



Le rôle de l'imagination chez Kant

Arnaud Azoulay

► **To cite this version:**

| Arnaud Azoulay. Le rôle de l'imagination chez Kant. Philosophie. 2015. <dumas-01308971>

HAL Id: dumas-01308971

<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-01308971>

Submitted on 28 Apr 2016

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

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

Université Paris I - Panthéon – Sorbonne

UFR 10

Département de Philosophie

Spécialité : Histoire de la Philosophie

Le rôle de l'imagination chez Kant

Directeur de recherche: Christian Bonnet

Étudiant: Arnaud Azoulay

Année universitaire 2014-2015

Sommaire

Introduction

I - Le rôle de l'imagination dans la Critique de la raison pure. (p.10)

A - Le dévoilement de l'imagination « comme faculté fondamentale de l'âme humaine. »

1 - La déduction transcendantale : la découverte de l'acte synthétique de l'imagination transcendantale comme le principe de toute expérience et de toute connaissance possible.

2 – La spontanéité de l'esprit ou les trois moments de la synthèse : la diversité et l'imbrication des rôles de l'imagination dans le processus complexe de la constitution de la connaissance. (p. 29)

- De la synthèse de l'appréhension dans l'intuition. (p. 29)*
- De la synthèse de la reproduction dans l'imagination. (p. 41)*
- De la synthèse de la reconnaissance dans le concept. (p. 47)*

Conclusion concernant les différences spécifiques entre les deux versions de la Critique de la raison pure, relativement à la déduction transcendantale ainsi qu'aux rôles respectifs dévolus à l'entendement et à l'imagination dans l'explication des principes de la possibilité de la connaissance. (p.51)

B – Le schématisme : la conceptualisation ou le rôle de l'imagination comme « un art caché dans les profondeurs de l'âme humaine. » (p. 63)

1 – L'introduction au schématisme : « De la faculté de juger transcendantale en général. » (p. 63)

2 – Le schématisme : une méthode libre mais universelle pour appliquer ses concepts ou l'imagination heuristique. (p. 80)

- Le schématisme des concepts mathématiques ; La construction des concepts ou l'expression de la règle.*
- Le schématisme des concepts purs de l'entendement ; la réalisation des catégories. (p. 84)*
- Le schématisme des concepts empiriques ; l'esquisse des objets de l'expérience. (p. 87)*

Transition : l'imagination et la raison pratique. (p. 94)

II – Réflexion en forme de conclusion sur le rôle de l'imagination dans la Critique de la faculté de juger. (p. 96)

Introduction

« Mystérieuse faculté que cette reine des facultés ! Elle touche à toutes les autres ; elle les excite, elle les envoie au combat. Elle leur ressemble quelque fois au point de se confondre avec elles, et cependant elle est toujours bien elle-même [...]. Elle est l'analyse, elle est la synthèse ; [...] elle décompose toute la création, et, avec des matériaux amassés et disposés suivant des règles dont on ne peut trouver l'origine que dans le plus profond de l'âme, elle crée un monde nouveau, elle produit la sensation du neuf. »¹ Le caractère enfoui, mystérieux et insondable de l'imagination, sa fonction analytique, synthétique et productive ainsi que le rapport intime qu'elle entretient avec les autres facultés de l'esprit, tout en leur étant supérieure, sont autant de qualités exprimées ici par Baudelaire avec force d'étonnement et d'admiration. Cette conception radicale de l'imagination, qu'il considérait par ailleurs comme « [...] la plus scientifique des facultés [...] »² n'est pas sans analogie avec les conclusions de Kant concernant le rôle de l'imagination dans la connaissance humaine, à tel point que celui-ci eût probablement souscrit à une telle déclaration, certes exaltée et enthousiaste mais cependant pleine de justesse et de pénétration. Et cela, notamment si l'on considère les réflexions de Kant à propos de l'imagination dans la première édition de la *Critique de la raison pure*, parue en 1781. En effet, dans cette première version, le rôle dévolu à cette faculté dans le pouvoir de connaître est quelque peu différent, sinon plus important qu'il ne le sera dans la seconde édition de 1787. Ainsi, dans le texte de 1781, cette faculté de l'esprit est clairement distinguée des deux autres, sensibilité et entendement, qui toutes ensemble forment les éléments constitutifs de la nature de l'esprit humain. Et c'est à la fin du § 14 de l'« *Analytique transcendantale* », juste avant d'amorcer la déduction des concepts de l'entendement pur, que Kant annonce la tripartition de l'esprit. Ce dernier se décompose ainsi intégralement en trois facultés ou capacités de l'âme, distinctes les unes des autres, et qui sont toutes des sources originelles de représentations, contenant les conditions de possibilité pour toute expérience. Celles-ci sont les *sens*, l'*imagination* et l'*aperception*. Cette tripartition n'est cependant pas véritablement exhaustive ni définitive. Elle semble exclure la *raison*, et l'*entendement* s'y confond avec l'*aperception*. Mais cette distinction n'est que l'annonce de la division

1. C. Baudelaire, *Écrits sur l'art*, éd. GF.

2. C. Baudelaire, lettre adressée à A. Toussenel en avril 1857.

tripartite de l'esprit dans la première édition, et à ce moment-là de la réflexion, Kant à pour objectif de préparer le lecteur à la déduction transcendantale des catégories de l'entendement pur en débutant par l'explication de la triple synthèse constitutive de la spontanéité de l'esprit, et ce faisant, d'y montrer le rôle essentiel de l'imagination. Ainsi, après avoir étudié la sensibilité et ses conditions de possibilité en tant que faculté réceptive dans l'« *Esthétique transcendantale* », Kant parvient à la conclusion, que de manière absolument nécessaire, seules les intuitions pures d'espace et de temps, comme représentations originaires et inhérentes au sujet, c'est-à-dire comme formes *a priori* de notre sensibilité peuvent nous offrir la possibilité d'être affectés par des objets. On ne connaît cependant rien de ces objets sinon la manière dont nous les percevons, autrement dit, nous y avons accès uniquement tels qu'ils nous apparaissent et non tels qu'ils sont en soi, donc seulement en tant que phénomènes. Une fois établie cette science de la sensibilité pure, qui constitue la première partie de la théorie transcendantale des éléments, Kant entend, dans l'« *Analytique transcendantale* », « essayer maintenant de bien saisir la nature des deux autres facultés. »¹ Ces facultés sont dites originelles car elles ne dérivent elles-mêmes d'aucune autre source de l'esprit. Elles sont donc à ce titre constitutives de la nature de l'esprit humain et conditionnent ainsi toute possibilité de connaissance pour l'homme. L'imagination est donc, dans cette première version de 1781, tout à fait irréductible et inassimilable à toute autre faculté de l'esprit et par conséquent, clairement distinguée de l'entendement et de la sensibilité. Bien plus, elle sera considérée, après que l'unique déduction possible des catégories aura été menée à son terme, comme « une faculté fondamentale (*Grundvermögen*) de l'âme humaine, servant *a priori* de principe à toute connaissance. »² Que l'on considère donc les modifications apportées à la seconde édition de 1787 comme un recul par rapport aux conclusions de la première, ou comme une amélioration de l'exposition et de l'explication du rôle de l'imagination dans le processus de la connaissance, il n'en demeure pas moins vrai que dans cette seconde édition, l'imagination sera considérée non plus comme une faculté à part entière de l'esprit, mais comme un simple *effet* de l'entendement dans sa première application au sensible, dont le pouvoir de synthèse du divers s'exercera désormais *sous le nom* de *synthèse transcendantale de l'imagination*. Ainsi, dans cette seconde version, l'imagination se voit *confondue* avec l'entendement et par conséquent déstituée de son statut de faculté fondamentale. Elle n'est donc plus au

1. E. Kant, *Critique de la raison pure*, éd. Gallimard, col. Folio / essais, 1980, p. 156. (Toute référence ultérieure à ce texte sera issue de cette édition).

2. E. Kant, *Critique de la raison pure*.

cœur de l'esprit humain comme son principe suprême conditionnant la possibilité de toute connaissance. Elle se réduit à une simple *dénomination* de l'entendement. Elle conserve cependant son *identité* en tant que faculté de l'esprit, bien qu'elle soit *intégrée* à l'entendement, dans la mesure où ses fonctions essentielles, la synthèse et le schématisme, comme nous le verrons, lui appartiennent en propre. Et ainsi que le suggérait Baudelaire un peu plus haut en évoquant la relation de l'imagination avec les autres facultés de l'esprit : « elle leur ressemble quelque fois au point de se confondre avec elles, et cependant elle est toujours bien elle-même. » Mais nous auront l'occasion de revenir plus en détail sur ces changements opérés d'une édition à l'autre, qui, sans toutefois profondément modifier les propriétés de l'imagination, en affectent considérablement le statut. Cependant, il faut remarquer ici que le rôle spécifique de chaque faculté ne se réduit précisément pas à un simple statut hiérarchique prédéterminé et immuable structurant définitivement la nature de l'esprit. Certes, toute partition en général s'apparente bien souvent à une forme de classification, et semble ainsi inévitablement mener à une division de type hiérarchique, du moins y conduire subrepticement. Toutefois, dans le cadre de la *Philosophie transcendante*, nous sommes ici avec Kant bien loin d'une tripartition de l'âme relevant du modèle platonicien, invariable et hautement hiérarchisée¹. En effet, au cours du développement de la méthode transcendante, qui s'étend sur l'ensemble des trois *Critiques*, les rôles impartis à chacune des facultés de l'esprit peuvent être différents, et même doivent l'être, en tant qu'ils sont toujours l'effet d'un agencement particulier de ces mêmes facultés en vue de satisfaire un intérêt spécifique de l'esprit. Pour bien saisir cet aspect mouvant, il faut comprendre que ces *rôles* sont à entendre comme des *fonctions* qui ne peuvent s'exercer et avoir du sens que dans la mesure où elles sont l'expression de *relations* spécifiques entre les différentes facultés qui sont certes elles-mêmes, en tant que source de représentations, toujours définies et déterminées, mais qui, dans leurs différentes *liaisons* possibles, constitutives de leur interdépendance, présentent des aspects variables et changeant. Autrement dit, il y aura autant de rôles spécifiques pour chaque faculté de l'esprit qu'il y aura de *rapports* possibles entre chacune d'elles, en vue de satisfaire un intérêt de l'esprit. Mais afin de bien comprendre sous quelles conditions et selon quelles modalités de tels rapports entre les facultés de l'esprit peuvent exister, il est indispensable de distinguer les deux sens du mot *faculté* (*Vermögen*), quant à leur contenu conceptuel, car cette distinction est à la source même de l'élaboration de la

1. Cf. Platon, *République*, 580d7- 581b10 ainsi que 439e1 – 440e7 et 440e1 – 441c3.

méthode critique kantienne.¹ En effet, dans la mesure où toute représentation est la manifestation même d'un *rapport* entre un sujet et un objet, de telle sorte qu'elle est toujours, de façon générale, représentation *de* quelque chose *pour* quelque chose, elle exprime une *interaction* entre deux pôles distincts. Il y aura donc autant de facultés de l'esprit, dans le premier sens du terme, qu'il y aura de *types de rapports* possibles entre le sujet et l'objet. Ces types de rapports sont engendrés par l'*intérêt* particulier que porte l'esprit à l'égard de ses différentes représentations. La méthode transcendantale entend mettre à jour, de manière systématique, c'est-à-dire à partir d'un principe, l'ensemble de ces intérêts de la raison qui forme le tout organique qu'est l'esprit humain. Puis, à partir de ce principe, qui n'est autre que l'idée même d'une pluralité et d'une hiérarchie des intérêts de l'esprit qui diffèrent en nature les uns des autres, Kant se propose de rendre compte des conditions de possibilité de la réalisation de chacun de ces intérêts, dans les limites de notre humaine nature. Cette idée est donc le principe même d'un système des fins de la raison humaine, qui correspond à la définition kantienne de la philosophie, à savoir « la science du rapport de toutes connaissances aux fins essentielles de la raison humaine (*teleologia rationis humanae*) [...] »² Il y a donc autant de facultés dans ce premier sens qu'il y a d'intérêts de l'esprit. Ces facultés sont au nombre de trois : la *faculté de connaître* qui relève de l'intérêt spéculatif, et concerne, du point de vue des représentations, un rapport d'accord ou de conformité, la *faculté de désirer* qui relève de l'intérêt pratique, et relève d'un rapport de causalité, et enfin comme faculté, *le sentiment de plaisir et de peine*, qui se rapporte à l'intérêt empirique³, et renvoie à un rapport affectif. Ces différentes relations, se rapportant aux multiples intérêts de la raison, renvoient donc toutes au sujet comme pouvant connaître un objet, agir sur un objet (produire des effets) ou pâtir d'un objet (subir des effets). À partir de là, Kant cherche à savoir si chacune de ces facultés est capable d'une forme supérieure, c'est-à-dire peut trouver *en elle-même* la loi de son propre exercice et devenir ainsi *autonome*. Et c'est précisément la recherche des moyens dont dispose l'esprit lui-même, de manière immanente, ainsi que la possibilité de leur mise en œuvre afin de satisfaire ces différents besoins eux-mêmes immanents, qui permet de dégager le second sens du mot faculté que nous avons évoqué plus haut, à savoir celui de *sources spécifiques de*

1. En ce qui concerne la distinction conceptuelle de ce terme, dont on se servira abondamment dans cette introduction, on se reportera à l'ouvrage de G. Deleuze, intitulé *La philosophie critique de Kant*, éd. Quadrige / PUF, 2008, et notamment à son introduction : « *La méthode transcendantale* ».

2. *Critique de la raison pure*, « *Architectonique de la raison pure* », p. 695.

3. Cette dernière dénomination n'est pas évidente. Elle concerne le rapport d'une représentation et d'un sujet, pour autant qu'elle affecte sa force vitale en l'intensifiant ou en l'entravant.

représentations, qui offriront à l'esprit les *ressources* propres dont il dispose afin de satisfaire ses intérêts. Il y aura donc autant de facultés dans ce second sens qu'il y aura d'*espèces* de représentations. Mais pour les identifier, il faut s'interroger sur le sens du terme générique de *représentation*, qui doit être précisé. Kant en donne une typologie détaillée dans la section de la « *Dialectique transcendante* » intitulée « *Des idées en général* », sur laquelle nous reviendrons dans notre développement. Cependant, tout ce que nous voulons montrer ici est qu'une représentation est toujours produite par un *acte synthétique* de l'esprit, et qu'ainsi elle ne se rapporte pas à notre faculté passive qu'est la sensibilité. En effet, la sensibilité n'est pas à proprement parler une source de représentations dans la mesure où cette faculté *réceptive*, qui est donc passive, est plus un cadre, ou encore une forme pure *a priori* de notre intuition, qui « comme elle ne représente rien, sinon dans la mesure où quelque chose est posé dans l'esprit [...] »¹, rend possible toute donation d'objet en tant que celui-ci est capable de nous affecter et de devenir une représentation pour nous. Ainsi elle est moins source de représentations d'objets qu'elle n'est condition de toute *présentation* de ces derniers. En effet, une représentation implique une forme de *spontanéité*, c'est-à-dire d'activité et d'initiative de la part de l'esprit, en tant que *reprise active* de ce qui se présente dans l'intuition, et se distingue ainsi de la passivité propre à la sensibilité. Une représentation est donc bien *synthèse* active de ce qui se présente dans l'intuition de manière passive. Ainsi, dans son activité de *liaison*, la synthèse renvoie à l'imagination, dans son *unité* à l'entendement et dans sa *totalité* à la raison. Ces trois facultés actives sont toutes sources de représentations spécifiques en tant qu'elles produisent respectivement des images, des concepts et des idées. Nous voyons déjà que ces distinctions s'éloignent de la tripartition des facultés de l'esprit effectuée par Kant à la fin du § 14 de la première édition, dans le passage que nous avons mentionné plus haut. Nous reviendrons évidemment sur ces différences ainsi que sur les définitions encore sommaires et générales que nous donnons ici de ces notions. Tout ce que nous voulons montrer ici pour les besoins de l'introduction est que chaque faculté active, dans ce second sens (*imagination, entendement, raison*), va entrer dans des rapports divers mais toujours spécifiques avec toutes les autres, rapports qui correspondront à chaque fois à telle faculté au premier sens du terme (*faculté de connaître, faculté de désirer, sentiment de peine et de plaisir*). Il y a donc des variations systématiques concernant le rapport entre les facultés comme sources de représentations, suivant que nous considérons tel ou tel intérêt de la raison.

1. *CRP*, p. 113.

C'est ce réseau constitutif de la vie de l'esprit, cette diversité de rapports propre à son activité, bref cette interdépendance des facultés que Kant se propose d'étudier dans la méthode transcendantale. Chaque *Critique* étudiera chacune de ces diverses relations propres aux différents intérêts de la raison. L'affaire de la première *Critique* concerne l'intérêt spéculatif de la raison, et se propose donc d'y établir la nature et les modalités des divers rapports spécifiques entretenus par les facultés de l'esprit afin de réaliser cet intérêt, c'est-à-dire, en vue de la connaissance. Ainsi, il sera possible d'identifier et d'isoler le rôle *original* imparti à chaque faculté dans cet agencement. Les rôles qui incomberont à chaque faculté de l'esprit suivant chaque mise en place particulière seront donc variables en fonction de chaque intérêt de la raison auquel il est nécessaire de répondre. Il s'agit donc de comprendre dans cette première *Critique*, à quelles conditions une chose comme la connaissance, qui « est un tout de représentations comparées et liées »¹, est possible. Par conséquent, d'après ce que nous avons dit jusqu'à présent, c'est la question de l'établissement d'un rapport entre les facultés, permettant à la connaissance d'avoir lieu, qu'il faut résoudre. Mais la connaissance est un fait (*Faktum*), et la possession par l'entendement de connaissances *a priori* est également un fait, comme le prouve suffisamment « la réalité des connaissances scientifiques *a priori* que nous avons, à savoir la *mathématique pure* et la *science générale de la nature* »². Il s'agit donc de rendre compte de ce fait, autrement dit de le justifier, ce qui n'est possible que par l'établissement d'un rapport nécessaire entre les concepts *a priori* de l'entendement pur et des objets possibles donnés dans l'intuition auxquels ils doivent nécessairement correspondre *a priori* et s'appliquer. Et c'est précisément dans la perspective de « l'éclaircissement touchant la possibilité de ce rapport »³ que l'imagination intervient dans la *Critique de la raison pure*. En effet, ce rapport n'étant pas évident, il doit faire l'objet d'une déduction. Cette déduction est dite transcendantale car elle se situe au niveau des conditions de possibilité de l'expérience même. Il s'agit alors de comprendre comment ces connaissances, qui ont leur origine entièrement *a priori* et par conséquent ne dérivent absolument pas de la sensibilité, puissent avoir néanmoins un rapport nécessaire avec cette dernière. Car toute connaissance, qui est essentiellement une activité *discursive*, c'est-à-dire qui concerne l'acte de juger et s'effectue dans le temps, exige, dans les jugements qu'elle produit, l'établissement d'un rapport avec un objet, autrement dit un référent qui lui procure une valeur objective. Le

1. *CRP*, App., p. 711.

2. *CRP*, § 14, p. 156.

3. *CRP*, App., p. 711.

problème soulevé ici est celui du paradoxe impliqué par la nature d'un tel rapport, qui doit permettre d'unir deux sources de connaissances absolument distinctes et entièrement irréductibles l'une à l'autre, à savoir la sensibilité et l'entendement. Mais c'est pourtant bien « de leur union seule [que] peut résulter la connaissance. » Comment alors deux éléments totalement hétérogènes et étrangers l'un à l'autre, autrement dit des *concepts purs* et des *intuitions empiriques*, peuvent être mis en relation et s'accorder d'une quelconque manière, et cela de façon nécessaire ? La réponse de Kant est la suivante : ce rapport ne peut être autre chose qu'un rapport de *soumission*. En effet, le rejet du rationalisme dogmatique¹, qui fonde la théorie de la connaissance sur un principe d'harmonie préétablie rendant possible un accord nécessaire entre l'ordre des pensées et des choses, voulu et instauré par un être divin, ainsi que le rejet de l'empirisme, qui ruine la possibilité de nos sciences pures, mais qui est réfuté par le fait, comme nous l'avons vu, conduit Kant à ménager une autre voie, qui sera celle de la critique, qui mène à l'*Idéalisme transcendantal*. Afin donc de ne pas s'abandonner au dogmatisme ni de sombrer dans le scepticisme, qui sont les deux écueils de la raison dans ses prétentions spéculatives, Kant est amené à poser l'existence d'une soumission nécessaire de l'objet au sujet. Quant à la possibilité effective de cette troisième voie ouverte par Kant, l'imagination sera appelée à jouer un rôle de premier ordre. En effet, c'est précisément pour fonder la possibilité d'une telle soumission que l'imagination jouera un rôle essentiel dans la connaissance. C'est donc en tant que faculté *médiatrice*, qui permet de créer, par l'établissement d'un rapport de subordination, le seul *lien* possible entre la sensibilité et l'entendement, que l'imagination intervient dans la *Critique de la raison pure*. Dans la mesure où nous nous situons au niveau des conditions de possibilité de toute connaissance, l'imagination sera alors *imagination transcendantale* et élèvera l'entendement au rang de législateur de la nature. Et corrélativement à la nécessité d'une soumission des objets de toute expérience possible aux concepts de l'entendement pur, la possibilité d'une *application a priori* de ces mêmes concepts à l'expérience est exigée. Ce sera l'affaire propre du *schématisme*, qui est également, outre la *synthèse*, une fonction propre de l'imagination. Ces deux propriétés, à savoir la synthèse et le schématisme, sont donc les éléments absolument indispensables et fondamentaux qui rendent possible toute connaissance objective. Mais alors, on ne peut être que frappé et interpellé à l'idée que tout l'édifice de la connaissance repose sur ces actes transcendants de l'imagination. En effet, lorsque l'on sait que la

1. *CRP*, § 27, p. 184.

synthèse en générale n'est rien d'autre qu'un effet aveugle de l'imagination, « [...] dont nous prenons rarement quelque conscience. »¹ et que le schématisme est « [...] un art caché dans les profondeurs de l'âme humaine, dont nous aurons de la peine à arracher à la nature les secrets du fonctionnement [...] »², on est quelque peu stupéfait, pour ne pas dire embarrassé par cette conclusion pour le moins surprenante à laquelle nous sommes forcés d'aboutir : Le principe de toute connaissance est fondé sur ce qu'il y a de plus profond en nous, et par là même, de plus obscur, de plus caché et de plus insondable. Autrement dit l'opération même permettant de conduire à la connaissance se fonde sur des propriétés, des fonctions et des mécanismes de l'esprit qui demeurent inexpliqués et totalement incompréhensibles pour nous. Mais la connaissance rationnelle, essentiellement démonstrative, exige, pour s'assurer du caractère nécessaire et universel de ses conclusions, clarté, rigueur et précision dans toutes ses démarches. Elle ne peut souffrir une quelconque zone d'ombre ou d'incertitude laissée inexpliquée, d'autant plus lorsqu'il s'agit de rendre compte des fondements mêmes de sa possibilité. Comment alors une faculté si mystérieuse par ses effets cachés et son activité imperceptible, enfouie au plus profond de l'âme humaine, parée d'inconscience et d'obscurité peut se trouver au cœur même de la possibilité d'une chose comme la connaissance, source de clarté, de distinction et d'exactitude ? De telle sorte que cette faculté aussi indispensable qu'insaisissable se voit attribuer - du moins en ce qui concerne l'édition de 1781 - un rôle bien plus considérable que celui de principe de toute possibilité de connaissance. En effet, l'imagination, par son caractère énigmatique et impénétrable semble relever de l'indicible, autrement dit de l'indémontrable et de l'inexplicable. De plus, elle est capable, en tant que faculté médiatrice, de rendre sensibles les concepts et d'intellectualiser les intuitions, et ainsi de lier les contraires et de joindre l'inconciliable de façon totalement inconcevable pour nous. Comment donc Kant, un des représentants les plus accomplis de l'*Aufklärung*, peut s'en référer non pas seulement à l'inconnaissable mais encore à ce qui semble ici pour le moins irrationnel, et cela dans le dessein de justifier la possibilité même de toute entreprise rationnelle et spéculative ? En effet, on ne peut s'expliquer comment de si profondes ténèbres puissent envelopper la source même d'où provient toute clarté, et l'on comprend encore moins comment cette ignorance fondamentale, insatisfaisante pour l'esprit, peut être l'aboutissement insurmontable d'une recherche rationnelle et méthodique, qui avait précisément pour but

1. *CRP*, § 10, p. 139.

2. *CRP*, p. 190.

de *dévoiler* les principes mêmes de la possibilité de la connaissance en *éclaircissant* l'essence de la raison pure, qui « est le pouvoir qui fournit les principes de la connaissance *a priori* »¹, par la critique sévère et impartiale de son pouvoir même rendue possible grâce à la *méthode transcendantale*.

Notre développement se concentrera donc principalement sur l'étude du rôle de l'imagination dans la première *Critique*, en mettant en regard les deux éditions de cette œuvre.

1. *CRP*, Intro. VII, p. 82.

I - Le rôle de l'imagination dans la Critique de la raison pure.

Il s'agira dans cette première partie de comprendre la nature et les enjeux des différents rôles qui incombent à l'imagination relativement aux conditions de possibilité de la connaissance, autrement dit nous porterons principalement notre attention sur la synthèse transcendantale ainsi que sur le schématisme transcendantal. Pour ce faire, notre analyse aura pour point d'ancrage la première édition de 1781 mais considérera cependant, au fil du développement, les modifications opérées par Kant dans la seconde version de 1787, eût égard au statut de l'imagination.

A - Le dévoilement de l'imagination « comme faculté fondamentale de l'âme humaine. »

1 - La déduction transcendantale : la découverte de l'acte synthétique de l'imagination transcendantale comme le principe de toute expérience et de toute connaissance possible.

Dans cette première version de la Critique de la raison pure, la synthèse de l'imagination transcendantale sera la clef pour résoudre le problème de la déduction des concepts purs de l'entendement. Au sein de la Critique, l'objet de ce que Kant nomme une *déduction* concerne toujours une *relation* entre sujet et objet. Plus précisément, la déduction vise à établir la nécessité d'un rapport entre une source subjective de connaissance et des objets. Si la déduction est réussie, elle confère alors à cette source subjective une valeur objective. Pour opérer la déduction des concepts originaires de l'entendement pur, ceux-ci doivent donc être *reconnus* comme étant *nécessairement* des conditions *a priori* de l'expérience possible. Autrement dit, toute possibilité de connaissance empirique des phénomènes doit être conditionnée par les catégories comme pouvant seules déterminer *a priori* les phénomènes dans l'espace et le temps, car l'expérience n'est rien d'autre que « la détermination des phénomènes dans l'espace et le temps en général. »¹ Pour que cette déduction soit réussie, il faut donc qu'elle nous conduise à la conscience de la nécessité inhérente qui lie ces concepts aux objets de l'intuition sensible. En effet, la déduction exige que les catégories de l'entendement pur

1. CRP, § 27, p. 185.

non seulement se rapportent aux objets de la sensibilité, mais encore qu'elles s'y rapportent de manière nécessaire, autrement dit, elles doivent être reconnues comme les *seules et uniques* conditions de l'expérience possible. La nécessité telle que Kant l'envisage est toujours l'expression d'une certaine violence faite à l'esprit, qui ne doit pas pouvoir se représenter autre chose comme possible. La conscience de la nécessité est l'état de l'esprit dans lequel il est *contraint* de s'incliner face à la représentation de la possibilité d'une chose comme étant la seule et unique concevable pour cette chose. C'est pourquoi la nécessité, ainsi que la rigoureuse universalité qui lui est inséparablement liée, sont les caractères propres d'une connaissance qui ne peut avoir sa source que dans l'*a priori*, c'est-à-dire qui instruit avant l'expérience et qui enseigne, par conséquent, sous la forme de conditions de possibilité des choses, ce qui doit être, et non pas ce qui est. En effet, « toute nécessité a toujours pour fondement une condition transcendante. »¹ La nécessité d'une chose en général a donc pour propriété de s'imposer à l'esprit sous la forme d'une condition pour cette chose quant à sa possibilité. L'esprit se voit alors forcé d'admettre, face à l'évidence de la chose, qu'elle ne peut être autrement qu'elle n'est. En témoigne la preuve que donne Kant du caractère *a priori* de certains concepts de notre entendement, dans le § II de l'« Introduction » : « Vous devez donc, *convaincu (überführen)* par la nécessité avec laquelle ce concept *s'impose* à vous, *avouer* qu'il a sa place dans votre pouvoir de connaître *a priori*. »² L'esprit est littéralement vaincu, dépassé même (cette idée de *dépassement (über)* est présente dans le terme allemand qu'emploie Kant) par la *puissance* de l'évidence. Cette reconnaissance de la nécessité prend paradoxalement la forme d'un *aveu de faiblesse* arraché à l'esprit. Le paradoxe tient à ce que cette *faiblesse* provient de notre *pouvoir* même de connaître *a priori*. L'esprit ne peut pas lutter contre un tel assaut, et se voit contraint de rendre les armes et de se soumettre face à une telle évidence. Cependant, cette évidence est souvent loin d'être toujours immédiate, c'est pourquoi la déduction des catégories est un véritable cheminement dans le dédale obscur des premières sources de notre connaissance. Et cette route est longue, fastidieuse et pénible car « ce chemin est non encore frayé »³. La reconnaissance de la nécessité d'une chose par le sujet prend donc la forme d'un aveu arraché à l'esprit, celui-ci ne pouvant penser la chose autrement. Cela est très clair en ce qui concerne la nécessité des cadres *a priori* de l'intuition pure, qui constituent la forme de notre sensibilité. En effet, leur nécessité, qui fonde leur valeur

1. *CRP*, App., p. 717.

2. C'est nous qui soulignons.

3. *CRP*, App. p. 711.

objective, tient à cela seul qu'ils sont les *uniques cadres possibles* permettant l'apparition d'objets, et par conséquent, ils constituent le seul mode de donation possible des objets pour nous. Leur représentation est donc originaire et non dérivée, en ce sens qu'elle précède et conditionne *a priori* l'apparition de tout objet comme phénomène. L'accord nécessaire de nos conditions subjectives de la sensibilité, l'espace et le temps, avec tout objet, ne signifie donc rien d'autre sinon que cet accord est le seul possible, puisque les objets ne peuvent nous apparaître autrement que par le moyen de notre intuition pure. Les objets sont donc *immédiatement* conformes à ces cadres subjectifs. Ces conditions *a priori* servent donc de *fondement* aux objets quant à leur forme seulement, puisqu'elles ne déterminent aucun contenu relatifs à ces objets. Les objets sont donc nécessairement *soumis* à l'espace et au temps comme étant leurs seules conditions d'apparition possible, dans la mesure où leur manifestation pour nous, donc en tant que phénomène, ne peut avoir lieu ailleurs que dans ce cadre spatio-temporel qui nous est inhérent. Apparaître, c'est-à-dire devenir objet d'une intuition empirique, c'est donc toujours être immédiatement dans l'espace et le temps. C'est pourquoi la déduction de ces formes dans l'« *Esthétique transcendantale* » est aisée. Elle n'est d'ailleurs pas, à proprement parler, une déduction car la légitimité de leur usage n'a pas besoin de faire l'objet d'une justification. Les concepts d'espace et de temps font l'objet d'une *exposition métaphysique* qui a pour but de clarifier ces concepts puis d'une *exposition transcendantale*, qui explique la possibilité de fonder des connaissances synthétiques *a priori* à partir de ces concepts considérés comme principes. Cependant, il n'est pas entièrement juste de parler, comme nous l'avons fait à l'instant, de *soumission* en ce qui concerne l'accord de nos formes pures de l'intuition avec les objets des sens. En effet, les objets sont immédiatement *dans* le temps et l'espace. Ils ont donc toujours nécessairement la forme du temps et de l'espace non pas parce qu'ils sont soumis à ces cadres subjectifs de notre sensibilité, mais bien parce qu'ils ne sont avant tout rien d'autre que des déterminations spatio-temporelles. Certes les formes *a priori* de la sensibilité sont des conditions de possibilité de toute réceptivité dans la mesure où elles fondent toute apparition possible d'objets pour nous en tant que ceux-ci ne peuvent s'offrir à nous autrement que par ces formes. Elles conditionnent donc notre réceptivité en la déterminant tout autant que les objets que nous intuitionnons, mais ces formes ne soumettent pas pour autant les objets à leurs conditions. En effet, *l'accord* des objets avec la forme de l'intuition pure est *immédiat*, autrement dit les objets sont directement et toujours des parties du temps et de l'espace. L'esprit prend donc *immédiatement*

conscience du rapport nécessaire de tout objet à un cadre spatio-temporel et reconnaît qu'il est forcément toujours une détermination de temps et d'espace. L'objet est donc pour nous immédiatement et nécessairement un *hic et nunc* et doit toujours l'être afin de devenir quelque chose pour nous. L'objet ne se *soumet* pas au temps et à l'espace, il *est* du temps et de l'espace. Par conséquent, nous avons nécessairement toujours *besoin* des formes pures de l'intuition sensible pour être affectés par des objets et ce besoin subjectif trouve immédiatement satisfaction car les objets, en retour, ont besoins de ces formes pour nous apparaître. Ces conditions subjectives de notre perception ont donc immédiatement valeur objective, puisqu'elles se rapportent toujours déjà nécessairement à des objets. Elles n'ont donc pas à proprement parler besoin d'une déduction. En revanche, l'idée de *soumission* d'une chose à une autre suppose un *rapport* qui est de l'ordre de la *médiation* et nécessite donc, comme nous allons le voir, l'intervention d'un élément médiateur.

