objet est simplement pensé comme phénomène. […] Mais la part subjective de ce qui, dans une représentation, *ne peut absolument pas devenir une partie de la connaissance* est le *plaisir* ou la *peine* qui y sont attachés ». *Faculté de juger*, Ak.V, 188-189, Pl. II, 945.

16. *Droit*, Ak.VI, 211, tr. Philonenko, 85-86. Cf. aussi lettre à Beck du 20 janvier 1792. Ak.XI, 302 : « Vous pouvez peut-être éviter de définir en commençant la sensibilité par la réceptivité, c'est-à-dire par la façon dont les représentations sont dans le sujet en tant qu'il est affecté, mais comme ce qui constitue dans une connaissance seulement le rapport de la représentation au sujet. ».

17. Elle appelle notamment comme complément l'Esthétique de la faculté de juger. Cf. GUILLERMIT, *Élucidation*, 72.

Dans l'expression *Esthétique transcendantale*, le qualificatif n'est pas moins original[18], dans le sens où le prend Kant, que le substantif. L'Esthétique porte expressément ce nom *en tant qu'on y a affaire à des représentations a priori* : à titre de science des principes de la *sensibilité a priori* ou de science des *principes a priori* de la sensibilité, suivant la traduction que l'on retiendra. Kant s'est déjà expliqué dans l'*Introduction* sur le sens qu'il donne, décrétoirement, à cet adjectif. « J'appelle transcendantale – précise-t-il en 1781 – toute connaissance qui, en général, s'occupe moins des objets que de nos concepts *a priori* des objets » ; ou, comme le dit l'Introduction B, « toute connaissance qui, en général, s'occupe moins des objets que de notre manière de connaître les objets en tant que ce mode de connaissances doit être possible *a priori* ». La *Critique de la raison pure* est une œuvre de critique transcendantale : son objet n'est pas, en effet, « la nature des choses […], mais l'entendement qui juge de la nature des choses, et encore l'entendement considéré uniquement au point de vue de nos connaissances *a priori* ».

Les dernières lignes de l'*Introduction* qui insèrent la théorie de la sensibilité dans la philosophie transcendantale et qui justifient la première place qui lui est dévolue doivent toutefois nous retenir de croire que Kant appellerait *transcendantale* la connaissance de *l'apriorité comme telle* de certaines représentations et que l'*Esthétique* serait transcendantale pour la seule raison que l'apriorité de certaines représentations y serait connue. C'est en tant qu'elle contient des représentations *a priori constituant les conditions* sous lesquelles les objets nous sont donnés [19] que la sensibilité appartient à la philosophie transcendantale. L'adjectif transcendantal sert moins, chez Kant, à qualifier la connaissance de l'origine *a priori* de certaines représentations que la connaissance de ce que ces représentations *a priori* rendent possible, que la connaissance de ce dont elles sont les conditions *a priori*. L'*Esthétique* est transcendantale en ce qu'elle

18. Nous laissons de côté la question du sens de ce terme dans la tradition ontologique (cf. MARTIN, *Science moderne*, 47) et des raisons qui ont pu conduire Kant à se l'approprier.

19. « Or, en tant qu'elle devrait contenir des représentations *a priori* qui constituent les conditions sous lesquelles les objets nous sont donnés, la sensibilité appartient à la philosophie transcendantale » A 15 / B 29-30 ; Ak.III, 46 ; TP, 49.

met en évidence que *les conditions sensibles a priori sont les conditions de jugements synthétiques a priori quant aux objets de l'expérience*. On peut lui appliquer, en l'adaptant, la définition que Kant donne de la *Logique transcendantale* :

« La connaissance de l'origine non empirique de ces représentations [d'espace et de temps] ainsi que la possibilité qu'elles ont, tout de même, de pouvoir se rapporter *a priori* à des objets de l'expérience, peut seule être appelée [Esthétique] transcendantale » [20].

Quant à la connaissance de *l'apriorité comme telle d'une représentation*, Kant l'appelle, en B du moins, « métaphysique » : c'est ainsi qu'il distingue entre une déduction *métaphysique* et une déduction *transcendantale* des catégories, une exposition *métaphysique* et une exposition *transcendantale* de l'espace et du temps. La « déduction métaphysique » des catégories sera l'établissement de leur origine *a priori* de par leur parfait accord avec les fonctions logiques générales de la pensée et leur « déduction transcendantale », l'explication de la manière dont ces concepts *a priori* se rapportent aux objets ; « l'exposition métaphysique » des concepts d'espace et de temps établit qu'ils sont des intuitions *a priori*, « l'exposition transcendantale » qu'ils rendent possibles des connaissances synthétiques *a priori*.

*

L'*Esthétique* est une *science*, ce qui n'est pas à prendre métaphoriquement ; Kant tient l'*Esthétique* pour tout autre chose qu'une hypothèse, qu'une thèse vraisemblable mais, ainsi que la seconde des premières remarques générales le souligne fortement, pour une vérité rigoureusement démontrée [21].

« La Critique de la raison pure prouve que les représentations d'espace et de temps sont des intuitions pures […] et je puis m'en remettre à cette démonstration sans avoir à me soucier des objections. […] Cette théorie peut s'appeler doctrine de l'idéalité de l'espace et du temps […] c'est une doctrine qui n'a rien d'une simple hypothèse permettant

20. *KdrV*, A 56 / B 80 ; Ak.III, 78 ; TP, 79 (nous adaptons cette définition de la *Logique* à l'*Esthétique*). On voit que le remaniement de la définition du « transcendantal » en B est plus apparent que réel.

21. Cf. *KdrV*, A 46 / B 63 ; Ak.III, 67 ; TP, 70.

d'expliquer la possibilité de la connaissance synthétique *a priori* ; c'est au contraire une vérité démontrée ». — « L'idéalité simplement formelle des objets des sens se trouve démontrée dans l'Esthétique transcendantale » [22].

Elle peut, de ce fait, servir d'« organon ». Il n'y a *pas d'autre moyen* de rendre compte du fait de la connaissance synthétique *a priori* de l'espace et du temps et des objets en eux que d'admettre que nous avons une sensibilité *a priori*. Ainsi l'hypothèse « copernicienne » est-elle, conformément à ce qu'annonçait la préface de la *Critique*, « prouvée apodictiquement » [23].

L'*Esthétique transcendantale* est cette science à l'objet proprement inouï [24] qu'est la « *sensibilité a priori* »[25], la « sensibilité

---

22. *Progrès*, Ak.XX, 267-268 ; tr. Guillermit, 20-21. — R 6323 [1793], Ak.XVIII, 642. Le vraisemblable et le probable ne sont jamais de mise, d'ailleurs, dans la *Critique* qui se flatte d'introduire en philosophie cette méthode expérimentale qui a si bien réussi à la physique (cf. Préface B). La philosophie ne saurait comporter d'opinions : « Ce que la raison pure juge assertoriquement [...] doit être nécessairement ou ce n'est absolument rien. Elle ne renferme donc en réalité aucune opinion. » (A 781 / B 810 ; Ak.III, 509 ; TP, 530). Cf. *Logique*, Ak.IX, 66-67 ; tr. Guillermit, 74-75. Kant nie que sa doctrine puisse comporter quelque chose d'hypothétique, mais certains textes ont une allure dénégatoire, cf. Préface de 1781, A XVII ; Ak.IV, 12 ; TP, 9 : « Cette dernière question [que peuvent connaître entendement et raison indépendamment de l'expérience ?] étant en quelque sorte [*gleichsam*, TP fait un contresens] la recherche de la cause d'un effet donné renfermant, en tant que telle, quelque chose de semblable à une hypothèse [*etwas einer Hypothese Ähnliches*] (quoique, en fait, il n'en soit pas ainsi, comme je le montrerai dans une autre occasion) ». (Cf. PIEROBON, *Fondation*, 228 n.) L'hypothèse copernicienne, dont Kant annonce qu'elle sera ultérieurement prouvée apodictiquement, sera adoptée parce qu'elle fait seule comprendre la possibilité d'une connaissance synthétique *a priori*, c'est à dire pour la raison même indiquée dans la préface B, d'abord proposée, ensuite imposée.

23. B XXIII ; Ak.III, 25 ; TP, 21.

24. Cf. les sarcasmes de HERDER sur les productions artificieuses de la langue kantienne, sur cet *empfindungsfreies Empfindungsvermögen* qu'est la sensibilité a priori, cette *übersinnliche, allem Gefühl entnommene Gefühlslehre* qu'est l'*Esthétique transcendantale*. Les expressions kantiennes lui paraissent aller contre l'usage linguistique et constituer des termes dénués de contenu, contradictoires, des expressions malformées (*Metakritik*, 71). Il mentionne *intuitions a priori, formes de la sensibilité, Esthétique transcendantale*.

25. L'expression est-elle avérée ? Elle figure dans le *Handlexikon* de RATKE, mais pas dans le *Kantlexikon* d'EISLER. Elle fait partie des termes relevants dont MARTIN et LÖWISCH ont relevé les occurrences en B (*Sachindex*. Berlin, 1967, 249). L'expression n'est susceptible de se trouver que dans trois passages de la *Critique* qui permettent

pure »[26]. C'est une rupture révolutionnaire qu'introduit ce concept dans l'histoire de la philosophie, tant par rapport à l'empirisme (ce qui va de soi), que par rapport à la tradition leibnizienne et rationaliste qui ne peut concevoir de connaissance *a priori* que du côté de l'entendement. Avec l'*Esthétique transcendantale*, la théorie de l'*a priori* dans notre connaissance cesse d'être celle de la *spontanéité* de l'esprit humain. Aussi ceux qui voudraient que la réceptivité de la sensibilité se limite chez Kant à l'affection et à la matière du phénomène et qui objectent, les uns, que la sensibilité n'est donc pas pure réceptivité puisqu'elle a des formes *a priori*, les autres, que Kant aurait dû attribuer les formes de la sensibilité à l'entendement puisqu'elles sont *a priori*, méconnaissent-ils gravement cette *révolution de Kant qui dissocie délibérément a priori et spontanéité, a priori et entendement* [27].

---

tous l'hésitation : 1° le § 1, 5 : *eine Wissenschaft von aller Prinzipien der Sinnlichkeit a priori* ; 2° le § 1, 6 : *die bloße Form der Erscheinungen…, welches das einzige ist, daß die Sinnlichkeit a priori liefern kann* ; 3° le § 10 : *Dagegen hat die transzendentale Logik ein Mannigfaltiges der Sinnlichkeit a priori vor sich liegen…*

RATKE indique comme occurrence de l'expression le deuxième cas ; MARTIN et LÖWISCH donnent le premier et le troisième. Dans tous ces cas, l'expression est amphibologique. On ne la trouve ni dans les *Prolégomènes*, ni dans la *Réponse* ni dans les *Progrès*. Elle figure incontestablement dans plusieurs textes : 1° dans la *Meta. L 1* (Ak.XXVIII.1, 181) : « *Die Wissenschaft der Sinnlichkeit a priori wäre die transzendentale Ästhetik* » ; 2° dans la *Meta.* L 2 (XXVIII.2.1, 576) : « *Nun teilen wir aber die Prinzipien der menschlichen Erkenntnis a priori ein : 1) in die Prinzipien der Sinnlichkeit a priori, und sie ist die transz. Ästhetik* ») ; 3° dans la *Meta. Mrongovius* (Ak.XXIX.1.2, 799) : « *Diese Erkenntnis a priori wir also aus 2 Teile haben, der erste enthält die Form der Sinnlichkeit a priori, der andre die Form des Verstandes oder Denkens a priori […]. Wir haben also transzendentale Ästhetik, die die Anschauung a priori und die Bedingungen der Sinnlichkeit a priori betrachtet* » ; 4° dans une lettre à Schultz du 26 août 1783 (Ak.X, 330) : « *und, da die Bedingungen der Sinnlichkeit a priori von jenen ganz unterschieden sein* ».

