

LA QUATRIÈME REMARQUE DE L'ESTHÉTIQUE TRANSCENDANTALE FACE AUX OBJECTIONS

philopsis

Texte publié dans
Les études philosophiques
n°2/1990

Dans la théologie naturelle, explique Kant, on pense un objet dont on est dépourvu d'intuition, auquel on doit attribuer un mode de connaissance intuitif (la connaissance discursive supposant des bornes), les conditions d'espace et de temps devant être soigneusement écartées de ce mode de connaissance intuitif. Son intuition doit être représentée comme une intuition intellectuelle, l'intuition de l'Être originaire — qui ne dépend pas quant à son existence et son intuition de l'objet — ne peut être qu'une intuition donnant l'existence même à l'objet d'intuition. Mais est-il permis de se représenter un tel être, de penser un tel mode d'intuition, si l'on fait tout d'abord de l'espace et du temps des formes objectives, des conditions *a priori* de toute existence ? Comment ces formes ne seraient-elles pas aussi des conditions s'appliquant à Dieu ? Il y a inconséquence à vouloir penser Dieu dans le cadre du réalisme transcendantal. Il ne reste plus, dans ces conditions, qu'à rapporter espace et temps à la forme subjective de notre intuition, laquelle, à l'opposé du mode d'intuition qui convient (autant que nous puissions juger) 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.

Peut-être ces formes d'intuition sont-elles celles de tout être fini pensant (nous ne pouvons décider 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 universelles, elles ne laisseraient pas d'être des conditions sensibles d'intuition, c'est-à-dire des conditions propres à un être qui ne peut intuitionner que pour autant que sa capacité de représentation se trouve affectée.

Une première objection pourrait consister à demander comment il se fait que nous n'ayons pas l'intuition de Dieu. Ce fait est-il intelligible si l'on admet l'existence de Dieu et si l'on tient espace et temps pour de *simples* formes subjectives ? Si Dieu ne peut être un objet d'intuition sensible en raison de sa nature même, c'est que la spatialité ou la temporalité des objets d'intuition ne tient pas — ou ne tient pas exclusivement — à nos formes subjectives. C'est la structure même de cet être qui interdit que nous en puissions avoir une intuition sensible. Comme le fait observer J.-B. Lotz :

De *quelle espèce* est donc la *structure* qui doit être propre à l'être tel qu'il est en soi, pour qu'il puisse être intuitionné dans les formes *a priori* de l'espace et du temps ? Pour le déterminer, partons de ce que Kant avoue pourtant à sa façon, à savoir que l'on ne peut avoir d'intuition sensible, c'est-à-dire spatio-temporelle, de *Dieu* et de *l'âme humaine* [...]. La raison en est exclusivement l'être en soi de ces objets ; ils ne peuvent être intuitionnés immédiatement comme spatio-temporels, parce qu'ils ne sont pas spatio-temporels, mais qu'ils relèvent d'un *autre ordre*. Dieu et l'âme sont caractérisés comme spirituels. Il s'ensuit que les objets dont nous avons une intuition sensible sont nécessairement du *même ordre* que les formes *a priori* elles-mêmes et qu'ils doivent donc avoir quelque chose de spatio-temporel, que leur structure est spatio-temporelle¹.

Une seconde objection pourrait porter sur la nature de la difficulté signalée trop allusivement. Les raisons rendant inacceptable la dépendance de l'Être originaire à l'égard des conditions d'espace et de temps sont passées sous silence. On ne peut penser ici, comme le juge Mellin², qu'il s'agit des difficultés évoquées au § 27 de la *Dissertation* : celles liées à la représentation d'une présence locale de Dieu, de la raison pour laquelle Dieu a créé le monde à tel moment plutôt qu'à tel autre, de savoir comment Dieu peut connaître ce qui n'est pas encore³. Ces difficultés sont si loin, en effet, de constituer des objections dirimantes que Kant les traite avec mépris de questions *vaines* et *absurdes*. Si la raison humaine se perd dans ces questions (qu'une dénonciation de l'axiome subreptice à leur fondement suffit à dissiper en fumée), elles sont de portée minime. Kant doit avoir ici en vue des difficultés autrement plus graves, comme celles mises en évidence dans la *Critique de la raison pratique* : si espace et temps existent en soi comme conditions des choses, l'infinité et l'indépendance de Dieu sont menacées ; le spinozisme s'impose, la négation, ruineuse pour la morale, de la liberté :