L'adéquation des formes pures de notre intuition aux objets est donc indispensable et immédiate, par suite, la conscience de la nécessité de cet accord l'est également. En revanche, comme nous le suggérons un peu plus haut, il en va tout autrement en ce qui concerne la *déduction transcendantale* des concepts de l'entendement pur, « qui est liée à tant de difficultés et force à pénétrer profondément dans les premiers principes de la possibilité de notre connaissance en général [...] »¹. En effet, elle ne possède pas le même degré d'évidence que la « déduction » de l'espace et du temps, qui n'est d'ailleurs rien d'autre qu'une *exposition*, car l'esprit est *incapable* de prendre immédiatement conscience du rapport nécessaire qui *lie* et *unit* les catégories à tout objet de l'intuition, « puisque l'intuition n'a besoin en aucune manière des fonctions de la pensée. »² C'est la notion de *besoin* qui est importante ici. Nous l'avons vu plus haut, l'objet a besoin des formes subjectives de l'intuition pure afin d'être un objet pour nous. En revanche, il est *indifférent* aux formes subjectives de la pensée et n'en est pas moins un objet. Cela s'explique par la différence radicale qui existe entre l'entendement et la sensibilité. En effet, ces deux facultés ne se doivent absolument rien l'une à l'autre quant à leur fonction respective dans le développement de la connaissance et à cet égard, elles sont considérées comme « deux souches de la connaissance humaine »³. Par conséquent, « il

1. *CRP*, App. pp. 711-712.

2. *CRP*, § 13, p. 153.

3. *CRP*, Intro. VII, p. 86.

y a de fortes raisons pour les séparer et les distinguer soigneusement l'une de l'autre. »¹ Ces fortes raisons ne sont pas à chercher ailleurs que dans le *fait (Faktum) de la connaissance*, qui nous prouve suffisamment qu'il y a non seulement deux sources *différentes* de connaissances en nous mais encore que celles-ci sont entièrement *distinctes*, car elles révèlent des origines tellement éloignées et séparées l'une de l'autre qu'elles ne peuvent avoir aucun lien de parenté entre elles. L'une est *réceptivité*, l'autre *spontanéité*. La nature même des connaissances scientifiques, *nécessaires* et *universelles*, que nous élaborons et que nous possédons effectivement, montre donc suffisamment, *de facto*, que nous sommes réellement en possession de connaissance *a priori*, et par là nous indique clairement l'existence, où plus précisément la coexistence de sources radicalement distinctes de la connaissance dans notre esprit. Ces facultés n'ont donc rien en commun mais doivent pourtant entrer en contact de quelque manière afin de s'unir et produire la connaissance en tant que telle car « toute connaissance exige un concept, si imparfait ou si obscur qu'il puisse être »² Percevoir un objet dans l'intuition ne nous fournit donc jamais, en aucune manière, une quelconque connaissance sur cet objet.

Ainsi ces facultés (*facultas*) de l'esprit, *entendement* et *sensibilité*³, sont essentiellement un *faire*, un agir, qui produit et engendre des effets, comme la connaissance, qu'elles rendent possible *ensemble*, par leur *union*. Même la faculté réceptive de la sensibilité, malgré sa passivité inhérente que nous évoquions en introduction mérite toutefois cette appellation, dans la mesure où elle *fait* de nous des êtres ouverts à l'extérieur et disposés à y comprendre quelque chose et y exercer une action. Mais on ne peut pas *connaître* un objet sans concept pour en penser quelque chose et aucun objet ne peut nous être donné sans intuition. Ce n'est donc que « de leur union seule [que] peut résulter la connaissance. »⁴ À défaut donc de pouvoir partager une origine commune⁵, ces deux facultés doivent pourtant *se partager* la tâche de la connaissance, qui ne peut être

1. *CRP*, p. 119.

2. *CRP*, App., p. 718.

3. La faculté sensible semble plutôt se rapporter au corps, dans la mesure où c'est par l'intermédiaire de ce dernier que l'on perçoit les objets. Cependant, on parle ici de faculté de l'esprit car c'est aux cadres *a priori* de la sensibilité que l'on fait référence, et ces cadres, constitutifs de ce que Kant nomme l'intuition (pure ou sensible), précèdent l'expérience et la perception non seulement d'objets extérieurs, mais encore de tout objet en général et ne sont donc rien d'autre que des conditions subjectives de notre perception relatives à la nature de notre esprit.

4. *CRP*, p. 119.

5. Nous reviendrons par la suite sur l'hypothèse de leur racine commune formulée par Kant dans son *Introduction*.

accomplie exclusivement par l'une ou par l'autre. Cependant, du fait même de cet antagonisme radical, qui distingue absolument ces deux facultés, leurs rôles respectifs dans le développement de la connaissance ne pourront pas être confondus. Afin de connaître quelque chose, nous avons besoin des concepts purs de l'entendement, car eux seuls nous permettent de penser quelque chose en général. Mais les objets de l'intuition quant à eux, n'en ont absolument pas besoin car ces catégories de l'entendement pur « ne nous représentent pas du tout les conditions sous lesquelles des objets sont donnés dans l'intuition, par suite, des objets peuvent assurément nous apparaître sans devoir se rapporter nécessairement aux fonctions de l'entendement et sans que celui-ci en contienne les conditions *a priori*. »¹ Notre besoin de penser des objets selon ces formes ne trouve donc pas immédiatement satisfaction car ces formes ne sont pas directement en adéquation avec les objets qui nous sont donnés par les formes de notre sensibilité. L'intuition, dans sa fonction réceptive, est donc totalement *indépendante* de l'entendement car elle peut nous fournir des objets sans le secours de ce dernier. Tout objet est donc nécessairement *intuitionné* mais il n'est pas pour autant forcément *pensé*. La nécessité du rapport de ces concepts à des objets n'est donc pas du tout claire ni évidente. Et quand bien même l'usage de telles fonctions de la pensée dans le cours de l'expérience peut être montré, leur nécessité ne peut en être ainsi dérivée. En témoigne la dignité attachée au concept de cause par exemple, « qui exige absolument que quelque chose A soit de telle sorte qu'une autre chose B s'ensuive *nécessairement* et suivant une règle *absolument universelle*. »² En effet, comme nous l'avons déjà dit, toute nécessité se manifeste sous la forme d'une condition, car elle relève du transcendantal, et par conséquent ne peut trouver son fondement ailleurs que dans l'*a priori*. Nous avons donc des représentations *a priori* grâce auxquelles nous jugeons, c'est-à-dire lions synthétiquement des représentations entre elles, ou plus précisément « [menons] des connaissances données à l'unité objective de l'aperception. »³ Nous reviendrons sur cette définition mais pour le moment, ce qu'il faut remarquer ici, c'est que la connaissance se caractérise essentiellement par un dépassement. En effet, elle va au-delà de ce qui nous est seulement donné dans l'expérience, dans la mesure où elle ne se réduit pas à une constatation ou une simple description de choses ou d'états de fait. Elle prétend dépasser le donné qui se manifeste à nous en montrant pourquoi les choses doivent se passer ainsi et pas autrement, autrement dit nécessairement et universellement. Plus essentiellement,

1. *CRP*, § 13, p. 152.

2. *CRP*, § 13, p. 153.

3. *CRP*, p. 166.

la connaissance *opère* des *liaisons* entre les phénomènes qui ne nous sont jamais *données* par les phénomènes eux-mêmes. Cette exigence de la connaissance, qui permet entre autre de conclure à une certaine prévisibilité scientifique n'est pas le fait d'une association empirique arbitraire, engendrée par l'habitude, mais constitue bien un dépassement de l'expérience qui la détermine d'une façon certaine et *a priori*. Ces caractères inhérents à toute connaissance ne peuvent donc venir que de nous. En effet, « le donné ne peut pas fonder l'opération par laquelle nous dépassons le donné. »¹ Le phénomène, en lui-même, dans sa singularité et la contingence de son apparition n'indique rien ni n'exprime rien en dehors de sa pure manifestation dans notre intuition sensible. Rien ne peut être établi à son sujet, qui puisse faire l'objet d'un jugement sans outils intellectuels *déjà présent en nous* pour appréhender la possibilité de son intelligibilité. L'objet n'a donc *en lui-même* aucun principe d'intelligibilité. Cette possibilité n'appartient pas à sa nature et lui est donc inessentielle et extérieure.

Le problème qui rend cette déduction des catégories difficile est donc celui d'une différence radicale de nature entre les formes de notre pensée et celles de notre sensibilité. L'hétérogénéité complète et constitutive de ces deux facultés de l'esprit empêche les fonctions de la pensée d'être adéquates, du moins de manière immédiate, aux formes de l'intuition. Cette différence totale de nature a pour corrélat l'indépendance constitutive de la sensibilité et de l'entendement qui ne permet pas à l'esprit de saisir clairement leur lien nécessaire. Pourtant, celui-ci existe, de fait, car sans ce lien nécessaire entre ces deux facultés, l'expérience, et avec elle toute connaissance d'objets devient impossible, car nous l'avons vu, « de leur union seule peut résulter la connaissance. »² Et cette union est telle que les concepts, pour ne pas rester vides, doivent devenir sensibles, et les intuitions, pour ne pas rester aveugles doivent être rendues intelligibles. Cet *échange* des prédicats qu'exige toute connaissance exprime la *liaison intime* qu'entretiennent ces deux facultés pourtant irréductibles l'une à l'autre. Ces deux facultés de l'esprit, qui n'ont donc absolument rien à voir l'une avec l'autre doivent pourtant, dans une certaine mesure, s'unir et s'accorder afin de produire la connaissance. Il s'agit donc avant tout de comprendre plus profondément ce qui entrave une telle relation.

1. G. Deleuze, *La philosophie critique de Kant*, p. 20.

2. *CRP*, p. 119.

Ce qui s'oppose à cet accord est la *pureté* des catégories, « qui sortent pur[es] et sans mélange de l'entendement. »¹ Elles doivent pouvoir se *mêler* à la sensibilité tout en restant intactes, autrement dit, elles doivent pouvoir entrer en rapport avec l'intuition, c'est-à-dire s'y impliquer, s'y intégrer et pour ainsi dire s'y fondre sans s'y confondre pour produire la connaissance, qui est à juste titre, comme le dit Kant un « tissu très mêlé. » Les concepts purs de l'entendement doivent donc contenir en eux-mêmes, de manière inhérente, c'est-à-dire *a priori*, la possibilité de cette relation nécessaire aux phénomènes, sans quoi cette relation ne serait que fortuite, arbitraire et hasardeuse. Elle n'aurait pas le caractère de la nécessité qui doit toujours se trouver *a priori*. Mais le seul rapport possible entre un concept pur et un objet, qui soit en même temps nécessaire et grâce auquel le premier puisse correspondre au second, c'est-à-dire puisse faire en sorte qu'un concept se laisse intuitionner et qu'une intuition se laisse penser, est forcément un rapport de nature conditionnelle. Autrement dit, ce rapport est celui du fondement à la conséquence. Expliquons-nous : le rejet du dogmatisme interdit à ce rapport d'être l'effet nécessaire d'une cause extérieure à l'esprit, permettant la correspondance entre le sujet pensant et l'objet par une harmonie préétablie, ou garantissant la possibilité de cette correspondance par un occasionnalisme divin, désigné par Kant sous le nom « *d'assistance surnaturelle* ». ² La déduction des catégories exige donc que celles-ci soient reconnues, *par nos propres moyens intellectuels*,³ c'est-à-dire de manière *immanente* à l'esprit, comme le *fondement* de toute expérience possible pour nous. De la même manière que l'intuition pure est le fondement *a priori* des objets quant à leur forme sensible, les catégories doivent être le fondement *a priori* des objets quant à leur forme intelligible. Leur réalité objective, c'est-à-dire leur rapport nécessaire aux objets de l'intuition, repose donc sur leur statut de fondement de toute connaissance objective possible. Ce statut doit être prouvé et justifié par la déduction transcendantale.

Cependant, comme nous le suggérons plus haut, le problème qui se pose concernant cette déduction et qu'on ne rencontrait pas dans celle des cadres *a priori* de la sensibilité est le suivant : ces concepts ne peuvent logiquement pas être produits *a priori* et se rapporter *a priori* à un objet de manière *immédiate* car dans ce cas, on connaîtrait les choses en soi, *directement* par la pensée, qui intuitionnerait sans l'intermédiaire de notre sensibilité. Ainsi, les objets nous seraient donnés en même temps qu'ils seraient pensés.

1. *CRP*, p. 130.

2. *CRP*, App., p. 765.

3. Kant ne dispose donc que de l'abstraction et de la réflexion pour élaborer son système.

Or les objets nous sont *d'abord* donnés par l'intuition sans être immédiatement pensés par l'entendement. C'est pourquoi Kant affirme qu'« un entendement dans lequel tout le divers serait donné en même temps par la conscience de soi *intuitionnerait* ; le nôtre ne peut que *penser* et doit chercher l'intuition dans les sens. »¹ La spontanéité de notre pensée renvoie donc certes à une activité *autonome* de l'esprit, dans la mesure où il produit de lui-même des représentations par sa propre initiative, mais cela ne signifie pas que ces représentations produisent les objets auxquels elles se rapportent. Comme nous le suggérons plus haut, un tel rapport ne peut donc être qu'un rapport de soumission, dans lequel le divers de l'intuition donné est *médiatement* rapporté et ainsi en même temps subordonné aux concepts de l'entendement. Et dans cette mesure, ce rapport relève de la légalité. En effet, l'entendement, qui « est la faculté des règles »², va imposer ses règles au sensible, et ainsi devenir législateur de la nature en lui dictant ses propres lois car « les règles, en tant qu'elles sont objectives (que par conséquent elles s'attachent nécessairement à la connaissance de l'objet) s'appellent lois. »³ Les catégories vont donc ordonner le divers de l'intuition en imposant un certain ordre et une certaine structure aux phénomènes qui en sont dépourvus, afin de les rendre intelligibles. Ces concepts de l'entendement sont le seul moyen dont dispose l'esprit humain pour y voir clair dans l'opacité et la confusion du divers que nous présente l'intuition. C'est pourquoi une intuition sans catégories est toujours aveugle. Les catégories de l'entendement pur sont proprement les yeux de l'esprit, qui, grâce à la clarté conceptuelle dont elles sont pourvues, lui permettent pour ainsi dire de s'y retrouver dans l'obscurité du divers de l'intuition. Cependant, cette ordination de l'intuition à l'entendement reste forcée, dictée et imposée. Autrement dit, l'entendement ne commande pas à l'intuition en lui prescrivant immédiatement sa loi. Ce rapport est donc nécessairement de l'ordre de la médiation et doit par conséquent être établi par l'intermédiaire d'une troisième faculté de l'esprit, puisqu'il ne faut chercher une telle possibilité qu'au sein des propres forces et ressources de l'esprit humain. Cette troisième faculté doit être capable de contraindre le divers de l'intuition à se soumettre aux règles de l'entendement, et ainsi offrir à ce dernier les moyens d'exercer son pouvoir.

Concernant les catégories donc, « c'est déjà en donner une déduction suffisante et en justifier la valeur objective, que de pouvoir prouver qu'un objet ne peut être pensé que

1. *CRP*, § 16, p. 161.

2. *CRP*, App., p. 731.

3. *CRP*, App., p. 731.

par leur moyen »¹, nous dit Kant. Cependant, il y a à l'œuvre dans une telle pensée « quelque chose de plus que l'unique faculté de penser, l'entendement [...] »² L'entendement et la sensibilité doivent donc nécessairement entrer en rapport mais cette mise en rapport ne peut s'effectuer d'elle-même, spontanément, sans l'intervention de ce que Kant désigne comme d'abord comme « quelque chose en plus »³. La déduction consiste donc avant tout en un « éclaircissement touchant la possibilité de ce rapport. »⁴ L'intuition pure d'un côté et l'entendement pur de l'autre ne suffisent pas à produire seulement *ensemble*, dans une simple réunion ou juxtaposition, quelque chose comme la connaissance « qui est un tout de représentations comparées et liées. »⁵ Il faut que ces deux facultés s'unissent véritablement. Comment alors penser une telle union, qui soit une cohésion intime sans être cependant une fusion qui confondrait ces facultés entre elles ? Quel peut être le point de convergence de ces deux facultés distinctes, leur offrant la possibilité de se rencontrer et de s'assembler tout en conservant leur intégrité, afin de permettre à l'expérience et à la connaissance d'avoir lieu ? Il s'agit donc de comprendre en quoi peut consister l'occasion d'une telle rencontre et c'est alors que le rôle de l'imagination devient essentiel et original.

L'entendement, bien qu'il soit un *pouvoir d'unité*, n'a aucun *pouvoir de liaison* ni de *comparaison*. Seule l'imagination est un *pouvoir de synthèse*, autrement dit une *puissance* de liaison et de comparaison, mais elle est cependant dépourvue de tout pouvoir d'unité. Ainsi, pour avoir une valeur objective, c'est-à-dire correspondre à des objets donnés, les concepts doivent pouvoir être comparés à ces objets, mais ils ne peuvent d'eux-mêmes assumer cette fonction de comparaison. En d'autres termes, l'entendement n'est pas *capable de parcourir* le divers de l'intuition qui s'offre à lui, afin de *rassembler* les diverses représentations qui s'y trouvent tout en les *reliant* entre elles pour les *rapporter* à ses concepts et ainsi les *comparer* à ces derniers. Il ne possède pas ce pouvoir *synoptique*, qui est l'effet d'un acte synthétique propre à l'imagination transcendante. Cette synthèse relève d'un pouvoir actif de l'imagination, dû à la spontanéité de notre esprit, qui façonne nos représentations en les organisant. L'entendement est donc essentiellement actif, mais il ne peut se mettre en mouvement de lui-même. Il est pour ainsi dire, fixe et immobile et ne peut se déplacer, c'est

1. *CRP*, App., p. 710.

2. *passim*

3. *passim*

4. *passim*

5. *passim*

pourquoi on doit lui soumettre le divers de l'intuition, en le lui apportant. En d'autres termes, les objets doivent venir à lui car l'inverse est impossible. Pour ce faire, il a donc besoin d'une impulsion extérieure qui doit lui venir de l'imagination. L'entendement est donc incapable de produire entièrement seul quelque chose comme la connaissance, qui a non seulement besoin de l'intuition pour se rapporter à des objets, mais encore de l'imagination pour lui offrir les moyens de s'y rapporter. Par conséquent, il ne peut rien soumettre à son pouvoir législateur sans l'aide de la fonction synthétique de l'imagination transcendante qui ramène les phénomènes à l'unité de la conscience, dont il est le garant. L'entendement seul, en tant que faculté des règles ne suffit pas à prouver son rapport nécessaire à des objets de l'expérience. Autrement dit, rien ne montre que ces règles puissent légitimement s'appliquer à l'intuition. Il lui faut donc le secours d'une autre faculté qui puisse assurer la mise en œuvre de sa liaison essentielle à la sensibilité et lui garantir l'exercice de son rôle législateur. Cependant, cette *incapacité* de l'entendement ne veut absolument pas dire qu'il lui *manque* quelque chose, autrement dit que sa nature soit de quelque manière *défectueuse* ou *imparfaite*. Bien au contraire c'est parce qu'il est « une unité consistante par elle-même, se suffisant à elle-même, et qui n'a pas à être augmentée d'additions extérieures »¹, qu'il se distingue de l'intuition et se sépare ainsi complètement de tout élément empirique et de toute sensibilité. Autrement dit, c'est par son caractère complet et intégral, dans sa totalité *achevée*, en un mot, par sa *perfection* qu'il ne peut de lui-même entrer en contact avec autre chose, et particulièrement avec la sensibilité, à laquelle il s'oppose. Il n'a aucun commerce avec la sensibilité car il est un ensemble indépendant et autonome qui se suffit à lui-même. Pourtant, il est clair qu'il a impérativement besoin de se rapporter à la sensibilité et à ses *objets* pour que ses concepts purs aient une valeur *objective*. Il est donc tributaire de l'imagination, qui peut seule lui fournir les moyens de s'y rapporter. Cependant, cette dépendance de l'entendement à l'égard des autres facultés est entièrement relative à la possibilité de la connaissance et n'affecte en rien son statut de faculté originelle. Cette dépendance n'est donc en aucun cas la marque d'un entendement imparfait et incomplet², encore moins la conséquence d'une hétéronomie constitutive. Elle renvoie simplement à la nature finie de cette faculté, qui est la caractéristique d'un entendement proprement humain. Le rôle de l'imagination n'intervient donc pas pour combler une lacune de l'esprit, ou réparer une défaillance inhérente à la nature de l'entendement. Elle

1. *CRP*, p. 129.

2. La table des catégories est complète et entièrement exhaustive quoique finie et limitée.

ne s'ajoute pas à l'entendement, en s'intégrant à lui, dans la mesure où elle ne l'augmente pas, ni le modifie en rien. C'est ce qui constitue un des points forts de cette première édition. En effet, dans la version de 1787, l'imagination, dans sa fonction synthétique déterminante, c'est-à-dire qui est transcendantale (*a priori*), fait partie intégrante de l'entendement. Elle « est un effet de l'entendement sur la sensibilité et la première application de l'entendement sur la sensibilité. »¹ Tout se passe comme si l'entendement contenait donc déjà en lui-même les conditions de son rapport nécessaire à la sensibilité. L'imagination n'est plus cette « chose en plus de l'entendement », distincte de lui, qui médiatise sa relation à l'intuition. Dans la première version en revanche, l'imagination rapproche l'entendement et la sensibilité pour créer l'occasion de leur mise en rapport. Elle est ainsi dans le milieu de la connaissance, entre les deux pôles extrêmes de l'esprit, sensibilité et entendement, comme étant justement leur « force polarisante »². Ce rapprochement forcé, nous l'avons vu, prend inévitablement la forme d'un rapport de soumission. Mais pour autant, ce rapport entre entendement et sensibilité n'est pas à proprement parlé un rapport de force, ni une relation d'ordre hiérarchique. En effet, de ces deux facultés de l'esprit, « aucune n'est préférable à l'autre. »³ Pour avoir lieu, la connaissance a autant besoin de ces deux facultés. Ce besoin étant essentiellement d'ordre quantitatif, dans la mesure où c'est dans un rapport de proportion absolument égal que la connaissance en a besoin, il n'engendre par conséquent aucun écart qualitatif, ni aucune inégalité hiérarchique entre ces facultés. Autrement dit, la connaissance, qui ne peut se passer ni de l'une, ni de l'autre, a *autant* besoin de l'une que de l'autre.

Le problème de la connaissance a donc tendance à s'intérioriser et devient ainsi le problème d'un rapport entre des facultés subjectives qui diffèrent en nature. Il s'agit de résoudre une certaine forme de dualisme présent au sein même de l'esprit. En effet, dans cette déduction transcendantale, il est question de rechercher les « sources subjectives qui constituent l'assise *a priori* [transcendantale] de la possibilité de l'expérience. »⁴ Tout ce qui est à découvrir afin d'établir les fondements de la connaissance se trouve donc *intégralement* du côté du sujet. En effet, l'objet, en tant que phénomène est toujours déjà une *représentation* pour le sujet, sinon il serait une chose en soi,

1. *CRP*, § 24, p. 173.

2. Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique*, p.

3. *CRP*, p. 118-119.

4. *CRP*, Appendice, p. 711.

indépendante de nous, autrement dit un *objet transcendantal*. Mais nous n'avons jamais affaire qu'à nos représentations, qui ne se trouvent jamais ailleurs qu'en nous. Ainsi la valeur objective d'une connaissance, et même *l'objectivité en général*, comme propriété d'un jugement, ne renvoie donc jamais à rien qui pourrait s'apparenter à la *correspondance* de notre connaissance avec quoi que ce soit de *réellement* extérieur à nous, c'est-à-dire avec une chose véritablement et intégralement *distincte* de nous. Dans cette perspective, la question de la possibilité de la connaissance est la suivante : comment un sujet passif, et à cet égard dépendant de l'extérieur (du sens externe, donc de sa sensibilité) en ce qui concerne ses affections, peut-il avoir d'autre part une faculté active, qui soumet nécessairement ses affections à cette faculté ? La réponse de Kant est *l'imagination* qui d'une part, grâce à sa *synthèse transcendantale*, ramène le divers de l'intuition pure à l'unité de l'entendement pur en le soumettant à ses catégories et d'autre part, grâce à son *schématisme transcendantal* qui permet aux concepts purs de s'appliquer aux objets de l'intuition, et détermine ainsi l'usage légitime de l'entendement. Dans cette mesure, le problème que vont résoudre la synthèse et le schématisme de l'imagination est non pas celui de la possibilité de la correspondance entre le sujet pensant et les choses du monde extérieur, permettant de fonder la connaissance comme étant l'accord ou l'adéquation du logique avec l'ontologique, mais bien celui concernant l'accord entre facultés de l'esprit distinctes les unes des autres et irréductibles entre elles. Ainsi, toute *vérité*, toute *conformité* entre un concept et un objet ne concerne jamais qu'un rapport entre des représentations toujours inhérentes au sujet, c'est-à-dire des phénomènes, et rien d'autre. Aucune connaissance ne peut donc atteindre l'essence intime des choses, autrement dit ce qu'elles sont en soi. En effet, « le sens externe ne nous donne rien d'autre que de simples représentations de rapports, il ne peut contenir dans sa représentation que le rapport d'un objet au sujet, et non l'intérieur de l'objet, ce qu'il est en soi. »¹ Dans cette perspective, les deux fonctions indispensables de l'imagination que sont la synthèse et le schématisme, constitutives de toute connaissance, interviennent dans la déduction transcendantale, et plus généralement dans l'ensemble de l'« Analytique transcendantale », afin de répondre au problème de la cohérence interne de notre esprit dans le rapport spécifique de ses facultés constitutives considérées comme sources subjectives de connaissances. Le rôle de l'imagination est donc avant tout d'établir la valeur de vérité des catégories, valeur qui à trait à un contenu et par conséquent concerne un rapport possible à un objet, donc nécessairement un

1. *CRP*, § 8, p. 113.

rapport à notre sensibilité. On est donc très éloigné des réflexions de Descartes dans la « *Méditation seconde* »¹, pour qui « imaginer n'est autre chose que contempler la figure ou l'image d'une chose corporelle » et qui finit par conclure quelques lignes plus loin, en examinant à quelles conditions il peut connaître, lui qui n'est plus qu'une substance pensante, « ce morceau de cire qui vient d'être tiré de la ruche », qu'il n'y a « que [son] entendement seul qui le conçoive. » Il avait pourtant bien remarquer le rôle synthétique de l'imagination qui permet à l'esprit de parcourir et de reproduire dans le temps les diverses modifications qui peuvent affecter le morceau de cire, mais il a tenu en défaut la faculté d'imaginer dans le pouvoir de connaître par son impuissance à présenter l'infinité des aspects possibles du morceau de cire, infinité qui seule peut le faire connaître comme substance étendue susceptible de revêtir différentes figures. L'entendement seul pouvant *concevoir* cette infinité, à défaut de pouvoir l'imaginer, il en a donc déduit que l'on ne peut *connaître* également que par l'entendement seul. Mais Kant dit bien que cette synthèse de l'imagination « est une fonction de l'âme, aveugle mais indispensable, sans laquelle nous n'aurions absolument aucune connaissance, mais dont nous ne prenons que rarement quelque conscience. »² Et c'est probablement pour cette raison, qui rend *imperceptible* le rôle de l'imagination dans tout processus cognitif, que Descartes ne s'est pas *aperçu* du rôle original et essentiel de cette faculté nécessairement toujours impliquée dans tout acte spéculatif de l'esprit.

Le rôle de l'imagination dans cette première édition est donc avant tout de surmonter ce dualisme des facultés, conséquence de l'hétérogénéité radicale des deux sources constitutives de la connaissance, qui doivent pourtant nécessairement s'unir afin de rendre possible la connaissance. L'intervention de l'imagination dans le cadre de la déduction des catégories de l'entendement pur a donc avant tout une valeur essentiellement explicative. C'est en effet pour rendre compte de la *spontanéité* de l'esprit, que l'imagination est invoquée. Les concepts purs sont toujours déjà en nous, intégralement pensés et produits par nous sans le secours d'aucune autre faculté. Ils ne sont en aucune façon donnés ou reçus. Mais leur spontanéité ne relève pas intégralement de l'entendement. En effet, sans *synthèse* du divers de nos représentations, une chose comme la spontanéité de la pensée ne pourrait strictement jamais avoir lieu. Déjà au § 10 de la *Critique*, Kant anticipait la déduction en écrivant « la spontanéité de notre

1. R. Descartes, *Méditations Métaphysiques*, éd. GF.

2. *CRP*, § 10, p. 139 (c'est nous qui soulignons).

pensée exige que ce divers [de l'intuition pure] soit d'abord d'une certaine manière parcouru, reçu et lié pour en faire une connaissance. Cet acte, je l'appelle synthèse. »¹ On peut reconnaître dans cette annonce de la déduction à venir les trois moments de la synthèse, à savoir *appréhension*, *reproduction* et *recognition* sur lesquels nous allons revenir. Dans la version de 1781, la spontanéité est donc « le principe d'une triple synthèse »², qui survient *nécessairement* dans toute connaissance. Il faut bien préciser qu'il ne s'agit pas de trois synthèses distinctes ; ce sont les trois moments successifs d'une même synthèse, qui est un acte unique mais complexe de l'esprit. Ces trois moments seront d'ailleurs représentés réunis et enchaînés par la suite. Ce découpage sert le but de la déduction, qui consiste à mettre sous les yeux le processus même de soumission des objets de l'intuition aux fonctions de l'entendement par l'intermédiaire de l'imagination dans sa fonction synthétique. Au fil de cette déduction, l'esprit est à même de prendre conscience de la nécessité de ce rapport en y étant conduit progressivement par degrés. La déduction est donc proprement une *monstration*, ou encore une *exhibition* de la nécessité du processus synthétique de l'imagination, comme seul moyen possible pour soumettre les objets de l'intuition aux règles de l'entendement pur qui ne sont autres que les catégories elles-mêmes. Dans son développement, cette déduction doit faire clairement voir les différentes étapes de la *constitution* des objets de l'expérience dans le déroulement même des déterminations successives du divers de l'intuition par l'imagination productive d'après les concepts de l'entendement, fondant ainsi la connaissance dans son acte même de production. La déduction transcendantale est donc sans analogie avec la déduction logique, qui conclue à certaines conséquences à partir de certaines prémisses par des raisonnements syllogistiques, en *reliant* des propositions entre elles. Cependant, elle a bien pour dessein de *relier* entre eux les éléments de la connaissance. Elle consiste donc à *dévoiler* le mécanisme interne et hautement complexe à l'œuvre dans le processus d'engendrement de la connaissance en le déployant progressivement. Mais cette progression peut être développée dans les deux sens : de l'intuition à l'entendement ou de l'entendement à l'intuition, et qui fera chaque fois apparaître l'imagination en son milieu, comme puissance médiatrice. Nous verrons les raisons de cette particularité dans la suite. L'imagination est donc ici l'*auxiliaire* de

1. Dans cet extrait, « reçu » traduit ici « aufgenommen », qui signifie plutôt « absorber », « intégrer », et donc contient l'idée de *rassembler*, de *compiler* de manière active, ce qui est plus juste sachant que ce terme renvoie à l'acte synthétique de l'imagination, qui est spontané et non pas passif, comme l'est la sensibilité, qui elle reçoit le divers dans l'intuition. Le verbe « nehmen », détaché de sa particule nous indique qu'il y a une saisie opérée à l'initiative de l'esprit.