MELLIN l'ignore dans son *Wörterb.*, mais elle figure sous la plume de TITTEL (*Denkformen*, 256), de JACOBI (Kladde VIII, 21[1]), de MAIMON (*Versuch*, 50 — *Krit. Unters.*, 94), de BUHLE (*Entwurf*, 60), ou encore de HEGEL (*Vorl.*, tr. Garniron, VII, 1859).

[26]. L'expression ne se trouve pas dans l'*Esthétique* même, mais Kant l'emploie deux fois au § 10.

[27]. A des titres divers, COHEN, NABERT, LACHIÈZE-REY, DAVAL, NELSON. Citons NABERT : « La réceptivité de la sensibilité ne concerne positivement que la matière dans le phénomène, ce qui correspond à la sensation. Il y a réceptivité parce qu'il y a un donné. Or, les deux formes de l'intuition qui servent à la réceptivité des impressions ne

Les conséquences de ce concept sont d'autre part considérables, puisqu'il fonde, comme le fait observer A. Stanguennec, la possibilité pour des « concepts de se rapporter *a priori* à des objets donnés sans quitter l'immanence de la subjectivité, alors qu'en l'absence d'une telle intuition notre connaissance se voit recevoir un fondement transcendant en Dieu (Leibniz et son disciple Crusius) ou n'en point recevoir du tout (Hume) »[28].

II. La science de la sensibilité proprement humaine

Le type de connaissance qui revient à l'homme ne peut être compris que par rapport à l'*intuitus originarius*, *sensible signifiant non originaire*. La connaissance humaine porte, à la différence de la connaissance divine, sur un objet qu'elle doit recevoir ; elle est non seulement une connaissance sensible, qui, parce qu'elle est réceptive, ne peut prétendre à déterminer l'objet en soi, mais celle d'un sujet particulier dont la sensibilité doit être considérée comme particulière et ne peut prétendre faire loi pour tous les êtres finis pensants. Non seulement on se gardera de confondre l'*objet de la sensibilité* avec l'*objet en soi* mais encore de prendre l'*objet de la sensibilité humaine* pour *celui de la sensibilité en général*.

A. L'Esthétique, science de l'intuitus derivativus : intuitus originarius et intuitus derivativus

Considérons ici l'« explication » ou « éclaircissement » [*Erläuterung*] [29] – et non pas l'« argument » [*Beweisgrund*] [30] –, sur lequel

peuvent être mises sur le même plan en ce qui concerne l'origine de l'élément spécifiquement empirique de la connaissance humaine ». « La réceptivité de la sensibilité du côté des intuitions extérieures ne concerne que la matière des intuitions. » (« Expérience », 231, 236).

28. STANGUENNEC, *Hegel*, 59.

29. Le § 7 porte le titre d'*Erläuterung*. La RG IV le mérite bien davantage : le § 7 répond plus au concept de *Verteidigung* qu'à celui d'*Erläuterung* (cf. A 776 / B 804 ; Ak.III, 506 ; TP, 527 : « se défendre, ce n'est pas augmenter les preuves de son assertion, mais simplement réduire à néant les raisons apparentes par lesquelles l'adversaire prétend

s'achève l'*Esthétique* en B. Eventuel argument *ad hominem*, riposte nécessaire, en tout cas, contre ceux qui appellent inconsidérément la théologie naturelle à la rescousse du réalisme, Mendelssohn et la *Popularphilosophie* en l'occurrence, cette page est essentielle à deux titres : elle révèle des préoccupations kantiennes trop souvent occultées par ses interprètes ; elle met en évidence le présupposé de tout l'édifice critique [31].

Le concept de Dieu que forme la théologie naturelle [32] est, par définition, celui d'un être qui ne peut pas plus avoir de lui-même une intuition sensible que nous n'en pouvons avoir, nous, d'intuition sensible [33] ; c'est celui d'un être auquel convient un

---

ruiner notre propre assertion. ») Attribuer à la présente remarque le statut d'*Erläuterung*, c'est la relativiser, mais ce n'est aucunement la dévaloriser. Kant présente semblablement le § 76 de la *Faculté de juger*. Cette réserve ne signifie pas que la connaissance nous soit interdite en matière théologique mais que cette observation ne prétend aucunement *établir* l'idéalité transcendantale de l'espace et du temps, qu'il ne s'agit pas ici d'apporter fût-ce une preuve indirecte.

30. *Beweisgrund* et non, comme l'a donné l'édition Rosenkranz de la *Critique* (1838), *Beweggrund* (mobile). Il a fallu attendre l'édition Hartenstein (1867) pour que cette lecture soit corrigée.

31. Cf. notre article sur « La Quatrième remarque ».

32. En écrivant que la théologie naturelle *pense* un tel objet, Kant ne saurait faire allusion au statut que la philosophie critique réserve à Dieu. Il n'oppose pas davantage ici la théologie naturelle à la théologie transcendantale, mais la théologie rationnelle à la théologie révélée. — On s'est indigné de voir Kant parler de Dieu comme d'un *Gegenstand* ; l'emploi de ce terme signifie que Dieu n'est pas seulement posé comme concept, mais que son existence est présupposée.

33. Nous n'en avons pas non plus d'intuition *intellectuelle*. — La *Dissertation* semble bien admettre que l'absence d'intuition sensible possible de Dieu *tient à la nature de l'objet lui-même* (cf. § 13 et 27). Cf. aussi la leçon *Raum und Zeit* (*Meta. L 1*, Ak.XXVIII.1, 181) : « nous ne pouvons tout d'abord pas affirmer universellement que toutes les choses sont dans l'espace et dans le temps parce que toutes les choses ne sont pas des objets de la sensibilité, Dieu et notre âme par exemple » et ailleurs encore dans la *Meta. L 1* : « Que pouvons-nous savoir a priori des esprits ? Nous ne pouvons penser des esprits que problématiquement, c'est-à-dire qu'on ne peut avancer aucune raison *a priori* pour en rejeter la possibilité. L'expérience nous apprend que lorsque nous pensons, notre corps y joue un rôle ; mais nous ne voyons pas que cela soit nécessaire. Nous pouvons donc à bon droit nous représenter des êtres sans corps et qui peuvent pourtant penser. Nous pouvons donc admettre problématiquement des êtres raisonnables pensants, doués de conscience d'eux-mêmes et qui sont immatériels. Une chose peut être admise problématiquement lorsqu'il est simplement clair qu'elle est possible.

mode de connaissance intuitif (le mode de connaissance discursif impliquant des bornes [34]), c'est le concept d'un être de l'intuition duquel on doit écarter l'espace et le temps, celui d'un être doué d'intuition intellectuelle (une intuition donnant l'existence même à l'objet d'intuition), puisque l'Etre originaire ne dépend pas, quant à son existence et son intuition, de l'objet.

De quel droit [35] toutefois former la représentation d'un tel être, penser un tel mode d'intuition, si l'on fait de l'espace et du temps des formes objectives, des conditions « *a priori* » de toute existence, de l'être en soi ? [36] Le réalisme transcendantal ne peut penser Dieu sans inconséquence : comment ces formes ne seraient-

---

Nous ne pouvons le démontrer apodictiquement ; mais nul n'est en mesure de prouver que ces esprits ne devraient pas exister. Nous ne pouvons pas plus démontrer apodictiquement l'existence de Dieu ; mais nul n'est non plus en mesure de me prouver le contraire. D'où le tirerait-il ? » (Ak.XXVIII.1, 278).

34. Cette thèse tient à la tradition métaphysico-théologique, à un jugement de valeur sur la déficience d'une connaissance abstraite et par concepts par rapport à une connaissance par le singulier, dans le concret, le modèle de la connaissance est un *voir* chez Kant, enfin, dans la *Critique*, à la conception du penser comme acte de synthèse : un entendement qui a besoin d'un acte de synthèse est un entendement ne fournissant pas le divers de l'intuition, donc un entendement fini. La meilleure preuve que nous n'avons pas d'intuition intellectuelle est précisément que nous devons penser, c'est-à-dire opérer la synthèse d'un divers (cf. B 139 ; Ak.III, 112 ; TP, 116-117).

35. Dans la *Raison pratique*, Kant demande semblablement – en visant Mendelssohn – à ceux qui persistent à considérer le temps et l'espace comme des déterminations des choses en soi ou qui en font « uniquement des conditions appartenant nécessairement à l'existence des êtres finis et dérivés, mais non à celle de l'être primitif et infini, comment ils veulent se justifier et d'où ils prennent le droit de faire une telle distinction ». Cf. Ak.V, 101 ; tr. Picavet, 107-108.

36. On objectera peut-être que l'on peut faire de l'espace et du temps des conditions objectives sans en faire, pour autant, des conditions *a priori* de l'être en général ; mais, pour Kant, en tout cas, il suffit que l'espace et le temps soient des conditions réelles d'un être *quelconque* pour que *tout l'être* y soit assigné : sitôt que l'espace et le temps se voient reconnaître une réalité transcendantale, fût-ce pour un seul existant, cela suffit pour que toutes les existences s'y trouvent assujetties ; on cesse d'avoir le droit de penser véritablement une origine et des limites pour le monde, on ne peut plus penser quelque chose qui le précède et un au-delà spatial. Kant impose ici une *alternative* : ou l'on ne voit dans l'espace et le temps que de simples phénomènes, ou tout se trouve placé dans l'espace et le temps. Nous ne pouvons admettre *quelque chose hors du monde* qui échappe à l'espace et au temps si nous faisons d'eux des *conditions du monde*.

elles pas aussi des conditions s'appliquant à l'existence [37] même de Dieu ? Il ne reste plus, pour l'éviter, qu'à rapporter espace et temps à la forme subjective de notre intuition, laquelle – à l'opposé du mode d'intuition qui convient (autant qu'on en puisse juger) [38] à l'être originaire –, est l'intuition d'un être essentiellement dépendant : la représentation de l'objet n'est possible, pour nous, que pour autant que notre capacité de représentation se trouve affectée. Notre sensibilité, c'est précisément le caractère dérivé de notre mode d'intuition. Espace et temps signifient notre absence d'intuition intellectuelle. Ces formes d'intuition sont peut-être bien celles de tout être fini pensant (nous ne pouvons déterminer jusqu'à quel point elles sont le propre de l'homme), mais cela n'ôte rien au fait qu'elles ont trait à la sensibilité. Quand elles seraient universellement partagées, elles ne laisseraient pas d'être des conditions *sensibles* d'intuition [39], c'est-à-dire des conditions propres à un être qui

---

37. Kant souligne qu'espace et temps doivent être écartés de la *connaissance* qu'a Dieu ; mais ce qu'il objecte aux tenants du réalisme, c'est qu'à faire de l'espace et du temps des conditions de l'existence des choses, Dieu devrait lui-même *exister* dans l'espace et le temps. On ne sait si Kant fait valoir que Dieu ne pourrait être indépendant de l'espace et du temps si *ce qu'il connaît* dépendait de l'espace et du temps ou si l'espace et le temps étaient *les conditions de toute existence*. Pareille ambiguïté se trouve aussi dans la correspondance entre Leibniz et Clarke.