« Si l'on n'admet pas cette idéalité du temps et de l'espace, il ne reste plus que le *Spinozisme*, dans lequel l'espace et le temps sont des déterminations

1. J.-B. Lotz, Die Raum-Zeit-Problematik in Auseinandersetzung mit Kants transzendentaler Ästhetik, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 1954, p. 42.

2. G. S. A. Mellin, *Enzykl. Wörterbuch*, Bd. III, rééd. Aalen, Scientia, 1969, p. 414.

3. *Dissertation*, § 27 ; Ak. II, 413-415 ; trad. Mouy, p. 97 et 99.

essentielles de l'être primitif lui-même, mais dans lequel aussi les choses qui dépendent de cet être (et nous-mêmes aussi par conséquent) ne sont pas des substances, mais simplement des accidents qui lui sont inhérents; puisque si ces choses existent simplement, comme effets de cet être, *dans le temps*, qui serait la condition de leur existence en soi, les actions de ces êtres devraient aussi être les actions que produit cet être primitif, en quelque point de l'espace et du temps. »⁴ « S'il fallait considérer l'espace et le temps comme des conditions de l'existence du monde en soi, si le monde nouménal n'était pas distinct du monde phénoménal, alors la causalité divine par rapport au monde serait aussi déterminée dans le temps, Dieu appartiendrait par conséquent au monde. Sa causalité appartiendrait, de par le temps, à une série de causes et d'effets; Dieu donc, comme tout ce qui forme un tout avec le monde, devrait être contingent. »⁵

Il y a donc à choisir : espace et temps, en tant que formes objectives, ne peuvent avoir un empire local et partiel; ils doivent s'étendre à toutes choses; à les prendre pour des formes des choses, on s'ôte non seulement le droit de penser Dieu, mais même le droit de penser une quelconque réalité hors de l'espace et du temps; si l'on veut⁶ préserver la simple possibilité qu'un être soit en mesure d'y échapper, il n'y a pas d'autre solution que de faire de l'espace et du temps de simples conditions subjectives.

Mais deux répliques sont possibles. La première serait qu'il est excessif de prétendre que l'on s'ôte ainsi tout droit à penser une réalité indépendante de l'espace et du temps, que l'on s'expose sans doute à certaines difficultés, mais qu'elles n'ont rien de dirimantes, que ces apories, bien connues des théologiens et métaphysiciens, ne leur ont jamais semblé si graves qu'il n'y ait d'autre voie de salut que l'abandon de toute forme de réalisme spatio-temporel, pas plus, pourrait-on ajouter, que les apories philosophiques qui s'attachent à la pensée du mouvement ne condamnent à en nier la réalité⁷.

Mais Kant a souligné avec force dans la *Critique de la raison pratique* l'inconséquence qu'il y a à vouloir soustraire Dieu à l'espace et au

4. *Critique de la raison pratique*, Ak. V, 101-102; trad. Picavet, p. 108.

5. R 596z, Ak. XVIII, 401. Bien des *Reflexionen* attestent que l'idéalisme transcendantal a eu, en partie tout au moins, ses mobiles dans un souci métaphysico-théologique, s'il a cherché ses preuves dans l'explication de la connaissance synthétique *a priori*. V. Heinz Heimsoeth, *Metaphysische Motive in der Ausbildung des kritischen Idealismus (Kant-Studien*, 29, 1924, p. 122-159), où sont cités nombre de *Reflexionen* et de passages du *Cours de métaphysique* et du *Cours sur la doctrine philosophique de la religion*, qui montrent à l'évidence que les néo-kantiens mutilent Kant à l'enfermer dans une visée exclusivement *erkenntniskritisch*.