2. *CRP*, App., p. 712.

l'entendement, qui ne peut exercer sa fonction de législateur sans l'aide de cette faculté intermédiaire. Elle vient au secours de l'entendement, comme un *adjuvant*, dans la mesure où il se trouve incapable d'assurer seul la sujétion des objets de l'intuition à son autorité. L'entendement a donc le pouvoir de légiférer sur l'intuition, mais seulement par l'intermédiaire de l'imagination transcendantale qui *met à sa disposition* les ressources et les moyens pour exercer ce pouvoir. Il lui faut donc impérativement l'aide d'un agent extérieur ayant un pouvoir contraignant et coercitif, lui permettant de subordonner les phénomènes à sa loi. Le rôle de l'imagination est donc d'*exécuter* la loi de l'entendement en lui soumettant le divers de l'intuition, car l'entendement ne peut pas directement et de lui-même atteindre les phénomènes. Ces derniers ne sont pas immédiatement concernés par sa loi. L'entendement n'est donc jamais *directement* en contact avec l'intuition. C'est pourquoi il a besoin d'un *médiateur*. On s'aperçoit aussi de plus en plus pourquoi la déduction doit prendre la forme d'une déduction juridique. Il s'agit pour l'entendement de faire valoir *ses droits* de législateur en les opposant à un tiers, en l'occurrence l'intuition, qui doit en retour reconnaître le bien fondé de son autorité, et ainsi se soumettre infailliblement à sa loi. Dans cette perspective, l'imagination doit endosser le rôle de médiateur qui, en qualité d'arbitre et de conciliateur, ouvre un véritable dialogue entre ces deux facultés, qui doit se conclure sur la reconnaissance de la *légitimité* et de la *validité* d'un droit. C'est pourquoi l'on parle à juste titre de *correspondance* entre les catégories de l'entendement et les objets de l'intuition. En effet, on l'a vu, tout objet pour nous *répond* au besoin de notre sensibilité, qui est spatio-temporelle. L'objet *correspond* toujours et immédiatement à nos cadres a priori de la sensibilité en étant nécessairement un partie du temps et de l'espace. En revanche, l'objet ne répond pas immédiatement au besoin de notre entendement, qui doit penser les objets en les intellectualisant. C'est l'imagination, grâce à son rôle médiateur, qui va se charger de répondre à ce besoin de l'entendement qu'il ne peut satisfaire lui-même. L'*adéquation*, l'*accord*, ou encore la *correspondance* d'une chose avec une autre est toujours une affaire de *conformité*. L'objet doit impérativement prendre la forme de notre intuition pour devenir un objet pour nous puis se *conformer* aux exigences de nos cadres intellectuels afin d'être pensé par nous. Cependant, le rôle de l'imagination ne se limite pas à celle seule fonction médiatrice, elle l'outrepasse même largement, notamment dans la première édition de 1781, comme nous allons le voir.

Revenons donc, dans la première édition de la *Critique*, sur l'annonce de la division de

l'acte synthétique de l'imagination en trois moments distincts. On y apprend, quelques lignes avant « *l'avertissement préliminaire* »¹, que la dépendance de l'entendement à l'égard de l'imagination ne concerne pas seulement la possibilité de sa relation à l'intuition, mais revoie à la possibilité même de l'entendement dans sa constitution. En effet, ces trois moments de la synthèse « rendent elles-mêmes possible l'entendement, et par lui, toute l'expérience, comme un produit empirique de l'entendement. »² Le rôle de l'imagination dans cette première version est donc tout à fait différent et bien plus conséquent qu'il ne le sera dans la seconde édition. Et cela pour deux raisons principales : la première consiste en ce que l'imagination est, comme nous l'avons déjà dit, *quelque chose en plus* de l'entendement, distinct de lui, qui ne fait pas partie de l'entendement lui-même, contrairement à ce qui sera établi dans l'édition de 1787. La seconde, qui est la plus importante, et probablement une conséquence de la première concerne la nature et les propriétés de l'imagination, qui devient le *principe fondateur* de la connaissance. Son rôle et son statut, relativement au fondement de la connaissance, dépasse donc largement celui de simple intermédiaire permettant de médiatiser la relation nécessaire entre deux facultés distinctes. La synthèse de l'imagination a un rôle fondamental et constitutif dans la mesure où elle est la *source* même de toute connaissance possible. Elle est donc cette « faculté fondamentale de l'âme humaine »³, et à ce titre, elle est la faculté *suprême* de l'esprit, qui rend possible toutes les autres, l'entendement, et même les représentations d'espace et de temps, « qui ne peuvent être produites que par la synthèse du divers que représente la sensibilité dans sa réceptivité originaire. »⁴ Nous renvoyons sur ce dernier point à l'article de M. Fichant, intitulé « *La radicalité de l'esthétique* »⁵, dans lequel il discute la possible subreption de la *synthèse figurée* de l'imagination relativement à l'infinité de l'espace et du temps. En effet, si l'infinité des cadres *a priori* de la sensibilité est *produite* par la synthèse du divers dans son appréhension, c'est-à-dire par addition successive des parties du temps ou de l'espace, cette infinité est identique à l'infini mathématique, qui ne peut jamais être *donné*, mais seulement *produit*. Ainsi l'affirmation de Kant au § 2 de l'« *Esthétique* », dans le quatrième argument, serait contradictoire puisqu'il dit expressément : « L'espace est représenté comme une grandeur infinie *donnée*. » Cette

1. *CRP*, App., p. 711.

2. *passim*

3. *CRP*, App., p. 730.

4. *CRP*, App., p. 713.

5. « *La radicalité de l'Esthétique* », M. Fichant, in « *Les Cahiers d'Histoire de la Philosophie, Kant* », sous la direction de Jean-Marie Vaysse.

contradiction ne concerne pas uniquement ce que dit Kant sur la synthèse de l'imagination dans la première édition, puisqu'on peut lire dans la remarque sur la thèse de la Première antinomie : « Une grandeur infinie donnée [...] est impossible. »¹ Toute la question est donc de savoir s'il y a ou non antériorité de l'« *Analytique* » sur l'« *Esthétique* ».

Quoi qu'il en soit, le caractère originel, fondamental et constitutif de l'imagination, propre à la première édition, nous conduit insensiblement à identifier cette faculté à cette *racine commune* de la sensibilité et de l'entendement, inconnue de nous, évoquée dans les dernières lignes de l'« *Introduction* »². Arrêtons-nous un instant sur cette métaphore, car celle-ci est très parlante. L'imagination, comme faculté originelle et primordiale de l'esprit humain serait cette partie souterraine de l'esprit, à l'origine de son développement et au fondement de sa nature particulière. Elle serait comme la base et la source vitale de l'esprit dans la possibilité de son déploiement et de sa croissance comme unité organique complexe, structurée par plusieurs facultés distinctes. Elle orienterait l'activité de l'esprit en étant fonction de sa vie même qui se manifeste en ses différents intérêts (spéculatif, pratique, esthétique). C'est pourquoi elle est à la fois ce qu'il y a de plus profond et de plus enfoui dans l'âme, et par conséquent aussi ce qu'il y a de plus caché en elle. À travers cette caractérisation, on peut voir aussi que l'imagination est ce qui ancre inévitablement la connaissance dans le sensible, dans la mesure où l'esprit ne peut vivre et se développer que dans un sol riche et opulent, qui lui offre la diversité des ressources nécessaires à sa nature. Ce sol ne pourra être que celui de l'expérience, unique terreau fertile et fructueux pour la connaissance humaine. Et lorsque l'esprit tente de s'arracher à cette base, en se *déracinant*, il perd alors toute réalité et toute consistance, il se dévitalise, s'assèche et devient infécond pour ainsi dire, car il s'extirpe du sol qui seul peut l'alimenter et convenir à sa nature. L'esprit ne peut plus prendre racine nulle part car l'imagination ne peut plus rien synthétiser ou schématiser. Ainsi l'esprit, pour *s'épanouir*, du moins dans son activité spéculative, doit trouver stabilité, équilibre et solidité sur un sol stable et ferme. On comprend alors mieux ce qui relève de l'obscurité et de l'insondable concernant la nature de l'imagination. Le caractère caché et profond de cette faculté renvoie au besoin de fixité de l'esprit, qui doit, par son intermédiaire, s'établir sur un terrain fertile et consistant en

1. *CRP*, p. 396.

2. Hypothèse qui subsiste même dans la seconde édition.

prenant profondément racine afin d'être tout à fait bien *implanté* et *enraciné*. L'imagination est donc bien au cœur de l'esprit comme constituant son principe vital. Elle est au fondement de la dynamique de l'esprit, et concernant l'entreprise spéculative, l'imagination est le point d'ancrage indispensable de l'esprit pour qu'il puisse produire une chose comme la connaissance. Nous reviendrons sur cette dimension vitale de l'imagination en commentant la conclusion de la déduction transcendantale de la première édition et surtout lorsque nous étudierons le rôle du schématisme.

L'activité de la connaissance, dans son processus et son développement, est donc hautement complexe. D'où son opacité et son caractère mêlé. Il y a une multiplicité d'actions et de mécanismes internes à l'esprit qui s'enchaînent de manière si imbriquée, si mélangée et si fulgurante qu'il faut dissiper cette confusion apparente en décomposant cette dynamique en moments distincts afin d'y voir un peu plus clair. Cette absence de clarté inhérente aux mécanismes cognitifs est liée à la nature même de la spontanéité des concepts. Toute spontanéité est une espèce d'activité liée à une forme d'automatisme, qui implique une certaine inattention de l'esprit et un certain relâchement de sa vigilance au cours de sa propre activité. Ce relâchement de l'esprit n'est pas synonyme d'inertie ou de léthargie. Bien au contraire, il est constitutif de cette impulsivité de l'esprit indispensable à son activité. Il manque seulement à l'esprit le degré de conscience nécessaire, c'est-à-dire de présence et d'attention à sa propre activité, pour s'apercevoir de ce qu'il est effectivement en train de faire. En somme, l'esprit ne prend pas garde à ce qu'il fait lorsqu'il pense. Il considère seulement ce qu'il engendre au cours de son fonctionnement *naturel* et pourrait-on dire, *instinctif*, dans la mesure où sa spontanéité est une action mécanique et machinale, dont l'inconscience est liée à la fulgurance, l'habitude et surtout la *facilité* avec laquelle l'esprit exécute ces actions pourtant hautement complexes. L'esprit recueille les effets de son activité sans être conscient des causes qui le déterminent à agir ainsi, c'est-à-dire produire tels effets. On peut remarquer ici que l'on retrouve dans cette caractérisation de l'acte synthétique de l'imagination comme s'exécutant avec aisance et *facilité*, un sens apparenté au mot *faculté*, employé pour définir l'imagination elle-même : *facultas*, dont l'adjectif *facile* dérive ; est facile ce qui se fait (de *facere*, racine commune à tous ces mots) aisément, sans peine et sans effort autrement dit s'accomplit justement sans *difficulté*. Mais c'est aussi surtout sans aide extérieure à son propre pouvoir que l'imagination accomplit son acte synthétique, et exprime ainsi une certaine forme de *liberté* et d'*indépendance*. Il est

difficile de prendre garde à la synthèse de l'imagination, « dont nous ne prenons que rarement quelque conscience »¹ et qui est pourtant « [...] indispensable, [et] sans laquelle nous n'aurions absolument aucune connaissance [...] »² C'est aussi pourquoi le rôle de l'imagination est d'abord relativement insaisissable et imperceptible. Mais ce qui caractérise essentiellement notre *spontanéité*, c'est qu'elle renvoie à *une absence totale d'apprentissage*. Notre esprit synthétise naturellement et trivialement pour ainsi dire, avec une aisance et une banalité déconcertante. Nous reviendrons par la suite sur ce point, qui aura des conséquences importantes relativement au schématisme.

Afin d'éclaircir au mieux la nature de cette spontanéité propre à notre esprit, Kant décompose donc la synthèse de l'imagination en trois moments distincts et successifs. Ce découpage, comme nous l'avons déjà dit, n'a rien à voir avec une dissection anatomique. Elle s'apparente plus à une sorte de phénoménologie de la synthèse comme activité de l'esprit, qui a pour but d'en exhiber la dynamique propre en y décrivant de manière cohérente et suivie le déroulement progressif. C'est cette dynamique que nous allons maintenant étudier afin d'y reconnaître le rôle fondamental de l'imagination dans l'élaboration de la connaissance.

2 – La spontanéité de l'esprit ou les trois moments de la synthèse : la diversité et l'imbrication des rôles de l'imagination dans le processus complexe de la constitution de la connaissance.

- ***De la synthèse de l'appréhension dans l'intuition.***

Ce premier moment de la synthèse traite du problème de la *constitution* d'un « divers *comme tel* », c'est-à-dire comme un ensemble constitué de plusieurs représentations distinctes les unes des autres. L'intuition elle-même, à proprement parler, ne représente pas un divers. En effet, elle « présente sans doute un divers, mais ne peut jamais, sans l'intervention d'une synthèse, produire ce divers *comme tel*, et précisément comme contenu *dans une représentation*. »³ La sensibilité ne contient en elle-même aucune unité ni aucun principe d'unité qui soit fournis avec elle et nous soit donc donné. Le divers est donc *constitué*, c'est-à-dire qu'il est *produit* avant tout par l'acte synthétique de

1. *CRP*, § 10, p. 139.

2. *passim*

3. *CRP*, App., p. 713.

l'appréhension, qui est la toute première manifestation de la spontanéité de l'esprit face à ce qui se présente à lui passivement. À ce titre, l'imagination est dite *productive*. L'esprit prend *spontanément* l'initiative d'agir sur le divers en le traitant et en le conditionnant d'une certaine manière. La sensibilité présente des objets *isolément* et *séparément*, autrement dit sans aucun *rapport* entre eux. Ils sont chaque fois contenu dans un moment dont chacun est, en tant que représentation, unité absolue. Chaque impression est donc intégralement renfermée dans un instant, dans la mesure où elle l'occupe et le remplit totalement et intégralement sans avoir aucun lien en elle-même avec d'autres impressions qui pourraient la suivre ou la précéder. Pour devenir un divers qui soit effectivement un ensemble de choses distinctes, il faut donc *distinguer* le temps dans la série des impressions successives, sans quoi l'on passe d'une représentation à l'autre sans la reproduire, autrement dit sans aucune liaison. L'esprit est alors toujours tout entier circonscrit dans une intuition singulière et n'a jamais un divers sous les yeux, qu'il peut parcourir. Il se trouve nécessairement enfermé dans un seul et même moment du temps, et donc paradoxalement sans aucun rapport à la *temporalité* car toujours étroitement « cloué au piquet de l'instant », pour reprendre le mot de Nietzsche, qu'il emploie afin de décrire la vie animale, profondément anhistorique, car sans rapport au temps qui s'écoule¹. Le terme même de *représentation*, certes non pas en allemand (*Vorstellung*) mais du moins en français et dans son équivalent latin que Kant utilise parfois (*repraesentatio*), indique clairement la reprise active de ce qui se présente dans l'intuition, effet caractéristique de la spontanéité de l'esprit dont la fonction productive et constitutive « distingue le temps dans la série des impressions successives. »² Ce qui est important ici, c'est l'idée de *série*. La constitution même d'une série n'est donc rien d'autre que la distinction des parties du temps dans leur production même, qui implique nécessairement la re-production de ces parties à mesure que cette production progresse. Une représentation est engendrée, c'est-à-dire qu'elle est construite par addition successive des parties du temps et de l'espace. L'esprit perçoit un divers dans la succession des impressions d'une part parce qu'il les produit comme des parties du temps, et d'autre part parce que ces instants, précisément parce qu'ils sont des instants, sont évanescents. Le caractère essentiellement fugitif des différents moments du temps force l'esprit à les reproduire en même temps qu'il en appréhende d'autres, afin que les impressions qu'ils renferment ne lui échappent pas complètement. On voit d'emblée à

1. F. Nietzsche, *Considérations inactuelles*, éd. Folio / essais, deuxième partie, p. 95.

2. *CRP*, App., p. 712.

quel point la synthèse de l'appréhension implique nécessairement celle de la reproduction dans l'imagination comme lui étant inséparablement liée. L'esprit ne dispose jamais de l'intégralité de ses représentations face à lui. Il ne peut jamais comprendre, c'est-à-dire, dans le sens étroit du terme, embrasser l'ensemble de ses représentations comme totalité simultanée. La sensation ne dure pas dans le temps mais sa représentation persiste en quelque sorte dans l'esprit par l'effet spontané, donc relativement mécanique et incontrôlé de l'imagination qui la reproduit. Mais la représentation elle-même, comme reproduction d'une impression, est également évanescence et doit elle aussi être reproduite pour durer et s'intégrer à un ensemble d'autres représentations qui ensemble constituent le divers comme tel. On ne peut donc appréhender un objet, c'est-à-dire en quelque sorte l'anticiper qu'en sachant qu'un autre, distinct de lui le précède, et dont l'esprit conserve quelque trace annonçant un objet à venir. Et c'est alors seulement qu'une chose comme *l'unité* de l'intuition est rendue possible, qui est constituée d'une pluralité de moments distincts. Mais le divers comme tel, comme étant effectivement un ensemble de *hic et nunc* distincts les uns des autres ne constitue pas encore une véritable unité, qui exige l'intervention de l'entendement.

Au cours de ce premier acte appréhensif de la spontanéité de l'esprit, constitutif du divers comme tel, celui-ci découvre sa *mobilité*, autrement dit sa capacité à se déplacer dans l'intuition en la parcourant. C'est aussi une certaine forme de *liberté* qu'il expérimente alors, dans la mesure où cette mobilité lui offre les moyens de s'affranchir de l'enchaînement arbitraire de ses représentations pour y instaurer un ordre choisi et imposé permettant à la connaissance d'avoir lieu. L'esprit peut donc déjà commencer à y voir quelque chose dans l'intuition puisqu'il commence par *distinguer* les différents moments du temps dans leur production successive, et peut ainsi obtenir une vue d'ensemble du divers en le surplombant en quelque sorte. Autrement dit, cette synthèse de l'appréhension lui permet de former une *synopsis* du divers de l'intuition. Cette synthèse est donc le premier mouvement spontané de l'esprit au contact de ce qui remplit son intuition, qu'elle soit pure ou empirique. La synthèse de l'imagination permet alors au caractère opératoire de l'entendement de s'effectuer, dans la mesure où celui-ci agit sur l'intuition pour l'ordonner et la façonner. L'entendement (du latin *intendere*, « être attentif à », « se tourner vers ») se dirige avant tout vers l'intuition, vise le sensible, autrement dit à en vue le divers de l'intuition grâce à l'imagination qui lui donne à voir ce divers, c'est-à-dire lui en offre une vue. Cette orientation initiale de l'esprit vers le

sensible, permise par la synthèse de l'appréhension, est la première étape de la soumission de l'intuition à l'entendement. L'esprit, face à ce divers, veut se saisir de ce qui lui échappe constamment et nécessairement. Il ne semble pas pouvoir se contenter de l'évanescence permanente de ses représentations due à la fugacité et la fulgurance des impressions sensibles. Ce sont donc les concepts de l'entendement, comme moyens d'appropriation du divers, qui nous permettront d'effectuer pleinement cette saisie. Le terme lui-même, *concept*, indique clairement cette fonction préhensile. En effet, son étymologie latine « *conceptus* », participe passé qui se rapporte lui-même aux racines « *concupere* » ou encore « *capere* » signifient « prendre ensemble, saisir, réunir. » Cette teneur sémantique est encore bien plus perceptible dans l'allemand « greifen », « begreifen », « begrifflich machen ». L'acte synthétique de l'imagination est là pour permettre à l'esprit de produire un divers et de *retenir* quelque chose des impressions fugitives qui se succèdent dans l'intuition, c'est-à-dire d'en extraire des aspects généraux par abstraction afin de les conserver et d'en faire par la suite un certain usage dans le but de connaître d'autres objets. Ainsi, l'esprit ne pourrait jamais rien *comprendre* ni rien *saisir* dans le divers de l'intuition sans la synthèse de l'imagination d'un côté, et sans les concepts de l'entendement de l'autre. L'intuition *présente* donc un divers, *convoque* l'esprit en le sollicitant mais sans l'intervention d'une synthèse, aucune *production* ni aucune *unification* du divers n'est possible. La distinction des représentations dans le temps suppose donc qu'on en considère plusieurs non pas exactement en même temps, autrement dit simultanément mais bien successivement grâce à la reproduction dans l'imagination orientée vers l'unité de l'aperception, unité que seul un concept de l'entendement peut procurer au divers de l'intuition. C'est cette vue globale, la *synopsis*, permise par la production des parties du temps dans l'appréhension et de leur reproduction dans l'imagination, qui donne l'impression d'une simultanéité. Une ligne que l'on a sous les yeux est pourtant toujours tirée, c'est-à-dire que ses parties sont *en permanence* produites et reproduites afin de rendre sa représentation complète, c'est-à-dire adéquate à son concept.

On s'aperçoit alors à quel point le processus synthétique de l'imagination est intimement lié au phénomène de la mémoire, qui est à l'œuvre dans la reproduction et même déjà dans la synthèse de l'appréhension qui lui « est liée inséparablement »¹. C'est pourquoi la remarque général sur le temps au début de ce premier numéro dépasse largement le

1. *CRP*, App., p. 715.

propos et les objectifs de ce premier moment de la synthèse. En effet, le temps est « ce en quoi [toutes nos modifications de l'esprit et à ce titre toutes nos connaissances] doivent être toutes ordonnées, liées et mises en rapport. »¹ Le temps est donc le fondement « que l'on doit absolument poser »² pour l'intelligence de ce qui suit dans la déduction. Cette remarque anticipe déjà sur le rôle essentiel que jouera l'imagination dans la connaissance grâce au *schématisme*, qui détermine *a priori* le temps d'après les règles de l'entendement, rôle sur lequel nous reviendrons dans la suite. Mais ici, en ce qui concerne la déduction transcendantale, cette remarque liminaire indispensable à l'analyse de la dynamique de l'esprit relativement à la synthèse de l'imagination, a peut-être pour fonction de nous révéler le désir le plus profond et le plus intime de l'esprit. Ce désir n'est autre que le souhait de posséder du temps, de s'emparer des impressions passagères et fugitives qui se succèdent en nous pour les intégrer à notre esprit, et combler ainsi le vide originaire de notre conscience par une foule de représentations diverses. En effet, la conscience de soi est non pas la connaissance de notre essence intime, autrement dit de notre être tel qu'il est en soi, mais seulement la connaissance d'une forme pure, entièrement vide, et pour cette raison avide, c'est-à-dire constamment disposée à la rencontre d'autre chose, ouverte à l'altérité qui se manifeste avant tout comme objet dans le but de se l'approprier et d'en faire une représentation qui lui appartienne. Ainsi Kant déclare : « En effet, par le je, comme simple représentation, rien de divers n'est donné. »³ L'auto-affection de l'esprit par sa propre activité nous révèle donc notre vacuité originaire qui nous est immédiatement désagréable et incommode. L'esprit semble chercher *instinctivement* à lutter contre cet état de fait insatisfaisant et angoissant, dans la mesure où l'acte synthétique de la spontanéité de l'imagination, précisément parce qu'elle est une *impulsion*, relève d'un comportement relativement involontaire et mécanique. Par cet *automatisme* de l'imagination, l'esprit tente *spontanément* de résister à la fois à l'évanescence, à la contingence et à la confusion des impressions sensibles qui s'enchaînent en lui, en s'y opposant toutefois *librement*, dans la mesure où cette spontanéité est aussi une forme *d'initiative*, par l'ordre propre qu'elle s'efforce d'imposer, comme nous le suggérons plus haut. Heidegger dit à ce propos que « l'imagination s'oppose d'emblée à ce que l'étant rencontré soit perçu arbitrairement. »⁴ L'imagination, poursuit-il, est donc « ce pouvoir de former originairement des

1. *CRP*, App., p. 712.

2. *passim*

3. *CRP*, § 16, p. 161. Kant dira encore, au § 17 : « *je suis* ne fournit encore aucun divers. »

4. *Kant et le problème de la métaphysique*, éd. Tel Gallimard, p. 141.

relations ».¹

L'imagination est donc essentiellement relative au temps, mais dans son rapport à celui-ci, elle cherche à s'en emparer pour l'organiser, le structurer et le façonner dans le but de se l'approprier et de le maîtriser, en somme, de le posséder. Cette attitude se retrouvera très clairement dans le *schématisme*, qui, comme nous l'avons déjà évoqué, agence le temps en le déterminant selon les catégories de l'entendement. Le rapport de l'esprit au temps, par l'intermédiaire de l'imagination et de sa fonction synthétique a donc pour effet de nous dévoiler notre essence profonde, du moins un aspect certain de celle-ci, qui est de manière générale volonté de conquête, et plus précisément, conquête d'identité. Cette identité va se construire par une forme d'appropriation du temps et des représentations qui s'y succèdent et le structurent. Chaque représentation doit donc devenir *mienne* et ainsi, par assemblage et par addition, permet de constituer mon monde intérieur comme constitué et déterminé par l'ensemble de mes représentations. Cependant, cette quête d'identité n'est d'abord que *quantitative*, et non *qualitative* dans la mesure où l'esprit, qui n'est lui-même, en sa *qualité* de sujet pensant, qu'une pure forme, cherche à combler sa vacuité originaire, en remplissant sa conscience par des représentations ayant justement un *contenu*, c'est-à-dire qui ne soient pas de simples formes. Autrement dit, l'esprit s'approprie « les représentations des *sens externes* [qui] constituent la matière propre dont nous garnissons notre esprit »². C'est pourquoi « j'existe comme intelligence qui est consciente uniquement de sa faculté de liaison, mais qui, par rapport au divers qu'elle doit lier, étant soumise à une condition restrictive, qu'elle appelle le sens interne, ne peut rendre intuitionnable cette liaison que selon des rapports de temps, qui sont tout à fait en dehors des concepts propre de l'entendement [...] »³ La connaissance de nous-même, comme être pensant ne peut se faire que discursivement, donc temporellement. Toute notre pensée, en tant que pouvoir produisant des effets, c'est-à-dire des représentations, n'est rien d'autre qu'une faculté de liaison. Par conséquent, et ce n'est pas peu, ce qui est intelligible ne pourra jamais être pour nous que temporel. C'est pourquoi les catégories, qui sont purement intellectuelles auront besoin du temps comme schème pour *devenir* véritablement intelligible car elles n'ont d'elles-mêmes et par elles-mêmes aucun rapport au temps. C'est aussi pourquoi je

1. *passim*

2. *CRP*, § 8, p. 113.

3. *CRP*, § 25, p. 178.

ne me connais que « comme je m'apparais »¹, c'est-à-dire en me *découvrant progressivement* dans la discursivité, c'est-à-dire dans la synthèse de l'appréhension du temps, en *liant* les unes aux autres les parties du temps lui-même ainsi produites. Je ne peux donc me *révéler immédiatement* à moi-même « comme je suis devant l'entendement », car je ne me *comprends* que comme je suis dans le temps, c'est-à-dire dans la durée. Je me saisis graduellement en avançant successivement dans le temps, pas à pas, grâce à la synthèse de l'appréhension, tout en revenant sur les différentes parties de ce même temps progressivement distinguées à l'aide de la synthèse de la reproduction. C'est donc bien dans un *mouvement* de l'esprit, qui n'est autre que son *auto-affection* par sa spontanéité qu'il se dévoile à lui-même comme forme vide de tout contenu. L'esprit n'est donc avant tout rien d'autre que du temps qui s'écoule. Je me connais donc comme *sujet pensant*, dont le pouvoir de liaison affecte mon sens interne et ainsi me découvre à la fois comme *objet pensé*. Notre spontanéité à l'œuvre dans la synthèse productive de l'imagination détermine ainsi « successivement le sens interne, et par là, la succession de cette détermination qui a lieu en lui »². Autrement dit, elle détermine le temps comme une série et affecte notre sensibilité, qui est pure passivité. Dans la seconde édition, c'est l'entendement qui produit la liaison du divers³, dans la première, c'est uniquement l'imagination productive, seul pouvoir de liaison existant en nous. Nous reviendrons assez vite sur ces différences entre les deux éditions de la *Critique*.

Revenons maintenant sur cette notion d'identité que nous évoquons plus haut. Cette identité que nous construisons en intégrant des perceptions à notre conscience n'est évidemment que psychologique, et Kant la nomme le *sens interne* ou encore la *conscience empirique*. Cette conscience empirique, qui n'existe toujours qu'*a posteriori* n'est toutefois elle-même rendue possible, en tant que somme de représentations diverses *unifiées* dans une conscience unique lui appartenant et la constituant comme telle, c'est-à-dire comme *unité* de la synthèse des phénomènes, que par l'identité de la fonction cognitive de *l'aperception transcendante* : le « Je pense » qui accompagne toutes mes représentations. *L'identité transcendante* du sujet n'a donc rien à voir avec *l'identité psychologique* du sujet. La première renvoie à l'identité d'une même fonction

1. *CRP*, § 24, p. 175.

2. *CRP*, § 24, p. 175.

3. *CRP*, § 24, p. 175 : « L'entendement ne trouve donc pas déjà en quelque sorte dans le sens interne une pareille liaison du divers, mais il la *produit* en *affectant* ce sens. »

intellectuelle, fixe et immuable, fondement transcendantal de la seconde qui est une composition empirique de nos perceptions, c'est-à-dire un ensemble arbitraire, mouvant et changeant de représentations diverses.

On ne peut donc, pour *connaître* quelque chose comme un objet, c'est-à-dire le rapporter à des concepts afin de le rendre intelligible et non pas simplement l'intégrer à notre conscience, rien attendre du divers de l'intuition qui se présente seulement à nous sans jamais nous offrir en même temps les principes de sa connaissance et de son intelligibilité. L'objet demeure donc insaisissable et incompréhensible sans l'intervention *a priori* d'une faculté de l'esprit pour l'ordonner à notre entendement, c'est-à-dire le rendre conforme à nos cadres intellectuels, les catégories. L'esprit est donc essentiellement activité d'ouverture qui se manifeste comme *volonté* d'appropriation et *puissance* créatrice d'ordre, dans sa *spontanéité*, qui est fonction organisante et structurante du divers de l'intuition. Mais cela ne veut pas dire pour autant que l'intuition n'est qu'un chaos informe, puisque le temps et l'espace sont les formes qui encadrent et déterminent originairement notre réceptivité. Cependant, on ne peut tout simplement *rien en faire*, ni rien en dire. En d'autres termes, le divers qui se présente à notre esprit n'est rien pour nous, si on ne peut le *traiter* d'une quelconque manière et y exercer une certaine influence. L'imagination est donc avant tout la manifestation d'une puissance *déterminante* de notre esprit s'exerçant sur le temps. L'esprit souhaite dominer le temps en le façonnant et en se l'appropriant. L'imagination, par son pouvoir de synthèse, se charge d'exaucer ce souhait. Le sujet pensant exprime ainsi son rapport intime au temps, qui est essentiellement un rapport de domination et de soumission. L'imagination vient donc au secours de l'esprit pour l'aider à se rendre constamment présent ce qui disparaît aussi vite qu'il est apparu, par la *re-présentation*, qui a pour but de rendre à nouveau présent ce qui ne l'est plus. Le temps humain, dans son écoulement et son évanescence, rend manifeste le dénuement fondamental de l'esprit, qui n'est rien d'autre qu'une forme initialement vide de tout contenu, dont le manque et la privation sont constitutives de sa nature bornée et finie. L'esprit ne conserve rien sur le mode de la présence durable et permanente car il n'a pas le pouvoir de s'approprier quoi que ce soit de cette façon. L'imagination reproduit donc les impressions transitoires et fugitives, qui s'évanouissent en même temps que cesse la perception, et par là supplée l'esprit dans son incapacité à saisir de manière définitive ses représentations. C'est pourquoi la définition que donne Kant de l'imagination au §24 de l'« *Analytique transcendantale* » est décisive :

« *L'imagination* est la faculté de se représenter dans l'intuition un objet même *sans sa présence*. » Comme nous le suggérons plus haut, l'imagination, dans sa fonction synthétique, est intrinsèquement liée au rapport que l'esprit entretient avec le temps. Ce rapport est celui de la temporalité, c'est-à-dire que le *temps humain* a pour propriété de toujours s'écouler. En effet « le temps, et par conséquent tout ce qui est dans le sens interne, s'écoule sans cesse. »¹ La vie de l'esprit est caractérisée par l'évanescence perpétuelle de ses représentations. La dimension de *permanence* du temps se trouve dans sa représentation par l'esprit comme le *lieu* de tout changement, ce qui confirme d'ailleurs son infinité comme donnée, et non pas comme produite car ce lieu n'a aucune *capacité maximale* d'accueil, mais une *capacité infinie*.² Le temps humain, qui s'éprouve comme durée, est l'expression même de cette finitude de l'esprit qui ne peut se représenter l'intégralité de ses représentations comme *totum simul*, ce qui pourtant est le vœu même de l'esprit qui souhaite s'emparer *définitivement* de ses représentations, ainsi qu'en témoigne la fonction de saisie des concepts. L'imagination permet à l'esprit de conserver des marques, des empreintes, des traces de ses impressions qui se dissipent nécessairement au cours du temps. Cette possibilité s'effectue sur le mode du rappel possible d'une intuition, ou plus précisément, du rappel de certains de ses aspects ou caractères, dont la représentation, en tant que vestige d'une impression passée reste en quelque sorte disponible dans la mesure où elle peut être à nouveau sollicitée et mobilisée en surgissant face à nous. C'est pourquoi Kant définit encore l'imagination comme « une faculté d'intuitionner même sans la présence de l'objet. »³ Il est à noter que la *liberté* que nous attribuons plus haut à l'imagination, relativement à sa capacité de mobilité, qui lui permet de se déplacer dans l'intuition en la parcourant, devient ici, par sa capacité à reproduire une impression sans le concours de la sensibilité, une forme d'indépendance face à la réceptivité de la sensibilité. Ainsi Heidegger dit à juste titre de l'imagination qu' « en tant que faculté non ordonnée à la présence d'un objet d'intuition, elle achève elle-même, c'est-à-dire créer et forme, les images. »⁴ Elle peut donc nous fournir des représentations sans perception. Elle a donc le pouvoir de se *déprendre*, dans une certaine mesure, de la sensibilité, à laquelle pourtant elle est rattachée et subordonnée. Cette indépendance la rapproche de l'entendement comme pouvoir distinct et séparé du sensible. Elle pourra donc, par son ambiguïté constitutive, assurer

1. *CRP*, p. 274.