38. Cette formule prudente ne correspond à *aucune réserve*. Cf. *Religionslehre Pölitz* [1783-1784], Ak.XXVIII.2.2, 1051) : « Il faut donc exclure d'un *ens originarium* la sensibilité parce qu'un *ens independens* ne peut comme tel être affecté par aucun objet. […] chez un être originaire toute connaissance doit nécessairement provenir d'un entendement pur qui n'est affecté d'aucune représentation sensible. Ce n'est pas […] à cause de leur confusion que les représentations sensibles ne doivent pas être attribuées à Dieu même […] mais il faut écarter toute sensibilité de Dieu parce qu'il est impossible que des objets exercent une influence sur un être indépendant ».

Voir aussi la *Danziger Rationaltheologie* [ms. Baumbach, 1794] Ak.XXVIII.2.2, 1266-1267 : « Au pouvoir de connaissance divin revient l'entendement, pas la sensibilité, car cette dernière est le pouvoir des représentations des choses dont on est affecté, une réceptivité des impressions […]. Mais, en tant, qu'*ens originarium*, *necessarium*, Dieu ne peut être affecté par aucune autre chose et ne peut se trouver en commerce avec aucune. […] La sensibilité ne convient pas au concept d'*ens originarium* […] La connaissance de Dieu n'est pas sensible, car cela contredit au concept d'être originaire ».

39. L'extension de ce genre nous est inconnue, mais cela ne change rien à l'affaire : *même universelles*, ces formes d'intuition n'en resteraient *pas moins des formes sensibles*. Cf. notes de Kant sur son exemplaire de la *Critique* : « Il se peut bien que tous les

ne peut intuitionner que pour autant que sa capacité de représentation se trouve *affectée*. Il y a une distance infinie entre l'*intuitus originarius* et l'*intuitus derivativus*, être dépendant dans son existence même et dans son intuition[40].

Ces considérations théologico-métaphysiques sont fondamentales ; pour ne figurer explicitement que dans la seconde édition de la *Critique*, elles sont très certainement à la source de l'idéalisme transcendantal : nous avons déjà souligné au chapitre précédent que si ce dernier a cherché ses preuves dans l'explication de la connaissance synthétique *a priori*, il a eu incontestablement pour *premier mobile* un souci éthique et métaphysico-théologique. Mais Kant n'entend pas plus *recommander* ici la doctrine de l'idéalité de l'espace et du temps au nom de ses avantages théologiques que *laisser une place à la croyance*. Quoique le passage évoque la *théologie naturelle*, Dieu intéresse Kant ici comme concept *pour la critique de la connaissance*, non comme concept de la théologie naturelle. Dieu est pensé ici à titre de mode de connaissance, comme mode de connaissance originaire (*intuitus originarius*). Il est l'*Idée d'un autre entendement possible que l'entendement humain, l'Idée d'une autre intuition possible*, concept nécessaire *si la nôtre doit pouvoir être considérée comme une sorte particulière d'intuition* [41]. Il est cet entendement originaire dont nous n'avons certes aucun concept, mais par rapport auquel seulement l'*intuition sensible* est pensable comme

---

êtres créés soient assignés à cette condition. Nous n'en savons rien. Mais l'on peut tout de même savoir qu'elle est une simple forme sensible. », *Nachträge*, Ak.XXIII, 23.

40. L'avant-dernière phrase du texte est peu claire, même une fois levée toute amphibologie. Kant écrit : « un être [*Wesen*] dépendant dans son existence [*Dasein*] comme dans son intuition [*Anschauung*] (laquelle [intuition] détermine l'existence de cet être [*sein Dasein*] en relation à des objets donnés). » *Sein Dasein* renvoie à *Wesen*, pas à *Anschauung*. La phrase n'est, de prime abord, pas équivalente à celle sur laquelle s'achève l'alinéa précédent : notre mode d'intuition est sensible parce qu'il dépend de l'existence de l'objet et n'est possible qu'autant que la capacité de représentation du sujet en est affectée. Kant ne dit plus que notre mode d'intuition dépend de l'existence de l'objet, mais que notre existence en dépend. Reste à savoir si les deux choses sont à distinguer : nous existons en effet comme capacité de représentation. La phrase semble vouloir dire que notre capacité de représentation est conditionnée par les objets qui nous sont donnés dans l'expérience.

41. *Faculté de juger*, § 77, Ak.V, 405 ; tr. Philonenko, 219.

telle. *Il est le concept d'un pouvoir de connaissance sans réceptivité dont nous avons absolument besoin pour reconnaître et penser la réceptivité de notre propre pouvoir de connaissance* et la phénoménalité nécessaire des objets de nos sens, c'est-à-dire leur statut de simples représentations n'exprimant rien de la chose qui nous affecte, mais seulement la manière dont nous en sommes affectés [42]. Dieu est ici ce concept d'un mode de connaissance dont nous n'avons certes pas de « concept consistant », mais dont il « n'est pas moins nécessaire de former la pensée pour ne pas assujettir tous les êtres qui sont doués d'un pouvoir de connaître à notre forme d'intuition »[43], pour ne pas faire de notre entendement discursif le prototype de tout entendement possible [44].

Cette considération « théologique » ne dépare pas l'*Esthétique* ; elle est en parfaite continuité avec les observations trop allusives du premier alinéa du § 1 et celles, expresses, du troisième alinéa des *Conséquences de l'espace*, en enseignant simplement que nous n'avons pas le droit d'ériger les conditions humaines de la connaissance en conditions de l'être, que nous n'avons pas le droit de faire des conditions particulières de la sensibilité humaine des

---

[42]. REINHOLD se sépare de Kant en écartant le concept d'un *intuitus originarius* : l'affection n'est pas la condition d'un *intellectus derivativus*, mais celle de la *représentation überhaupt* ! Sans cette affection, on ne peut penser la représentation en général ; car il faudrait vouloir penser la représentation incompréhensible d'un être auquel la matière de ses représentations ne peut être donnée parce qu'il se les crée. (*Versuch,* § XXII, 278-279, cf. *Philosophie élémentaire* et notre présentation). BECK commente ainsi la RG IV : « Notre façon de connaître est ainsi faite que nous ne pouvons jamais faire abstraction de notre usage originaire de l'entendement pour que nos concepts soient des connaissances et aient une valeur objective. Pour nous rendre cette constitution évidente, la Critique expose le concept d'un autre entendement [...] qui est lui-même un pouvoir d'intuition, pour lequel, en vérité, il n'y a pas le moindre usage originaire de l'entendement [...]. Nous ne pouvons assurément pas admettre ce concept. Mais aussi doit-il seulement servir à nous rendre attentif à la particularité de notre connaissance, à savoir qu'elle doit partir de ce qui est à comprendre », *Standpunkt*, 401-402.

[43]. *Progrès*, Ak.XX, 267 ; tr. Guillermit, 20. Kant juge tout aussi nécessaire, pour ne pas assujettir tous les êtres à notre forme d'intuition et pour ne pas ériger nos conditions de connaissance en conditions de l'être, de former l'idée d'une connaissance *sans* réceptivité que celle d'une connaissance mettant en jeu une *autre* sorte de réceptivité que la nôtre.

[44]. Cf. *Prol.*, § 57.

conditions non seulement de *tout intuitus*, mais même de tout *intuitus sensible* comme tel [45]. Cette remarque procède d'un remords de Kant qui a dû se rendre compte, d'une part, qu'il avait été excessivement allusif dans le premier alinéa du § 1 sur l'idée d'un mode d'intuition sans réceptivité et, d'autre part, qu'il ouvrait peut-être la porte à un contresens ou à une objection telle celle émise par Mendelssohn (à savoir que toutes les créatures intuitionnent, comme l'homme, dans l'espace et dans le temps) : il importait de souligner que ce qui rend *sensible* le mode de connaissance humain n'est pas son éventuelle spécificité par rapport au mode de connaissance d'autres esprits pensants finis. *Quand ce mode d'intuition serait universel, il ne laisserait pas d'être sensible ; il est sensible parce qu'il est dérivé*. Le deuxième alinéa de la remarque s'ouvre clairement sur une concession et marque comme un retrait par rapport à la réserve faite dans le troisième alinéa des *Conséquences de l'espace* : il n'est pas nécessaire de restreindre ce mode d'intuition à l'homme exclusivement, ce n'est pas de cette (éventuelle) restriction, en effet, qu'il tire sa nature sensible.

Le concept d'*intuitus originarius* est indispensable pour nous retenir de céder à la tentation d'étendre abusivement les conditions de l'intuition sensible à tous les êtres et pour nous les faire reconnaître comme le propre d'un être *dépendant*, quant à son existence et quant à son intuition, *de l'existence de l'objet*. Les concepts d'intuition intellectuelle et d'entendement-archétype sont certes négatifs, mais leur rôle est considérable ; ils ne sont pas obtenus après coup, par une négation du mode de connaissance propre à l'homme. S'il sont des concepts-limites et des concepts problématiques par lesquels nous ne nous représentons *rien de déterminé*, la connaissance humaine ne laisse pas, paradoxalement, d'être *comprise à partir d'eux*, ils jouent le rôle de repères à partir desquels peut être appréciée, comprise et évaluée, la connaissance humaine ; ils

45. Au § 1, 1, l'allusion se borne au *bei uns* de la dernière phrase (que renforce en B un *uns Menschen wenigstens* dans la deuxième phrase). Le *chez nous* ne saurait opposer ici l'homme à d'autres créatures, mais reprend la distinction faite au § 10 de la *Dissertation*, entre l'« *intuitus qui objectorum est principiatum* » et l'« *intuitus qui objectorum est principium* ». Dans les *Conséquences de l'espace*, c'est le cas des autres créatures qui est évoqué.

président, en vérité, à son analyse. La philosophie transcendantale repose sur une conception métaphysique du sujet humain comme être pensant fini [46]. Si l'on n'a pas affaire ici à une *déduction* métaphysique de la sensibilité, puisque, si elle est nécessairement le lot d'un être fini, sa forme ne laisse pas d'être contingente, et qu'elle nous est peut-être propre à nous autres hommes, on a affaire, pour le moins, à son *élucidation* métaphysique : *sensible signifie non originaire*. La réceptivité de l'intuition, c'est le statut de la créature. Nous ne connaissons pas la chose en soi parce que nous ne créons pas l'objet de notre intuition. Si nous n'avons affaire qu'au phénomène (par quoi il faut entendre quelque chose d'immensément distinct de l'être), c'est assurément parce que notre sensibilité est une réceptivité *a priori* et que notre entendement n'est qu'une faculté de lier le divers des intuitions de la sensibilité (non un pouvoir d'intuition), mais *c'est d'abord, parce que ni notre être, ni, par conséquent, notre mode de connaissance ne sont originaires*.