6. « *Wenn man sie nicht... machen will* » dit l'*Esthétique*. Le terme peut choquer par l'*arbitraire* qu'il semble impliquer. La suite du passage montre que nous devons le vouloir si nous ne voulons pas nous illusionner sur nous-mêmes et ne pas prêter *arbitrairement* à tous les êtres le mode d'intuition qui est le nôtre, si nous voulons nous laisser le moyen de penser notre mode d'intuition comme sensible.

7. Les uns penseront que Kant aperçoit ici avec la plus extrême lucidité les impasses métaphysico-théologiques du réalisme spatio-temporel, les autres qu'il s'en exagère les difficultés.

temps, une fois qu'on en a fait des conditions *a priori* de l'existence des choses.

Je ne vois pas comment ceux qui persistent à considérer le temps et l'espace comme des déterminations appartenant à l'existence des choses en soi veulent éviter ici la fatalité des actions, ou si (comme le fit Mendelssohn, esprit d'ailleurs pénétrant) *ils acceptent sans détours l'un et l'autre uniquement comme 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*, comment aussi ils veulent seulement échapper à la contradiction dans laquelle ils tombent, quand ils considèrent l'existence dans le temps comme la détermination nécessairement inhérente aux choses finies en elles-mêmes; car Dieu est la cause de cette existence, mais il ne peut cependant pas être la cause du temps (ou de l'espace) même (parce que le temps doit être supposé comme condition nécessaire *a priori* de l'existence des choses), et par conséquent sa causalité, par rapport à l'existence de ces choses, doit être conditionnée, même suivant le temps, et ainsi doivent inévitablement se produire toutes les contradictions avec les concepts de son infinité et de son indépendance⁹.

Une seconde réplique possible est que cette objection ne touche qu'une forme du réalisme transcendantal : seuls Newton et Clarke font de l'espace et du temps des conditions *a priori* de l'existence des choses; cet inconvénient n'est pas imputable à la théorie leibnizienne de l'espace et du temps comme *ordines inter res*, Kant ayant reconnu aux « métaphysiciens naturalistes » leibnizo-wolffiens l'avantage d'échapper à l'embaras quand l'entendement veut sortir du champ des phénomènes¹⁰. Ce n'est pas le réalisme de l'espace et du temps qui se révèle, en tant que tel, incompatible avec les besoins de la théologie naturelle, mais l'une de ses formes, sa variante extrême; la démonstration en est très certainement affaiblie¹¹. Leibniz objectait déjà à la doctrine de l'espace absolu de mener directement au spinozisme et y opposait sa doctrine de l'espace comme ordre entre les coexistants : il n'exigeait pas que l'on renonce à l'espace subsistant en dehors des esprits, pour être en mesure d'échapper au spinozisme et au panthéisme en général, il suffisait de penser l'espace comme une relation (objective) entre les choses. Kant renchérit — peut-être inutilement — sur Leibniz¹².

On pourrait ainsi faire valoir, comme le fait Brastberger¹³ à l'occa-

8. Cf. *Esthétique*, « Mais de quel droit...? (*Aber, aus welchem Rechte...?*) ».

9. *Critique de la raison pratique*, Ak V, 101; Picavet, p. 108-109. Nous soulignons.

10. Cf. le troisième alinéa du § 7.

11. Kant finit par ne plus faire état des deux formes de réalisme; c'est implicitement reconnaître qu'il n'y a qu'un seul réalisme véritable, celui de Newton.

12. V. Van Biema, *L'espace et le temps chez Leibniz et chez Kant*, Alcan, 1908, p. 274.

13. G. U. Brastberger, *Untersuchungen über Kants Kritik der reinen Vernunft*, Halle, 1790, rééd. Bruxelles, Ed. Culture et Civilisation, coll. « Aetas kantiana », 1968, p. 77-78. Brastberger propose ici ce que Vaihinger appelle l'hypothèse de Pistorius : nous disons seulement que les *Urdinge* produisent nécessairement cette représentation en nous.

sion de ce passage précisément, qu'il y a une troisième solution, que l'on n'est pas forcé d'adopter la thèse de l'idéalité absolue de l'espace et du temps pour échapper à cette difficulté : reconnaître un *fondement objectif* aux représentations d'espace et de temps n'est pas placer l'espace et le temps dans les choses en soi. On peut, sans en faire des conditions *a priori* de l'existence des choses, y voir des *repraesentationes cum fundamento in re*.