2. Nous renvoyons à nouveau à l'ouvrage de M. Fichant, évoqué quelques pages plus haut.

3. Kant, *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, § 28.

4. Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique*, p.

une fonction d'intermédiaire entre l'entendement et la sensibilité puisqu'elle possède des aspects inhérents à ces deux facultés sans jamais être elle-même l'une ou l'autre. Elle a donc en elle des éléments, ou plutôt des aspects *communs* aux deux autres facultés, ce qui lui permettra de les mettre en relation et ainsi de les faire *communiquer*. De cette manière, en faisant *interagir* ces deux facultés distinctes, elle pourra *rendre sensible* des concepts et *rendre intelligible* des intuitions. Cette communication des idiomes ne peut être opérée que par une faculté intermédiaire *comprenant*, c'est-à-dire *ayant en soi*, ces caractères opposés. C'est cette nature double propre à l'imagination qui faisait dire à Baudelaire que celle-ci peut souvent être confondue avec les autres facultés.

Cette puissance formatrice de l'imagination, qui consiste à pouvoir « non seulement rappeler à l'occasion, même après un temps fort long, les signes affectés à des concepts, mais aussi reproduire l'image et la forme de l'objet à partir d'un nombre inexprimable d'objets de différentes espèces ou d'une seule et même espèce » s'effectue, nous dit Kant « d'une manière tout à fait incompréhensible pour nous. »¹ Tout ce passe donc comme si l'imagination, dans toutes ses actions et ses propriétés, (synthèse, comparaison, reproduction, addition, superposition, discrimination, formation d'images, schématisation, mémoire, etc.) nous renvoyait systématiquement à ce qu'il y a de radicalement inconnaissable et insaisissable en nous, et c'est pourquoi elle est à juste titre une faculté mystérieuse et énigmatique. Ce point est très important, car même si dans la seconde édition de 1789, après avoir profondément modifié la structure même de la déduction transcendantale, dans sa forme et par conséquent aussi dans son fond et ses conclusions, Kant présente l'imagination comme une propriété intégrée à l'entendement, et non plus comme une faculté distincte des autres qui intervient pour résoudre le problème de l'incommunicabilité des deux autres facultés originelles de l'esprit. Dans la première édition, cette faculté est *suprême* (principe suprême de tous les jugements synthétiques) *radicale* (racine inconnue des autres facultés de l'esprit, qui fonde en même temps l'unité de l'esprit et de l'intelligence) et *fondamentale* (fondement essentiel de la connaissance et de l'expérience). Nous reviendrons évidemment sur toutes ces attributions. Toutefois, dans la seconde édition, l'imagination, tant dans sa fonction synthétique et schématique que dans le phénomène de la mémoire n'en demeure pas moins curieuse et insondable et cela à tel point que le résultat étrange (*befremdlich*) de

1. *CFJ*, § 17, éd. GF, trad. Alain Renaut, p. 213 (toutes les références ultérieures à cet ouvrage seront issues de cette même édition).

la déduction dans la première version, qui a mené Kant à découvrir l'imagination transcendante comme cette racine inconnue de l'esprit que nous évoquons plus haut, « constitution originelle de l'essence de l'homme »¹ selon Heidegger, persiste encore comme un écho dans la seconde édition de 1787 et même dans le reste de l'œuvre critique. C'est pourquoi Heidegger déclare encore avec raison : « La seconde édition de la *Critique de la raison pure* rejette dans l'ombre et transforme au profit de l'entendement l'imagination transcendante [...]. » Kant semble ainsi, à l'aune des remaniements effectués dans la seconde édition, « [...] renoncer à explorer cette racine inconnue. »² Mais cette problématique ne disparaît pas pour autant dans la version de 1787, Kant a juste décidé d'éluder la question. Nous reviendrons sur ce point dans la suite.

Faire de la structure même de l'esprit, dans la mise au jour de ses mécanismes et de son fonctionnement interne, tel que nous l'avons fait, l'expression du désir profond de ce même esprit, qui se manifeste comme volonté, est peut-être incertain, arbitraire et hasardeux. Cependant Kant nous parle bien sans cesse du *désir* de savoir de l'esprit, de sa *libido sciendi*, avide de connaissances synthétiques *a priori*. Ce désir impérieux et insatiable est lui-même *excité* par *l'intérêt* spéculatif de la raison pure qui ne peut *raisonnablement* se contenter de la connaissance restreinte et limitée des objets de l'expérience que lui offre l'entendement, et aspire naturellement et inévitablement à connaître l'absolu et l'inconditionné en dépassant les bornes du monde phénoménal. Ainsi entraînée par cette *convoitise* hors des cadres relatifs du temps et de l'espace, elle s'empêtre inmanquablement dans les méandres de la Métaphysique en cherchant à tout prix à satisfaire ce besoin pressant qui ne peut *théoriquement* trouver satisfaction. C'est pourquoi l'on peut dire à juste titre que le rapport de l'esprit au temps, dans sa volonté de l'organiser et de le structurer pour le dominer et en dernière instance, se l'approprier, grâce à l'unité de l'aperception transcendante, seule capable d'assurer et de garantir une telle possession, est la claire manifestation de sa nature profonde, qui est *horror vacui*. L'esprit veut conquérir, posséder, dominer. C'est aussi pourquoi il est essentiellement un pouvoir législateur, qui prescrit sa loi aux phénomènes afin de se les soumettre et de les maîtriser. C'est encore la raison pour laquelle la *Critique de la raison pure* cherche à justifier par le droit, en élaborant la déduction transcendante sur le modèle de la

1. Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique*, p. 217.

2. *passim*

déduction juridique, les velléités irrédentistes de l'esprit humain. Les catégories sont les outils de cette conquête tandis que l'imagination est le moyen de mettre en œuvre cette conquête par l'utilisation adéquates de ces outils. C'est d'ailleurs pourquoi l'imagination, grâce au *schématisme*, permettra de résoudre le problème essentiel de l'*application* des catégories aux phénomènes. Mais n'anticipons pas et revenons à la synthèse de l'imagination qui nous occupe ici.

La première condition indispensable de toute synthèse en général est donc *le temps* comme forme *a priori* du sens interne, autrement dit comme *lieu* des modifications de l'esprit, quelles que soient par ailleurs la nature et la cause de ces modifications produisant des représentations. Le temps est pour ainsi dire le lieu transcendantal dans lequel les représentations elles-mêmes apparaissent, et c'est aussi là où elles peuvent être travaillées et structurée, autrement dit « être toutes ordonnées, liées et mises en rapport »¹ grâce aux catégories. Le temps est donc la condition formelle de l'*appréhension* dans l'intuition. Autrement dit, aucun parcours ni aucun déplacement de l'esprit dans le sens interne n'est possible sinon dans le temps comme seul lieu unique possible de toute représentation en général (du moins pour nous autres hommes). L'imagination ne peut donc pas synthétiser ailleurs que dans le temps puisque la synthèse consiste elle-même à distinguer le temps dans la série des impressions successives affectant le sens interne. Ce rapport qui relie les impressions entre elles dans la conscience est donc essentiellement un rapport temporel qui peut seul créer du lien en général et donc une unité possible parmi ces différentes représentations. L'imagination sera alors *puissance créatrice* d'un autre ordre possible que celui conditionné par la liaison arbitraire des impressions, indépendante de nous, même si à proprement parler, l'intuition ne crée pas d'ordre, dans la mesure où elle n'impose pas de règles à l'esprit mais lui présente simplement un divers dans une confusion et une inorganisation originaire. L'ordre au sens de structure établie et imposée, c'est l'entendement qui le prescrira à l'intuition. Cela veut dire que l'imagination, dans son acte synthétique, ne se contente pas de recenser ou de simplement dénombrer, selon l'ordre subit et extérieur de la perception, les objets qui lui apparaissent et se succède arbitrairement. En effet, elle les ordonne et les organise. Mais elle devra pour cela être guidée par l'entendement, qui lui fournit les *règles* d'une telle organisation. La liaison temporelle en effet, telle qu'elle est effectuée spontanément par l'imagination n'est d'abord qu'une liaison successive

1. *CRP*, App., p. 712.

aveugle. Le temps est donc la condition absolue de toute synthèse possible. Tout acte de l'esprit se situe nécessaire dans un cadre spatio-temporel, et avant tout temporel. La première conquête de l'esprit consiste à s'approprier du temps pour le faire sien et le déterminer ensuite d'une certaine manière. Mais il ne peut le faire pleinement sans un principe transcendantale de l'unité, dont la possibilité sera expliqué dans le troisième moment de la synthèse. En effet, la synthèse de l'appréhension n'*unifie* pas encore le divers de l'intuition sensible, elle le *rassemble* seulement, en le parcourant pour le *rapporter* à l'unité de l'aperception transcendantale. La synthèse en elle-même n'est donc jamais déjà connaissance ou conscience.

- ***De la synthèse de la reproduction dans l'imagination.***

Ce second moment de la synthèse a pour objet le problème du *passage* d'une représentation à l'autre dans le temps. Ce passage s'effectue grâce à la synthèse de la reproduction, comme nous l'avons vu. Mais cette reproduction ne se fait pas arbitrairement, autrement dit l'association des phénomènes, ou plus généralement de nos représentations, s'effectue selon des *règles*. De fait, une certaine *régularité* dans l'association de nos représentations peut être constatée. Mais sur quel fondement repose-t-elle ? Comment ce divers s'organise-t-il ? Comment passe-t-on d'une représentation à l'autre. Comment lie-t-on entre elles les représentations dans notre sens interne ? La nature de cette liaison déterminera la manière dont l'esprit peut effectivement passer d'une représentation à l'autre. La reproduction dans la synthèse de l'imagination suppose que nos représentations soient soumises à une loi qui détermine le passage d'une représentation à l'autre. Elle rend donc possible *l'association*, comme liaison déterminée par une règle constante. Autrement dit, sans règle, la synthèse de l'imagination pourrait certes toujours ajouter des représentations l'une à l'autre, parcourir le divers et en rassembler les éléments disparates et isolés sans pour autant jamais *savoir quoi en faire*. Cette synthèse, d'elle même, ne peut donc rien produire si ce n'est un divers comme tel, comme nous l'avons vu, mais elle ne peut en aucun cas produire de l'ordre, qui suppose toujours des règles que l'on doit nécessairement suivre au cours de la synthèse, règles dont l'imagination, en tant que pouvoir de synthèse, est entièrement dépourvue. C'est pourquoi cette synthèse est toujours aveugle. Elle ne sait jamais où elle va, ni où elle doit s'arrêter dans l'addition successive de partie à partie. Elle est une sorte d'impulsion, comme nous le disions plus haut, dont la cécité naturelle lui confère une puissance

incontrôlée de liaison qui doit être maîtrisée. C'est pourquoi la synthèse est toujours spontanée et mécanique mais aussi *irréfléchie*. Ce n'est que grâce à l'entendement qu'elle pourra *se réfléchir contre* les concepts et ainsi *renvoyer* une image, puisque « l'imagination doit en effet amener le divers de l'intuition à former une image. »¹ Mais cette réflexion ne pourra pas être complète et intégrale, car tout comme la lumière se reflétant sur une surface, seule une partie de celle-ci est renvoyée. C'est la cause de l'inadéquation des images aux concepts. Il subsiste toujours nécessairement un écart entre l'image d'un concept et ce concept lui-même qui est dû à ce manque. On apprend donc que la conceptualisation n'est rien d'autre qu'un devenir image du divers. C'est pourquoi on ne fera rien d'autre que *dessiner* nos concepts, du moins tenter de le faire en les appliquant aux phénomènes, ce que montrera le schématisme comme nous le verrons. C'est dans la doctrine de la faculté de juger transcendante, relative au schématisme, que se poseront les problèmes de la *conformité* et de *l'adéquation* des images aux concepts qu'elles rendent ainsi sensibles grâce au schématisme. L'intelligibilité consiste donc essentiellement à tracer, esquisser, et en somme à dessiner d'après des règles. Mais revenons à la synthèse. La reproduction dans la synthèse de l'appréhension doit avoir à sa disposition une règle de sa reproduction, qui ne soit pas purement mécanique et aveugle. L'imagination ne forme pas que des amas sans règle de phénomènes, des tas de perceptions reproduits « sans distinction, comme elles se sont rencontrées. »² Un tel amoncellement ne pourrait jamais devenir une image, car une image est une unité définie, déterminée et circonscrite par rapport à un concept qui lui correspond. L'imagination donc, qui, par exemple, lorsqu'elle synthétise dans le divers de l'intuition pure l'homogène par l'addition successive de l'unité à l'unité pour produire la représentation *d'un* nombre (pas seulement *le* nombre comme schème pur de toutes les grandeurs mais bien un nombre particulier), elle doit nécessairement *viser* un nombre précis, c'est-à-dire l'avoir en vue pour savoir où s'arrêter dans la reproduction de l'homogène, « car ce concept consiste uniquement dans la conscience de cette unité de la synthèse. »³ L'unité d'une représentation est donc rendue possible par une condition, qui est aussi une restriction, autrement dit une règle qui définit un objectif (ici produire un objet) et qui pour se faire, oriente la pensée et guide la synthèse de l'imagination afin de la conduire au terme visé par son acte et ainsi d'atteindre le but fixé par l'entendement. Si je n'ai pas une règle qui m'indique *a priori* où m'arrêter et pourquoi

1. *CRP*, App., p. 727.

2. *CRP*, p.

3. *CRP*, p. 194.

dans la synthèse successive de l'imagination dans l'intuition, tout arrêt arbitraire de l'acte synthétique ne *signifierait* rien, c'est-à-dire, ne renverrait à rien si ce n'est à l'arrêt lui-même comme cessation pure et simple de l'activité synthétique. Si je m'arrête de synthétiser à un moment *donné*, ce moment doit nécessairement être donné *à l'avance*. Tout arrêt arbitraire dans la progression de la synthèse ne signifierait alors rien du tout puisqu'il ne se rapporterait à rien du tout. Cet arrêt doit être le *signe* d'une visée en amont de la synthèse que ne peut en aucun cas se *pro-proser* l'imagination elle-même. Un objet ne pourrait pas être engendré sans cette visée car une règle indiquant les conditions de sa production doit nécessairement le précéder. Ainsi, cesser de synthétiser en passant successivement de l'unité à l'unité ne pourrait jamais produire un objet tel que le nombre par exemple, puisque le nombre n'est autre chose que « l'unité de la synthèse du divers d'une intuition homogène en général »¹. Un nombre ne consiste pas seulement en une addition, une accolade ou encore une collection d'unités homogènes. Le nombre est lui-même une unité définie et constituée par une liaison *consciente* et *méthodique*, c'est-à-dire orientée vers et par un concept déterminé en amont de toute activité synthétique de l'imagination. La production du nombre exige donc en amont de l'acte synthétique permettant effectivement de le produire l'existence d'une règle qui *définisse* la visée de la synthèse et les raisons de son arrêt. Ces raisons sont à entendre ici comme un *ratio*, c'est-à-dire un calcul provenant de l'entendement seul, d'après ses concepts ou ce qui revient au même, ses règles, pour veiller à la justesse et au bon déroulement de la synthèse. Si je passe de l'unité à l'unité, en les ajoutant une à une, mais que je ne sais pas *où* ni *quand* m'arrêter, jamais une chose comme un nombre ne pourra être produit. Une telle *visée*, qui signifie une règle de la synthèse ne peut être fournie que par un concept, seul matériau dont dispose l'esprit contenant des règles prescriptives. La conscience de cette visée est indispensable dans tout acte synthétique car on doit en outre toujours *savoir* ce que l'on vise, et se le *rappeler* à chaque étape de la synthèse. Autrement dit, l'esprit doit avoir une intention définie et se proposer ainsi un but déterminé qu'il ne perd jamais de vue au cours de la réalisation même de cette intention. Il en va de même pour la production de la ligne, dont la représentation ne deviendrait jamais possible si l'imagination ne savait pas comment ajouter les points un à un à la suite les uns des autres et où s'arrêter de synthétiser (malgré l'infinité de la ligne, qui n'est que la possibilité de *l'illimitation* de l'acte synthétique dans l'appréhension qui procède sans fin du fini au fini, pouvant être ainsi répété sans jamais

1. *CRP*, p. 194.

s'achever dans une ultime itération). La synthèse doit donc être tout entière *dirigée* vers un concept, ou plutôt par un concept, pour savoir ce qu'elle doit faire et comment car on ne synthétise pas de la même manière pour produire une ligne, une figure ou un nombre bien que dans tous les cas, on ajoute progressivement unes à une des parties du temps et de l'espace. En d'autres termes, l'imagination a impérativement besoin d'une règle pour l'orienter dans son acte synthétique. Sans la conscience de l'unité visée par la synthèse, que seul l'entendement peut offrir, l'imagination « ne recevrait jamais rien à faire qui fût conforme à son pouvoir, et par conséquent elle demeurerait enfouie à l'intérieur de l'esprit comme faculté morte et inconnue à nous-mêmes. »¹ Elle resterait inconnue à nous-mêmes car rien ne pourrait la réfléchir et justement la faire voir. On voit donc à quel point entendement et imagination sont intimement liés et indispensables l'un à l'autre pour que l'esprit prenne vie et se manifeste comme activité. L'entendement révèle l'imagination, la dévoile à l'esprit et lui permet d'exercer son pouvoir synthétique et en retour l'imagination active l'entendement et lui permet également d'exercer son pouvoir régulateur (comme faculté des règles), c'est-à-dire son pouvoir législatif.

La synthèse de l'imagination serait donc vaine et infructueuse sans quelque conscience qui seule peut engendrer et effectivement produire de l'unité. En effet, d'une simple somme d'éléments, aucune unité ne peut jaillir. La production de l'unité comme une totalité n'est jamais le résultat ou la conséquence d'un amas ou d'un agrégat d'éléments juxtaposés sans relation ordonnée et définie entre eux, c'est-à-dire sans un rapport d'appartenance mutuelle nécessairement extérieur et irréductible à leur simple accolade. C'est pourquoi dans un tout, les éléments constitutifs de cette totalité composent une unité, chacun au titre de membre de cet ensemble structuré. Mais cette unité (de la totalité) ne peut donc venir que de nous. En effet, comme le dit Kant, « il est clair que l'unité que l'objet constitue nécessairement ne peut être autre chose que l'unité formelle de la conscience dans la synthèse du divers des représentations. »² C'est cette conscience, autrement dit l'unité ou l'unicité du sens interne, comme *même et unique* lieu d'apparition des représentations de l'esprit qui rend possible l'appartenance de chaque représentation à celle qui la précède (reproduction) et celle qui va la suivre (appréhension), afin qu'elles puissent s'assembler en formant un tout conformément à un concept visé (aperception), qui doit être par conséquent donné en amont de l'acte

1. *CRP*, App., p. 713.

2. *CRP*, App., p. 716.

synthétique pour l'orienter et le réguler. La liaison temporelle entre chaque représentation s'effectue différemment selon le concept visé, comme nous l'avons vu pour le nombre et la ligne. Il faut donc qu'une unité précède le tout pour le constituer et l'informer, c'est-à-dire le déterminer et le structurer comme tel, et seule une conscience, c'est-à-dire une même fonction cognitive, toujours identique, qui soit transcendante, donc pure, originaire, et immuable peut se charger de ce rôle. Nous reviendrons sur ce point dans le troisième moment de la synthèse.

Rapportons donc ces considérations au problème de la possibilité de la connaissance expérimentale, qui est, rappelons-le, l'objet de cette déduction. La seule possibilité de l'apparition des phénomènes pour nous, permise par notre sensibilité, ne nous permet en rien de savoir si ces apparitions peuvent faire l'objet d'une connaissance, car la possibilité de la connaissance dépend de la possibilité pour nos représentations d'être *liées* entre elles d'une quelconque façon pour *s'unifier* et former un *tout*, dans la mesure où la connaissance n'est jamais rien d'autre qu'un « tout de représentations comparées et liées »¹. En effet, une rhapsodie de sensations et de représentations *sans lien* entre elles ne peut jamais constituer une connaissance. Si c'était le cas, alors les phénomènes ne seraient qu'un ensemble de rêveries, de fantasmagories sans consistance, et la vie de l'esprit ne pourrait rien être d'autre qu'un songe perpétuel, qui n'offrirait jamais la possibilité de connaître quelque chose. « Si le cinabre était tantôt rouge, tantôt noir, tantôt léger, tantôt lourd, si un homme se transformait tantôt en une figure animale, tantôt en une autre, si dans un long jour la campagne était couverte tantôt de fruits, tantôt de glace et de neige, mon imagination empirique ne pourrait jamais trouver l'occasion de recevoir dans la pensée le lourd cinabre avec la représentation de la couleur rouge ; [...] »². Autrement dit, l'imagination n'est pas un simple pouvoir de reproduction d'images, qui serait un dispositif seulement mécanique. L'imagination est en effet une faculté active de la synthèse du divers et Kant le dit expressément dans une note, concernant la perception : « Que l'imagination entre nécessairement dans la perception, aucun psychologue ne l'a encore bien vu. Cela vient de ce que, en partie, on bornait cette faculté à des reproductions, et en partie de ce que l'on croyait que les sens ne nous fournissaient pas seulement des impressions, mais les assemblaient aussi, et en formaient des images des objets, ce qui, sans doute aucun, outre la réceptivité des

1. *CRP*, App., p. 711.

2. *CRP*, App., p. 713.

impressions, exige encore quelque chose en plus, à savoir une fonction qui en fasse la synthèse. »¹ On retrouve encore une fois l'activité imperceptible de l'imagination, qui lui confère son caractère caché et insaisissable, à l'œuvre dans toute opération de synthèse, c'est-à-dire de construction d'objets dans le temps. Son pouvoir est donc bien de lier des représentations *conformément* à une règle pour en produire une image qui soit *adéquante* à cette règle. Pour que de l'intuition se manifeste une chose comme le divers, il faut le temps comme condition indispensable permettant aux représentations d'avoir lieu en nous. Sans le temps, aucun divers offert par la sensibilité n'est possible, et sans synthèse de ce divers, aucune liaison n'est possible, c'est-à-dire qu'aucun travail sur le divers n'est envisageable. Mais sans unité, aucune synthèse *sensée* et *ordonnée* ne peut avoir lieu, autrement dit aucune synthèse qui ait une *signification*, c'est-à-dire vise un objet à l'aide d'un concept et soit le signe d'une règle. Mais cette même unité exige l'identité d'un acte dans la synthèse, qui puisse se retrouver à chaque fois comme appartenant à la même conscience qui lie en vue d'un concept. Dans l'autre sens, cette conscience exige un pouvoir de synthèse, qui doit venir de l'imagination, pour former une unité à partir de concepts, unité qui est un rassemblement d'éléments différents, et pour ce faire il faut que lui soit donné un divers qu'elle ne peut produire d'elle-même, il faut donc une faculté réceptive, la sensibilité qui nous offre un divers. C'est pourquoi la déduction peut s'effectuer dans les deux sens, de haut en bas et de bas en haut.

Cette unité exigée dans la synthèse provient toujours d'une détermination conceptuelle du divers sur lequel l'imagination travaille. L'unité de la conscience n'est pas le *résultat* d'une constitution du divers de partie à partie, comme nous l'avons vu. C'est au contraire cette unité qui rend possible la constitution du divers en un tout déterminé. Elle est donc nécessairement transcendantale. Par conséquent, cette unité est seulement une pure forme sans contenu. L'unité de la conscience n'est donc rien d'autre que l'identité d'un acte transcendantal, un même acte accompagnant chaque représentation et dont on peut par conséquent toujours retrouver la trace dans chaque représentation. Cette identité de l'aperception transcendantale est une intégrité, en d'autres termes, une représentation unique, fixe et immuable qui *demeure* dans la mesure elle se *trouve* toujours contenue dans chaque représentation comme l'accompagnant nécessairement. L'identité de la conscience transcendantale, rendant par là possible toute conscience empirique, est donc la *permanence* d'une même représentation qui accompagne toutes les autres, ou plus

1. *CRP*, App., p. 727.

précisément, elle est l'identité d'un acte, le « Je pense ». Cet acte cognitif rend possible l'*appropriation* des représentations par un esprit unique comme constituant l'ensemble de *ses* propres représentations, celles-ci ne pouvant appartenir à aucune autre conscience. Cet acte qui accompagne chaque représentation est comme un *acte notarié* qui sert à l'esprit de titre de propriété d'un bien. Il est une pure forme, un *droit*, qui atteste de la possession légitime d'un bien. C'est aussi pourquoi cette forme est vide, et que la conscience transcendante, qui n'est autre chose que cette pure forme, est originellement démunie et dépouillée de tout contenu. Cet acte cognitif, chaque fois effectué au cours de chaque représentation que nous formons nous rend propriétaire du divers encore vide de l'intuition dans son intégralité. Il est la preuve que chaque représentation, qui *pénètre* sur notre *domaine* qu'est l'intuition pure, nous appartient de droit et devient notre bien. Cette conscience est transcendante et son acte s'exerce sur l'intuition pure, donc *a priori*. Par conséquent, c'est parce que le divers de l'intuition pure nous appartient déjà toujours *a priori*, que l'esprit peut en *jouir* et en *disposer* à sa manière. Il peut donc *légitimement* exercer son *droit* sur sa propriété et y appliquer ses catégories aux objets de l'intuition puisqu'ils sont alors sa propriété. C'est aussi pourquoi la *déduction transcendante* des catégories devait nécessairement prendre la forme d'une *déduction juridique* qui avait pour but de justifier et de légitimer l'exercice d'un *droit* qui n'était pas évident de soi.

- ***De la synthèse de la recognition dans le concept.***

C'est ici le problème de l'*appartenance* des représentations entre elles que l'on retrouve dans ce troisième numéro. Il faut donc que chaque représentation ait avec toutes les autres quelque chose de *semblable* sans pour autant leur être *identique* afin de pouvoir être liées ensemble. Cette *similitude*, qui n'est autre que l'identité de la fonction cognitive de l'unité de la conscience transcendante, accompagnant chaque représentation, permet à toutes les représentations appartenant ainsi à cette conscience d'être dans une *affinité transcendante*, « car les représentations données n'ayant pas en commun l'acte de l'aperception, *je pense*, ne pourraient être saisies ensemble en une conscience de soi. »¹ Elles sont donc toutes soumises à une même règle de la synthèse, procurée et conditionnée par l'unité de l'aperception transcendante et peuvent ainsi être toutes réunies dans une même conscience comme lui appartenant nécessairement. En

1. *CRP*, §17, p. 162. Cette citation provient de la seconde édition.

somme, la déduction transcendantale a établi que toutes les représentations qui *pénètrent* dans notre intuition deviennent instantanément nôtres et constituent alors une *communauté* de biens, formant toutes ensemble une *unité collective* dont nous sommes les uniques et légitimes propriétaires. Aucune contestation ne peut naître quant à la légitimité de notre possession puisque nous sommes toujours en possession de notre acte cognitif qui est le titre de propriété attestant de la validité et de la légitimité de notre acquisition. Arrivé dans cette ultime section qui présente le dernier acte synthétique de l'imagination, on voit que chaque moment de la synthèse anticipe chaque fois nécessairement sur le suivant et même les suppose toujours tous dans la mesure où ils sont tous intrinsèquement liés comme appartenant à un acte unique et sont, à la vérité, tous indissociables les uns des autres. C'est pourquoi l'analyse de cette triple synthèse renvoyait sans cesse à ce qui précédait ou à ce qui devait suivre et que la déduction peut intégralement s'effectuer dans les deux sens. On comprend alors que cette unité de l'esprit est une unité organique, comme nous le suggérions en introduction. En effet, l'esprit est une structure dont les différentes facultés, ses *éléments* constitutifs, forment un ensemble coordonné, dans la mesure où chacun de ses éléments constitue un *membre* intégré au tout, pris dans un rapport de dépendance réciproque à tous les autres. La structure interne de l'esprit comporte donc non seulement une analogie avec l'organisation d'un corps vivant, dans la mesure où chaque faculté, par sa fonction essentielle et indispensable dans toute activité cognitive peut être comparée à un organe vital, mais aussi avec celle d'un *corps social* puisque la relation qu'entretient chaque faculté avec les autres est essentiellement d'ordre juridique. Les facultés de l'esprit entretiennent donc des relations d'ordre hiérarchique et contractuel, dans la mesure où chacune d'entre elles, selon les besoins qu'exigent les différents intérêts de l'esprit peuvent et même doivent *transférer* une partie de leur *droit* à l'une ou à l'autre (tout comme lors de l'activité physique, le cœur est bien plus sollicité qu'au cours d'une activité intellectuelle, quoique que cette dernière activité ne peut se passer de la fonction essentielle du cœur). C'est pourquoi Kant dit que dans son usage spéculatif, « la raison pure abandonne tout à l'entendement qui se rapporte immédiatement aux objets de l'intuition ou plutôt à la synthèse de ces objets dans l'imagination. »¹ Ce que la raison abandonne à l'entendement n'est ici rien d'autre que son droit, qu'elle cède en partie du moins et pour un temps seulement puisqu'elle sera créatrice de foyers idéaux en cherchant sans succès à ramener l'unité de la synthèse des conditions de l'entendement à

1. *CRP*, « Des idées transcendantales », p. 341.

son maximum. Ce faisant, elle perdra alors tout contact avec l'intuition et par là-même avec l'imagination, qui ne parviendra pas à satisfaire la raison dans son désir d'absolu puisqu'elle ne pourra synthétiser nulle part, la raison s'étant en effet abstraite du temps dans sa volonté d'absolu et d'éternel. Ainsi que la remarque liminaire du premier moment de la déduction le précisait, aucune synthèse n'est possible en dehors du temps, du moins pour nous autres hommes. La raison s'élève donc « d'une synthèse conditionnée à laquelle l'entendement reste toujours attaché à une synthèse inconditionnée qu'il ne peut jamais atteindre. »¹ L'entendement ne peut jamais atteindre une telle synthèse puisque l'imagination ne peut l'y mener. Cependant, le problème n'est pas ici la *disproportion* entre la puissance bornée et limitée de l'imagination et l'exigence rationnelle de synthèse de la totalité absolue des conditions comme d'un *maximum* inatteignable. C'est la demande d'absolu, autrement dit, la disparition de relativité au temps qui pose problème à l'imagination, qui ne peut synthétiser que dans le temps, comme nous l'avons vu. Une telle synthèse est donc *impossible*. La raison ordonne à l'imagination de jouer un rôle qu'elle ne peut remplir. En revanche, une certaine disproportion entre le pouvoir synthétique de l'imagination et l'exigence de la raison se retrouvera dans la relation qu'entretiennent l'imagination et la raison dans le sentiment du sublime, et cela, dans ses deux modalités, c'est-à-dire tant concernant le sublime *mathématique* que le sublime *dynamique*. Dans ce cas de figure, l'imagination *essaiera* de synthétiser, mais ne pourra pas aller au bout de cette synthèse. Nous y reviendrons dans notre seconde partie. En définitive, un *concept de la raison* n'est toujours qu'une *idée* selon la terminologie kantienne. Une idée est donc en somme un concept *manqué* par la synthèse de l'imagination, c'est-à-dire un concept dont l'imagination n'atteint jamais le but et par conséquent ne peut former aucune image. Autrement dit, la visée d'un tel concept est bien trop ambitieuse relativement au pouvoir restreint de l'imagination. C'est pourquoi de tels concepts ne peuvent jamais être *montrés* dans l'intuition : « Ainsi on pourrait dire que la totalité absolue de tous les phénomènes n'est qu'une idée ; car comme nous ne saurions jamais mettre en image rien de pareil, elle reste un problème sans solution. »² Il est remarquable de constater qu'un concept est problématique tant qu'il ne peut être présenté dans l'intuition. En somme, un concept problématique contient un défaut de « présentabilité » dans la mesure où il met en défaut le pouvoir synthétique de l'imagination dans sa tentative pour former l'image

1. *CRP*, p. 343.

2. *CRP*, p. 347.

d'un tel concept. Ainsi toute *démonstration* n'est toujours en somme qu'une *monstration*, c'est-à-dire une exhibition de la possibilité de ce concept par la mise en image de celui-ci dans l'intuition. Le rôle de l'imagination est donc considérable dans toute entreprise spéculative puisqu'il permet de donner une solution au problème de la connaissance des objets en nous révélant ce que la connaissance de ces derniers exigent avant tout : être présentables dans la sensibilité.