Intuition intellectuelle et intuition sensible sont dans la *Critique* des genres de connaissance mutuellement exclusifs. Il n'y a aucun sens à demander si, outre l'intuition sensible, nous ne pourrions pas avoir une intuition intellectuelle. *Ou nous créons l'objet de notre intuition en l'intuitionnant, ou nous le recevons donné*. L'attribution de l'intuition sensible à l'homme n'est pas un point de départ, anodin, laissant ouvert le questionnement, qui se ferait sans préjuger de la possibilité d'un autre type d'intuition susceptible de la compléter. *Intuition intellectuelle et intuition sensible ne peuvent coexister dans un même sujet*. Elles sont mutuellement exclusives, elles correspondent à des statuts ontologiques opposés. Aussi, une fois marquée la *réceptivité de notre connaissance* dans l'*Esthétique*, n'y a-t-il plus à s'enquérir d'une possible intuition intellectuelle complémentaire [47].

---

46. Cf. MARTY, *Naissance*, 38.

47. Dans la *Dissertation*, la privation d'intuition intellectuelle n'entraîne pas la négation de l'*usus realis* de l'entendement. La présentation intuitive n'y est pas la condition *sine qua non* de la connaissance.

Si avancée que soit en 1770 la théorie de la sensibilité, Kant ne pense pas encore exactement ce qu'il pensera en 1781. La définition de la sensibilité comme réceptivité signifie, dans l'*Esthétique*, que la sensibilité est la faculté par laquelle des objets nous sont

donnés. 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 (production *in concreto*) et intellection (représentation abstraite, discursive, 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 » (cf. § 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 l'« *intellectus qui objectorum est principium* ». La privation d'intuition intellectuelle n'entraîne pas en 1770 l'impossibilité de la connaissance des choses mêmes. Alors qu'en 1781 intuition intellectuelle et intuition sensible seront des genres de connaissance exclusifs correspondant à des statuts ontologiques opposés (celui de l'*être originaire* et celui de l'être pensant fini), en 1770, *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 ».

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, l'aveu de la lettre à Herz du 21 février 1772 : « 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

*

L'*Esthétique* s'ouvre significativement sur la thèse que la connaissance est assignée à l'intuition qui, seule, peut fournir l'objet. Il faut tout d'abord, lit-on dans le premier alinéa du § 1, *que l'objet nous soit donné* [48]. Ce qui veut dire que l'homme est dépourvu de l'intuition intellectuelle, que nous est refusé ce type d'intuition qui convient, par contre, à l'Etre originaire. Il y a deux différences majeures, en effet, entre l'*intuitus originarius* et l'*intuitus derivativus* : toute la connaissance du premier est intuition, tandis que celle du second consiste dans l'intuition et la pensée ; le premier produit ses objets en les intuitionnant, tandis que le second dépend de l'existence de l'objet et ne peut intuitionner que s'il est affecté par lui. L'*intuitus derivativus* humain doit recevoir ses objets, il ne peut se les donner. Dire qu'il faut que l'objet nous soit donné, c'est marquer ici que notre intuition n'est pas originaire, productrice de son objet, mais que l'intuition de notre esprit est toujours passive, à

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 si elles ne le sont pas par la manière dont elles nous affectent ? » (Ak.X, 130-131 ; tr. Verneaux, 33-35). 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.

48. SCHOPENHAUER a trouvé ce terme *wunderlich, nichts sagend, unbestimmt, bildlich*, etc. Cf. *Monde*, 540, 554, 558, etc. Les postkantiens ont cherché à expliquer cet irritant « donné », voire à l'éliminer plus ou moins radicalement. REINHOLD (cf. *Versuch*) a tenté d'en faire un moment du « principe de conscience » ; MAIMON (*Versuch*) en a fait une différentielle de conscience ; BECK (*Standpunkt*) en a fait le produit de « l'activité représentative originaire » ; Fichte (*WL*, *Zw. Einl.*) a fait du non-moi un moment du moi.

l'opposé de celle de l'être originaire « qui est le principe des objets, et non leur effet » [49].

De nombreuses restrictions fourmillent dans l'alinéa : *uns, bei uns, uns Menschen wenigstens*. On a pu faire l'hypothèse que Kant se place successivement à trois niveaux : le premier énoncé valant de tout sujet connaissant possible, de l'*intuitus derivativus* comme de l'*intuitus originarius* ; le second valant de tout être pensant fini, de l'*intuitus derivativus* en général ; le dernier valant de *certains* êtres pensants finis : nous autres hommes. La première phrase ne comporte pas, en effet, ce « nous » restrictif qui figure dans le premier membre de la seconde phrase. Le « pour nous autres hommes » enfin, ajouté dans la seconde édition, semble renforcer encore ce « nous », restreindre davantage le champ de validité de cette nécessité. Il semblerait que Kant distingue entre le fait que l'objet doit nous être donné d'une part et le fait que nous devons en être affecté et que soit donc laissée ouverte ici la possibilité que l'objet puisse être *donné à certains êtres sans affection*.

L'hypothèse correspondrait certes au souci kantien de ne pas ériger les conditions humaines de l'intuition en conditions universelles de l'intuition. Kant souligne, à de multiples reprises, que nous n'avons pas le droit de supposer que les conditions sous lesquelles nous intuitionnons sont aussi celles de tous les êtres pensants finis. Toutefois, s'il interdit d'assigner tous les êtres pensants finis à nos conditions d'intuition, c'est-à-dire à un intuitionner dans l'espace et le temps, *il n'a jamais envisagé, si peu que ce soit, une réceptivité sans affection* [50]. La précision « pour nous autres hommes [*uns Menschen wenigstens*] »[51] semble certes, là où elle intervient dans la phrase, res-

---

49. *Diss.*, § 10 ; Ak.II, 397 ; tr. Mouy, 49. Sur l'*intuitus originarius / archetypus*, v. aussi lettre à Herz du 21 février 1772, *Critique* (RG IV, §§ 17 et 21 et A 695 / B 723, Ak.III, 456-457 ; TP, 480), *Faculté de juger*, §§ 76-77 et *D'un ton*.

50. Nous ne voyons pas que Kant entrouvre ici la possibilité d'une intuition finie dans laquelle l'objet pourrait être donné sans affection. Kant envisage certes « une intuition qui, bien que sensible, serait pourtant d'une autre espèce que celle qui se produit dans l'espace et le temps » (B 139 ; Ak.III, 112 ; TP, 117 ; cf. Pl. I, 858, TP étant ici inutilisable), mais rien ne permet de penser qu'il s'agit d'une intuition qui ne reposerait pas sur une affection. Comment serait-elle alors sensible ?

51. Dans l'*Esthétique*, *homme* est employé, tantôt *vs* Dieu, tantôt *vs* les autres êtres finis pensants, tantôt il désigne le genre *vs* les individus, tantôt les individus. Nous ne voyons

treindre la nécessité de l'affection à l'homme, mais il se pourrait qu'elle soit mal placée dans le texte et que Kant ait voulu faire porter cette restriction sur l'affirmation qui la précède, à savoir que « l'intuition n'a lieu qu'autant que l'objet nous est donné ». Nous y voyons une simple confirmation redondante de l'« *uns* » qui figure dans le premier membre de la phrase et du « *bei uns* » qui se trouve dans la dernière phrase. Cette restriction est contemporaine de la quatrième remarque générale *où aucune dissociation n'est même esquissée entre finitude et affection*. Tous les êtres finis pensants ont en commun de dépendre de l'existence de l'objet et par conséquent de ne pouvoir avoir de représentation de l'objet qu'autant que la capacité de représentation du sujet en est affectée. Rien ne permet de faire l'hypothèse que Kant ait eu le souci en B de faire une place à un mode de représentation passive et pourtant sans affection, qu'il ait eu un autre but que d'attirer l'attention sur ce qui est le propre de la connaissance sensible, qui est de mettre en jeu nécessairement une réceptivité qui doit être affectée, ces deux concepts étant inséparables – à la différence du mode de connaissance qui seul convient à l'Etre originaire (l'intuition sans réceptivité) – et de bien assurer qu'il n'énonce pas une condition de la connaissance comme telle.

Quoique la référence à un mode d'intuition sans réceptivité ne soit explicite que dans la dernière des remarques ajoutées en 1787, il n'y a pas d'évolution dans la pensée de Kant. Dès ce premier alinéa du premier paragraphe, l'*Esthétique* ne se prononce pas sur les conditions de la connaissance en général, mais exclusivement sur les conditions de la connaissance *pour nous autres hommes*. La connaissance humaine est pensée *ab initio* par rapport à celle de Dieu, même si Kant se montre plus discret ou moins explicite sur ce point dans la première édition de la *Critique* que dans le § 4 de la *Dissertation* ou dans la quatrième remarque (de 1787). L'idée d'un entendement originaire, archétype ou intuitif, producteur de son contenu et de ses objets, n'est certes que la représentation d'une

pas dans cet ajout la moindre conséquence d'une « découverte », exprimée dans les *Fondements*, qu'il y a à distinguer entre « toute nature raisonnable [en général] » et « les conditions contingentes de l'humanité », la loi morale ayant une signification « pour tous les êtres raisonnables en général » (cf. Ak.IV, 408 ; tr. Delbos, 114).

possibilité, dont nous ne pouvons nous former aucun concept [52], mais il est néanmoins nécessaire de placer au fondement de l'étude de l'esprit humain dans sa spécificité l'Idée d'un *autre entendement possible* que le nôtre [53] — s'il est vrai que ce concept ne joue aucun rôle positif dans l'élaboration de sa doctrine [54].

C'est assurément l'un des immenses mérites de la lecture heideggerienne que d'avoir souligné que, chez Kant, « l'essence de la connaissance humaine et finie se trouve expliquée par sa distinction d'avec l'idée d'une connaissance infinie et divine, par sa distinction d'avec un *intuitus originarius*. » [55] *La thèse de l'affection est fondamentale ; elle ne fait qu'un avec l'énoncé de notre finitude*.

Ces concepts sont indispensables pour entendre adéquatement la thèse tant décriée que l'objet doit *affecter* l'esprit pour que l'intuition nous soit donnée. Dans l'affirmation que l'objet ne peut nous être donné que si nous en sommes *affectés*, on a pu voir soit l'indice que Kant se mouvait encore sur le plan du réalisme à l'heure même où il rédigeait l'*Esthétique transcendantale*, soit la preuve qu'il ne parvenait pas à se déprendre une fois pour toutes d'un réalisme résiduel et qu'il était condamné à ses accès rémanents, alors même qu'il avait accédé au point de vue copernicien, soit qu'il se plaçait, consciemment et délibérément, pour une raison propédeutique, au niveau – réaliste, cynique, dogmatique – de son public.

---

52. B 139 ; Ak.III, 112 ; TP, 117.

53. « Il s'agit donc d'une qualité propre à *notre* entendement (humain) [...]. Mais s'il en est ainsi, l'Idée d'un autre entendement possible que l'entendement humain doit se trouver au fondement (tout de même que dans la « Critique de la raison pure » nous devions avoir à l'esprit une autre intuition possible, si la nôtre devait être considérée comme étant une sorte particulière d'intuition) ». *Faculté de juger*, § 77 ; Ak.V, 405 ; tr. Philonenko, 219 (cité *supra*). — MARTY, *Naissance*, 389.