Mais l'objection majeure n'est-elle pas le propos surprenant, voire déplacé¹⁴ du passage ? Outre que l'arme est à double tranchant¹⁵, Kant semble se mettre en bien mauvaise posture¹⁶. Selon toute apparence, en effet, il y attire l'attention sur les conséquences théologiques ruineuses du réalisme transcendantal et y spécifie le mode d'intuition humain par rapport à celui qui doit être, autant que nous en puissions juger, celui de Dieu. De telles considérations paraissent étrangères à l'esprit de la *Critique* dans sa visée *erkenntniskritisch* et particulièrement intempestives au sein d'une *Esthétique* qui élève une vive et solennelle prétention à l'apodicticité. Que peut avoir à y gagner la « théorie esthétique », même si la remarque¹⁷ ne se prétend pas un « argument » « *Beweisgrund* », mais un simple « éclaircissement » « *Erläuterung* » ?

Il est certes tentant de lire ce passage comme une sorte d'*argumentatio ad hominem*, mais Kant n'est pas du tout familier de ce procédé et il est tout à fait étranger à ses habitudes de vouloir contribuer à rendre *populaire* sa doctrine¹⁸. Plutôt que d'un nouvel argument en faveur de la

14. L'observation est choquante si on la prend pour une variété de chantage philosophique du genre « mon philosophème ou le spinozisme ». Elle ne semble toutefois pas avoir indigné les contemporains. Ni Brastberger (*Untersuchungen*, § 24, p. 77-78), ni Schulze (*Kritik der theoretischen Philos.*, Bd. I, § 62-63; Bd. II, p. 231-232; v. rééd. Aetas kantiana), qui font partie des rares lecteurs à avoir pris ce passage en considération, ne manifestent de réserves à l'encontre de son principe.

15. Si le concept de Dieu présenté par la théologie naturelle est incompatible avec la réalité de l'espace et du temps, ce n'est pas l'irréalité des seconds qui s'ensuit pour les philosophes, mais celle du premier I, v. Kirchmann, *Erläuterungen zu Kants KdV*, Leipzig, 1869, p. 14.

16. M. Conche, A propos de la théorie kantienne de l'idéalité transcendantale du temps (art. 1971), in *Orientation philosophique*, Villers-sur-Mer, Ed. de Mégare, 1974, p. 133-146 : « Ce que nous voulons dire est que l'*Esthétique transcendantale*, à s'en tenir à ses plus solides démonstrations, demeurerait essentiellement *ouverte* et que Kant, en affirmant l'idéalité du temps par rapport aux choses en soi (ce qu'il ne pouvait rigoureusement établir), a éprouvé le besoin de la clore pour des raisons dont la quatrième Remarque générale permet de se faire une idée » (p. 143). Et d'enchaîner : « Il est donc possible d'en venir au troisième point : le caractère idéologique du discours kantien. »

17. La formule finale comporte une amphibologie : l'expression « cette dernière remarque » renvoie-t-elle seulement à la distinction entre l'*intellectus originarius* et l'*intellectus derivativus* ou à l'ensemble de la quatrième remarque ? Thiele (cf. *Kants intellektuelle Anschauung als Grundbegriff seines Kritizismus*, Halle, 1876, p. 39) semble partisan de la première hypothèse ; nous pensons avec Vaihinger qu'il s'agit de l'ensemble de la remarque.