De la même manière que pour la liaison des objets entre eux, le lien entre une représentation et le sujet qui la produit est un lien d'ordre juridique. Tout phénomène est *a priori* en sa possession, c'est-à-dire qu'il lui appartient *de jure* et non pas *de facto*, grâce à l'aperception transcendante qui lui garantit cette possession, ce qui précisément était l'objet de la déduction. Cette possession lui est constamment garantie par l'identité de son acte, le *Je pense*, qui accompagne chaque représentation comme la preuve constante qu'elle est son bien. Toutes nos représentations nous appartiennent et s'appartiennent donc mutuellement comme constituant pour ainsi dire le *patrimoine* de la conscience. Elles peuvent donc s'associer et s'assembler car elles ont toutes un propriétaire semblable qui en dispose intégralement. L'esprit, dans sa disposition à être affecté est donc proprement la possibilité de l'ouverture à l'être, l'horizon d'accueil de tout objet en somme, et comme le résume parfaitement Kant, il est le lieu « de toutes les formes du phénomène et tout ce qui est rapport de l'être et du non être. »¹ Ce rapport, nous l'avons vu, est exclusivement un rapport d'appropriation fondé juridiquement par l'esprit qui est essentiellement une forme légale. Le phénomène, qui s'introduit dans le domaine de l'esprit en lui apparaissant sous la forme d'une représentation est immédiatement soumis à sa juridiction et relève alors de la loi qu'il lui impose en toute légitimité. Cependant, il peut arriver à l'entendement lui-même de vouloir franchir les limites de son propre domaine, qui se restreint à l'intuition, dans le but de l'étendre et de l'agrandir. Mais ces vellétés irrédentistes se sont toujours soldées par un cuisant échec car il ne peut se maintenir avec stabilité sur une terre où la synthèse ne peut pas prendre racine. C'est pourquoi le domaine propre de l'esprit, qui est un pays autarcique et autonome, est comparé à « une île, enfermée par la nature même dans des limites immuables. » Autrement dit, la *limite* de l'esprit n'est pas une *frontière* tracé par lui, elle est une *borne* naturelle, celle de l'imagination (la synthèse). Mais, bien que ces limites soient *immuables*, dans la mesure où elles ne pourront jamais évoluer, elles ne sont pas

1. *CRP*, App., p. 720.

pour autant *infranchissables*. La métaphysique, sous toutes ses formes, comme pseudo-connaissance du supra-sensible résulte du désir téméraire et hasardeux de partir à la conquête d'un pays dont on ignore tout, jusqu'à l'existence même, puisqu'on ne peut jamais l'avoir en vue. En sortant ainsi de notre pays natal qu'est l'intuition, on sort de notre droit, et il nous est formellement impossible d'exporter notre loi en dehors de nos terres. Historiquement, toutes les entreprises consistant à faire de la métaphysique et de ses objets une science certaine, exacte, entièrement démontrable et irréfutable se sont soldées par de lourds échecs dus à cette impossibilité radicale et insurmontable.

Ainsi le *monde* de mes représentations, unies dans une expérience unique, intégrale nécessaire et universelle est *le monde*, le seul et l'unique possible pour moi et c'est bien l'imagination transcendante qui nous le découvre, en même temps qu'elle nous dévoile ses limites. L'expérience - en tant que détermination des phénomènes dans l'espace et le temps, autrement dit dans le sens interne, grâce à la synthèse de l'imagination ordonnée aux catégories de l'entendement pur - est donc toujours nécessairement de nature conceptuelle et par conséquent ne consiste pas simplement en un remplissage aveugle, arbitraire et rhapsodique de notre âme (qui est un autre mot pour désigner notre sens interne) par une foule de représentations diverses, sans lien les unes avec les autres. L'imagination productive, qui est une faculté de synthèse *a priori*, est donc comme une puissance brute de liaison qu'il faut maîtriser et canaliser, afin de lui proposer une visée, c'est-à-dire un concept, qui offre un cadre adéquat à son dynamisme essentiel. C'est pourquoi, puisqu'elle ne peut être orientée que par les concepts de l'entendement, elle n'a « par rapport à tout le divers du phénomène, [...] d'autre but que l'unité nécessaire dans la synthèse de ce phénomène [...]. »¹

Conclusion concernant les différences spécifiques entre les deux versions de la Critique de la raison pure, relativement à la déduction transcendante ainsi qu'aux rôles respectifs dévolus à l'entendement et à l'imagination dans l'explication des principes de la possibilité de la connaissance.

Dans la seconde version de la *Critique*, c'est bien toujours « notre spontanéité qui introduit la liaison dans le divers de l'intuition. »² (§ 26) et donc rend possible la

1. *CRP*, p.

2. *CRP*, § 26, p. 180.

connaissance et l'expérience. Mais c'est une même spontanéité (pourtant de nature double) qui là *sous le nom* d'entendement agit comme « synthèse intellectuelle de l'aperception » et *sous le nom* d'imagination opère comme « synthèse empirique de l'appréhension ». Dans la première version, cette spontanéité de l'esprit était *le fait unique* de l'imagination transcendantale. Dans la seconde édition, elle fait l'objet de multiples *dénominations*, comme nous le suggérons en introduction. Dans la seconde version, c'est l'entendement qui est déjà à l'œuvre comme *spontanéité*. En effet, dans l'édition de 1787, l'entendement, « qui n'est lui-même autre chose que la faculté de lier *a priori* »¹ (§ 16) va opérer lui-même la synthèse du divers, alors qu'il était caractérisé dans la première version « comme la *faculté des règles*. »² Caractérisation qui selon Kant, aux dires de la première version est « plus féconde et approche davantage de son essence. »³ Mais dans la seconde version, en tant qu'il devient faculté de liaison *a priori*, c'est-à-dire garant de la spontanéité des concepts et par là de leur rapport nécessaire aux objets de l'expérience, l'entendement « exerce donc, sous le nom de *synthèse transcendantale de l'imagination*, sur le sujet *passif* dont il est la *faculté*, une action telle que nous avons raison de dire que le sens interne est affecté par elle. »⁴ (§ 24) L'auto-affectation de l'esprit par lui-même est donc le fait de l'entendement comme faculté de synthèse douée de spontanéité et non plus de l'imagination comme faculté distincte de l'entendement (mais seulement comme *effet* de celui-ci). Mais Kant dira plus loin, toujours dans cette même seconde édition, relativement au pouvoir de liaison spontanée de l'esprit : « Or ce qui lie le divers de l'intuition sensible est l'imagination, qui dépend de l'entendement, selon l'unité de la synthèse intellectuelle *qu'elle* opère, et de la sensibilité, selon la diversité de l'appréhension. »⁵ (§ 26). Certes l'imagination, dans sa fonction de liaison est bien *déterminée* à synthétiser de manière *hétéronome*, en tant qu'elle *dépend* de l'entendement, mais c'est bien *elle* qui opère la synthèse intellectuelle du divers. Une ambiguïté demeure donc toujours dans cette seconde édition, qui était pourtant levée dans la première concernant les rôles respectifs de l'entendement et de l'imagination relativement au pouvoir synthétique de liaison du divers, en un mot, concernant la spontanéité de l'esprit. En effet, la *distinction nominale* établie au § 24 dans la version de 1787, entre la *synthesis speciosa* et la *synthesis intellectualis*, semble

1. *CRP*, § 16, p. 161.

2. *CRP*, App., p. 731.

3. *CRP*, App., p. 731.

4. *CRP*, § 24, p. 174.

5. *CRP*, § 26, p. 182. C'est nous qui soulignons ; le texte allemand est sans équivoque. (« *ihrer intellektuellen Synthesis* », le possessif « *ihr* » ne pouvant se rapporter qu'à « *Einbildungskraft* »).

par la suite, dans le § 26, demeurer incertaine et hésitante. Car Kant dit bien dans ce § 24 que « la synthèse intellectuelle s'accomplit *simplement* par l'entendement, *sans le secours de l'imagination* »¹, ce qui est démenti un peu plus loin au § 26, dans lequel c'est l'imagination qui *opère* la synthèse intellectuelle (sous la présidence de l'entendement cependant), comme nous venons justement de le voir.

Dans la première version donc, les choses semblent plus claires car « le principe de l'unité nécessaire de la synthèse pure (production) de l'imagination est donc, antérieurement à l'aperception, le fondement de la possibilité de toute connaissance, particulièrement de l'expérience. »² L'unité, en tant que tel, c'est-à-dire en tant que tout constitué par une conscience d'une pluralité d'éléments distincts s'appartenant mutuellement, exige une synthèse. L'unité synthétique de l'aperception pure exige donc une synthèse pure qui ne peut être effectuée *a priori que par l'imagination pure*. C'est pourquoi « l'unité transcendantale de l'aperception se rapporte donc à la pure synthèse de l'imagination, comme à une condition de la possibilité de tout assemblage du divers en une connaissance. »³ C'est aussi pourquoi Kant conclut que « l'unité transcendantale de la synthèse de l'imagination est donc la forme pure de toute connaissance possible [...] »⁴ Ces conclusions, concernant le pouvoir de synthèse de l'imagination et son rôle dans le fondement et l'établissement de la connaissance sont bien plus tranchées et radicales dans cette version que dans la seconde. L'imagination transcendantale est le principe de la spontanéité comme pouvoir de liaison, et donc *la forme de toute connaissance*, qui exige nécessairement une synthèse que l'entendement seul est toujours incapable d'effectuer, en tant qu'il n'est que la faculté des règles dépourvu de pouvoir de liaison, et qui par conséquent ne contient pas déjà en lui-même le principe de la possibilité de l'application de ses règles, qui suppose nécessairement une synthèse. Dans la version de 1787, tout se passe donc comme si la déduction allait de soi, puisque l'entendement, n'a plus besoin d'aucun « éclaircissement » concernant son rapport au divers de l'intuition, attendu qu'il contient déjà en lui un pouvoir de synthèse qui le met nécessairement en rapport avec ce divers.

La singularité de la première édition réside donc essentiellement en sa monstration des

1. *CRP*, § 24, p. 173. C'est nous qui soulignons.

2. *CRP*, App., p. 725.

3. *CRP*, App., p. 725.

4. *CRP*, App., p. 726.

étapes constitutives de la synthèse transcendantale de l'imagination, qui fut abandonnée dans la version de 1787. L'imagination a donc un rôle entièrement original et indispensable relativement à la production de la connaissance dont les modalités, c'est-à-dire avant tout la triple synthèse de l'imagination, devaient être ainsi développées dans la déduction transcendantale, tel qu'on vient de le voir. Dans la seconde édition, ce sera l'entendement lui-même qui se trouvera dans le milieu de la connaissance en assurant seul sa liaison avec l'intuition. Cela ne veut pas dire que l'imagination disparaît dans la version de 1787, cependant, la synthèse, qui reste certes une *fonction* de l'imagination n'est cependant plus qu'un simple *effet* de l'entendement, qui lui est inhérent. Autrement dit, l'entendement recèle en lui-même les moyens d'exercer sa soumission à l'intuition, et par conséquent, le rôle synthétique de l'imagination semble déjà lui appartenir en propre. L'imagination n'est donc plus considérée comme ce « quelque chose en plus », que l'entendement ne possède pas et qui lui est pourtant indispensable. La synthèse *a priori* de l'imagination transcendantale appartient toujours déjà à l'entendement comme un aspect actif et essentiel de celui-ci, rendant compte de sa spontanéité. Le rôle de l'imagination, *dans sa fonction synthétique*, n'est donc plus véritablement distinct de celui de l'entendement et peut-être que l'on peut à ce titre citer à nouveau Baudelaire qui semble avoir bien vu à quel point les différents rôles des facultés de l'esprit sont interdépendant et peuvent pour cette raison facilement se confondre : « [...] Elle [l'imagination] leur ressemble [aux autres facultés] quelque fois au point de se confondre avec elles, et cependant elle est toujours bien elle-même. »

Dans la version de 1781, l'imagination est donc cette faculté *radicale* (*radix*, « racine » en latin) au sens où elle est bien cette *racine* inconnue de toute notre connaissance, objet le plus profond de l'esprit, le plus enfoui et par conséquent le plus inaccessible, qui donne au philosophe la tâche de la *Critique*, qui sera toujours une tâche difficile et fastidieuse. « Une recherche d'une telle envergure demeurera à jamais pénible. »¹ écrivit Kant à son ami Marcus Herz après avoir achevé la rédaction de la première *Critique*. L'entreprise critique est bien la mise au jour de la possibilité de la connaissance, qui est profondément caché au cœur de l'esprit, mais qui trouve finalement sa réponse dans l'imagination transcendantale. Ainsi, tout à fait paradoxalement, la méthode transcendantale, qui s'efforce pourtant de rechercher toujours plus haut les *conditions suprêmes* de possibilité de la connaissance, s'enfonce toutefois insensiblement dans les

1. Lettre à M. Herz, 1781.

abysses de l'âme humaine pour y découvrir ses *ressorts intimes*. Il s'agit donc bien, au cours de l'entreprise critique, de creuser, de piocher et de bêcher afin de sonder le sol profond et mystérieux de notre connaissance. Il s'agit d'en déterrer la racine pour mieux y observer ses ramifications et surtout voir jusqu'où elle est implantée pour juger de ses forces et mesurer ses ressources. C'est pourquoi l'imagination ainsi que toutes ses propriétés, ses fonctions et ses mécanismes sont si obscurs, si cachés et si mystérieux. Elle est une faculté profondément enfouie en nous. Elle manifeste à la fois la possibilité même de la connaissance, comme étant sa condition intrinsèque et en même temps trace la limite extrême du connaissable. Elle est à ce titre *principe* et *borne*, condition et restriction de l'esprit dans ses prétentions spéculatives. Elle fonde la connaissance en même temps qu'elle la restreint. Ainsi « pour l'entendement humain, l'acte de synthèse est bien inévitablement le premier principe, si bien qu'il ne peut même pas se faire le moindre concept d'un autre entendement possible, soit d'un entendement qui intuitionnerait *lui-même*, soit d'un entendement qui aurait bien pour fondement une intuition sensible, mais de tout autre espèce que celle qui se produit dans l'espace et dans le temps. »¹ Cette citation appartient à la seconde édition, et pourtant, l'on constate que la synthèse de l'imagination y est désignée comme *le premier principe* de la connaissance. Quand bien même cette synthèse est un *effet* de l'entendement dans cette seconde version, elle relève pourtant toujours de l'imagination.

Si donc le *monde phénoménal* que l'imagination *engendre*, autrement dit l'expérience, et le *monde nouménal*, autrement dit le supra-sensible, qu'elle *indique* par contraste doivent s'unir d'une quelconque manière pour former un *univers*, pourvu de la plus grande unité qui soit, ce ne sera jamais du côté de la raison théorique que le principe d'une telle unification pourra être découvert. Alors seule la loi morale comme *fait de la raison* (*Faktum der Vernunft*) doit pouvoir nous *assurer* et non pas seulement nous *indiquer* que nous appartenons à un monde plus vaste que celui des seuls phénomènes, borné et circonscrit. Le monde du connaissable (*mundus*, « ce qui est arrangé, net, pur », équivalent du κοσμός grec, « le bel arrangement, l'ornement ») est uniquement celui des phénomènes et nous en faisons partie au sens premier du terme, c'est-à-dire comme phénomènes. Ce monde est celui de l'apparition comme ensemble circonscrit et entièrement déterminé dans sa forme, dans la mesure où sa totalité renvoie à une perfection achevée, complète et intégrale, suivant des lois immuables que nous lui

1. *CRP*, § 17, p. 164.

prescrivons. Ce monde, dans sa forme, est entièrement constitué et déterminé par nous. On pourrait ainsi dire, en guise de conclusion à la déduction transcendantale : *Intellectus sive Natura*, ou encore *Synthesis intellectualis sive Natura*. Mais de ce fait, le monde phénoménal est assigné aux bornes de notre esprit, c'est-à-dire n'est rien d'autre que le monde du connaissable. Cette borne nous est révélée par l'intermédiaire de notre imagination transcendantale. Ce monde, notre monde, est renfermé dans une limite infranchissable, et par là exprime la finitude qui nous est inhérente. La constitution d'un monde soumis aux lois de notre esprit, loin d'être l'expression de notre orgueil est le corrélat nécessaire de notre humaine finitude. C'est peut-être ce à quoi pensait Wittgenstein lorsqu'il désignait le monde comme une « totalité bornée » à l'aphorisme 6.45 du *Tractatus logico-philosophicus*. Il dit expressément : « La saisie du monde *sub specie aeterni* est sa saisie comme totalité bornée. Le sentiment du monde comme totalité bornée est le Mystique. »¹ Cette saisie du monde à partir d'un point de vue objectif, éternel, hors du temps ne peut rien nous montrer d'autre sinon que ce point de vue n'en est en fait pas un et qu'il ne peut rien nous faire *sentir* d'autre que notre finitude, c'est-à-dire notre rapport intime, nécessaire, et surtout inévitable au temps. Car pour nous, il n'y a rien de connaissable hors du temps, il n'y a même *rien du tout* car tout les rapports de l'être et du non-être sont en nous, c'est-à-dire nulle part ailleurs que dans le temps. Toutefois, conditionnés et déterminés par cette même nature bornée et finie, nous ne pouvons raisonnablement vouloir en rester là, c'est-à-dire seulement *se borner* à décrire les *bornes* de notre pouvoir spéculatif et par là parvenir uniquement à dire ce que l'on ne peut pas savoir. Autrement dit, le supra-sensible, que l'on entrevoit comme quelque chose d'indicible et d'inconnaissable, devient quelque chose que l'on veut s'approprier. (D'ailleurs Wittgenstein identifie le Mystique à l'indicible, comme ce qui se montre et dont on veut faire l'expérience).

Ce monde des phénomènes ne suffit donc pas au regard du désir de la raison, qui aspire à la plus grande unité possible dans la série des conditions. Ce monde conditionné par notre entendement est inévitablement restreint, et cette nature ainsi formée et déterminée par notre esprit est limitée. Cependant, on ne peut *raisonnablement* s'en contenter et c'est la raison elle-même qui nous pousse au delà des bornes du sensibles, vers le *suprasensible* et ce sera la loi morale nous y guidera. Il s'agit alors, comme tâche immanente à la raison, de réunir le monde phénoménal du connaissable et le monde

1. *Tractatus logico-philosophicus*. L. Wittgenstein, éd. Tel / Gallimard.

nouménal de l'inconnaissable en un univers. Ce qui permettra d'assurer cette liaison selon Kant sera la loi morale, ce fait de la raison (*Faktum der vernunft*) qui nous révèle notre appartenance à un monde suprasensible ; c'est un *fait* semblable, du point de vue de la raison spéculative qui nous impose la tâche d'une *Critique de la raison pure*. Ce fait concerne l'existence avérées de nos sciences pures qui nous assure d'être en possession de connaissances *a priori* (§14). Ici, il impose la tâche d'une *Critique de la raison pratique*. L'imagination cependant nous fera pressentir notre connexion avec le suprasensible, et nous mettra sur sa voie déjà dans le jugement esthétique du beau et du sublime. Elle nous révèle donc les normes de notre humaine connaissance (*Critique de la raison pure*) mais nous invitera par la suite à les franchir (*Critique de la faculté de juger*). Nous y reviendrons dans la suite.

Revenons à la *Critique de la raison pure*. Le rôle de l'imagination est donc considérable dans cette première édition. Cette faculté est le fondement de toute connaissance, elle est ainsi au cœur de l'esprit comme son principe vital, qui permet à celui-ci de se mettre en mouvement, c'est-à-dire d'exercer sa nature propre et spontanée qui n'est autre que de connaître par la liaison de ses représentations, formant ainsi un tout qu'est l'expérience. Elle constitue le dynamisme même de la vie de l'esprit, qui ne consiste en rien d'autre sinon à se déplacer dans le temps et l'espace pour former des représentations, les rassembler, les comparer, les lier, les mettre en rapport avec d'autres tout en les ramenant à l'unité transcendantale de l'aperception pour les constituer en un tout formant une expérience. La déduction est donc réussie puisque la nécessité du rapport entre les catégories et les objets de l'expérience est établie, et comme nous le rappellerons plus haut, la conscience de cette nécessité vient du fait que l'imagination transcendantale comme solution de ce rapport est la seule et unique possible. Comme le dit Kant, c'est « *seulement* par l'intermédiaire de cette fonction transcendantale de l'imagination que devient possible même l'affinité des phénomènes, avec elle l'association, et par celle-ci enfin la reproduction suivant des lois, par conséquent l'expérience elle-même. »¹

Cependant cette découverte faite méthodiquement grâce à la déduction transcendantale, nous dit Kant, est « sans doute étrange (*befremdlich*), mais claire (*einleuchtend*) à partir de ce qui précède. »² Cette conclusion de la déduction est pour le moins étonnante. En

1. *CRP*, App., p. 729. (c'est nous qui soulignons).

2. *passim*

effet, cette recherche a levé l'obscurité sur la possibilité du rapport entre l'entendement et la sensibilité, mais ce résultat n'est cependant pas encore totalement *évident* puisqu'il est qualifié d'*étrange*. La chose est claire mais on s'en étonne tout de même. Qu'est-ce à dire ? Kant ne s'explique pas sur ce sentiment d'étrangeté éprouvé à la fin de cette déduction. Est-ce une forme de déception, d'insatisfaction face à la réponse apportée par la déduction, qui nous a dévoilé l'imagination comme « faculté fondamentale de l'âme humaine. » ? En quoi est-ce *étrange* que l'imagination soit au cœur de la connaissance ? Ce sentiment d'étrangeté ne peut raisonnablement venir d'un manque de conviction, puisqu'aucun degré de certitude ne manque à la recherche, attendu que celle-ci est complète et achevée. Il ne semble donc plus permis de s'étonner face à la nécessité de la chose, qui nous met face à son évidence. C'est bien au début des recherches, lorsque l'esprit ignorant n'est pas encore instruit ni éclairé que les choses nous surprennent et nous déconcertent, parce qu'elles nous paraissent confuses, obscures et incompréhensibles, quand leurs causes nous sont encore inconnues. C'est pourquoi Aristote caractérise l'évidence comme résultat, c'est-à-dire comme effet ou propriété intrinsèque à la connaissance, dans sa possession effective. Ainsi déclare-t-il dans le premier livre de la *Métaphysique*, en parlant de l'incommensurabilité de la diagonale avec le côté du carré : « il semble, au premier abord, étonnant à tout le monde qu'une quantité ne puisse être mesurée même par l'unité la plus petite. Or nous devons finir par l'étonnement contraire et, selon le proverbe, par ce qui est meilleur, comme il arrive, dans ces exemples, dès qu'on est instruit de la cause : rien, en effet, n'étonnerait autant un géomètre que si la diagonale devenait commensurable. »¹ De quelle nature peut donc bien être cette étrangeté éprouvée au *terme* de la déduction, sentiment contradictoire dont la trace disparaît totalement dans la seconde édition ?

L'unité de la nature est certes complète, totale et intégrale, mais elle n'est pas absolue. Les règles de la nature sont là, dans la seule mesure où elles émanent de nous, mais on ne peut jamais en rendre compte. En effet, en dernière instance, on ne peut rendre raison ni du nombre ni de la nature des catégories, tout de même qu'on ne peut expliquer pourquoi nos cadres de la sensibilité sont précisément ceux-là et pas d'autres (§ 21). L'unité de notre aperception, « principe qui est le plus élevé dans toute la connaissance humaine. »² signifie donc proprement restriction, limitation et détermination de notre

1. Aristote, *Métaphysique*, livre A, p. 11, éd. Vrin, trad. J. Tricot.

2. *CRP*, p. 161.

connaissance et ce principe est *indépassable* puisqu'il est précisément le principe *suprême* de notre connaissance. « Or cette unité de la règle détermine tout le divers et le restreint à des conditions qui rendent possible l'unité de l'aperception [...] »¹ Dans ce cas, l'expérience, dans son intégralité, est une totalité bornée, dont la conscience nous procure un sentiment d'étrangeté (*befremdlich*) selon Kant et un sentiment mystique selon Wittgenstein. Ce sentiment tient à ce que même la réflexion la plus poussée ne pourra jamais nous permettre de nous échapper des bornes de notre esprit puisque toute réflexion n'a pour but que de creuser au plus profond de notre esprit, mais jamais d'élargir les bornes de celui-ci. En effet, comme le dit Kant, la réflexion nous dispose à « découvrir les conditions subjectives sous lesquels nous pouvons arriver à des concepts. »² Ainsi, la spéculation, par l'intermédiaire de la réflexion et de l'abstraction, seuls outils dont Kant dispose, nous conduit irrémédiablement au principe même de sa limitation, qui est l'imagination. Lorsqu'on s'en aperçoit, c'est-à-dire qu'on en prend quelque conscience, on comprend mieux comment fonctionne l'esprit et comment une chose comme la connaissance est possible. Cependant, on se retrouve face à l'incompréhensible et l'inconnaissable. En effet, on rend visible ce qui était voilé en nous, mais cela n'en demeure pas moins mystérieux pour autant. On découvre une faculté radicale et essentielle de l'esprit, qui est un principe explicatif dont la nature et les mécanismes spontanés restent cependant absolument inexplicables et insondables. L'imagination est donc de nature double car elle est à la fois un principe fécond et limitatif. Ainsi, elle nous montre que l'étude spéculative la plus poussée du monde phénoménal ne peut mener qu'à une plus grande connaissance de soi, c'est-à-dire de l'esprit humain et en même temps de ses justes prétentions et des limites de son pouvoir, mais en aucun cas cette recherche ne peut nous faire sortir de nos représentations et de notre pouvoir restreint de connaître. Une nouvelle fois, nous invoquons Wittgenstein : « La solution de l'énigme de la vie dans le temps et dans l'espace se trouve *en dehors* de l'espace et du temps (ce n'est pas la solution des problèmes de la science de la nature qui est ici requise.) »³ La vie de l'esprit se situe donc toujours nécessairement dans un cadre spatio-temporel. L'imagination est le garant de ce fonctionnement comme principe vital de l'esprit dans la mesure où la synthèse de l'imagination, dans sa spontanéité, est la production même du temps comme durée, ce qui constitue le principe même de toute activité de l'esprit. On *sent* donc les limites du monde phénoménal, qui ne sont autre

1. *CRP*, App., p. 717.

2. *CRP*, p. 294.

3. *Tractatus logico-philosophicus*.

chose que les limites de notre esprit. Notre pouvoir de connaître, même poussé jusqu'à son extrême degré de perfection, ne peut pas nous offrir de réponse adaptée à notre désir absolu de savoir, qui exige un saut qualitatif hors des cadres spatio-temporels inhérents à notre sensibilité. Autrement dit il y a une différence de *nature*, et non pas de *degré* entre le savoir absolu auquel aspire la raison, et la connaissance conditionnelle à laquelle est restreinte l'entendement. Ce que l'on découvre donc au terme de la déduction transcendantale est que notre connaissance est nécessairement limitée et *indépassable*. Par conséquent, notre pouvoir de connaître n'est pas du tout proportionné à notre désir de savoir. Connaître en effet, n'est jamais rien d'autre « qu'opérer une unité synthétique dans le divers de l'intuition. »¹ En opérant ainsi seulement dans l'intuition, la connaissance est nécessairement toujours temporelle, c'est-à-dire bornée et discursive. Connaître consiste avant tout à produire des images pour des concepts. La restriction de notre pouvoir de penser aux phénomènes nous fait entrevoir que toute notre connaissance, y compris notre connaissance mathématique, qui pourtant est peut-être la plus abstraite de toute est de l'ordre du sensible. Elle ne peut dépasser cette restriction qu'en sortant de l'intuition, mais en dehors de l'intuition aucun objet ne peut y être déterminé, puisqu'un objet est nécessairement donné dans l'intuition, donc dans le temps et l'espace. La connaissance *absolue* n'est donc pas *relative* aux cadres spatio-temporels, mais une telle connaissance n'en est pas une puisqu'une connaissance concerne nécessairement des objets, qui sont eux-mêmes nécessairement des déterminations de temps et d'espace.

C'est donc bien le sentiment d'une déception profonde, avouée à demi-mot, qui se fait sentir à la fin de la déduction transcendantale. Le rôle de l'imagination dans la connaissance est un rôle essentiellement restrictif, qui limite l'usage de nos concepts purs à l'expérience et annonce ainsi le rôle déterminant du schématisme dans l'application de nos concepts au sensible. Ainsi, notre nature, qui s'éprouve comme infinité, dans son aspiration à échapper au temps, se sent *étrangère (fremd)* à cette limitation que lui impose l'imagination, et qui pourtant relève de sa nature profonde. Nous voulons nous extraire du temps et de l'espace pour accéder à l'éternel, c'est-à-dire au suprasensible. On souhaite donc sortir de la discursivité inhérente à notre nature pour atteindre une connaissance intuitive et immédiate qui se passe de mots, de raisonnements et de représentations. C'est ce même désir insatisfait de savoir, qui amène

1. *CRP*, App., p. 716.

le Docteur Faust, déçu par la tragédie qu'est la philosophie (« Hélas ! Philosophie »), à s'adonner aux sciences occultes. Ainsi déclare-t-il : « C'est pourquoi je me suis adonné à la magie : / savoir si, par la force et la voix de l'Esprit, / je n'apprendrais pas maint secret / afin que, suant sang et eau, / je n'aie plus besoin de dire ce que je ne sais pas ; / afin de reconnaître le principe de cohésion intime du monde, / de voir toute force active, toute semence / et, bref, n'avoir plus à tenir boutique de mots. » C'est bien ici l'entreprise de la *Critique* qui est décrite ; entreprise d'une envergure considérable, exigeant que l'on « sue sang et eau », mais en même temps, et c'est le point crucial de cette méthode, elle est la seule philosophie possible et véritable, dont la fonction est entièrement négative. Son résultat est donc nécessairement insatisfaisant, quoique juste et clair (*einleuchtend* comme le disait Kant). La méthode transcendantale élaborée par Kant nous enseigne les limites du connaissable en traçant elle-même cette frontière. Mais alors on souhaite franchir ces frontières, et comme le déclare Faust, on veut se passer des mots, et en somme, de la discursivité, donc du rapport au temps et accéder ainsi à l'éternité, sans médiation, directement par la pensée, dans une intuition purement intellectuelle ; la « haute intuition » dira Méphistophélès en raillant Faust. Le langage, dans sa discursivité est donc la manifestation même de notre nature sensible, et ainsi l'expression de notre finitude. Ainsi Faust poursuit-il : « Je le sens ; c'est en vain que j'ai amassé sur moi / tous les trésors de l'esprit humain ; / et quand arrivé au terme je m'assieds par terre, / aucune force neuve ne sourd en moi ; / je ne suis pas plus haut de l'épaisseur d'un cheveu, / je ne suis pas plus proche de l'infini. » Tel semble être le sentiment de profonde déception que l'on retire de la lecture de la *Critique* et le sentiment que Kant lui-même a dû éprouvé au terme de sa recherche car arrivé à ce terme, « aucune force neuve ne sourd » ni en lui, ni en nous.

Notre connaissance n'est donc essentiellement qu'un simple *spectacle*, une *exhibition* qui a lieu dans l'intuition par l'intermédiaire de l'imagination, qui y joue alors le rôle principal. La connaissance n'est qu'un *défilé* de phénomènes qui s'enchaînent de manière organisée et déterminée sous nos yeux. Et alors, dans cette perspective, les notions de *rôles* que *jouent* les facultés de l'esprit (l'esprit qui est alors lui-même considéré comme le *théâtre* des différentes *représentations* de la nature), ainsi que les notions de *règles* (du jeu) et toutes les métaphores employées par Kant de *jeu* des facultés prennent soudain un sens nouveau. En effet, la connaissance de la nature comme ne pouvant n'être rien d'autre qu'un simple *spectacle* est également le triste constat que dresse Faust,

même après s'être adonné à la magie. Ainsi s'exclame-t-il, après avoir invoqué l'Esprit, d'après les formules du livre de Nostradamus : « Suis-je un Dieu ? Je vois si clair ! / Je contemple en ces traits purs / la nature à l'œuvre étendue devant mon âme. / [...] Comme tout s'ourdit en un tout, / comme l'un opère et vit dans l'autre ! / Comme montent et descendent les forces célestes / en leur noria de seaux dorés ! / Leurs ailes aux pennes parfumées vont bénissantes / depuis le ciel, traversent la terre, / et retentissent harmonieusement dans tout le cosmos. / Quel spectacle ! Mais hélas ! Rien qu'un spectacle ! / Où te saisir, Nature infinie ? » L'accès à la chose en soi nous est définitivement fermé et c'est bien ce qu'à compris Faust et qui le rend misérable et désespéré. La connaissance n'est rien qu'un spectacle se déroulant dans le temps, une exhibition, un divertissement certes souvent des plus exaltant et des plus saisissant, mais qui ne pourra jamais satisfaire notre désir profond de savoir, qui ne peut se contenter d'une simple *représentation*. Celle-ci sera toujours décevante et inappropriée à notre besoin démesuré de connaissance absolue détachée des conditions subjectives de notre intuition sensible. Le rôle de l'imagination dans la connaissance à pour effet de nous faire éprouver une sensation pénible et désagréable face à la disproportion entre notre désir d'absolu et notre humaine condition, dont l'essence est la finitude. Le spectacle que nous offre la connaissance des phénomènes – « la nature à l'œuvre étendue devant [notre] âme » - peut être divertissant, agréable, spectaculaire, tragique, comique, émouvant même mais il est nécessairement insatisfaisant pour l'esprit avide d'éternel et d'absolu. La forme du monde phénoménal ne consiste en rien d'autre qu'un ensemble de rapports conceptuels subordonnés aux cadres spatio-temporels, eux-mêmes déterminés subjectivement par notre (humaine) intuition sensible. Autrement dit, ce monde est exclusivement constitué d'intuitions et de concepts qui produisent ensembles des phénomènes dans une expérience. « C'est une chose très remarquable, nous dit Kant, que nous ne puissions saisir *la possibilité d'aucune chose* d'après la simple catégorie, mais que nous devons avoir toujours à notre disposition une intuition, pour présenter en elle la réalité objective du pur concept de l'entendement. »¹ En effet, comme le dit encore Kant quelques pages avant, les rapports de temps « sont tout à fait en dehors des concepts propre de l'entendement [...] »² Les catégories n'ont donc en elles-mêmes aucun rapport au temps. Ainsi, pour connaître quelque chose par leur moyen, autrement dit, *discursivement*, il faut que des conditions de temps lui soient *attribuées* et pour ce

1. *CRP*, « Remarque générale sur le système des principes », p. 271. C'est nous qui soulignons.