54. Reste toutefois à savoir : 1° si l'on peut encore vraiment considérer que l'on affaire ici à un mode de *connaissance* et à un mode d'*intuition* (Kant emprunte ici à Leibniz une représentation qui n'est pas un mode d'intuition, mais une *explication de l'origine des choses par la pensée divine*) ; 2° si l'on peut s'autoriser de la *simple éventualité* – peut-être chimérique – d'une forme d'intuition dont nous sommes dépourvus, pour soutenir que *toute notre intuition ne livre rien que le phénomène* (cf. SCHULZE, *Kritik*, II, 232-233). Voir aussi l'objection husserlienne.

55. HEIDEGGER, *Kant*, § 4.

Sans doute Kant explique-t-il la genèse de la représentation par l'action exercée sur l'esprit d'une chose existant indépendamment de la perception que nous en avons et postule-t-il donc l'existence d'un monde de choses existant en soi et la dépendance de notre esprit à son égard. Mais, outre que « la présupposition selon laquelle des objets font des impressions sur nos sens et suscitent de cette façon des représentations » [56] ne contredit pas à l'idéalisme transcendantal, quoi qu'en pense Jacobi [57], la prémisse de l'*Esthétique* est moins à imputer à un réalisme impénitent qu'à considérer comme une *prémisse essentiellement métaphysique*. L'affection de l'esprit par des choses n'est pas chez Kant une thèse ancrée dans une sorte d'*Urdoxa* réaliste, procédant d'une *conception cynique du réel* qui perdurerait comme un corps étranger dans la doctrine de l'idéalisme transcendantal. *Elle s'enracine dans une analyse métaphysique du sujet humain comme sujet fini et dépendant*. L'homme n'est pas, tel Dieu, un être dont l'entendement puisse produire les objets[58]. Notre faculté de représentation est essentiellement passive dans la mesure où nous dépendons de l'existence de l'objet.

Cette thèse de l'affection de l'esprit par des choses qui a tant choqué en ce qu'elle a semblé exiger que l'on se représente un quasi-corps exerçant une action transitive sur le sujet, n'impose en fait rien de tel. Rien n'est moins assimilable, en vérité, à une *res* que cet

---

56. JACOBI, *Über den transz. Idealismus*, tr. Stephen-Ferry, 31 : « Je demande : comment est-il possible de concilier la présupposition selon laquelle des objets font des impressions sur nos sens et suscitent de cette façon des représentations, avec une doctrine qui veut ruiner tous les fondements sur lesquels cette présupposition s'appuie ? »

57. JACOBI prend l'idéalisme transcendantal pour un idéalisme tout court, *l'idéalisme le plus énergique qui ait jamais été enseigné*. Là où Kant dit que nous ne sommes pas affectés par des *corps extérieurs* donnés en soi *extra nos*, il comprend que nous ne sommes pas affectés du tout.

58. Cf. la leçon *Raum und Zeit* in *Meta.* L 1, Ak.XXVIII.1, 179. Ce n'est pas la clarté et la distinction qui caractérise l'*intuitus* divin, mais le fait qu'il produise spontanément toutes ses représentations. Dieu est un être qui ne peut pas avoir de sensibilité. F. LARUELLE note judicieusement que la *Critique* « modifie la problématique théologique de la finitude qui, chez les classiques, désigne plutôt l'être créé de l'homme, la transpose dans la problématique du rapport intuitif de *repraesentatio* à l'objet et en fait l'impuissance de l'homme à créer celui-ci. » (« Réflexions sur le sens de la finitude dans la "Critique de la raison pure" », *RIP*, n° 136-137, 269).

objet transcendantal affectant : on ne peut le confondre avec le corps matériel [59] et l'action qu'il exerce sur l'esprit ne peut être pensée à l'aide de la catégorie de cause [60]. On ne peut s'en autoriser toutefois, à notre sens, pour tenter de contourner l'enseignement d'une affection de l'esprit, d'une dérivation de la sensation à partir de l'impression d'un objet existant en dehors de nous. On ne peut suivre *l'interprétation neutralisante* de l'affection de Cohen par exemple : « L'affection signifie seulement le rapport immédiat de la connaissance à l'objet, comme à un donné » [61]. *Kant n'enseigne pas seulement que l'objet est donné, mais qu'il ne peut être donné que comme effet d'une affection*. Le concept d'affection ne se réduit pas à l'affirmation que la sensation est donnée, qu'elle est inconstructible et qu'elle est *a posteriori* [62], il est indispensable à la pensée de la réceptivité comme telle, c'est-à-dire comme passivité.

B. L'*Esthétique*, science du seul *intuitus derivativus* humain

Nous n'avons pas le droit de faire des conditions de notre sensibilité des conditions des choses, ni non plus de ces conditions qui nous sont (peut-être), après tout, particulières, des conditions de la sensibilité d'autres êtres pensants finis [63]. On ne peut parler de

---

59. Les *Prolégomènes* (§ 13, Rem. II) semblent le démentir, Kant assimilant corps et chose en soi dans ce passage où il proteste contre l'accusation d'idéalisme ! En réalité, la *res physique* est une représentation qui résulte elle-même de l'affection de l'esprit ; l'objet transcendantal affectant n'est ni corps, ni rien d'assignable, il n'est qu'un X qu'on ne peut penser ni comme grandeur, ni comme réalité, ni comme substance (cf. A 288 / B 344 ; Ak.III, 231 ; TP, 247). La chose en soi est si peu *chose*, qu'Hegel, Renouvier, Liebmann, etc., y ont vu un concept vide.

60. Le rapport de l'objet transcendantal à la représentation à laquelle il donne lieu en nous par l'affection est absolument indéterminable. Il suit de l'*Analytique* que la catégorie de cause ne trouve les conditions de son usage objectif qu'appliquée aux phénomènes ; elle ne peut servir qu'à *penser* le rapport de l'objet transcendantal à la représentation, en aucun cas à le *déterminer*.

61. COHEN, *Kommentar*, 23.

62. Comme le fait KRONER, *Von Kant bis Hegel*, I, 103.

63. On nous reprochera de trahir Kant en le tirant du côté d'une sorte d'anthropologisme et de relativisme. Il reste que Kant ne fait pas des *a priori* sensibles des propriétés formelles des objets de l'expérience, des relations éidetiques, qu'il voit dans l'*a priori* une

l'espace et d'êtres étendus que du point de vue de *l'homme*, le temps n'est que la « condition subjective de notre (*humaine*) intuition ». On ne peut parler des choses en faisant abstraction du fait qu'elles sont des objets d'intuition, on ne peut plus confondre les objets des sens avec les choses elles-mêmes. Il n'est même pas permis de faire abstraction du sujet particulier de l'intuition sensible, l'homme, dont la sensibilité a peut-être des formes qui lui sont rigoureusement propres. Il n'est possible d'affirmer d'une façon absolue et nécessaire que « toutes les choses sont juxtaposées dans l'espace » qu'à condition d'apporter cette *restriction* qu'on entend par choses « les choses en tant que phénomènes externes ». Cette proposition qui, si

---

structure simplement *factuelle* de l'esprit humain et qu'il l'interprète expressément en termes de « conditions *subjectives* » de l'(*humaine*) intuition, en termes *psychologiques* donc, quand bien même il s'agit du sujet *transcendantal* de la connaissance : le sens externe est « l'une des propriétés de *notre* esprit ». Espace et temps ne tiennent qu'à la « constitution subjective de *notre* esprit » (cf. § 2, 1). Nous ne pouvons parler d'espace que d'un point de vue humain. L'*Esthétique* ne parle de personne d'autre que de l'homme. La *Meta. Mrongovius* [1782-1783] dit clairement : « Toute intuition sensible a une certaine forme qui est propre à la nature humaine. [...] Chaque sujet a sa propre manière d'être affecté. Sa représentation ne repose donc pas seulement sur l'objet mais aussi sur le mode particulier de l'intuition. Notre humaine nature est ainsi constituée que, lorsque nous sommes affectés par des choses extérieures, nous nous les représentons dans l'espace » (Ak.XXIX.1.2, 799-800).

Si la distinction du psychologique et du transcendantal a son degré de pertinence, il n'empêche que l'a priori kantien n'a qu'une nécessité contingente (cf. HUSSERL, notamment *Erstphilos., Beilagen* XVI, XIX et XX et les manuscrits B IV, 1 et 6). Il est difficile de soutenir que la référence à l'*organisation humaine* signifie pour Kant qu'*il n'y a de liaison dans les choses que celle posée par l'entendement, lequel n'est, comme fonction synthétique, ni celui de l'homme, ni celui d'un quelconque autre être* (cf. BECK, *Standpunkt*, 173 sq, 384 sq, 457 sq).

Nous voyons mal, en vérité, comment accorder une conception rigoureusement anthropologique et une conception qui tient l'espace et le temps pour des *verissimi conceptus* (cf. KRONER, *Von Kant bis Hegel*, I, 115 : « espace et temps doivent être des moments fondateurs de *vérité* et il est par conséquent dénué de sens de leur attribuer une origine anthropologique. Le concept d'humain n'a en ce domaine aucune signification concevable »). Kant ne nous paraît jamais avoir choisi nettement entre le *relativisme anthropologique* avec toutes ses implications et un *transcendantalisme* qui fait d'une référence à *l'homme* une clause de style, celui-ci se confondant avec le *sujet connaissant comme tel*, fini tout au moins. On caricature certainement Kant à le tirer vers l'anthropologisme, *mais peut-on vraiment le reconnaître dans le portrait opposé ?* Beck et Cassirer sont bien obligés de déplorer que Kant n'ait pas écarté de façon assez déterminée une interprétation relativiste et la façon égarante dont il parle du « point de vue humain »...

elle porte sur les choses absolument parlant, constitue ce que la *Dissertation* appelait l'axiome subreptice de la première classe [64], devient, moyennant une simple restriction [65], une proposition absolument vraie. Cette restriction est même la seule façon d'en garantir *a priori* l'objectivité.

L'*Esthétique* nous apprend à limiter rigoureusement la portée de nos assertions sur les choses ; et ce, de deux manières : nous ne pouvons tout d'abord pas nous prononcer sur les choses abstraction faite des conditions de la sensibilité. Nous ne sommes pas en droit de « faire des conditions particulières de la sensibilité des conditions de la possibilité des choses ». Nous ne pouvons, ensuite, même pas nous prononcer sur les choses de l'intuition sensible abstraction faite du sujet qui intuitionne : « nous ne pouvons juger des intuitions d'autres êtres pensants ». A quels êtres Kant peut-il penser ? Cette hypothèse n'est pas une clause de style, la question du « monde des esprits » ayant tôt intéressé Kant, encore que, depuis les *Rêves d'un visionnaire*, ce genre d'hypothèse ne soit plus de mise [66]. Dans la *Critique*, il ne peut s'agir que de ce que la *Méthodologie* appelle une *hypothèse transcendantale*[67], une *arme de plomb*

---

64. Cf. § 27. CRUSIUS enseignait dans son *Entwurf der notwendigen Vernunftwahrheiten, wiefern sie den zufälligen entgegengesetzt werden*, Leipzig, 1745, que « les deux axiomes capitaux tirés du concept d'existence sont d'abord que tout ce qui est doit être quelque part ou dans un quelconque espace ; ensuite que tout ce qui est doit avoir lieu à un moment ou se trouver dans un temps quelconque » (§ 48) ; « N'être nulle part et ne pas être, c'est la même chose pour notre entendement » (§ 50 et § 54 : l'équivalent pour le temps). « Tout ce qui est doit être quelque part ou se trouver, directement ou indirectement, dans un espace quelconque » (§ 59).