18. Erdmann la comprend comme une « *demonstratio ad hominem gegenüber die Zeitphilosophie* » (*Kants Kritizismus in der ersten und in der zweiten Auflage der KdV*, Leipzig, 1878, p. 190). Vaihinger retient l'hypothèse (*Commentar zu Kants KdV*, rééd. Aalen, Scientia, 1970, p. 514).

subjectivité de l'espace et du temps¹⁹, il s'agit d'une riposte nécessaire contre ceux qui font imprudemment appel à la théologie naturelle pour asseoir leur réalisme. Kant ne prend pas l'initiative discutable d'appeler au secours de la doctrine de l'idéalité un argument « dialectique » susceptible d'avoir les faveurs du grand public ou celles du public spécialisé des théologiens, mais répond à une objection émanant de Mendelssohn²⁰, chef de file de la *Popularphilosophie*, qui combat l'idéalisme en s'appuyant sur la théologie naturelle²¹. Les *Morgenstunden*, parues en 1785, prétendent fonder sur elle le réalisme spatial. Dans cette dernière remarque qui date, rappelons-le, de la seconde édition, Kant retourne habilement l'objection, rétorquant que loin de pouvoir fonder le réalisme spatial, la théologie naturelle rencontre dans le réalisme spatial une difficulté qu'elle ne mesure pas : elle s'ôte absolument le droit de penser son objet. Dans cette remarque, comme dans la précédente, Kant pratique avec habileté l'antistrophe. S'il se place sur le terrain de la *Popularphilosophie*, c'est que la *Critique* y rencontre une résistance spécifique. Il n'y a ni à lui prêter le propos de vouloir recommander sa doctrine en en soulignant les pieux avantages, ni celui d'avoir voulu dissuader les adeptes du réalisme transcendantal, en leur mettant sous les yeux le péril qu'ils font encourir à la théologie naturelle, ni d'avoir voulu fournir une preuve de l'idéalité transcendantale de l'espace et du temps à partir du concept de Dieu²². Kant a simplement souligné l'inconséquence qu'il y a à vouloir faire de l'espace et du temps des conditions de l'existence en général sans en faire aussi des conditions de l'existence même de Dieu, et il faut prendre au pied de la lettre la déclaration finale qui fixe formellement le statut argumentatif qu'il convient d'attribuer à cette remarque. S'il avait été, d'ailleurs, dans l'idée de Kant de recommander pleinement sa « théorie esthétique », il aurait pu faire valoir bien d'autres raisons, en particulier que si l'espace et le temps ne sont pas idéaux, la liberté n'est plus à sauver²³.

L'hypothèse d'une référence à Mendelssohn permet également de s'expliquer le restant de la remarque. Mendelssohn invoque, en effet, comme garantie de la vérité de notre mode de représentation son universalité : non seulement tous les hommes, mais encore les animaux, les êtres supérieurs, tous les êtres pensants d'une manière générale, ont en partage notre mode spatio-temporel de perception. A quoi Kant

19. Comme l'interprète par exemple Van Biema, *L'espace et le temps...*, p. 274.

20. Les trois remarques ajoutées en 1787 ont toutes une tournure polémique, la seconde oppose à Mendelssohn le caractère phénoménal du moi, la troisième riposte à l'objection de berkeleyisme et la dernière objecte à Mendelssohn que seule la théorie critique de l'espace et du temps est compatible avec la théologie naturelle (cf. Grayeff, *Deutung und Darstellung der theoretischen Philosophie Kants*, Meiner, Hamburg, 1951, p. 50-51).

21. V. Vaibinger, II, p. 510, et Erdmann, *Kritizismus*, p. 191.

22. Contrairement à ce qu'écrit Francis Kaplan, Kant et la réalité du temps, *Revue de l'Enseignement philosophique*, juin-juillet 1972, p. 4.

23. *Critique*, A 536/B 564; Ak. III, 365; TP, 396.

rétorquerait que, quand nos conditions sensibles d'intuition vaudraient de tous les êtres finis pensants, elles ne gagneraient pas pour cette raison une universalité de droit et qu'elles ne cesseraient pas d'être des conditions simplement sensibles. En regard de ce passage, Kant note, de façon significative, sur son exemplaire de la *Critique* :

Il se peut que tous les êtres créés y soient assujettis [à intuitionner dans l'espace et le temps]. Nous ne pouvons le savoir. On peut au moins savoir qu'il s'agit d'une simple forme sensible [...]²⁴.