2. *CRP*, § 25, p. 178.

faire, elles ont irrémédiablement besoin de l'imagination.

Le monde phénoménal est donc le monde de l'apparition, autrement dit de la représentation et de ses modalités, c'est-à-dire, de ce qui se laisse *dire* et *montrer*. Le monde nouménal en revanche est celui de l'indicible radical, de l'ineffable, de l'inexprimable, de l'inconnu absolu, en somme de l'*inimaginable*. Il est seulement *pensable* par contraste, *concevable* par négation. L'imagination fait de notre connaissance une connaissance proprement et exclusivement humaine, indépassable, qui plus est, intimement et essentiellement liée au temps, ce qui sera encore plus clair d'après la doctrine du *schématisme* que nous allons maintenant étudier.

B – Le schématisme : la conceptualisation ou le rôle de l'imagination comme « un art caché dans les profondeurs de l'âme humaine. »

1 – L'introduction au schématisme : « De la faculté de juger transcendantale en général. »

Le *schématisme* est l'explication de la possibilité de l'*application* des catégories à l'intuition, qui est exigé *de facto* après avoir établi par la déduction transcendantale la nécessaire soumission de celle-ci à celles-là. Elle n'est donc plus une simple *présentation* des concepts de l'entendement pur comme possibilité de l'expérience, développée dans la déduction, mais elle est bien une *doctrine (Lehre)*, qui contient des *préceptes* destinés à un *usage* pour ces concepts. Le schématisme, comme explication d'un mécanisme cognitif, et plus précisément, imaginatif, entend rendre effective cette possibilité. Il contient donc les règles à suivre pour appliquer nos concepts purs dans l'expérience. Il s'agit alors de forger concrètement des concepts dans le divers des phénomènes, autrement dit de rendre déterminé l'objet encore indéterminé de nos intuition empiriques. La déduction avait cependant déjà toujours en vue l'usage des concepts de l'entendement pur (cf. §§ 22, 24, 26). La doctrine du schématisme entend donc expliquer concrètement les modalités de cet usage dont la possibilité et avec elle la validité et la légitimité ont été établies dans le premier livre de l'« *Analytique* ». Comme l'a conclu la déduction transcendantale, l'expérience n'est rien d'autre que la détermination des phénomènes dans l'espace et le temps en général, détermination qui relève intégralement de notre pouvoir *spontané* et *a priori* de liaison du divers.

L'expérience, à proprement parler, n'est par conséquent jamais une entière découverte des déterminations réelles des choses extérieures à nous, puisque l'expérience, quant à sa possibilité même, repose sur un principe *a priori* qui nous est inhérent et qui la conditionne nécessairement. Ce principe ne peut donc jamais être tiré d'elle-même dans la mesure où ce principe est celui de l'« l'unité synthétique originaire de l'aperception, comme la forme de l'entendement dans son rapport au temps et à l'espace [...] »¹ Cette forme est une fonction cognitive de liaison *a priori*, essentiellement légale, dans la mesure où elle *forme* en effet des liens d'ordre juridique entre les représentations, autrement dit, elle prescrit sa loi au divers de l'intuition sensible. C'est aussi pourquoi nous sommes les *seuls et uniques* véritables législateurs de la nature. Mais cela ne veut absolument pas dire que l'expérience ne nous apprend rien. En effet, l'expérience nous apprendra une foule de lois empiriques *a posteriori* mais elles dépendent toutes intégralement, en dernière instance et en tant que lois, de nos principes *a priori* de l'entendement pur, seules lois véritables et originaires constitutives de toute nature. Ces principes font donc l'objet du second livre de l'« *Analytique* », intitulé l'« *Analytique des principes* ». L'expérience est donc bien avant tout une forme, « la forme de l'entendement *dans son rapport* au temps et à l'espace. »² Il s'agit maintenant de savoir comment a lieu effectivement et concrètement ce *rapport* qui va permettre de fournir un contenu à cette forme en lui donnant d'abord des principes synthétiques *a priori* relativement à tous les objets de la nature, ce que précisément voulait établir la *Critique*.

Kant nomme parfois cette nature phénoménale, dont nous sommes les auteurs, *natura formaliter spectata*, car elle n'est rien d'autre que la forme *légale* de la nature conférée par l'aperception transcendantale. Elle est une « *nature en général*, comme conformité des phénomènes à la loi dans l'espace et le temps. »³ Mais sa matière en revanche, désignée par Kant comme *natura materialiter spectata*, provient d'une source *étrangère et inconnue* de nous, le monde *nouménal* des choses en soi, autrement dit des *objets transcendants*, qui se rapportent à des objets dont on ne sait strictement rien sinon qu'ils sont quelque chose (=X). En effet, l'esprit « ne connaît absolument rien par lui-même, mais ne fait que lier et ordonner la matière de la connaissance, l'intuition, qui doit lui être donné par l'objet. »⁴ Cet objet renvoie ici à l'objet transcendantal (=X). Ce

1. *CRP*, § 27, p. 184.

2. *CRP*, § 27, p. 184.

3. *CRP*, § 26, p. 182.

4. *CRP*, § 21, p.168.

monde suprasensible, hors des cadres *a priori* de la sensibilité, donc hors du temps et de l'espace, est pensé par pur négativité par rapport au monde sensible, qui est le seul connaissable pour nous. Au fond, on ne comprendra jamais, dans le cadre de l'*idéalisme transcendantal* développé par Kant, *comment* ni *pourquoi* des choses en général, distinctes de nous, dont on ne connaît absolument rien peuvent entrer en contact avec nous et pénétrer notre conscience en devenant quelque chose d'intelligible et de compréhensible pour nous, c'est-à-dire des représentations soumises à nos règles formelles, intellectuelles et sensibles, qui les déterminent alors comme phénomènes. Même si Kant refuse l'*idéalisme subjectif*, en développant la voie de l'*idéalisme transcendantal*, qui affirme l'existence d'objets distincts hors de nous, « dont nous avons l'*expérience* et pas seulement l'*imagination* »¹, on ne peut tout de même véritablement sortir de notre esprit et de ses bornes par les moyens de la spéculation. Ces objets transcendants (=X), pourtant aux fondements des phénomènes, ne sont jamais dans le temps ou l'espace, puisque ces derniers n'existent qu'en nous. Et à dire vrai, il ne sont même *pas du tout des objets*, puisqu'une telle désignation, au vu de ce qui a été établi dans l'« *Esthétique transcendantale* », ne concerne que ce qui se trouve dans un cadre spatio-temporel, autrement dit, seulement dans notre sens interne. Ces pseudo-objets demeurent donc éternellement inconnus. On ne connaît donc jamais directement ces objets mais seulement leurs phénomènes *correspondant* dans notre sensibilité. Cette correspondance, qui exprime pourtant bien une *relation* nécessaire entre les objets de nos sens et ces objets transcendants reste cependant inexplicable. Notre relation avec le monde suprasensible ne sera donc jamais d'ordre spéculatif ou cognitif, mais sera de nature *pratique*, c'est-à-dire morale. Toutefois, ce n'est pas ici l'objet de notre analyse même si l'imagination, comme nous l'avons vu dans *déduction transcendantale* et comme nous allons le voir avec le schématisme, semble sans cesse nous indiquer les bornes de notre connaissance et d'une certaine façon, nous renvoyer ainsi constamment à l'inconnu en nous et hors de nous.

En ce qui concerne le délicat problème des objets transcendants, nous renvoyons sur ce point à la critique radicale et décisive de Jacobi, dirigée contre l'idéalisme transcendantal, dans l'*Appendice* à son ouvrage philosophique intitulé *Idéalisme et réalisme*, paru en 1787, qu'il écrivit principalement pour se défendre contre les accusations d'irrationalisme et de mysticisme obscurantiste (*Schwärmerei*) qui le visent

1. *CRP*, « *Réfutation de l'idéalisme* », p. 261.

dans le contexte de la « *Querelle du Panthéisme* », dont il fut en grande partie l'instigateur. On trouve en effet dans cet *Appendice* la première formulation de ce que les interprètes du kantisme ont par la suite appelé *le problème de l'affection*, problème qui est directement lié à la signification problématique de la notion de « *chose en soi* », ou encore, dans le vocabulaire kantien, « *d'objet transcendantal* ».

Revenons donc au schématisme. Il s'agit dans ce chapitre d'établir la nature des déterminations *a priori* des phénomènes. La Nature, en tant qu'expérience, est une *unité intégrale* de relations entre les phénomènes, instaurée et déterminée par le sujet. Elle est intégrale car elle est complète, c'est-à-dire exhaustive et nécessaire - ces relations sont d'un certain nombre, et ne peuvent en aucun cas augmenter ou diminuer - et sont toujours universellement valables aussi bien pour les phénomènes à venir que pour tous les phénomènes passés, autrement dit, pour *l'ensemble* des phénomènes dans leur *intégralité*. Mais on ne connaît rien *a priori* relativement au contenu de ces phénomènes qui peuvent nous apparaître, c'est-à-dire quant à leur matière. Le schématisme permet de nous *informer* seulement sur la *nature des relations* qu'auront nécessairement tous les phénomènes entre eux et par rapport à nous, sans jamais nous dire de quelle nature seront ces phénomènes eux-mêmes, relativement à leur matière. Cette doctrine des principes nous renseigne donc au préalable sur la *forme* qu'aura nécessairement toute expérience, et nous *prépare* ainsi, en nous armant de principes, à la rencontre des objets de l'expérience. Nous disposons donc d'une *pré-vision* de ce que va être l'expérience. Cependant, on ne sait jamais ce que l'on va effectivement rencontrer au cours de l'expérience, mais on sait seulement comment on va le rencontrer. On connaît toujours au préalable la nature des rapports entre les objets, mais jamais à l'avance les objets eux-mêmes pris dans ces rapports et qui constituent proprement l'expérience entière, comme forme intelligible et matière sensible.

Il s'agit donc pour le sujet d'appréhender *in concreto* les objets de la nature. Ce chapitre contient donc l'idée d'une *confrontation* avec le divers empirique comme pourvu de contenu matériel dont nous ne connaissons rien à l'avance. Ce sera lors de cette confrontation que prendront tout leur sens et toute leur force les notions *d'adéquation* et de *conformité* entre nos concepts et des objets. Comment cette rencontre va-t-elle se passer ? Comment la matière de l'expérience va s'intégrer aux règles formelles de notre pensée ? Y aura-t-il des erreurs d'usage, des maladresses dans l'application de nos

concepts ? Va-t-on réussir immédiatement et avec succès à dégager des formes intelligibles dans ce divers empirique de l'expérience ? Certes, nous savons ce que nous devons faire, dans la mesure où nous sommes en possession des règles d'un usage, mais dans les cas concrets où se présente la chose, tout change, car on est jamais sûr de bien appliquer la règle qui convient à tel cas et pas à un autre. En somme, tout dépend à la fois de l'occasion ainsi que de nos qualités d'analyse et de discernement face à une situation concrète. On est donc apprêté, équipé au moyen de règles, autrement dit, on est *parfaitement* préparé à rencontrer le divers sensible empirique dans la mesure où l'on sait *tout* ce que l'on peut savoir *a priori* sur lui. Mais malgré tout, rien ne nous dit jamais si cela va bien se passer. C'est bien la confrontation de deux mondes dont il s'agit, s'il est permis d'employer ici ce terme, à savoir celui de la *forme déterminante*, autrement dit des règles formelles de la pensée et celui de la profusion d'éléments sensibles divers et variés, multiples et hétérogènes, c'est-à-dire la *matière* de l'expérience, informe mais déterminable, matière qui constitue alors une véritable *diversité* empirique qui n'est plus simplement le *divers* homogène de l'intuition pure. Il s'agit donc bien de passer à *l'épreuve* du jugement, au moyen des seuls *critères* de jugements dont nous disposons ; les concepts de l'entendement pur. Cette épreuve doit fournir à nos principes l'occasion de se confronter avec le réel concret. Par conséquent, le jugement, en tant « qu'il est la connaissance médiate des choses »¹, dans sa discursivité, relève de l'usage. Les concepts de l'entendement sont toujours nécessairement rapportés médiatement à des objets, car ce qui se rapporte immédiatement à un objet ne peut être que l'intuition. Le schématisme va donc nous apprendre comment gérer nos connaissances *en situation*. Il nous montre comment le sujet doit nécessairement se comporter face à l'expérience qui s'offre à lui, en d'autres termes, comment il doit *interagir* avec elle. Il s'agit donc, dans l'acte de juger, de faire ce qu'il est *approprié* de faire dans un cas qui est pourtant toujours singulier et imprévisible. Autrement dit, même s'il possède une certaine *analogie* avec un autre cas, cette ressemblance n'est qu'une similitude et n'indique jamais un rapport d'identité. C'est aussi pourquoi les exemples n'ont, selon Kant, qu'une valeur réduite dans l'exercice du jugement. De même que pour un juge, aucun cas n'est strictement identique, aussi bien que pour un médecin. C'est aussi pourquoi Kant se réfère à des professions de ce genre, qui exigent de grandes qualités d'abstraction et de discernement. Nous allons y revenir.

1. *CRP*, p. 131.

L'entendement étant défini « comme la faculté des règles », l'enjeu de ce chapitre est donc celui de l'application de ces règles. Les concepts de l'entendement pur sont donc bien des règles pour un usage expérimental, comme l'a établi la déduction transcendantale. La faculté de juger, qui offre les moyens de cette application est donc définie comme « la faculté de *subsumer* sous des règles, c'est-à-dire de discerner si quelque chose rentre ou non sous une règle donnée (*casus datae legis*) ».¹ Il s'agit bien d'un cas tombant sous la règle. L'application est donc ici identifiée à l'acte de *discerner*, autrement dit à la capacité de *séparer* et de *distinguer* des représentations pour les *comparer* à des règles et, dans cette dernière opération, de juger de leur degré de *conformité* ou *d'adéquation* à la règle en question. Il ne s'agit donc plus ici d'analyser des représentations pour y établir quelque chose à leur propos mais de *sortir* de ces représentations pour les comparer synthétiquement à d'autres en vue d'y établir une liaison. C'est donc du contenu des représentations qu'il est ici question, et non plus de leur simple forme, et c'est pour cette raison que la logique générale n'est plus d'aucune utilité pour la faculté de juger. Ce ne sont plus les règles formelles de tout usage de l'entendement qu'il s'agit d'établir, règles qui consistent seulement en des rapports de contradiction et d'identité. Il est question ici de l'établissement des règles de l'usage de l'entendement appliqué au sensible, qui exige une synthèse et non plus seulement une analyse.

Le problème qui se pose alors est celui de la règle même qui se trouve au principe de cette application, autrement dit de la règle permettant d'appliquer une règle. On cherche donc une *métarègle*. Cependant, une telle recherche est infinie et par conséquent jamais on ne pourrait passer à l'acte et effectivement faire usage d'une règle si l'on s'obstinait dans cette recherche sans fin. En effet, si l'acte de subsumer doit faire l'objet d'une règle pour montrer comment subsumer, une autre règle doit encore montrer comment appliquer cette règle etc. Une règle, à un moment donné de la réflexion, doit donc pouvoir s'appliquer sans avoir besoin d'autre ressource qu'elle-même pour normer sa propre application. La logique générale ne peut donc pas le faire car elle ne s'occupe pas du contenu des représentations, elle n'a donc jamais affaire aux règles d'une application à des objets. Par conséquent, c'est l'affaire propre de la *logique transcendantale* que de fournir des préceptes pour que l'entendement sache comment s'appliquer à des objets. L'entendement seul est donc totalement impuissant à trouver en lui les ressources

1. *CRP*, p. 187.

concernant la possibilité de sa propre application à des objets. L'indication de l'application de la règle doit être externe à l'entendement. Une autre faculté doit intervenir pour lui offrir non seulement l'*occasion* de s'appliquer (l'intuition) mais encore pour lui montrer *comment* s'y prendre (la faculté de juger transcendante). Et encore une fois, c'est l'*imagination transcendante* qui vient l'assister dans son activité. Vu le rôle de l'imagination jusqu'à présent, dont tout le pouvoir consiste à se déplacer, parcourir, reproduire, appréhender, rassembler, sélectionner, discriminer, distinguer, discerner, lier, comparer, tracer, esquisser etc. dans l'intuition pure, on peut se douter que l'imagination jouera un rôle essentiel dans l'exercice de la faculté de juger, qui est une opération de *subsomption*, décrite comme l'acte de *discerner* si un cas tombe ou non sous une règle, discernement qui implique en grande partie les actions précédemment citées. En d'autres termes, la propriété *médiatrice* de l'imagination répond pleinement et adéquatement à la *nature discursive* de l'acte judiciaire.

Il est question dans ce chapitre de ce que Kant nomme l'*usage déterminant* de l'entendement, c'est-à-dire de son *usage objectif*. Mais à proprement parler, la logique transcendante ne donne à l'esprit aucun précepte, elle montre seulement que le schématisme est le *garant* de l'application des catégories dans l'expérience, en offrant à l'esprit la représentation d'une *méthode* pour appliquer le concept dans l'intuition, autrement dit le rendre sensible. Mais cette méthode elle-même est *inexplicable*. (Finalement, quoi qu'on en dise, la doctrine du schématisme est encore une fois, à l'instar de la déduction transcendante, une monstration dans laquelle un pouvoir de l'esprit est exhibé dans ses mécanismes internes). Le schématisme est donc une méthode et à cet égard, l'expression « suivre une règle » est parlante. En effet, elle contient l'idée d'un chemin à suivre, tracé par la règle. Ce cheminement de l'esprit renvoie immédiatement à l'étymologie du terme « *méthode* » (ὁδός, le chemin, la voie, le moyen). Mais ce chemin n'est jamais déjà tout tracé, autrement dit il n'est jamais encore frayé, car ce chemin ne préexiste pas. Il n'a pour ainsi dire jamais été arpenté. Il doit donc être *découvert*. On sait où l'on doit aller, on connaît parfaitement le but à atteindre, mais on ne sait pas à l'avance comment s'y prendre pour réaliser cette fin. Et quand bien même, dans le cas où l'on devrait se rendre sur une terre inconnue, un itinéraire tout tracé sur une carte exacte et précise nous serait fourni, indiquant clairement le meilleur chemin à prendre, sous tous ses aspects, à la fois le plus court, le plus sûr, le moins fatiguant etc. on ne serait tout de même jamais sûr d'arriver à destination si l'on n'a

jamais pratiqué le terrain, tout en sachant théoriquement les dangers, les obstacles et les difficultés qu'il recèle. La réalisation d'un tel but dépend toujours inévitablement des ressources individuelles de celui qui agit. C'est au cours de l'exercice même de l'action, dans sa mise en œuvre que tout se joue relativement à sa réalisation. C'est dans cette perspective que Kant déclare : « la faculté de juger est un talent particulier, qui ne peut pas du tout être appris, mais seulement exercé. »¹ L'usage des concepts est un pur faire, qu'on ne peut véritablement définir et dont on ne peut en somme rendre compte. Par conséquent on ne peut ni l'expliquer ni l'enseigner (*lehren*). Soit dit en passant, il semble donc à première vue paradoxal d'en vouloir faire une doctrine (*Lehre*).

Le problème de la connaissance est avant tout le problème de la *reconnaissance du général dans le particulier*. Le savoir porte toujours sur le général. En jugeant, on met certes inévitablement des ressources conceptuelles en œuvre, cependant, cette mise en œuvre requiert une capacité qui n'est pas savante, c'est-à-dire qui n'est pas conceptuelle. Elle exige un *talent*. L'application d'une règle générale à un cas particulier est toujours une affaire de *conformité*, mais on ne peut pas *apprendre* une règle qui nous enseigne à appliquer conformément une règle à un cas donné. Par conséquent, le commencement de l'application d'une règle est toujours hasardeux ou bienheureux. Il suppose des accidents de parcours, des erreurs de jugement, donc de l'instabilité, de l'incertitude, de l'inadéquation, bref toutes les vicissitudes liées à un usage qui prend ici la forme d'une *épreuve*, comme nous le suggérons un peu plus haut. L'application est cependant une dimension logique de la notion même de principe et pas une exigence extérieure à ce principe. Les règles se définissent donc par leur capacité à réclamer de nous une application par la faculté de juger. La règle exige donc de nous, dans son application, un *saut périlleux* dont on ne peut jamais en amont s'assurer de sa bonne exécution et de sa bonne réception.

C'est donc en tant qu'*art* d'appliquer ses concepts que la faculté de juger va se caractériser. Et comme tout art, il exige du *talent*. Car il ne s'agit pas ici d'un art purement technique, qui consisterait simplement à *imiter*, avec adresse et dextérité une série d'actions de manière mécanique pour obtenir un résultat déterminé. Dans cette perspective, si l'on considère que le talent est bien ce qui *échappe* à l'explication et en définitive, à l'individu lui-même, cette *disposition* est par conséquent ce qui ne peut

1. *CRP*, p. 187.

faire l'objet d'un discours ou d'une théorie, et qui ne peut donc proprement être aperçu et observé que dans l'*exécution* d'une action exigeant un tel don naturel. Le bon usage de la faculté de juger ne peut donc en aucun cas être enseigné ou faire l'objet d'un apprentissage. En somme, il n'y a pas de savoir de l'application des règles, il n'y en a qu'une pratique. Son application suppose donc un talent, un don, une disposition naturelle (*Naturgabe*) qui n'est autre chose qu'une *bonne nature* de l'esprit. On ne peut donc que faire le lien entre *talent* et *spontanéité*, si l'on se souvient que la spontanéité de l'esprit, liée au pouvoir synthétique de l'imagination est le fait d'une certaine nature de l'esprit, qui s'exerce impulsivement, naturellement, avec aisance et facilité. L'imagination semble inévitablement relever de ce qui s'accomplit sans règles, autrement dit, sans apprentissage. Le rôle de l'imagination comme faculté relevant du talent, en tant qu'aptitude de l'esprit autorisant l'usage des catégories dans l'intuition pure se manifeste comme un certain don de nature correspond tout à fait à sa nature dynamique et spontanée. C'est bien cette dimension que l'on retrouve dans le *schématisme*, et c'est aussi pourquoi son mécanisme est un « art caché dans les profondeurs de l'âme humaine »¹, obscur et insaisissable.

Ce qui est remarquable est la *liberté* avec laquelle l'opération du jugement est effectuée. Cette liberté est liée au caractère spontané du jugement. C'est donc bien toutes les propriétés de l'imagination évoquées dans notre première partie que l'on retrouve à l'œuvre ici. Le jugement, dans son exécution ne suit jamais un procédé entièrement déterminé mécaniquement. Il ne respecte aucun protocole rigide et strict. La rigidité de la règle exige donc paradoxalement une certaine *souplesse* afin de s'appliquer. Elle nécessite une forme d'indécision et d'imprécision dans sa mise en œuvre que seule l'imagination peut lui procurer. Autrement dit l'application d'une règle ne peut être autre chose qu'un *tâtonnement* plus ou moins concluant. C'est aussi pourquoi le schématisme relèvera essentiellement de *l'esquisse*. Ce procédé consiste précisément en un tracer vague, imprécis, indéterminé, incertain même, en somme une *ébauche* qui porte essentiellement la marque de *l'inachèvement*. La généralité conceptuelle est donc proprement *lacunaire* et *défectueuse*. C'est aussi pourquoi l'adéquation d'un concept à son objet ne peut jamais être totale comme nous l'évoquions dans la première partie. La conformité d'un objet à un concept dans l'intuition relève toujours de l'accord *inexact* et *approximatif*, lié à l'écart irrémédiable entre une règle et son application. Une parfaite

1. *CRP*, p. 193.

exécution dans l'application d'une règle est un idéal exigé par le jugement mais jamais atteint. Cette *perfection* est même en soi contradictoire puisqu'il n'y a proprement aucune règle précise et rigoureuse *normant* l'application de la règle. Une telle perfection ne renvoie donc à rien, elle ne signifie rien. La nature paradoxale de l'imagination apparaît encore une fois dans toute sa force. Elle est cette faculté qui lie et rassemble les contraires, accorde le discordant, assoupli le rigide etc.

Le jugement, qui exige donc une certaine liberté dans son exercice, va donc être proprement l'occasion pour une individualité de *s'exprimer*. Cette expression sera celle de son idiosyncrasie relativement à l'utilisation des éléments communs qu'elle a en partage avec le reste de ses semblables. La faculté de juger offre ainsi l'opportunité aux esprits de se *distinguer*, en tant qu'individualité, par la pertinence dont ils font preuve dans l'usage d'une faculté (de la racine *facio*, faire) qui est donc bien un faire, un agir. Cet usage, qui exige du talent, va donc créer des disparités considérables entre les esprits qui en sont plus ou moins bien pourvus. La faculté de juger est donc bien une capacité de l'esprit inégalement répartie. Et dans la mesure où elle dépend de l'imagination, c'est cette dernière, comme vertu de l'esprit, au sens de *virtus*, c'est-à-dire de puissance, de pouvoir ou encore de force propre à chacun qui va engendrer ces disparités.

Depuis le début de la *Critique*, Kant parle d'entendement humain, de sujet humain, d'intuition humaine, bref, il parle de ce qui est universellement attribué à l'humanité dans sa totalité et sa généralité. Il parle de l'homme en général, sans aucune distinction entre les individus. Il parle de la forme de l'homme seulement, autrement dit, de ses cadres *a priori* de la sensibilité ainsi que de la forme *a priori* de sa pensée. C'est donc du point de vue *transcendantal* que Kant parle de l'homme, et de ce point de vue en effet, aucune distinction d'ordre individuel ne peut avoir lieu. Or, dans cette introduction à *la faculté de juger transcendantale*, Kant parle bien *d'hommes en particulier*, en se référant au *médecin*, au *politicien* ou encore au *juriste*, comme pouvant être *bons* ou *mauvais* dans l'exercice de leur profession respective. Cependant, on ne peut être bon ou mauvais dans un domaine que par rapport à une norme qui définisse la bonne conduite et le bon usage dont il faut faire preuve dans ce domaine. Autrement dit, ce n'est que par rapport à une règle qui détermine un usage que l'on peut être qualifié de bon ou mauvais. C'est pourquoi Kant affirme que « la faculté de juger est la marque spécifique de ce que l'on

nomme le bon sens ». ¹ Il évoque donc l'existence d'un *bon sens*, identique à une faculté de l'esprit, comme d'une norme naturellement présente en l'homme, quoique de manière assez inégale, ce qui implique par conséquent un écart possible par rapport à cette norme. C'est pourquoi il parle de la *bêtise* (*Dummheit*) de certains, qui font preuve d'étroitesse d'esprit (*ein eingeschränkter Kopf*), et ainsi manque proprement de jugement. Certains individus sont donc *en défaut* par rapport à cette faculté pourtant essentielle jusque dans l'usage courant de la vie. Quelques uns sont inférieurs à d'autres quant à ce *talent*, ce *don naturel* inégalement réparti au sein du genre humain. La faculté de juger apparaît donc comme un véritable critère de *distinction* entre les bons et les mauvais esprits. Elle est un élément *discriminant* quant à la vertu propre de chaque esprit, « dont tout le pouvoir est de juger », créant ainsi une lourde hiérarchie, inévitable, capitale et décisive entre les êtres pensants.

Jusqu'à présent, dans la découverte de ce qui constitue les *éléments* constitutifs de l'esprit, tout est fixe et immuable, tout est à sa place pour ainsi dire. L'« *Analytique des principes* » va maintenant déplacer des concepts, les utiliser, les manipuler pour les appliquer, les plaquer contre des objets, les faire pénétrer dans l'intuition. La vie de l'esprit ne se réduit donc pas à la simple juxtaposition de différentes facultés étanches les unes des autres. C'est pourquoi dans cette introduction, on assiste comme au passage de la matière inerte à la matière vivante, relativement à la nature de l'esprit. Toutefois, le principe vital à l'œuvre dans les êtres animés demeure totalement insondable et inexplicable. En ce qui concerne l'esprit humain, l'imagination fait office ici de principe actif, de force vitale de l'esprit qui l'anime dans sa totalité. On retrouve alors son rôle de racine inconnue, qui permet à la vie de l'esprit de se développer et de s'épanouir. Mais alors comme dans toute vie, la vie de l'esprit implique l'existence de maladies, de besoins, de nourritures nécessaire à sa croissance, à son bien-être etc. Mais surtout, elle suppose une grande *diversité* des individus dont la nature, autrement dit la constitution propre peut grandement différer.

Cette bonne complexion, qui constitue le *bon sens*, et qui est synonyme de bonne santé mentale n'est rien d'autre que le talent propre et inné de l'esprit qui juge. On peut remarquer ici qu'à l'inverse de Descartes², le bon sens est la chose la moins bien

1. *CRP*, p. 187.

2. *Discours de la méthode*, chap. I, R. Descartes. éd. GF.

partagée du monde. Et lorsque celui-ci fait défaut, son manque se fait cruellement ressentir puisqu'« aucune école ne peut suppléer »¹ à cette défaillance inhérente à l'esprit. La possibilité de bien juger renvoie donc à l'idée d'une bonne *proportion* des facultés, qui se trouveraient alors toutes dans un rapport équilibré entre elles, conformément à ce qui est exigé pour bien juger, et cela, essentiellement grâce au rôle de l'imagination, qui assure et garantit l'acte de subsumer. Cependant, cette bonne proportion reste *insaisissable* et *indéterminable* car elle ne peut faire l'objet d'aucune *mesure* ni d'aucune *quantification*, et c'est dans ce sens qu'elle semble relever de l'alchimie. On juge mal lorsqu'on compare mal, qu'on distingue mal, qu'on rassemble mal, qu'on discerne mal bref, la liste est longue et ces actes relèvent tous du pouvoir de l'imagination. Le manque de jugement est donc intrinsèquement lié au manque d'imagination. Mais dans quelle mesure, nous venons de voir qu'il est difficile de le dire. On ne peut donc *rien faire* contre le manque de jugement. On est totalement *impuissant* face à un tel défaut de l'esprit, qui semble absolument *irréremédiable*. Tout le pouvoir de l'esprit ne consiste donc en rien autre chose que de juger, et d'après cette introduction, cette fonction dépend intégralement du sujet et de son aptitude à bien subsumer. En effet Kant va jusqu'à dire dans une note que « le manque de faculté de juger est proprement ce que l'on nomme sottise (*Dummheit*), et à tel vice (*Gebrechen*, qui exprime plus l'idée d'une fêlure, d'une cassure, donc d'un manque mais aussi d'une fragilité qui engendre une *infirmité*), il n'y a point de remède. » Il y a donc un profond fatalisme qui se dégage de cette introduction dans la mesure où l'enseignement, l'apprentissage, le dressage par l'instruction est très limité pour ne point dire impuissant à éduquer cette faculté rétive et indomptable qu'est la faculté de juger. C'est pourquoi les exemples sont les trotteurs (*Gängelwagen*) de l'esprit, « les roulettes pour enfant de la faculté de juger, et celui-là [qui juge mal] ne saurait *jamais* s'en passer »². L'exemple est donc un pis-aller, un remède qui soigne mais ne guérit jamais un esprit malade. La véritable liberté de l'esprit consiste en la maîtrise de sa faculté de juger. Son état positif de bonne santé est sa disposition à penser sans l'appui des exemples. En effet, l'inconvénient des exemples est de nuire à la tension d'esprit nécessaire pour saisir la généralité de la règle. Ils entravent donc l'*accès* par l'abstraction au concept et donc à la règle. Ils réduisent ainsi l'effort nécessaire pour s'arracher vers le général. En toute rigueur, il n'y a pas de « donation » de la règle. Une règle doit donc être *saisie*, car elle ne peut pas s'offrir passivement à

1. *CRP*, p. 187.