65. L'Etre originaire n'est pas soumis à « toutes les limitations qu'impose la sensibilité » (A 641 / B 669 ; Ak.III, 426 ; TP, 452). L'une des nouveautés majeures de la *Critique* par rapport à la *Dissertation* est l'attribution d'une signification essentiellement restrictive à la sensibilité : en 1770, espace et temps sont des conditions de possibilité d'un monde ; en 1781, ce sont des limitations, des « conditions qui limitent notre intuition » (cf. B 159 ; Ak.III, 124 ; TP, 137 : le sens interne est une *einschränkende Bedingung*).

66. Cf. VAIHINGER, II, 345. Voir *Histoire générale de la nature*, Ak.I, 351-366 ; éd. Seidengart, Vrin, 1984, 187-201) où Kant envisage une échelle hiérarchique d'êtres sur laquelle l'homme occupe une place intermédiaire.

67. *KdrV*, A 776 sq / B 804 sq ; Ak.III, 505 sq ; TP, 526 sq. Kant ne peut former *dogmatiquement* le concept de la possibilité d'êtres intuitionnant d'une autre façon que nous, *le concept de possibilité ne pouvant être employé dans son usage objectif qu'en rapport*

grâce à laquelle on peut débouter les dogmatiques de leurs prétentions. Elle est, d'abord et avant tout, une arme qui remplit la même fonction que le concept d'*intellectus originarius* [68] : nous ne pouvons pas davantage former le concept de ces autres êtres pensants qui ne seraient pas assujettis aux conditions humaines de l'intuition sensible, quoiqu'ils soient néanmoins assujettis à une forme d'intuition sensible, que nous ne pouvons former de concept d'un être qui ne serait pas astreint à l'intuition sensible.

Non seulement nous ne pouvons dire que toutes les choses sont juxtaposées dans l'espace sans ajouter cette condition restrictive : *pour autant* qu'elles sont les objets de l'intuition sensible externe *comme telle*, mais nous devons même dire : pour autant qu'elles sont les objets de *notre* intuition. Nous n'avons pas plus le droit d'assujettir aux conditions de notre intuition sensible tous les sujets susceptibles d'intuition sensible que de faire des conditions de notre intuition des conditions de la possibilité des choses [69]. L'*Esthétique transcendantale*, il importe de souligner, ne travaille pas à déterminer l'essence de la sensibilité en général ; elle ne procède à aucune *déduction a priori* des formes de la sensibilité en tant que telles [70]. *Elle ne porte que sur les conditions strictement humaines de*

---

avec l'expérience. A en faire un autre usage, il tomberait sous le reproche d'un usage illégitime de cette catégorie (cf. SCHULZE, *Kritik*, II, 564-565).

68. Ces concepts ont la même fonction. Les *Progrès* (Ak.XX, 267, tr. Guillermit, 20) les mêlent significativement.

69. Avec cette différence qu'il est impossible que les conditions de l'intuition sensible soient des propriétés des choses, alors qu'il reste possible que tous les êtres finis pensants soient assujettis aux mêmes conditions sensibles que nous.

70. Reinhold et Fichte ont voulu remédier à cette absence de déduction, spécialement choqués qu'ils étaient de la dissymétrie des sorts réservés à la sensibilité et à l'entendement chez Kant, d'autant plus qu'ils lui prêtent la thèse que les catégories de l'entendement sont nécessairement celles de tout entendement discursif. A l'Esthétique inductive kantienne, FICHTE veut substituer une Esthétique déductive qui supprime cette dissymétrie. « Faute de pouvoir déduire l'espace et le temps, Kant ne pouvait justifier leur affirmation ; elle était pour lui une proposition d'expérience » (cf. *Platnervorlesungen*, éd. Jacob, 221). « Toute la théorie de l'espace et du temps est établie par la simple induction ; il dit que l'espace et le temps sont des formes de l'intuition. Il l'avance hypothétiquement. » (*Ibid.*, 143). « Dès qu'on a prouvé qu'il est de l'essence de la raison de poser les objets dans l'espace et dans le temps, il n'y a plus à dire humblement qu'il s'agit seulement de notre intuition ; elle est la forme de tous les

l'intuition. Trois observations faites dans l'*Esthétique* montrent bien qu'elle ne prétend pas déterminer les conditions de l'intuition de l'*intuitus derivativus* en général, mais exclusivement celles de l'*intuitus derivativus* humain : dans les Conséquences tirées des concepts de l'espace, dans la première et dans la dernière remarque générale.

Nous ne pouvons pas dire que l'espace contient « toutes les choses en elles-mêmes, qu'on puisse ou non les intuitionner et quel que soit le sujet qui le puisse. Il nous est impossible de juger des intuitions que peuvent avoir d'autres êtres pensants et de savoir si elles sont liées aux mêmes conditions qui limitent nos intuitions et qui sont pour nous universellement valables » [A 27 / B 43]. — « Nous ne connaissons [des choses] que notre mode de les percevoir, mode qui nous est particulier, mais qui peut fort bien n'être pas nécessaire pour tous les êtres bien qu'il le soit pour tous les hommes » [A 42 / B 59]. — « Il n'est pas non plus nécessaire de limiter à la sensibilité de l'homme ce mode d'intuition dans l'espace et dans le temps. Il peut se faire que tout être fini et pensant doive nécessairement en cela être assimilé à l'homme (quoique nous ne puissions pas en décider). » [B 72].

êtres finis. Bien qu'il n'en donne pas de déduction, Kant l'affirme pourtant des catégories : selon Kant, en effet, on pourrait donc penser qu'il existe des êtres finis qui ne penseraient pas nécessairement dans l'espace et le temps, mais aucun qui ne devrait penser les objets comme substances ou accidents » (*Ibid*., 221). *La référence à l'homme vient, pour Fichte, de ce que Kant n'a pas pris les choses à la racine*, cf. *Grundriß des Eigentümlichen der WL*, tr. Philonenko, *OCPP*, 238) : « Kant dans la *Critique de la Raison pure* débute à ce moment de la réflexion en lequel le temps, l'espace et un divers de l'intuition sont donnés et déjà existants dans le Moi et pour le Moi. Nous avons a priori déduit ces données et désormais elles existent dans le Moi. Ce qui appartient en propre, du point de vue théorique, à la Doctrine de la science est ainsi établi. Nous abandonnons donc notre lecteur au point précis où Kant le prend en charge. »

La référence et la restriction à l'homme disparaissent chez Reinhold et Fichte ; Reinhold veut établir la nécessité des représentations d'espace et de temps pour la représentation *überhaupt* (cf. notre présentation de REINHOLD, *Philosophie élémentaire*, 40-41). — Le fait que Kant élabore l'inventaire des catégories en suivant le fil conducteur de la table des jugements n'ôte aux catégories rien de leur contingence. SCHOPENHAUER a justement noté le caractère *inductif* de l'élaboration de la table des catégories (cf. *Quadruple racine*, éd. de 1813, § 17). Kant écrit en effet (en A 70 / B 95 ; Ak.III, 86 ; TP, 88) : « si nous faisons abstraction de tout le contenu d'un jugement […], nous trouvons que la fonction de la pensée dans ce jugement peut se ramener à quatre titres dont chacun se compose de trois moments ».

La thèse étant soutenue que Kant ne ferait la distinction entre l'homme et l'être raisonnable fini que dans la seconde édition de la *Critique* et qu'elle serait consécutive aux *Fondements* [71] où elle apparaîtrait pour la première fois, il nous faut ici souligner [72] que Kant soutient cette thèse *dès la première édition* de la *Critique* ; si la mention d'autres êtres *finis* et pensants n'est faite qu'en B, l'expression est redondante chez Kant : les *autres êtres pensants* auxquels il est fait allusion en A ne sauraient désigner ni inclure l'être originaire : *tous les* êtres *pensants sont, comme tels, des êtres finis* [73]. Si cette restriction faisait allusion à l'être capable d'intuition intellectuelle (ou l'incluait seulement) – et non simplement d'une autre forme d'intuition sensible –, Kant parlerait, non d'*êtres pensants*, mais d'*êtres qui ont un pouvoir de connaissance* [74].

---

71. Le « tu ne dois pas mentir » « ne se trouve pas valable pour les hommes seulement en laissant à d'autres êtres raisonnables la faculté de n'en tenir aucun compte », *Fondements*, Ak.IV, 389 ; tr. Delbos, 77. « On ne peut disconvenir que la loi morale ait une signification à ce point étendue qu'elle doive valoir non seulement pour des hommes, mais encore pour tous les *êtres raisonnables en général* », Ak.IV, 408 ; tr. 114 (cf. aussi *Raison pratique*, Ak.V, 32, tr. Picavet, 32). SCHOPENHAUER malmène cette distinction (cf. *Grundlage der Moral*, § 6 : on ne peut s'empêcher de soupçonner que Kant n'ait ici songé aux anges).

72. HEIDEGGER écrit toutefois : « Dans la seconde édition Kant a élargi le concept d'un être rationnel fini, au point que ce concept ne se confond plus avec celui de l'homme, et a ainsi posé avec plus d'ampleur le problème de la finitude. N'est-ce point une raison suffisante pour qu'une interprétation essentielle de la *Critique* s'en tienne à la seconde édition ? » (*Kant*, § 31). Nous ne voyons pas que l'on puisse identifier la distinction entre *hommes* et *êtres pensants finis* à celle entre *finitude* et *réceptivité sensible*, sauf à identifier, ce que ne fait aucunement Kant, la réceptivité sensible comme telle et les organes déterminés des sens dont nous sommes, nous autres hommes, dotés. Finitude et affection forment un couple inséparable chez Kant. L'homme n'est pas pour lui une espèce particulière d'être raisonnable fini dans laquelle la finitude serait liée à la sensibilité.

73. Cf. RG IV : *Denken, welches jederzeit Schranken beweiset*.

74. Cf. *Progrès*, Ak.XX, 267, tr. Guillermit, 20. Par ailleurs, dans la leçon *Raum und Zeit* de la *Meta.* L 1, antérieure à 1781, Kant dit : « Nous ne pouvons assurément percevoir une chose autrement qu'au moyen de l'espace et du temps parce que nous n'avons pas d'autre forme de la sensibilité, mais c'est pourquoi un autre être qui n'a pas de telles formes de la sensibilité doit toutefois intuitionner autrement ces mêmes choses. Il est assurément impossible de nous représenter dans l'intuition une autre forme de sen-

Les *uns, für uns, bei uns, unser, uns Menschen wenigstens* qui ponctuent l'*Esthétique transcendantale* ne relèvent pas d'un simple tic verbal [75]. Il se peut que notre mode sensible d'intuition ait une universalité de fait mais il se peut aussi qu'il nous soit exclusif. Les formes de la sensibilité sont placées sous le signe de la contingence [76] : on ne peut pas donner une raison du fait que le temps et l'espace soient les seules formes de notre intuition possible [77]. *Il se trouve* que les formes de l'intuition sensible humaine sont au nombre de deux ; *il se trouve* qu'elles sont l'espace et le temps [78]. Sous ce rapport, il n'en va pas du tout en 1781 comme en 1770. La *Criti-*

---

sibilité et de la penser, mais nous ne pouvons pas non plus affirmer que celle-ci est la seule possible. » (Ak.XXVIII.2.1, 674).