La suite se laisserait aussi également expliquer, hypothèse qui n'exclut pas la précédente, à partir de l'*Examen des Heures matinales de Mendelssohn* de L. H. Jakob, écrit préfacé par Kant peu de temps avant que ne paraisse la seconde édition de la *Critique*²⁵ : deux des arguments formulés par Jakob contre la « troisième possibilité » qu'espace et temps soient formes dans l'esprit et formes dans les choses, touchent de près à ce que Kant souligne dans cette dernière remarque : le troisième argument où Jakob souligne que Dieu ne peut être étendu et que ses représentations ne peuvent être dans le temps et le septième où il fait valoir que si le temps était un prédicat des choses, Dieu devrait alors se le représenter en se représentant les choses, ce qui aurait pour effet d'introduire le changement en Dieu²⁶. On peut penser que Kant a voulu faire servir cet éclaircissement à la fin même à laquelle Jakob employait ces arguments : à combattre une « troisième possibilité » qui, pour ne pas inquiéter Kant, a tôt constitué un leitmotiv contre l'*Esthétique*.

Prêter à Kant le désir de recommander la doctrine de l'idéalité de l'espace et du temps par ses avantages théologiques ou croire qu'il la professe pour « laisser une place à la croyance » n'est pas seulement une hypothèse à écarter pour son caractère réducteur, si ce n'est malveillant. C'est se méprendre sur le rôle du concept de Dieu dans cette remarque. La référence à la *théologie naturelle* sur laquelle s'ouvre le passage donne à croire, à tort, que Dieu intéresse Kant *comme concept de la théologie naturelle*, alors qu'il joue ici²⁷ le rôle d'un concept *pour la critique de la connaissance*. Il est pensé comme mode de connaissance, comme mode de connaissance originnaire (*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'intuition²⁸. Il est cet entendement originnaire dont nous n'avons certes aucun concept²⁹, mais par

24. *Nachträge*, Ak. XXIII, 23 (nous traduisons).

25. On trouve dans cette préface le thème du début de la RG II.

26. Cf. Ludwig Heinrich Jakob, *Priifung der Mendelssohn'schen Morgenstunden*, Leipzig, 1785; rééd. Aetas kantiana, 1968, v. p. 26 sq.

27. S'il ne l'est pas d'emblée, il le devient en tout cas explicitement de façon très rapide, dès le premier alinéa de la remarque.

28. Cf. *Critique de la faculté de juger*, § 77, Ak. V, 405; trad. Philonenko, p. 219.

29. Kant ne se lassera pas de le dire.

rapport auquel seulement l'intuition sensible est pensable comme telle. Il est ce 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. Il est donc de première importance de maintenir au moins la possibilité de cette représentation et le propos de Kant n'est ici ni celui d'un théologien, ni celui d'un avocat faisant flèche de tout bois.

Les progrès de la métaphysique réexpriment l'idée directrice de cette remarque en la débarrassant de ce rapport apparent, ou — au pire — très contingent, qu'elle entretient dans la *Critique* avec un souci de sauver la théologie naturelle; bien que nous n'ayons pas de concept consistant [*keinen haltbaren Begriff*] d'un tel *intellectus archetypus*, il

n'en est pas moins nécessaire d'en former la pensée pour ne pas assujettir tous les êtres qui sont doués d'un pouvoir de connaître à notre forme d'intuition³⁰.

Cette considération « théologique » ne dépare, en fin de compte, l'*Esthétique* qu'en apparence; loin d'être étrangère à son esprit, elle est en parfaite continuité avec les observations allusives du premier alinéa du § 1 et expresses du troisième alinéa des *Conséquences de l'espace*, qui est 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 conditions non seulement de tout *intuitus*, mais même de tout *intuitus* sensible³¹.