2. *CRP*, p. 188. C'est nous qui soulignons.

notre esprit. Et le problème constitutif de l'exemple est qu'il est donné, c'est-à-dire qu'il est reçu de l'extérieur et par conséquent l'imagination n'est pas active. Elle ne cherche donc pas à appliquer la règle car elle ne se confronte pas au sensible pour accéder à la réalisation de la règle et en définitive l'esprit reste passif, inactif, figé, et se contente de recevoir une *illustration* concrète d'une règle qu'il doit pourtant saisir abstraitement. L'esprit opère donc une *association* entre une illustration de la règle et la règle elle-même, ce qui le dispense du travail actif que doit accomplir l'imagination dans la *recherche* des moyens, ou plus précisément de la *méthode* pour appliquer la règle. Pour Kant, l'exemple n'est donc pas constitutif du concept, c'est-à-dire qu'il ne lui appartient pas en propre car la règle se suffit toujours à elle-même. En d'autres termes, elle est indifférente à ses cas particuliers, qui par conséquent ne sont plus *ses* cas, mais les cas, ce qui a lieu extérieurement, le particulier, l'événementiel, ce qui arrive, en somme, *indépendamment* de la règle. La règle est donc *autosuffisante* dans sa *clarté*, et son *objectivité* n'est pas *effective*, c'est-à-dire qu'elle *peut* s'appliquer à des cas mais que cela lui est absolument *indifférent*). Cela est la conséquence directe de l'indépendance de l'entendement par rapport à la sensibilité. L'*écart* avec le sensible demeure *impossible* à combler. Il persiste même là où l'exemple est adéquat. Mais il faut dire que l'application d'une règle ne cherche jamais à combler un tel écart puisque la règle n'appartient pas à ses cas comme nous l'avons dit. Un exemple n'est donc jamais entièrement adéquat à la règle qu'il illustre mais cette inadéquation n'en est pas pour autant un problème à résoudre. Cependant, ce qui est paradoxal est que le défaut de l'exemple par rapport à la règle réside dans son *excès*, dans la mesure où il présente bien plus que ce qui est nécessaire à la réalisation du concept. Il présente même autre chose, d'*étranger* et de *parasitaire* qui vient souvent compromettre sa réalisation.

Les maladies de l'esprit vont donc être engendrées par des relations mal proportionnées entre les facultés, mais c'est à chaque fois l'imagination qui joue un rôle déterminant dans le mauvais usage des facultés attendu que ces maladies consistent toujours en un défaut plus ou moins grave altérant le jugement. Voici une brève typologie de ces maladies établie par Kant lui-même : L'insanité peut affecter les trois facultés de l'esprit : la confusion mentale, *amentia*, est l'« incapacité à mettre ses représentations ne serait-ce que dans l'état de cohérence nécessaire à la possibilité de l'expérience », en somme on synthétise mal. Il y a le dérangement, qui s'apparente à un rêve éveillé dans lequel on juge bien mais où nos imaginations sont prises pour des perceptions.

Autrement dit, nous sommes sujet aux hallucinations et aux illusions : « ce trouble de l'esprit où tout ce que raconte le détraqué est certes conforme aux lois formelles de la pensée concernant la possibilité d'une expérience, mais où il prend pour perceptions des représentations fabriquées par une imagination égarée dans ses fictions. » Ce trouble mental s'apparente à une folie « méthodique », proche de la paranoïa. La démence, qui peut parfois être la maladie du génie selon Kant, est un « trouble de la faculté de juger, qui fait que l'esprit est leurré par des analogies confondues avec les concepts de chose similaires, l'imagination jouant alors à lier des choses disparates à l'instar de l'entendement, et faisant passer cela pour de l'universel sous lequel seraient contenues ces dernières représentations. » Il y a aussi les « êtres à fantômes qui tiennent pour des expériences la naissance involontaire d'imagination dans leur esprit. » On voit à travers ces exemples détaillés à quel point l'imagination peut être responsable des troubles mentaux susceptibles de nous affecter.¹

Kant est donc très éloigné de l'optimisme cartésien, qui affirme la possibilité de corriger ses erreurs de jugement, étant donné que ces dernières ne relèvent que de l'écart entre l'infini de notre volonté et la limitation de notre entendement. On peut donc remédier au défaut de jugement précisément en *éduquant* sa faculté de juger, avant tout par la prudence et la circonspection. Kant est pour le moins pessimiste quant à la possibilité de *cultiver* et de *développer* sa faculté de juger. On ne peut rien y faire, on ne peut remédier à ce manque ou ce défaut crucial, car il n'existe point de médecine pour l'esprit si ce n'est les exemples, qui peuvent temporairement le soigner mais jamais le guérir définitivement d'une telle infirmité. D'où la citation de l'*Évangile (secunda Petri)*, que Kant invoque, et qui décrit un comportement naturel absolument incorrigible auquel on revient toujours nécessairement malgré toute l'éducation et toute la bonne volonté du monde. Kant semble donc sur ce point défaitiste, résigné et catégorique. On ne peut en aucun cas chasser le naturel sans que celui-ci ne revienne au galop. Il y a donc bien un écart entre les facultés de l'esprit, qui prend la forme d'un désaccord, et qui traduit ainsi une absence d'harmonie, dans la mesure où il n'est rien d'autre qu'une mauvaise proportion irrémédiable et indéfectible entre les facultés. L'esprit qui juge mal est *condamné* à mal juger. C'est bien là une conséquence directe de la nature spontanée de l'imagination, qui s'exerce naturellement et sans apprentissage. Ses défauts innés, s'il en est, ne sont point réparables. Par conséquent, l'idiotie et la stupidité sont *incurables*,

1. Toutes ces citations proviennent de l'*Anthropologie d'un point de vue pragmatique*.

tandis que les génies, les poètes et les philosophes sont des *élus*. Toute activité véritable de l'esprit n'a donc rien à voir avec un apprentissage, même si une initiation ou un enseignement constituent toujours une propédeutique nécessaire et indispensable à tout usage de l'esprit, initialement vide et ignorant. Mais on ne peut pas pour autant apprendre à se servir de son imagination car il est impossible de l'éduquer, tout comme une bonne ou une mauvaise vue, qui peut être soignée par des verres, mais jamais guérie par eux.

Au cours de l'opération qui consiste à subsumer une représentation sous une autre, l'imagination répond au besoin que nous avons de *sortir* d'une représentation et d'y *revenir* « pour y reconnaître une autre comme lui étant liée ».¹ C'est bien cette *excursion* hors d'une représentation, qui fait courir l'imagination dans la sensibilité pour *cheminer* vers des représentations différentes qui doivent *en retour* être rattachées et liées synthétiquement à la première pour en produire une connaissance. Cette recherche dans l'intuition, afin d'opérer une liaison *adéquate*, c'est-à-dire *pertinente*, est indescriptible car elle est si fulgurante et si complexe qu'elle en demeure insaisissable. C'est pourquoi elle est si cachée, si mystérieuse et si imperceptible. On touche ici à l'ineffable, à l'explicite ainsi qu'à l'indémontrable qui pourtant se manifeste clairement et distinctement, précisément dans la mesure où l'acte de juger n'est rien d'autre qu'un acte de distinction entre nos représentations. On ne peut montrer comment on subsume, autrement dit, on ne peut pas rendre compte de la méthode employée par l'imagination lorsqu'elle subsume. On ne peut qu'en donner des exemples, ce qui a par ailleurs pour effet d'émousser notre faculté de juger qui doit s'exercer seule, sans l'aide d'exemples. C'est donc un véritable cercle vicieux qui se présente pour l'esprit boiteux. En effet, lorsque l'on manque de jugement, on a fatalement besoin d'exemples, mais les exemples affaiblissent notre pouvoir de juger, on juge donc encore moins bien, et alors on a besoin de plus d'exemples pour juger etc. L'art de juger, en tant que *talent* présente donc un caractère *ineffable* relativement à son exercice. Dans cette mesure, il est l'annonce du rôle de l'imagination dans la troisième *Critique*. En effet, le génie ne pourra jamais expliquer ou enseigner les *règles* nouvelles qu'il découvre par sa méthode propre en même temps qu'il produit son œuvre. Il ne sera même jamais en mesure d'*énoncer* de telles règles.

1. *CRP*, p.

Ce qui est remarquable concernant le rôle de l'imagination dans l'exercice de la faculté de juger, c'est qu'elle rend avant tout possible la discursivité, comme étant une médiation entre plusieurs représentations. Mais d'un autre côté, la rapidité inconcevable avec laquelle s'effectuent tous les actes complexes et innombrables relatif à l'acte de juger nous permettent bien souvent d'éprouver sur le mode de la *révélation* intuitive et immédiate certaines découvertes scientifiques ou artistiques, tant les connexions que nous établissons au cours de notre réflexion sont fulgurantes et foudroyantes et pour ainsi dire comme immédiates et instantanées. L'imagination est la condition de possibilité de la discursivité et pourtant, c'est elle qui nous laisse entrevoir à quoi pourrait s'apparenter une intuition intellectuelle. Ce qui est encore plus remarquable est que cette révélation ne se manifeste pas forcément au cours d'une activité intellectuelle, tant et si bien qu'elle peut même surgir dans les moments les plus inattendus et les plus insolites, sans que nous y soyons disposés le moins du monde. Ainsi c'est au bains publics qu'Archimède s'écria « εὕρηκα » avec exaltation et *enthousiasme*, au sens fort du terme, c'est-à-dire comme possédé et transporté par les dieux. C'est par hasard, en observant des corps flottants qu'il comprit en un éclair, sans l'aide d'un raisonnement discursif, la différence entre la masse et le volume des corps. Il se représenta alors clairement en quoi consistait la densité d'un corps et put ainsi répondre au problème de la couronne du roi Héron. Cette soudaine compréhension, qui jaillit sans raison apparente, nous apparaît cependant ainsi comme *donnée immédiatement* à notre esprit, sans aucune médiation d'aucune sorte et semble ainsi relever de la pure *inspiration*. L'imagination, dans sa fonction *heuristique*, nous fait proprement sortir hors du temps, du moins, nous en donne l'impression. Elle est à la fois ce qui permet la discursivité, autrement dit la réflexion dans le temps, mais elle semble aussi nous en extirper dans ce genre de cas. Elle nous donne la puissante impression de *recevoir* de l'extérieur, sans médiation, *intuitivement* ce que pourtant nous *produisons* en nous *discursivement*. Elle nous annonce déjà en quelque sorte notre rapport au suprasensible grâce à la loi morale, qui s'impose toujours immédiatement à nous, sans l'aide d'aucun raisonnement. Mais n'anticipons pas.

Cet exemple de découverte fulgurante, que l'on nomme trivialement « un éclair de génie » nous permet aussi de mieux se représenter en quoi consiste la différence spécifique entre les esprits : si l'on donne à plusieurs individus les *Axiomes*, *Postulats* et *Définitions* des *Éléments* d'Euclide, assurément, personne n'arrivera au même résultat,

car pour *découvrir* les *Propositions* (les demandes) et leurs *Démonstrations*, qui ne sont pas *immédiatement* données par les *Axiomes* et *Définitions* en question, quoiqu'elles y soient *enveloppées*, c'est-à-dire *impliquées* et *contenues* d'une certaine manière (non pas certes analytiquement, mais bien synthétiquement, puisque les propositions mathématiques sont toutes synthétiques *a priori* dans la mesure où elles ont besoin de s'appuyer sur l'intuition pour être démontrées, cf. *Introduction*, V), il faut pour les *mettre à jour* et les *développer* beaucoup de créativité, d'art, de talent, d'habileté, de finesse, de jugement, bref en somme, *d'imagination*. Autrement dit, personne ne *s'aide* de l'intuition de la même façon, en l'occurrence ici pour résoudre des problèmes mathématiques, et par conséquent, tout le monde n'y voit pas la même chose.

Revenons au schématisme. Déjà l'acte de conceptualisation se manifeste comme dessin. Ainsi Kant dit, relativement à l'intuition empirique d'une maison : « je dessine en quelque sorte sa figure conformément à cette unité synthétique du divers dans l'espace. »¹ Assurément personne ne dessine de la même façon, et surtout, certains dessinent bien mieux que d'autres. C'est selon l'unité synthétique que je dessine en quelque sorte sa figure, mais le moyen de parvenir à cette unité, qui est aussi le fondement de la synthèse dans l'appréhension est *libre*. Autrement dit on ramène la synthèse de l'intuition de la perception à l'unité de l'aperception sans aucune règles prédéfinies et fixes. Pourtant, dans son exécution, ce tracé dans l'intuition suit bel et bien une *méthode*. Cependant, cette méthode est proprement *individuelle* quoique qu'elle soit un procédé *universel* de l'imagination. Cette *liberté* dans la synthèse de l'imagination qui permet au schématisme d'établir *methodiquement* une *règle* pour l'application des concepts de l'entendement dans le sensible annonce la grande puissance créatrice de l'imagination, capable de *s'émanciper* de la *rigidité* de l'entendement et de *s'extraire* de la *dépendance* à l'intuition, comme nous l'avons vu dans notre première partie. Elle trouvera ainsi l'épanouissement le plus riche et le plus fécond dans les *libres* productions de l'art. Le concept se laisse donc intuitionner dans la sensibilité mais chacun est libre, dans une certaine mesure évidemment, de l'intuitionner comme il l'entend. Cela traduit donc une certaine souplesse des phénomènes par rapport à la rigidité de la règles. Mais cette *flexibilité* semble nécessaire dans la mesure où l'on a affaire à deux éléments radicalement différents qui doivent pourtant entrer en contact. L'imagination intervient pour *concilier* ces deux facultés de natures opposées. En effet,

1. *CRP*, § 26, p. 180.

on ne plaque pas avec violence ses concepts contre l'intuition, autrement dit, on ne force pas ses concepts à pénétrer dans le sensible. Cette *rencontre* entre les concepts de l'entendement et l'intuition, qui reste cependant une véritable *confrontation*, cherche un terrain d'entente. Il s'agit alors de *négoier* les conditions d'un tel accord, qui ne va pas de soi.

2 – Le schématisme : une méthode libre mais universelle pour appliquer ses concepts ou l'imagination heuristique.

D'une part, la critique intransigeante des exemples nous conduit à l'*impossibilité* de faire appel à un donné pour normer l'application de la règle et d'autre part, la caractérisation de la faculté de juger comme *talent* nous informe sur l'*inexistence* d'une science du jugement. Autrement dit, cette application de la règle est un pur faire, qui relève de la compétence et de l'aptitude de l'esprit en question, et pour cette raison s'exerce relativement *librement* quoique selon un certain procédé méthodique et universel. Juger consiste donc toujours à appliquer une règle sans règle qui nous dise, ou plutôt nous montre comment appliquer cette règle. On ne peut jamais se rapporter à aucune *instruction* ni suivre aucune *consigne* relatives à l'utilisation de nos outils conceptuels. On recherche donc à *tâtons*, dans l'intuition, des conditions pour encadrer l'usage des règles intellectuelles *a priori* dont nous disposons. En somme, cet usage consiste à faire en sorte que l'entendement s'y retrouve dans l'intuition, pour ainsi dire.

Nos concepts sont de plusieurs sortes. Il y aura donc autant de règles d'usage qu'il y a de types de concepts. Par conséquent, il y aura aussi autant d'espèces de schématisme. On peut donc identifier trois schématismes différents dans ce premier chapitre de l'« *Analytique des principes* », à savoir, le *schématisme des concepts mathématiques*, le *schématisme des concepts purs (des catégories)* et le *schématisme des concepts empiriques*. Il faut dire que les concepts sont toujours exacts. En effet, ils sont nécessairement déterminés et clairement délimités. Leur bornes sont parfaitement fixées, et c'est pourquoi le concept est toujours aussi une définition, d'où son pouvoir de constituer une règle. Toutefois, comme nous le verrons, il en va cependant différemment pour les concepts empiriques, dont la rigueur et la généralité sont d'une nature incomparable à celle des deux autres types de concepts.

Ainsi, les règles de chaque usage seront différentes en fonction de la nature du concept à appliquer : les concepts mathématiques vont être *exprimés* dans le sensible, les concepts purs de l'entendement y seront *réalisés* et enfin les concepts empiriques y seront *dessinés* (ou *esquissés*). Autrement dit, les *règles* de la synthèse du divers conformément à des concepts peuvent respectivement faire l'objet d'une *monstration* (*construction* dans l'intuition) d'une *actualisation* (*intégration* ou *incorporation* à l'intuition (dans le temps) même si Kant parle d'expression de la catégorie. Nous y reviendrons) ou bien d'une *description* (*tracée* dans l'intuition). On voit ainsi que l'application des concepts *en général* relève toujours du *schématisme* dans la mesure où celui-ci est un *procédé universel* de l'imagination, qui fonde et rend possible tous ces usages, mais la *méthode* propre à chaque application diffère cependant toujours et ne peut jamais être apprise. Dans tout les cas, le schématisme renvoie à une activité *productrice* de l'imagination, qui concerne une *opération* se déroulant dans le temps, pour procurer à des concepts *leurs* images et fonde même en général la possibilité des images. À chaque fois donc, l'imagination *s'y prend* différemment pour appliquer les concepts, et au vu de ce qui a été établi dans l'*Introduction à la faculté de juger transcendantale*, certains esprits s'y prendront *instinctivement* et *toujours* bien mieux que d'autres.

- ***Le schématisme des concepts mathématiques ; La construction des concepts ou l'expression de la règle.***

Que le concept du triangle contienne nécessairement un rapport à l'espace en fait sa valeur objective. Mais la possibilité de ce rapport même doit être *prouvé*, c'est-à-dire *montré* par l'application de la règle dans le sensible. Cette possibilité relève donc de la *construction*, propre à tous les concepts mathématiques, qui démontre ainsi la validité de la règle. Ici, l'application du concept de triangle prend la forme d'une médiation permettant d'accomplir progressivement le concept dans le sensible en le construisant. Ce qui est remarquable, c'est que le concept lui-même ne contient pas l'explication de sa construction, il contient seulement, à titre de virtualité ou de potentialité, les règles d'une construction possible qui doit être *découverte* par *l'essai* de sa mise en œuvre. Sa possibilité est pour ainsi dire enveloppée, impliquée dans le concept mais elle n'est pas déjà exprimée et développée. La définition du triangle *indique* une règle, la signale par l'exigence qu'elle exprime d'être appliquée mais elle n'est jamais déjà donnée par là. En somme, la définition du triangle est une demande d'application dans le sensible. Mais de

la définition seule du triangle, un triangle n'est par là ni *donné* ni *engendré*. Pourtant, le triangle, en tant que figure dans l'espace, doit être produit par l'imagination dans l'intuition pure. Sa définition n'est donc qu'une règle signalant la nécessité de sa construction mais ne contenant pas la méthode ou les étapes de sa production. Dans ce cas, l'accord de l'objet, comme figure tracée dans la sensibilité pure avec son concept comme règle de sa construction, est une conformité *manifeste*, et en cela *expressive*. Ce que l'on nomme *adéquation* dans ce cas est une *exhibition* qui laisse clairement voir comment est effectivement engendrée la figure. En d'autres termes, la conformité de l'objet au concept doit être *visible*, c'est-à-dire *ostensible*. Et en vérité, pour juger de la conformité d'une image donnée d'un triangle particulier à sa définition, l'imagination *re-trace schématiquement* les étapes de sa production pour en vérifier l'adéquation. Comme image, elle est le signe de son principe de construction, et pour cause en porte la marque, la trace, mais pour vérifier son adéquation, l'imagination doit reproduire les étapes de sa construction grâce au schématisme qui en retrace la méthode. Ce n'est donc pas le résultat qui importe, mais c'est bien le *tracé*. Cependant, et c'est cela qui est intéressant, pour engendrer une telle figure dans l'esprit, on peut s'y prendre un peu comme on veut, puisque cette image est générale, elle est donc à proprement parler non pas une image, mais un schème. En revanche, pour construire un triangle isocèle ou équilatéral par exemple, c'est-à-dire, un triangle particulier, il nous faut une règle, un compas et de l'ingéniosité, car cette réalisation exige un *procédé propre* à ce type *particulier* de triangles. Un procédé général ne peut donc plus satisfaire la demande spécifique exigée par de telles définitions. En effet, un triangle empirique est toujours nécessairement déterminé, au contraire du triangle mathématique, *le triangle* (son essence, autrement dit, son schème), qui peut être correctement représenté sans être un triangle particulier : « Au concept d'un triangle en général, assurément jamais aucune des images de celui-ci ne serait adéquate »¹. Le schème vient donc en quelque sorte combler le défaut de « présentabilité » des images, relativement à leur concept. C'est aussi pourquoi il est un *troisième terme*, une représentation intermédiaire entre le concept et l'image. Il y a donc entre le concept et l'image la distance d'une représentation. Les particularités d'un triangle empirique sont donc *extrinsèques* à la construction du triangle sensible pur, et par conséquent peuvent être *négligées*. Je peux tracer le schème du triangle comme je l'entend, du moment que j'obtiens une

1. *CRP*, p. 192.

représentation conforme à la définition générale du triangle¹. Par exemple, je peux partir d'un sommet et tirer deux segments vers le bas en même temps et ensuite, des deux autres extrémités ainsi engendrées, tracer deux segments qui se rejoignent en un point opposé au premier sommet duquel je suis parti. Je peux aussi partir d'un point dans l'espace et tracer la figure en continu. Je peux partir de n'importe quel point, et aller de haut en bas, de gauche à droite etc. C'est précisément en cela que réside la liberté dont l'imagination peut faire preuve dans le schématisme. Elle procède librement dans son tracé parce qu'elle « vise seulement l'unité dans la détermination de la sensibilité »². Elle n'est donc pas restreinte à une figure particulière qui la contraindrait dans l'élaboration de sa méthode pour produire une telle figure. Cette construction générale précède donc et fonde toute production de figures particulières, car l'image vise toujours une intuition singulière. Le schème rend compte du fait que l'image n'est pas une simple intuition, mais qu'elle est une intuition chargée de sens par l'application qui y est faite d'un concept. Schème et image n'ont donc pas le même but quoiqu'il soient tous les deux produits par la même faculté. Le schème se situe entre le concept et l'image. Images et concepts ne se touchent pas. Le schème confère sensibilité au concept et charge l'image d'intelligibilité. C'est pourquoi le schème est une « représentation médiatrice » qui est d'un côté sensible, de l'autre intellectuelle. De ce fait, le schème est homogène à la catégorie et aussi à l'intuition. L'image est toujours en défaut par rapport à la règle et paradoxalement, tout comme c'était le cas pour les exemples, ce défaut résulte de l'excès inhérent à l'image, de l'abondance des représentations qu'elle contient sous elle et qui sont indifférentes à ce que nécessite l'expression de la règle dans la sensibilité. Cet excès trouvera tout son sens dans la troisième *Critique*, qui donnera beaucoup à penser à l'esprit, sans pouvoir être compris intégralement par lui. L'indicible, déchargé de son aspect mystique, sera alors d'une grande fécondité et d'une grande richesse indispensables à l'activité artistique.

1. Cependant, on peut se demander en quoi l'image d'un cercle, après lui avoir retirée toutes ses déterminations empiriques, n'est pas adéquate à sa définition, c'est-à-dire, en quoi cette image se distingue de son schème ? Puisqu'un triangle particulier, même dépouillé de toutes ses déterminations empiriques, reste déterminé et n'est pas adéquat à la définition générale du triangle. Peut-être la différence essentielle entre le schème et l'image tient à ce que l'image est toujours donnée quoique sa signification soit produite, tandis que le schème est toujours engendré, dans la mesure où il est toujours la représentation d'une méthode, donc toujours en mouvement. Nous renvoyons à ce qu'en dit Heidegger dans « *Kant et le problème de la métaphysique* », à la p. 157 : « Quelle qu'elle soit, l'image conserve toujours une figure particulière, tandis que le schème « vise » l'unité de la règle générale qui oriente toutes les présentations possibles. »

2. *CRP*, p. 192.

Exactement de la même manière, il n'y pas d'image du nombre en général. Je cherche à représenter un ensemble indéterminé, qui peut être cinq, mille, un million, donc un ensemble dans sa *généralité* et jamais dans sa *singularité*. Une image est parcourue des yeux, autrement dit elle est observée, scrutée, contemplée. Elle est *donnée* à voir. Cependant, l'image du nombre cinq ainsi que le propose Kant, dans l'exemple de cinq points alignés successivement dans l'espace n'est pas une image du nombre cinq *en elle-même*. Autrement dit, nous *produisons* la signification de cette image qui ne parle pas d'elle-même. Comme nous le disions plus haut, l'image devient *signe* du concept cinq parce que *nous* la chargeons d'une telle signification grâce au schématisme qui est donc au fondement de la possibilité des images. En revanche, dans la production du schème du nombre en général, je me représente la possibilité de répéter à l'infini, *ad libitum*, l'addition successive de l'unité à l'unité pour produire un nombre en rapportant cette synthèse à l'unité du concept. C'est pourquoi le schème du nombre est plus « une méthode pour représenter, conformément à un certain concept, un ensemble (par exemple mille), que cette image même [...] »¹

- ***Le schématisme des concepts purs de l'entendement ; la réalisation des catégories.***

L'imagination transcendante, dans sa fonction schématisante, est bien ce qui *réalise* l'entendement tout en le *restreignant*, afin de lui procurer *sens* et *signification*, c'est-à-dire une *relation* à des objets de l'expérience. Elle fait donc littéralement *sortir* les concepts de l'entendement, pour les mettre en relation avec le sensible en les *incorporant* à celle-ci. Cette *intégration* des catégories au sensible est une *actualisation* dans la mesure où elle est une mise en acte, une mise en mouvement des catégories *affectées* par des *conditions* de temps. Autrement dit, les catégories *s'incarnent* dans sensibles dans la mesure où elles deviennent temporelles. Le temps leur fournit une *consistance* sensible. La *signification* d'une catégorie se *construit* lorsque qu'on la pense comme étant une *détermination* de temps. C'est en cela seul que consiste son *application* et par conséquent, sa *réalisation*. Elle *s'attache* au temps, elle s'y *adjoit* par l'intermédiaire de la fonction schématisante de l'imagination transcendante. L'imagination transcendante leur confère donc une *teneur* temporelle, c'est-à-dire que des déterminations de temps leur sont attribuées. C'est pour cela que la catégorie de

1. *CRP*, p. 192.

substance, qui renvoie à un pur « quelque chose qui peut être pensé comme sujet »¹ devient *permanence* du réel dans le temps, c'est-à-dire *subsistance* (ce qui persiste malgré les changements, le substrat). Je pense quelque chose dans un temps, puis dans celui qui succède et ainsi de suite et j'obtiens une chose qui est toujours là dans les différents moments successifs, donc une chose qui *dure* malgré les changements, quelque chose qui subsiste dans la durée, c'est-à-dire l'écoulement du temps. Ces schèmes déterminent donc maintenant des objets empiriques possibles, apparaissant dans l'intuition, c'est-à-dire, dans le temps et dans l'espace. Chaque objet qui nous apparaîtra dans l'intuition sera une substance. Toutefois, le fait que des déterminations conceptuelles en général puissent correspondre à des déterminations spatio-temporelles demeure une véritable énigme. C'est pourquoi le schématisme reste un « art caché », mystérieusement enfoui au sein de l'âme humaine. Il nous explique comment une telle relation est possible, d'un point de vue mécanique et méthodologique, mais il ne nous permet pas de pénétrer la raison profonde de son existence, autrement dit de sa raison d'être. Déjà dans la remarque du § 21, Kant nous rappelait que l'entreprise critique, nécessairement immanente au sujet, se heurte inévitablement à la contingence dans laquelle se trouve l'esprit, qui ne peut rendre compte métaphysiquement de sa raison d'être. La méthode transcendantale ne peut faire l'économie de ce problème puisqu'elle ne peut pas s'extirper des bornes de notre humaine sensibilité, l'espace et le temps. C'est pourquoi cette méthode est non pas une *ontologie*, qui prétend connaître des *choses en général* par le moyens des catégories seules, donc hors de la sensibilité, mais bien une analytique de l'entendement pur dont les principes sont ceux de l'exposition des *phénomènes* seulement.² Dans la *Critique*, on constate que l'imagination, tant dans sa fonction synthétique que schématique (ou schématisante, peu importe), est cette faculté qui nous renvoie constamment aux bornes de notre humaine nature. Elle est cette faculté enfouie au plus profond de notre âme qui nous fait prendre la mesure de notre humanité. Ainsi, tout comme le célèbre précepte sacré, « *Connais-toi toi-même* » était inscrit à l'entrée du temple de Delphes, celui-ci semble également gravé en nous, et c'est en pénétrant au plus profond de l'esprit que l'on découvre que c'est l'imagination qui en porte la marque visible et inaltérable.

L'usage des catégories *in concreto*, dans le sensible empirique, ne peut donc se faire

1. *CRP*, p. 197.

2. *CRP*, p. 283.

sans les schèmes, qui sont leurs seules conditions d'usage possible. Sans eux, on ne peut *rien faire* des ces représentations, qui sont de simples formes logiques, puisque ces concepts n'indiquent alors aucune *déterminations* des choses, puisqu'ils ne sont rien d'autre que des fonctions d'unité. (§ 22) Cette application n'est donc autre chose qu'une véritable mise à l'épreuve de leur validité objective, garantie par le schématisme transcendantale. C'est une chose de faire des lois, une autre de les appliquer, c'est-à-dire, *trouver le moyen* de les faire *respecter*. C'est une chose d'être légitimé et habilité à faire quelque chose, une autre de la faire. Si un professeur, habilité à enseigner par ses titres et diplômes, n'enseigne jamais effectivement, il ne *réalise* jamais sa *capacité*, autrement dit, il *n'exerce* jamais son *droit* et sa prétention reste vaine et *insignifiante*.

Cette application des catégories ne peut donc se faire en dehors du schématisme, qui est la *seule et unique* possibilité pour les catégories de s'appliquer au sensible. En dehors du schématisme, il n'y a donc proprement aucun usage des catégories. L'imagination a donc une double fonction tout à fait originale qui consiste à réaliser les catégories tout en les restreignant à nos conditions de sensibilité. De même que l'imagination, au terme de la déduction transcendantale, nous révélait les principes de notre pouvoir de connaître tout en nous en montrant en même temps les bornes. Le schème vise l'unité dans la détermination de la sensibilité, elle ne vise donc aucune image singulière. Cependant, contrairement aux concepts mathématiques, il n'existe aucune image pour les catégories, celles-ci étant de simples fonctions d'unité. C'est pourquoi elles ne sont pas *montrées* dans l'intuition, comme le sont les concepts mathématiques, mais sont seulement *réalisées* ou encore *actualisées*.

Nous voudrions maintenant nous arrêter un instant sur les rapports définitionnels établis par Kant entre *schème* et *schématisme* car ceux-ci ne sont pas évidents. Le *schème* est donc la condition formelle et pure de l'application d'un concept à la sensibilité, condition à laquelle le concept de l'entendement est nécessairement restreint dans son usage. Il est une *représentation* d'un *procédé général* de l'imagination pour procurer à un concept son image, autrement dit, le schème est la représentation d'une méthode pour représenter. Le *Schématisme* lui, est le procédé que suit l'entendement à l'égard des schèmes. D'après ces définitions, le *schème* n'est pas un résultat. Il est tout autant une activité de l'imagination que le schématisme. Le schématisme serait donc un procédé pour représenté un procédé de représentation. Ces définitions sont assez problématiques,

dans la mesure où le *schématisme* est un *procédé* que suit l'entendement à l'égard d'une *représentation* d'un (autre?) *procédé* général de l'imagination pour *représenter* (mettre en image). Il y a donc plusieurs niveau d'activité qui ne renvoient pas aux mêmes procédés tout en appartenant à la fonction schématisante de l'imagination dans sa généralité, et sans que ces procédés soient définis puisqu'ils sont un art relevant du talent et ne peuvent par conséquent faire l'objet d'aucune explication. Le *schématisme* est un procédé, mais le *schème*, produit par le schématisme, est la représentation d'un procédé (différent du premier?). Ces questions sont complexes, et nous ne prétendons pas pouvoir y répondre. Passons au schématisme des concepts empiriques.

- *Le schématisme des concepts empiriques ; l'esquisse des objets de l'expérience.*

Le rôle de l'imagination dans la connaissance, nous l'avons vu jusqu'à présent, est essentiellement pictural, dans la mesure où cette faculté relève du dessin, du tracé, de l'esquisse, de l'ébauche même. La conceptualisation, c'est-à-dire la mise en image des concepts aussi bien que la mise en concept des intuitions (qui nous intéresse ici) est un acte synthétique et schématique. On ramène la synthèse du divers à des concepts ou bien on applique des règles au sensibles. Cependant, il n'y a de schème que sous la condition d'un concept alors qu'il y a des intuitions pour elles-mêmes. Les concepts empiriques ne préexistent donc pas aux objets empiriques puisqu'il faut d'abord que l'intuition nous soit donnée pour que nous puissions en extraire un concept. Autrement dit, il n'y a pas à proprement parler d'essences des objets de l'expérience. On ne saisit jamais l'essence du chien ou de l'homme par des concepts de ces objets, mais on trace leurs figures, leurs esquisses, qui sont donc des dessins *de plus ou moins bonne qualité*. Les concepts empiriques sont donc élaborés au cours de l'expérience. Mais comment exactement le sont-ils ? Ils sont à proprement parler *abstrait*s de l'expérience, dans la mesure où ils sont *extraits* des objets empiriques. Mais comment s'opère cette extraction ? Elle n'est rien d'autre que l'*abstraction de la forme* des objets, par l'esquisse de leur contours dans l'intuition grâce à l'imagination. Ainsi ce procédé *descriptif* permet à l'esprit non pas de saisir ce qu'il y a d'essentiel en eux mais bien ce qu'il y a de général dans leur forme. La conceptualisation est un tracé, qui consiste à décrire les contours d'une silhouette, qui se détache du contenu de l'objet, autrement dit de sa matière. On retrouvera cela dans le jugement sur le beau, qui se rapporte à une pure forme.