75. Kant donne-t-il le même sens aux *unser* qui qualifient aussi les catégories de l'entendement pur ? *Unser* n'a pas la même valeur restrictive dans les expressions *unsere Sinnlichkeit* et *unser Verstand*. A la « forme de notre sensibilité » s'opposent celles « d'autres êtres finis pensants » ; *notre entendement* signifie par rapport à *l'entendement intuitif en général*, assure KRONER (cf. *Von Kant bis Hegel*, I, 104 sq). Il est vrai que Kant souligne davantage le caractère *humain* de la sensibilité, que notre entendement semble avoir, pour Kant, un privilège sur notre sensibilité, qu'on ne le voit jamais déclarer qu'il nous est impossible de juger des catégories que peuvent avoir d'autres êtres pensants, mais il n'érige jamais les catégories de l'entendement humain en catégories de l'entendement discursif (fini) possible. L'entendement n'est pas moins *contingent* que la sensibilité : « Mais de cette particularité qu'a notre entendement [*Von der Eigentümlichkeit unseres Verstandes*, nous corrigeons TP] de n'arriver à l'unité de l'aperception, *a priori*, qu'au moyen des catégories et seulement par des catégories exactement de cette espèce et de ce nombre, nous pouvons aussi peu donner une raison que nous ne pouvons dire pourquoi nous avons précisément ces fonctions du jugement et non pas d'autres, ou pourquoi le temps et l'espace sont les seules formes de notre intuition possible. » (*KdrV*, B 145-146, Ak.III, 116 ; TP, 123-124).

76. Si Kant n'emploie pas *Zufälligkeit* dans la *KdrV*, il le fait dans la *Faculté de juger*, § 77.

77. B 146 ; Ak.III, 116 ; TP, 123-124. Cf. aussi A 231 / B 284 ; Ak.III, 195-196 ; TP, 210 ; dans ce passage, Kant dit que nous sommes impuissants à savoir d'où vient que l'objet transcendantal de l'intuition externe ne donne précisément que l'intuition dans l'espace et non pas une autre. Kant souligne *l'impossibilité de rendre compte de la constitution de fait de la sensibilité autant que de l'entendement* (cf. aussi A 557 / B 585 ; Ak.III, 376-377 ; TP, 407. — *Prol.*, § 36, Ak.IV, 318, tr. Gibelin, 94. — Lettre à Herz du 26 mai 1789, Ak.XI, 51. — R 3929, Ak.XVII, 351. — R 5041, Ak.XVIII, 70).

78. Jusqu'où va cette contingence ? Est-il contingent que nous ayons un sens externe, que la forme de ce sens soit l'espace, que l'espace, forme du sens externe, ait une structure euclidienne ?

que innove en distinguant non plus simplement la connaissance humaine d'avec la connaissance divine, mais la connaissance humaine d'avec celle que peuvent avoir d'autres êtres finis pensants ; elle n'oppose plus seulement un mode de connaissance réceptif à un mode de connaissance sans réceptivité, elle ouvre la possibilité d'une connaissance reposant sur une *autre réceptivité que la nôtre* [79].

Notons, au passage, que l'affirmation dans la *Critique* de cette contingence pose, en droit, un problème redoutable : si espace et temps sont les formes contingentes de la sensibilité humaine, est-on en mesure d'affirmer qu'ils sont pourtant *nécessairement* les formes de toute sensibilité humaine ? Sur quoi s'appuie Kant pour affirmer qu'elles sont des formes *nécessaires pour tous les hommes* ? Comment peut-il affirmer que, quoique ces formes ne soient pas nécessaires pour tous les êtres, elles le sont toutefois pour tout homme ? Si espace et temps sont les formes de la sensibilité humaine, cela ne peut certainement pas signifier qu'on n'a pas encore noté jusqu'à présent qu'on ait trouvé un homme qui intuitionne autrement ! [80] Mais s'il ne s'agit pas d'une « élévation arbitraire de la valeur », quel est le fondement de cette nécessité ? Comment la fonder autrement que dans l'essence de la sensibilité ? mais comment alors penser un « entendement qui aurait bien pour fonde-

[79]. La connaissance humaine n'est opposée dans la *Dissertation qu'à celle qui revient à Dieu* (§ 10, § 25). Il n'y a pas (pour l'homme) *d'intuition* des intelligibles [...] toute intuition, en nous, est astreinte à un certain principe d'une forme » (§ 10). Il n'y a pas de formules où Kant distinguerait *le cas de l'homme de celui d'autres êtres finis pensants*. Il n'y a pas dans la *Dissertation* d'équivalents latins des *bei uns, für uns, uns Menschen wenigstens* de l'*Esthétique*. La connaissance humaine n'y est opposée qu'à celle qui convient à Dieu, elle n'est jamais caractérisée comme un mode de connaissance sensible qui ne peut, *comme tel*, prétendre à l'exclusivité. Est corrélativement absent de la *Dissertation* le thème essentiel à la *Critique* de la contingence des formes de notre intuition. Kant ne pose pas le problème de savoir si nous avons le droit d'étendre à tout *intuitus derivativus* comme tel l'intuition sous les formes de l'espace et du temps. L'une des innovations majeures de l'*Esthétique* est que Kant n'y distingue pas seulement entre l'intuition sensible à laquelle l'homme est réduit et l'intuition intellectuelle, mais la connaissance humaine d'avec celle que peuvent avoir d'*autres* êtres finis pensants.

[80]. HAUSIUS voudrait savoir d'où Kant le sait et comment il pourrait prouver que ces conditions valent de tous les hommes (*Über Raum*, 8).

ment une intuition sensible, mais de tout autre espèce que celle qui se produit dans l'espace et dans le temps » ? [81]

Il est vrai qu'aux lecteurs insatisfaits [82] de n'avoir pas trouvé dans l'*Esthétique* une sorte de *déduction de l'espace et du temps comme formes de la sensibilité* ou, à tout le moins, une preuve que la sensibilité n'a *rien que deux* formes [83], il faut répondre qu'une telle tentative de déduction supposerait selon Kant que nous disposions d'une intuition intellectuelle, qu'il n'est donc pas loisible de lui reprocher de ne pas l'avoir fournie [84] :

« Mais comment est possible cette propriété particulière de notre sensibilité même, ou celle de notre entendement et de l'aperception nécessaire qui est le fondement de celui-ci ainsi que de toute pensée ? Là s'arrêtent questions et réponses. Car c'est à elles qu'il nous faut toujours recourir pour toute réponse et toute pensée des objets ». — « Quant à savoir comment une telle intuition sensible (l'espace et le temps) est la forme de notre sensibilité, ou comment les fonctions de l'entendement telles que la logique développe à partir de lui sont elles-mêmes possibles, ou comment il se fait qu'une forme s'accorde avec l'autre pour une connaissance possible, c'est ce qu'il est absolument impossible d'expliquer davantage, parce que, sinon, nous devrions avoir encore un autre type d'intuition que celui qui nous est propre, et un autre entendement pour pouvoir comparer le nôtre, l'un et l'autre présentant de façon déterminée les choses en soi ; or nous ne pouvons juger tout entendement que par notre entendement, et aussi par conséquent toute intuition que par la nôtre. Mais aussi bien il n'est pas du tout nécessaire de répondre à cette question.» [85] .

---

81. *KdrV*, B 139 ; Ak.III, 112 ; TP, 117.

82. REINHOLD, FICHTE (*Précis* in *O.C.P.P*, 238 et *Platnervorlesungen*, éd. Jacob, 143, 221, 228 sq), SCHELLING (cf. *Vom Ich, Vorrede*, Hist.-krit. Ausg., II, 72).

83. TRENDELENBURG, *Unters.*, 2ème éd., I, 168 et LANGE, *Materialismus*, tr. Pommerol, II, 39.

84. Comme l'ont fait observer ARNOLDT, *Idealität*, 57, 126 sq et MEYER, *Kants Psychologie*, 1870, 179.

85. *Prol.*, § 36, Ak.IV, 318 ; tr. Gibelin, 94. — Lettre à Herz du 26 mai 1789, Ak.XI, 51 ; Pl. II, 840-841. Kant invoque toujours le cercle dans lequel tomberait inéluctablement toute tentative d'explication : nous ne pouvons sortir de nos concepts et de nos intuitions, les recherches sur les conditions de possibilité de notre sensibilité et de notre entendement sont donc vaines (cf. RIVELAYGUE, in Pl. II, 1519). C'est la même raison qu'il invoque pour écarter principiellement la question de Maïmon sur les conditions de

De même que la *Critique* est condamnée à prendre la faculté de connaître seulement au moment où elle se divise en deux souches [86] sans pouvoir remonter au-delà, elle est condamnée à s'en tenir au constat que nous intuitionnons sous ces formes et non sous d'autres et que nous arrivons à l'unité de l'aperception par telles fonctions plutôt que d'autres. *Une recherche sur les raisons dernières de l'appareil transcendantal de la connaissance serait proprement transcendante*, elle est donc illégitime. A la question de savoir d'où vient que l'objet transcendantal de notre intuition sensible ne donne précisément que l'intuition dans l'espace et non pas une autre, il est tout à fait au-delà du pouvoir de notre raison de répondre « et cela dépasse même tous les droits qu'elle a seulement de poser des questions » [87]. Nous sommes pour cette raison condamnés à ignorer si tous les êtres pensants finis sont astreints aux mêmes conditions sensibles que nous.

*

Sur ces vues kantiennes dont nous ne méconnaissons pas la nature métaphysiquement précieuse, nous nous permettrons deux observations. Cette « hypothèse transcendantale » [88] pourrait avoir quelque chose d'inadmissible.

On peut tout d'abord douter de la légitimité de l'hypothèse d'*êtres – s'agît-il même de Dieu – qui seraient des sujets connaissants tout en échappant à des conditions sensibles semblables aux nôtres*. S'il s'agit d'êtres connaissants, peuvent-ils n'être pas assujettis aux conditions eidétiques de la connaissance ? [89] S'il est assurément ab-

---

possibilité de l'accord entre les formes a priori de la sensibilité et les catégories de l'entendement.

86. *KdrV*, A 835 / B 863 ; Ak.III, 540 ; TP, 560.

87. *KdrV*, A 557 / B 585 ; Ak.III, 376-377 ; TP, 407.