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 comme celle émise par Mendelssohn (à savoir que toutes les créatures intuitionnent 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*

30. *Progrès*, Ak. XX, 267; trad. Guillermit, p. 20. Kant juge autant 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 (l'idée de Dieu) que l'idée d'une connaissance mettant en jeu une autre sorte de réceptivité que la nôtre (l'idée d'autres créatures finies pensantes).

31. Dans le premier alinéa du § 1, l'allusion se borne au « *bei uns* » de la dernière phrase (que renforcera 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 (trop allusivement) 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.

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 à cette éventuelle restriction que tient sa nature sensible.

Le concept d'*intuitus originarius* est indispensable pour nous retenir de céder à cette tentation de nous méconnaître, d'étendre abusivement les conditions de l'intuition sensible à tous les êtres³², 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, à toute intuition possible³³. Les concepts d'intuition intellectuelle et d'entendement archétype ne sont pas purement négatifs³⁴; ils ne sont pas obtenus après coup, par une négation du mode de connaissance propre à l'homme. S'ils sont des concepts limites et des concepts problématiques par lesquels nous ne nous représentons rien de déterminé, la connaissance humaine ne laisse pas 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 président à son analyse.

La philosophie transcendantale repose, en partie tout au moins, sur une conception métaphysique du sujet humain comme être pensant fini³⁵. S'il n'est pas exact de parler ici comme le fait Heidegger de *déduction* métaphysique de la sensibilité, puisque, si elle est nécessairement le lot d'un être fini, sa forme, chez nous autres hommes, ne laisse pas d'être contingente³⁶, on a affaire, à tout le moins, à son *élucidation* méta-

32. Ne voir qu'une différence de degré entre l'*intuitus originarius* et l'*intuitus derivativus*, comme Maimon, par exemple, c'est affirmer l'homogénéité de ces deux *intuitus*, faire ainsi de notre manière d'intuitionner la seule façon possible.

33. Il faut même se demander si n'est pas impartii à ce concept le rôle capital de fonder le concept de chose en soi. A. Philonenko nous paraît écrire très justement que « la chose en soi c'est l'être [...] tel que le philosophe imagine qu'il pourrait être connu sans conditions (*unbedingt*) par un être qui au lieu de rencontrer l'objet — ce qui est le propre de la *réceptivité* — le poserait immédiatement, sans médiation, dont l'intuition serait créatrice ou originaire » (*L'Œuvre de Kant*, t. I, Vrin, 1969, p. 128). Schulze faisait observer que serait dogmatique, parce qu'elle transgresserait les limites de l'expérience, toute autre raison de distinguer la chose en soi du phénomène (cf. *Kritik der theoretischen Philos.*, Bd. II, Hamburg, 1802, p. 231-232). Mais aussi, jugerait-on absurde, comme le fait Husserl, l'idée d'un mode d'intuition absolument différent du nôtre, que devrait tomber la distinction du phénomène d'avec la chose.

34. Comme le pense Mellin, *Enzykl. Wörterbuch*, Bd. I, p. 203. C'est aussi le point de vue de B. Rousset : « L'idée d'un entendement "originaire", "archétype" ou "intuitif" [...] n'est pour Kant que la représentation d'une possibilité admise par ses adversaires, mais refusée par lui; elle ne joue aucun rôle positif dans l'élaboration de sa doctrine et il n'en fait état que d'une manière polémique, soit pour la dénoncer, soit pour situer sa propre conception de la connaissance par rapport aux métaphysiques et aux mysticismes de son temps » (*La doctrine kantienne de l'objectivité*, Vrin, 1967, p. 84, n. 17).

35. V. F. Marty : « L'Esthétique aboutit ici à ce qui fournit un sûr fil conducteur de toute la pensée critique, l'être pensant fini » (Pléiade, I, p. 1585 = n. 2 à la p. 810). Voir aussi *La naissance de la métaphysique chez Kant*, Beauchesne, 1980, p. 389.

36. Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique*, § 5, trad. franç., Gallimard, 1953, p. 86-95.

physique : *sensible signifie non originare*. 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. Intuition intellectuelle et intuition sensible sont chez Kant des genres de connaissance mutuellement exclusifs. Il n'y a aucun sens à demander si, outre l'intuition sensible, nous ne pourrions pas avoir, en plus, 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 qui serait 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 ne faut-il pas s'étonner que Kant n'aborde plus la question de la possibilité que nous ayons une intuition intellectuelle, une fois étudiée la réceptivité de notre connaissance dans l'*Esthétique*³⁷.

Reste à savoir — et c'est, à notre sens, l'objection la plus considérable que l'on puisse formuler, parce qu'elle met en cause l'*Esthétique transcendantale* et l'idéalisme transcendantal en général — et pas simplement la quatrième remarque — si l'on ne doit pas faire droit à la virulente critique husserlienne contre la chose en soi et l'*intellectus archetypus*. Le concept d'un mode de connaissance sans réceptivité aucune, d'une connaissance créatrice est-il philosophiquement recevable ? A concevoir la possibilité d'une connaissance aux antipodes de la connaissance humaine, ne sombre-t-on pas dans le mysticisme et l'anthropologisme ? Husserl a dénoncé comme absolument ruineuse pour la connaissance, « absurde », « chimérique », « vide », « mystique », l'idée d'un entendement qui produirait ses objets. La dualité entre sujet et objet est une structure éidétique de la connaissance, à l'encontre de laquelle aucune connaissance, fût-elle divine, ne saurait aller ; l'idée d'*intuitus archetypus* est donc foncièrement fautive. « Que ces mêmes objets puissent être donnés dans d'autres façons d'intuitionner que la nôtre [...] est une idée absurde. Si Dieu a une intuition des choses, il doit avoir aussi la nôtre [...] Il n'y a pas d'autre manière d'intuitionner que la nôtre [...] Il ne peut y avoir et il n'y a pas d'autre manière d'être donnée pour la chose que la nôtre. » Dieu même ne peut faire que l'être mondain lui soit donné d'une façon absolue et non comme quelque chose qui apparaisse de façon transcendante (ce serait contradictoire). Même pour lui, la perception du monde et de la chose a lieu présomptivement et à l'infini. « Le discours général sur les manières possibles de connaître qui ne

37. Un entendement qui a besoin d'un acte de synthèse est un entendement qui ne fournit pas tout le divers de l'intuition, donc un entendement fini. La 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. *Critique*, B 139 ; Ak. III, 112 ; TP, 116-117. V. B. Rousset, *La doctrine kantienne de l'objectivité*, p. 85-86).

sont absolument pas les nôtres est dénué de sens, est en fait absurde; car il n'y a rien qui maintienne l'unité du concept de connaissance. Si l'on veut parler avec sens de telles possibilités, il faut qu'il s'agisse d'espèces d'expériences qui soient manifestement identiques dans leur caractère générique avec les nôtres. » « Il peut y avoir des niveaux de connaissance, mais il y a une seule loi d'essence qui définit la connaissance comme connaissance. Il n'y a donc pas à opposer à l'expérience humaine et à la science humaine une quelconque conscience absolue de la chose dans laquelle la chose et la nature accéderaient à l'intuition réelle », à laquelle la chose serait immanente [...] C'est le préjugé fondamental dont seule la réfutation écarte toute mystique et supprime radicalement la chose en soi « dans le sens d'une fausse métaphysique »³⁸.

François-Xavier CHENET,
Université de Bordeaux III.

38. Ces citations proviennent de manuscrits inédits (en particulier les manuscrits transcrits sous les cotes B IV, 1 et B IV, 6 de 1908-1909) et des appendices à l'*Erstphilosophie* (*Husserliana*, Bd. VII et VIII, part. les *Beilagen*, XVI, XIX, XX), que la traduction Kelkel n'a pas retenus, commentés par Iso Kern, in *Husserl und Kant*, Den Haag, Nijhoff, 1964, § 12, p. 114-124.