88. Cf. *KdrV*, A 776 sq / B 804 sq ; Ak.III, 505 sq ; TP, 527 sq.

89. L'idée d'un *intellectus archetypus* est rejetée par HUSSERL comme *rigoureusement absurde* (« *Ich halte das für eine bodenlose Metaphysik* »). La connaissance ne peut jamais être, comme telle, une production de l'objet. Une connaissance sans réceptivité ne peut être une connaissance. La dualité du sujet et de l'objet est une structure éidétique de la connaissance. Le concept d'*intellectus archetypus* est *mystique, chimérique, vide, absurde*. Si Dieu est une sujet connaissant, son type de connaissance, pour original qu'il soit, tombe sous le coup des lois eidétiques de la connaissance. Il peut y avoir

surde de vouloir donner *notre* connaissance pour une connaissance *absolue*, il ne l'est peut-être pas de rejeter l'idée d'un *tout autre* mode de connaissance. L'affirmation que nous ne saurions faire des conditions particulières de notre sensibilité les conditions de la possibilité des choses est évidente si l'on entend par là qu'il n'y a aucune raison d'affirmer *a priori* que les lois de notre esprit et celles des choses doivent être les mêmes, soit que nous devions nécessairement intuitionner les choses telles qu'elles sont (notre connaissance devant être en quelque sorte le décalque des choses), soit que notre esprit crée les choses, tel un Dieu. Nous devons donc assurément réserver la possibilité que les choses qui apparaissent extérieurement ne soient pas en elles-mêmes spatiales ; nous ne pouvons assurer qu'elles sont en soi nécessairement spatiales parce qu'elles nous apparaissent telles. Tant la croyance naïve que notre esprit reflète les choses que l'absurde prétention de notre esprit à dicter leurs lois aux choses, *a fortiori* à leur donner l'être, doivent être écartées. Cet avertissement critique est donc le bien venu. Mais l'usage qu'en fait Kant est-il aussi indiscutable que le principe ? Est-ce là une raison suffisante pour écarter principiellement que la forme de la sensibilité puisse s'accorder avec ce que sont les choses en elles-mêmes ? Si la distinction critique entre la chose telle qu'elle nous apparaît et la chose telle qu'elle est doit nous rester toujours présente à l'esprit, n'est-ce pas verser dans un autre dogmatisme que de penser la chose en soi comme devant nécessairement être absolument autre que la chose telle qu'elle nous apparaît ?

Sans émettre pour autant des réserves sur la légitimité d'une distinction radicale entre l'*intellectus originarius* et l'*intellectus derivativus en général*, on peut ensuite se demander s'il est possible de penser l'homme comme un cas particulier d'*intuitus derivativus*, de

---

des niveaux de connaissance, mais *la connaissance ne peut être régie que par une seule loi d'essence*. Cf. *Erstphilosophie*, *Beilage* XVI : *Gegen Kants anthropologische Theorie* [1908] ; cf. *Idées*, § 43 « Elucidation d'une erreur de principe ». Husserl retrouve ou reprend ici les positions de la métaphysique traditionnelle, un instant bouleversées par Kant : entre le type de connaissance qui convient à Dieu et celui qu'a l'homme, il ne peut y avoir qu'une différence de degré, pas de nature. — Avec l'idée d'*intellectus archetypus*, et pour la même raison, Husserl rejette comme le comble de l'absurde l'idée d'une *chose en soi*, cf. *Idées*, § 52 (« La chose selon la physique et la "cause inconnue des apparences" »).

se représenter si peu que ce soit des esprits finis qui ne seraient pas assujettis dans leurs représentations aux conditions d'espace et de temps [90], mais plus encore, nous semble-t-il, jusqu'à quel point il

---

90. MENDELSSOHN (*Morgenstunden*, 2ème éd., 16, 24, 104 sq, 111 sq, 166 sq, 174, 324), MAÏMON (cf. *infra*, chapitre V), JACOBI, HERDER, par exemple, l'ont nié. Jacobi écrit dans ses *Cahiers* : « Je ne parviens pas à me représenter quelque chose, lorsque Kant dit qu'il se pourrait que tous les esprits finis ne soient pas assujettis dans leur représentation aux conditions d'espace et de temps : en effet, pour que ces êtres puissent encore se représenter quelque chose d'autre extérieurement à eux (d'autres êtres singuliers), je ne comprends pas la possibilité de la représentation d'un tel être réellement distinct de moi (un être qui n'est pas une simple modification de mon propre moi) si l'on ne pose pas en même temps que lui la représentation d'un espace, c'est-à-dire d'une *séparation* entre une *substance* et *une autre*. Dieu lui-même ne peut être en rapport avec le monde qu'au moyen de l'espace. Il en va de même du temps. C'est pourquoi je ne comprends pas non plus comment les lois de la pensée ne devraient pas valoir pour tous les êtres finis. Si l'*intuitus originarius* n'appartient à Dieu qu'en tant qu'il crée *ex nihilo*, il va de soi que toutes les créatures doivent être des êtres sensibles et qu'elles ne jouissent que d'un *intellectus derivativus*. » (Kladde VI, 25. La construction en anacoluthe de la première phrase est de Jacobi). Herder dénonce l'absurdité de cette hypothèse (*Metakritik*, 64).

REINHOLD, FICHTE ou BECK ne veulent pas entendre parler d'un pouvoir de représentation *humain* comme tel, ils ne connaissent que le pouvoir de représentation *en général* et refusent toute relativisation des vues kantiennes à l'homme comme être fini pensant particulier (en droit, sinon en fait) ; excluant l'hypothèse d'une sensibilité et d'un pouvoir de connaissance en général qui pourraient avoir d'autres formes que les nôtres, ils prétendent déterminer la nature du pouvoir de représentation *überhaupt*. Cf. notre introduction à REINHOLD, *Philosophie élémentaire*, 39 sq, 154 sqq. Voir FICHTE, *Recension de l'Enésidème*, tr. Druet, 380 : « *Kant*, il est vrai, n'a pas ramené les formes pures de l'intuition, l'espace et le temps, comme les catégories, à un unique principe. Il ne pouvait d'ailleurs le faire d'après son plan qui était seulement de préparer la science. Aussi pouvait-on encore imaginer une autre constitution des choses pour un pouvoir de représentation différent du nôtre, puisque chez Kant, les formes de l'intuition pouvaient sembler n'être que de pures formes du pouvoir de représentation *humain*. Kant lui-même a autorisé cette idée d'une certaine manière en répétant souvent sa distinction entre les choses telles qu'elles nous apparaissent et les choses telles qu'elles sont en soi, distinction qui ne devait sûrement valoir que provisoirement et *ad usum delphini*. »

BECK juge naïve la question de savoir si notre mode d'intuition sensible est celui de tous les êtres pensants ; *elle est le propre de celui qui ne s'est pas encore élevé au point de vue transcendantal*. Kant ne parle ici que du point de vue *à dépasser* de son lecteur : « La question de savoir s'il ne pourrait pas exister d'êtres liés à de tout autres conditions d'intuition que les nôtres est de la même espèce que celle de savoir s'il ne pourrait pas exister un entendement qui aurait de tout autres catégories que les nôtres. Ces questions tiennent l'entendement (le pouvoir de connaître) pour quelque chose de déjà tout formé par certaines déterminations, auquel peuvent maintenant convenir ou non encore certaines autres déterminations (intuitions pures et concepts purs de

est souhaitable de distinguer entre l'*intellectus derivativus* humain et celui d'autres êtres finis pensants. Quoiqu'elles relèvent de la même intention, les distinctions entre l'*intellectus originarius* et *derivativus* d'une part, entre l'*intellectus derivativus* humain et celui d'autres êtres pensants, d'autre part, ne paraissent avoir, en effet, ni la même nécessité métaphysique ni les mêmes effets. Autant il importe philosophiquement de ne pas ériger le point de vue de l'homme en point de vue absolu – ce dont l'hypothèse de l'*intellectus originarius* suffit à préserver –, autant la distinction entre la constitution de l'*intellectus* humain et celle d'autres *intellectus* risque d'induire un relativisme anthropologique, porteur de scepticisme, conséquence indésirable assurément, dont Kant ne soupçonne pas la menace. L'hypothèse doit donc être maniée avec précaution. Cette distinction devrait, en effet, en toute rigueur, conduire à la thèse qu'il y a autant de types de phénoménalisations que d'espèces de sujets ; il faudrait admettre que les choses ne sont pas seulement des phénomènes, mais encore des phénomènes pour nous autres hommes. Mais il ne va pas sans péril d'insister sur la nature contingente de *notre* sensibilité : si, en effet, l'on peut encore neutraliser le péril sceptique lié à la distinction entre chose en soi et phénomène, il

---

l'entendement). Ces questions considèrent donc que l'entendement est avec ces intuitions et catégories dans la même situation qu'avec des concepts empiriques : il existe par exemple des hommes ignorant complètement que l'eau peut prendre la forme d'un corps ferme. Ils ne remarquent donc pas que les catégories forment l'usage originaire de l'entendement lui-même et que, par conséquent, toute la signification du concept d'entendement se trouve précisément constituée en cela » *Standpunkt*, 386-387. Cf. encore : « Si l'on voulait se demander d'où vient que nous ayons précisément ces formes originaires de représentation plutôt que d'autres, je juge que cette question n'a aucun contenu ». « Le point de vue de l'homme [au nom duquel seul nous pouvons parler de l'espace, selon Kant] est celui de l'usage originaire de l'entendement. Cette condition subjective, c'est, en un mot, l'entendement même. Si nous le supprimons, nous supprimons certainement avec lui toute connaissance ». « La représentation problématique suivant laquelle les catégories pourraient encore avoir une application légitime aux objets d'une autre intuition que la nôtre pourvu seulement qu'elle soit sensible, représentation à laquelle nous ne trouvons en vérité aucune intelligibilité, vient de ce que l'on trouve aussi dans les jugements un usage purement logique des catégories de l'entendement » *Ibid*., 173, 384, 457.

Avec l'hypothèse d'autres formes de la sensibilité que les nôtres, Reinhold, Beck autant que Fichte rejettent en même temps le concept d'*intuitus originarius*.

n'est pas sûr qu'on le puisse encore si la sensibilité humaine n'est qu'une sensibilité *particulière* [91].

[91]. Cf. JANSOHN, *Subjektivitat*, 155-156 ; KRONER, *Von Kant bis Hegel*, I, 103 sq. HUSSERL reproche ici à Kant de méconnaître la portée de son analyse : il saisit des propriétés formelles des objets de l'expérience, il décrit les structures essentielles du connaître, la structure eidétique, *a priori*, de la connaissance *possible*. Au lieu de quoi, Kant psychologise l'*a priori*, fait de l'espace et du temps des conditions *subjectives*, s'obstine à n'y voir que la structure de la connaissance *humaine*, il s'enlise dans l'anthropologisme et le relativisme.

La possibilité d'un autre mode d'intuition (sensible) que le nôtre est un principe salutaire pour les uns, un pur non-sens pour les autres ; ici, les uns louent Kant de n'avoir pas cédé à la tentation « dogmatique » de transformer une simple propriété factuelle de notre esprit en loi d'essence ; les autres déplorent avec Husserl que Kant, par préjugé anti-platonicien, en raison de sa conception de l'induction ou en d'une arrière-pensée métaphysique, ait converti en simple structure anthropologique factuelle une authentique loi d'essence.

Kant qualifie de *subjective* la constitution de notre esprit sans jamais s'expliquer sur le sens de cette épithète et sur les raisons qui permettent de penser comme *proprement subjectives* (à moins de considérer que tout ce qui tient au sujet est *ipso facto* subjectif), *a fortiori* de transformer en conditions propres peut-être à *certains* sujets, des conditions qui sont essentiellement connues comme ayant leur fondement *a parte subjecti* et non pas *a parte objecti*. Montrer qu'espace et temps ne sauraient être inhérents aux choses mêmes, ce n'est pas établir qu'ils sont subjectifs dans le sens *relativiste* qu'a ce terme chez Kant. Admettons que l'espace et le temps ne puissent être des choses en soi ou leurs propriétés et qu'ils soient, en ce sens, « subjectifs », est-on fondé à l'interpréter comme le fait Kant et à dire qu'ils n'ont de sens que par rapport à *l'homme* ?