Connaître des objets empiriques, c'est donc avant tout *reconnaître* une forme, une figure dans la diversité empirique qui s'offre à nous. Ce n'est pas d'abord connaître des propriétés ou des qualités, c'est avant tout pouvoir dessiner l'objet. Certes, la physique cherche à établir des rapports constants existant entre les choses, selon la loi de causalité qui fonde et garantit la nécessité et l'universalité de ces rapports. Quand on veut connaître une chose, on veut connaître son *comportement* avec d'autres choses, son *interaction* avec d'autres objets. Le métal par exemple, n'est pas connu seulement comme corps. Sa connaissance se précise quand on connaît ses rapports avec d'autres éléments naturels comme le feu, l'eau, l'air, l'électricité, ou encore quand on connaît ses différents états, sa composition moléculaire, etc. Bref, on ne veut pas juste pouvoir dire, ce métal est un corps, étendu et pourvu de figure et affirmer qu'on le connaît en prononçant un tel jugement. On ne peut raisonnablement vouloir en rester à cette description sommaire. Mais étant donné que « toute connaissance exige un concept, si imparfait ou si obscur qu'il puisse être. »,¹ il faut bien d'abord les produire, et à proprement parler les *extraire* des phénomènes par abstraction pour ensuite les mettre en relation avec d'autres et enfin produire des jugements de connaissance par liaison et comparaison. La connaissance ne se réduit donc pas simplement à produire des concepts mais cette étape est essentielle, fondamentale et inévitable dans le processus de la connaissance. C'est ce qu'enseigne la doctrine du schématisme. La connaissance conceptuelle nous permet de nous rapporter à des objets, à des classes d'objets et ainsi de les identifier pour mieux les étudier, c'est-à-dire les lier, les comparer, les distinguer les mettre en rapport etc., bref essayer d'en élaborer une connaissance, qui ne pourra jamais être autre chose qu'une connaissance de rapports. Dans un premier temps, la connaissance est limitée à cet acte de *subsomption*, qui consiste à *reconnaître* l'appartenance d'un objet à un concept qui vaut pour d'autres objets et ainsi nous permet d'établir des *classes* particulières d'objets pour s'y retrouver dans la diversité des objets singuliers de l'expérience, ce qui est le but principal du schématisme dans la production des concepts empiriques. On n'a donc jamais accès à l'essence intime des objets, comme choses en soi. Ce sans quoi la chose ne peut ni être, ni être conçue, si on doit l'appeler son essence, n'est jamais accessible à l'esprit. On connaît véritablement un objet lorsqu'on connaît l'ensemble de ces rapports constitutifs. Il y a donc plusieurs niveaux de connaissance, à commencer par le concept. On élabore un concept, on le met en relation à d'autres concepts dans un jugement, puis on met en relation ces jugements

1. *CRP*, App., p. 717.

avec d'autres jugements. Le schématisme, dans le cas précis des objets de l'expérience traite du premier niveau, autrement dit, l'élaboration des concepts empiriques. Dans un premier temps donc, on *abstrait* les concepts de l'expérience en *extrayant* la forme des objets par le dessin de leur tracé que nous effectuons dans l'imagination et l'on applique ensuite ces concepts ainsi obtenus dans l'intuition en les comparant à des objets (intuitions ou images).

Mais il y a différents types d'objets dans le sensible dont la nature diffère grandement et concernant un *objet d'usage* par exemple, comme une assiette, son essence semble devoir être attribuée à une *fonction* et non pas à une *forme*. C'est pourquoi l'exemple de subsomption dont se sert Kant est discutable.¹ Tout d'abord, l'homogénéité entre une représentation et une autre relève d'un phénomène d'inclusion. C'est pourquoi « un objet est contenu sous un concept. »² Le concept *contient*, à titre de partie qui lui appartient, ce qui est représenté dans l'objet à subsumer sous lui. Autrement dit le concept empirique d'une assiette a de l'homogénéité avec le concept géométrique d'un cercle puisqu'il contient cette forme circulaire, qui se laisse intuitionner dans le concept empirique de l'assiette. Il est à remarquer ici qu'il s'agit de deux concepts (empirique et géométrique) dont l'un est subsumé sous l'autre, et non pas d'une image sous un concept. La subsomption, qui concerne toujours plusieurs *représentations*, se situe donc ici déjà au niveau des concepts. Mais une assiette peut aussi bien se laisser intuitionner sous le concept géométrique du carré, ou de l'ellipse et elle n'en serait pas moins une assiette puisqu'une telle subsomption ne porterait jamais atteinte à l'intégrité de sa fonction de contenant. Mais ce qu'il faut remarquer, et c'est ce qui au fond pose problème ici, c'est qu'une assiette est un objet façonné par l'homme *d'après* des concepts. Son concept empirique n'est donc pas produit de la même manière que lorsqu'il s'agit d'objet que nous n'avons pas produits, comme un arbre, un chien ou une fleur. On retrouve nécessairement dans le concept empirique de l'assiette, qui est un objet *destiné* à *notre propre usage*, le concept géométrique au moyen duquel on a d'abord pensé l'existence et la réalisation d'un tel objet. La subsomption du second sous le premier ne présente donc pas de difficulté. Et c'est aussi pourquoi il n'y a pas une telle rigidité entre les concepts empiriques et les concepts géométriques que ce que Kant laisse entendre, car on aurait pu se servir d'un autre concept géométrique comme modèle pour fabriquer une assiette.

1. *CRP*, p. 190.

2. *passim*

Mais Kant semble conscient de ce problème, c'est aussi pourquoi il dit bien que le concept empirique *se laisse* intuitionner. Il y a une certaine souplesse, une flexibilité, autrement dit, un caractère malléable propre à la subsumption des concepts empiriques. Ces concepts empiriques ne sont pas figés et immuables, car leur définition renvoie à leur emploi qui est toujours relatif à une situation ou un besoin, qui leur confère alors leur signification *contextuelle* et non pas *universelle*. Autrement dit, les concepts empiriques seront nécessairement amenés à subir des changements et des modifications relativement aux contextes dans lesquels ils seront employés. Il semble donc qu'il y ait une plasticité infinie régissant l'emploi des concepts empiriques. On en revient donc au problème de l'essentialité, qui n'est jamais une saisie définitionnelle, immuable et éternelle, hors du temps. Elle relève de traits caractéristiques, contingents, changeants et ne dépend pas de la simple forme de l'objet. Le schématisme nous montre qu'on ne peut atteindre l'essentialité des objets par l'abstraction de concepts empiriques. Les concepts empiriques sont des outils intellectuels indispensables nous permettant de nous y retrouver dans le fouillis de l'intuition empirique. La subsumption dépend toujours de ce qui est demandé et exigé d'un concept en contexte. L'adéquation est toujours caractérisée par un certain flottement, et traduit l'impossibilité de saisir radicalement l'essence d'un objet. Dans beaucoup de cas, y compris celui dont Kant prend l'exemple, c'est l'*usage* du concept qui détermine sa *signification*. Les concepts empiriques sont toujours nécessairement impliqués dans des formes de transactions avec le réel, et cette dynamique encadre et constitue un usage mouvant qui se situe dans des contextes différents, ce qui a pour conséquence d'entraîner des déplacements possibles d'usages. La signification de ces concepts peut faire l'objet de *restrictions* et d'*extensions au cours du temps*, selon les situations. Leur signification est donc toujours spécifiée *a posteriori* selon les contextes. Ils échappent par conséquent à la définition fixe rigoureuse, c'est-à-dire, à l'essentialité. C'est pourquoi « un objet de l'expérience, ou une image de cet objet, atteint bien moins encore le concept empirique [...]. »¹ Le concept empirique est une forme, un tracé, un simple contours. Par conséquent il est vague, imprécis et très général. Les concepts empiriques nous servent à ranger, classer, ordonner nos représentations dans le cadre de l'élaboration d'une science. Il faut donc faire l'épreuve dans l'expérience de l'inclusion de la seconde représentation, l'intuition, à la première, le concept et pour cela il faut opérer une synthèse. La nature représentative du concept est donc un *signe* qui s'apparente à une forme générale, *commune* à plusieurs objets. Il est

1. *CRP*, p. 193.

donc là *pour* d'autre représentations. Autrement dit, il *représente* et représenter c'est aussi *exprimer* ce qui vaut pour d'autres. Le concept représente un ou plusieurs objet au moyen d'autres représentations.

Pour les concepts sensibles qui ne sont pas des concepts d'usage, les choses sont quelque peu différentes. En effet, les concepts empiriques renvoient *constitutivement* aux objets qu'ils recouvrent dans leur diversité. Autrement dit, c'est bien en vertu des façons différentes d'être des chiens que le chihuahua et le bulldog sont des chiens, et non en dépit, ou indépendamment de leur particularités, comme c'est le cas pour le triangle. Les concepts empiriques sont donc inévitablement *intégrés* à la diversité de l'expérience et en sont *indissociables*, et c'est proprement ce qui les qualifie d'empiriques. Par conséquent, ils ne sont jamais *indifférents* à la diversité empirique qui les constitue. C'est ce qui les rends si difficiles à illustrer en tant que concept. Car la conceptualisation essaie justement tant bien que mal de les *dissocier* de leur façon singulière d'être des chiens pour en extraire un manière générale d'être des chiens, par abstraction de la forme. Le schématisme est donc l'idée d'une règle possible de l'intuition. Autrement dit, l'intuition doit pouvoir être placée sous une règle pour qu'un concept (une règle) puisse s'y appliquer. Elle doit donc pouvoir être organisée, informée, disciplinée. C'est l'entendement lui-même qui sous le nom d'imagination est à l'œuvre là où l'intuition est schématiquement déterminée. Appliquer un concept c'est donc toujours *configurer* l'intuition d'une certaine façon, en tout cas essayer de le faire. Le concept de chien serait donc une représentation sensible générale mais non empirique, c'est-à-dire non *caractérisée* et *déterminée*. Le schème d'un chien ne peut donc par conséquent pas être tracé *seulement d'après* un chihuahua ou un labrador puisque le schème est le « tracé général de la figure d'un quadrupède qui ne soit pas restreinte à quelque figure unique particulière que m'offre l'expérience, ou encore à quelque image possible que je peux présenter *in concreto*. »¹ Ce n'est donc pas seulement la présence dans l'objet d'un certain *aspect* général et valable pour d'autres objets empiriques qui le rend adéquat à un concept. C'est aussi que le concept rend représentatif cet aspect de l'objet, qui est valable pour d'autres objets. C'est bien ici le problème de la pertinence du concept dont il est question : quel est l'aspect le plus représentatif dans l'objet qui le soit aussi pour d'autres ? Cela est compliqué, ne serait-ce que dans le cas qui concerne le concept de chien. Quel aspect est valable aussi bien pour un yorkshire, un lévrier, un dogue

1. *CRP*, p. 193.

allemand, un bulldog etc. ? C'est cela que l'on recherche pour forger un concept empirique qui concerne toujours une pluralité d'objets dont la diversité est considérable. Il faut donc extraire une forme, un tracé parmi une foule de représentations concrètes. Pour former le concept de chien, je dois d'abord parcourir un ensemble d'images de chiens aux formes très différentes et ramener cette synthèse à un concept pour en dégager une forme commune, générale, vague, imprécise et pour toutes ces raisons, qui relève de l'ébauche. Cet aspect n'est donc pas la forme de l'objet, puisque les objets se subsumant sous un même concept ont *de fait* des formes différentes. Cet aspect doit donc être la forme qui dans l'objet est commune à d'autres, et le concept doit rendre représentative cette forme par le tracer qu'exécute l'imagination dans l'intuition. C'est ce qui semble très difficile. Je ne cherche pas à faire une sorte de figure qui serait la moyenne entre toute ses figures rassemblées, je cherche à extraire un aspect assez précis qui soit identifiable à chaque fois dans tout les chiens ou les images possibles de chiens que je puisse rencontrer. Ce ne doit donc pas être juste la forme d'un quadrupède en général. C'est pour cette raison que le concept de chien ne doit pas être trop général, sinon, mon concept s'étendrait aux chats, aux éléphants, aux panthères, aux chevaux etc. mais en même temps il ne doit pas être trop précis, sinon, il devient insensiblement une image, ou bien, il esquisse le tracé d'un chien en particulier, dont la forme est spécifique et qui par conséquent ne conviendrait plus à un autre. Mon concept serait alors *défectueux* et *inadéquat* en tombant dans les deux écueils qu'ils faut absolument éviter dans la production des concepts empiriques, à savoir un excès de généralité ou un excès de précision. Les concepts empiriques sont donc relativement difficiles à extraire de l'expérience, et nécessitent de l'adresse, de la finesse et de l'habileté. Mais quand bien même j'y arriverais, mon concept pourrait peut-être encore s'appliquer aux fennecs, aux renards, aux loups, aux dingos etc. En fait, tout comme dans le concept de l'assiette, il s'agit de savoir à l'avance ce que je veut faire avec de telles représentations. Autrement dit, je dois déterminer comment je veux en user et en disposer relativement à l'expérience. En somme, je ne cherche jamais à classer pour classer. Si je veux ouvrir un chenil, j'entendrai par chiens ceux qui sont domesticables et que des acheteurs sont susceptibles de vouloir se procurer, si je veux étudier le comportement des canidés à l'état sauvage, je peux raisonnablement étendre mon concept aux renards, aux loups, aux chacals etc. Et si je tombe sur un cas nouveau, c'est-à-dire un quadrupède que je n'ai encore jamais rencontré, je ne saurai pas *a priori* sous quel concept le subsumer. Tout dépend de la disposition dans laquelle je me trouve face à cette intuition empirique. En

somme, le schématisme des concepts empiriques nous permet avant-tout de faire *grossièrement* le tri dans le désordre de l'expérience dépourvue de règles et par conséquent inintelligible pour nous.

Il y a donc une différence entre la problématique d'application concernant un concept pur de l'entendement à la sensibilité et l'application d'un concept empirique à la sensibilité. Appliquer un *concept empirique* au sensible, c'est *re-trouver* une *image* pour lui. Appliquer une *catégorie*, c'est lui *attribuer des conditions de temps*. C'est pour cela qu'il s'agit alors non pas de *trouver* une image qui corresponde au concept de chien lors de son application au sensible, il s'agit de *re-trouver* le concept dans l'image, concept que l'on a d'abord trouvé, c'est-à-dire extrait de l'intuition, abstrait de la sensibilité et forgé par l'imagination en parcourant les différentes intuitions qui ont pu s'offrir à nous dans le cours de notre expérience. La réalité donnée dans l'intuition doit devenir une image adéquate du concept produit par nous. Le problème de l'application des concepts empiriques n'est donc pas réglé en amont de son exécution. Il y a une grande diversité de méthodes plus au moins efficaces et adaptées pour dessiner nos concepts, ce qui implique des écart par rapport à la règle générale qui exprime le tracé d'un quadrupède par exemple. En somme, il s'agit toujours d'une *négociation* de nos concepts dans la confrontation avec le réel que constitue l'expérience. Cette négociation engendre des accidents, des inadéquations, des changements, des révisions, des modifications. L'entendement « rencontre des *obstacles* présentés par le sol raboteux des « cas » réels, qui résistent toujours aussi à la mise en série. »¹ C'est pourquoi il s'agit bien d'une confrontation avec l'expérience et ses objets, comme nous le suggérons plus haut. Les accidents d'application constituent peut-être le meilleur procédé d'application de nos concepts. On voit à quel point le schématisme résout des problèmes de natures très différentes correspondants aux différentes natures de nos concepts. Mais on voit aussi que tous ces problèmes sont relatifs à la connaissance, tant du point de vue de ses fondements et de ses conditions de possibilité que du point de vue de son application, et cela nous montre ainsi le rôle toujours aussi essentiel et indispensable de l'imagination dans toute entreprise spéculative².

1. « *Appliquer ses concepts* », Jocelyn Benoist, in « *Les Cahiers d'Histoire de la Philosophie, Kant* », sous la direction de Jean-Marie Vaysse. Nous nous sommes abondamment servi de cet article dans notre analyse du schématisme.

2. On pourra cependant se demander comment schématise un aveugle car assurément, il ne peut extraire le concept de chien de l'expérience comme le fait un voyant. Comment un aveugle peut-il faire de la géométrie dans l'espace ? Certainement, il a une représentation de l'espace, mais pour y tracer des lignes,

L'imagination se débat pour ainsi dire avec le réel dans l'élaboration et l'application de ses concepts empiriques car l'esprit cherche ainsi à soumettre l'expérience à la loi du concept, qui ne semble pas toujours lui être parfaitement appropriée. L'esprit se *débrouille* tant bien que mal pour rendre intelligible les objets de l'expérience, initialement dépourvus de règles d'intelligibilité, et qui ne semblent pas si dociles. En revanche, c'est dans la considération des objets dans leur singularité que l'imagination ne cherchera plus à schématiser en vue des concepts et s'attachera aux particularités des objets sans se soucier de les rassembler en une connaissance générale. C'est cette attitude *désintéressée* (du point de vue spéculatif) de l'esprit que nous allons étudier dans la partie suivante.

Transition : l'imagination et la raison pratique.

Le rôle de l'imagination dans la *Critique de la raison pratique* est tout simplement inexistant, dans la mesure où cette faculté ne permet de résoudre aucune difficulté ni n'en pose. Cette *Critique* a pour objet « le fondement de la détermination de la volonté ». La question est alors la suivante : « la raison pure suffit-elle, à elle seule, à la détermination de la volonté, ou bien n'en peut-elle être un fondement de la détermination qu'en tant qu'elle est conditionnée empiriquement ? »¹ Seule l'autonomie de la volonté peut fonder une obligation morale. L'arbitre doit alors être déterminé par cette volonté pure de toute inclination, c'est-à-dire de tout objet des sens pouvant influencer notre arbitre, pour s'émanciper de l'hétéronomie constitutive liée à sa nature sensible et ainsi agir librement, c'est-à-dire moralement. On ne s'étonnera pas alors que l'imagination ne joue aucun rôle dans cette *Critique*, puisqu'elle entrave la possibilité de l'accomplissement de la loi morale dans la mesure où elle est essentiellement liée au sensible et par conséquent, nous représente des mobiles empiriques affectant pathologiquement notre volonté relativement à la détermination de notre agir. C'est aussi pourquoi le *bonheur* est un *idéal de l'imagination*, comme représentant la satisfaction complète de la somme de tous les plaisirs possibles ici-bas. La loi morale est elle en revanche hors du monde phénoménal. Elle existe nécessaire puisqu'elle est, comme nous l'avons rappelé plusieurs fois, un *fait* (non empirique) de la raison, non intuitionnable certes mais néanmoins objet d'expérience intellectuelle immédiate. La loi

y construire des figures etc. comment s'y prend-il ?

1. *Critique de la raison pratique*, éd. GF, trad. J-P Fussler, Introduction, p. 103.

morale n'a donc pas d'objet dans le monde phénoménal qui lui corresponde. Ses seuls objets, qui déterminent d'abord des objets pour la volonté, sont le *bien* et le *mal*, par conséquent, des êtres suprasensibles, autrement dit, des valeurs. L'imagination n'a donc rien à schématiser puisqu'elle ne schématise qu'en « vue des phénomènes et de leur simple forme. »¹ C'est donc l'entendement qui jouera le rôle de médiateur entre le monde suprasensible et le monde sensible, pourtant séparés par un abîme incommensurable. Cependant notre connexion à ce monde nouménal est fermement établie par la réalité incontestable du *fait* de notre raison qui n'est autre que la loi morale elle-même. Cette loi n'est autre chose que cette voix en nous qui parle à l'impératif pour déterminer l'agir, en nous indiquant notre liberté comme pouvoir de transcender chaque situation dans laquelle se poserait un dilemme d'ordre moral. C'est pourquoi « ce qui est devoir se présente de soi-même à chacun » (§ 7). Cette loi s'impose donc toujours à nous avec clarté, évidence et immédiateté, et cela, même à l'esprit le plus ignorant qui soit. C'est bien de la loi morale en revanche et pas de la liberté que nous prenons immédiatement conscience (§ 6, scolie). Cette conscience nous conduit ensuite nécessairement au concept de liberté comme un pouvoir d'autonomie en nous, nous offrant la possibilité d'inaugurer une série d'effets dans le monde phénoménal en tant que nous en sommes intégralement la cause, c'est-à-dire sans que ces effets ne soient rattachés à des causes sensibles antérieures. La notion de législation (causale) est donc commune aux deux mondes, sensible et suprasensible. C'est pourquoi c'est l'entendement, comme forme de la légalité, qui assurera le rôle de schème entre les deux mondes. Ce rôle sera expliqué dans la « *typique de la faculté de juger pratique pure* ». Dans ces pages est expliquée la relation de causalité devant nécessairement exister entre les deux mondes radicalement distincts que sont le monde phénoménal et le monde suprasensible. Le monde suprasensible doit pouvoir produire des effets selon sa loi (de la liberté) dans le monde phénoménal sans pour autant porter préjudice à la loi (de causalité) nécessaire et universelle dans celui-ci. Ainsi Kant écrit : « Mais à la loi de la liberté (en tant qu'il s'agit d'une causalité qui n'est pas du tout conditionnée de façon sensibles), partant, aussi, au concept du bien inconditionné, on ne peut soumettre aucune intuition, partant, aucun schème en vue de son application *in concreto*. Par conséquent il n'y a, pour la loi morale, aucune autre faculté de connaître qui puisse servir de médiation pour l'appliquer à des objets de la nature que l'entendement (non l'imagination), lequel peut soumettre à une idée de la raison, non pas un schème de la

1. *CRP*, p. 193.

sensibilité, mais une loi en tant que loi, en vue de l'usage de la faculté de juger, loi qui soit telle toutefois qu'elle puisse être présentée *in concreto* dans des objets des sens, partant, une loi de la nature, mais envisagée seulement quant à sa forme, et cette loi, nous pouvons l'appeler, pour cette raison, le *type* de la loi morale. »¹ La nature du monde sensible peut donc servir de type pour une nature intelligible, grâce au « schème » de la légalité, fourni par l'entendement. La faculté qui procure ainsi le type n'est plus l'imagination dans sa production de schèmes, mais bien l'entendement, comme source des lois de la nature phénoménale. Cependant, l'imagination retrouvera son lien essentiel à la raison pure dans la dernière *Critique*, comme nous allons le voir et y tiendra un rôle fondamental dans la disposition de l'homme à agir moralement et par conséquent, dans la conscience de sa destination morale. L'imagination nous permettra d'entrevoir l'aptitude de la nature sensible à recevoir l'effet du suprasensible. Elle nous annonce ainsi, après nous avoir montré les bornes de notre finitude, la possibilité de s'en extraire en nous faisant sentir notre appartenance nécessaire à un monde suprasensible. Elle nous offre donc tout à fait paradoxalement, par l'expérience que fait l'esprit des limites de son pouvoir de synthèse à travers le sentiment du sublime, un aperçu de l'inimaginable.

II – Réflexion en forme de conclusion sur le rôle de l'imagination dans la Critique de la faculté de juger.

Dans cette ultime *Critique*, il s'agit toujours d'une confrontation entre le sujet pensant et des objets sensibles. Mais cette confrontation avec les phénomènes n'est pas du tout de même nature que celle qui a lieu relativement à *l'intérêt spéculatif* ou *pratique*. *L'intérêt esthétique* naît de la disposition de l'esprit à se laisser conduire librement par l'intuition. Il ne cherche plus à imposer un ordre et des règles aux phénomènes en les soumettant à sa loi, ni ne s'efforce, afin d'agir moralement, de se déprendre de l'intérêt empirique suscité par les inclinations sensibles. Le sujet ne cherche plus à déterminer les phénomènes, il entre dans un rapport libre et pacifié pour ainsi dire avec les objets empiriques qui s'offre arbitrairement à son intuition. Il devient réceptif à la rencontre avec ce que l'intuition lui offre de singulier en étant attentif au jeu du hasard, de la surprise et de l'inattendu dans la considération de ses représentations. L'esprit considère alors ici l'extrême singularité des objets, qui ne peuvent plus faire l'objet d'une

1. *CRPr*, pp. 176-177.

connaissance, celle-ci étant toujours générale et exigeant un concept, même le plus obscur. Le jugement produit dans la considération des objets est donc *réfléchissant* et non plus *déterminant*. L'esprit ne détermine plus rien dans le sensible avec ses catégories, il se contente d'observer et de contempler la diversité empirique en étant attentif à l'état que cette considération lui procure, sans chercher à ramener la synthèse du divers de l'imagination à des concepts précis et définis. L'esprit se place *volontairement* et donc *librement* dans la *dépendance* de l'impression sensible afin d'en recueillir du plaisir. Il ne cherche pas à s'en émanciper, comme il le fait en conceptualisant, ou en s'efforçant d'agir librement. Il ne cherche donc pas à tracer l'esquisse qui conviendrait à la forme de toutes les roses, il regarde simplement telle rose, ici et maintenant, dans sa singularité, tout en étant attentif à la satisfaction que lui procure cette représentation. Il ne cherche pas à rapporter cet objet à des concepts afin de le connaître par ce moyen. Il ne s'agit pas pour l'esprit de saisir le général dans le particulier, autrement dit il n'est pas du tout question de subsumer. C'est pourquoi les jugements logico-esthétiques du type « toutes les roses sont belles », ne sont pas des jugements singuliers, par conséquent, il ne sont pas à proprement parler des jugements esthétiques. En effet, ce type de jugement cherche à établir quelque chose de général à l'égard d'une classe d'objets. Il y a donc une subsumption du particulier sous le général, ce qui est contradictoire avec un jugement de goût, toujours singulier.

Ce qui est remarquable dans l'attitude de l'esprit qui se dispose à la contemplation esthétique des phénomènes, c'est que celui-ci accepte désormais le caractère fugitif et passager du temps comme une dimension agréable, attrayante, et captivante même. Il cherche à *composer* avec l'évanescence et la fugacité des représentations empiriques qui se succèdent en lui, et ainsi ne s'efforce plus de s'emparer et d'organiser le temps d'après des concepts. Il accueille en lui l'extrême richesse des phénomènes, débordante, excessive et foisonnante sans tenter de le structurer conceptuellement. L'entendement se soumet à la singularité du sensible et ne cherche plus à en abstraire le général en schématisant. Il retrouve et accepte en quelque sorte sa vacuité initiale et originaire, dans la mesure où *il fait le vide* de ses connaissances et de ses concepts *a priori* pour laisser place au libre jeu indéterminé de ses facultés dans la contemplation des choses singulières. Il se place face à la diversité des objets de l'expérience sans outils intellectuels pour les appréhender, ni sans aucun principe en main pour se les approprier ou pour en dire quelque chose d'objectif. Il consent et se plaît à n'être qu'une pure forme

sur laquelle se réfléchissent les objets qui se présentent à lui de façon arbitraire, contingente et désordonnée.

On ne découvre donc plus dans la nature ce qu'on y a introduit nous-même, et ainsi l'entendement n'est plus déterminé à « épier et scruter les phénomènes dans le dessein d'y trouver quelque règle. »¹ Le jugement déterminant contribue à rendre le monde compréhensible et saisissable pour l'esprit humain, dont la connaissance limitée et bornée lui impose d'en extraire le général de manière intelligible à l'aide de règles déterminées par des concepts. Le jugement réfléchissant en revanche permet à l'esprit de réfléchir sur les objets l'état dans lequel ces mêmes objets le plongent. L'imagination se complaît alors dans ce qui est excessif et foisonnant, mais aussi dans les détails, les particularités individuelles, les éléments singuliers qui distinguent les objets les uns des autres. L'affluence et la profusion des objets qui nous apparaissent, dans leur originalité et leur spécificité, ont pour effet immédiat d'élargir notre pensée, submergée par cette diversité foisonnante. L'esprit fuit alors la rigidité, la régularité et la généralité propre à la connaissance conceptuelle. Mais alors, l'intérêt propre de l'esprit dans le jugement esthétique n'est pas évident. L'intérêt spéculatif dans sa forme supérieure trouve satisfaction dans la possibilité des jugements synthétiques *a priori* permis par l'imagination transcendante. La faculté de désirer dans sa forme supérieure trouve son intérêt pratique ou moral réalisé grâce à la liberté qui rend possible (en droit) l'application de la loi morale. Mais concernant le sentiment de plaisir ou de peine, l'esprit n'a pas un intérêt à proprement parler puisque il est, dans la considération du beau, totalement *désintéressé*, c'est-à-dire qu'il reste toujours indifférent à l'existence de l'objet. Il en jouit uniquement dans l'effet recueilli par sa représentation. Le plaisir supérieur de l'esprit n'est lié à aucun attrait ni aucune inclination. Ce plaisir doit donc être entièrement libre, c'est-à-dire jamais contraint par un mobile empirique ou un attrait sensible. C'est là la supériorité de la faculté de sentir comme étant une pure opération de juger (§ 9). C'est l'« état d'esprit qui se rencontre dans le rapport réciproque qu'entretiennent les facultés représentatives en tant qu'elles mettent une représentation donnée en relation avec la *connaissance en général*. »² Les facultés jouent donc en toute liberté parce que « nul concept ne vient les limiter à une règle particulière de connaissance. »³ Le principe de plaisir procuré par le jugement esthétique est le

1. *CRP*, App., p. 731.

2. *CFJ*, § 9, p. 193.

3. *passim*

sentiment du libre jeu des facultés qui suscite une *harmonie* des pouvoir de connaître en nous dans la mesure où aucune faculté ne cherche à prendre le dessus sur une autre afin de satisfaire un intérêt de l'esprit. Aucune configuration forcée, contrainte ou imposée par un intérêt de la raison ne structure les facultés de l'esprit dans des rapports de subordination, comme c'était le cas dans les deux premières *Critiques*. Cela ne veut pas dire que l'imagination n'a plus aucun rapport avec des concepts. Cet état de l'esprit disposé aux jugements esthétiques est une activité réflexive *indéterminée* conceptuellement, mais cependant *harmonieuse*, et cela à la faveur de l'occasion fournie par la représentation donnée. L'esprit tout entier, comme *âme*, c'est-à-dire comme support de toutes les facultés, est animé par la concordance réciproque de toutes ses facultés sans poursuivre aucun but ni aucun projet ou sans se proposer de satisfaire un quelconque intérêt. Le libre jeu des pouvoirs de connaître qu'on éprouve, suscite en nous un sentiment d'augmentation de notre force vitale. On sent notre esprit s'animer d'une façon singulière, libre et harmonieuse. L'effet du plaisir n'est donc pas dans l'existence matérielle de l'objet. C'est la pure forme, réfléchie dans l'imagination qui importe et suscite en nous de la joie et du plaisir.

On retrouve le rôle indispensable de l'imagination qui trace, esquisse et dessine, mais elle le fait sans être schématiquement déterminée, c'est-à-dire qu'ici, la réflexion d'un objet singulier dans l'intuition par l'intermédiaire de l'imagination se passe de concept pour déterminer une connaissance à l'égard de cet objet. L'essentiel est donc bien le dessin, c'est-à-dire la composition dans le tracer, le contours. Seule la forme est universellement communicable, par conséquent, elle seule rend digne l'objet d'être regardé. C'est par la forme seule que les couleurs obtiennent leur noblesse nous dira Kant. Le sentiment du beau est donc intimement lié au désintéressement qui doit guider l'agir moral de l'homme. L'imagination, dans sa fonction de contemplation est donc elle aussi intrinsèquement lié à la moralité.

Dans le jugement de goût, l'imagination n'est pas comprise comme reproductive, autrement dit, soumise aux lois de l'association, mais elle sera « productive et spontanée (en tant que créatrice de formes arbitraires d'intuitions possibles) ». Le concept du goût « est un pouvoir de juger un objet en relation à la *libre légalité* de l'imagination. » Mais la libre légalité n'est pas une liberté sans loi. Car dans ce libre jeu, dans l'appréhension d'un objet donné des sens, l'imagination est liée à une forme déterminée de cet objet,

elle n'est donc pas libre comme dans les rêveries de la fantaisie, qui souvent, ne produise rien que de l'absurde. Mais l'imagination n'est pas cependant pas *autonome*, car elle ne peut pas se donner sa propre loi de représentation et s'y conformer. « L'entendement, seul, donne la loi. » C'est pourquoi elle est, selon la terminologie kantienne, *héautonome*. Elle n'accède pas pour son compte à une fonction législative autonome comme c'est le cas pour la raison et l'entendement. L'imagination est dite libre dans la seule mesure où elle se trouve *libérée*, c'est-à-dire ici *émancipée* de la contrainte formelle du concept. La liberté de l'imagination est plus l'idée d'une *affranchissement* de toute contrainte appuyée sur des règles. L'imagination n'est plus contrainte de former une représentation d'un objet en rapport à un concept déterminé. L'entendement est au service de l'imagination sans pour autant être soumis à une règle ou une loi qui émanerait d'elle. C'est l'intuition de l'objet seul, réfléchi dans l'imagination, sans rapport à un concept auquel il devrait correspondre, qui intéresse le jugement dans l'appréciation de la beauté. C'est la simple considération de l'objet qui importe, et pas sa conformité à une fin, autrement dit un concept.

Dans le sentiment du beau, et dans les jugements esthétiques qui s'y rapportent, la raison semble absente et ne jouer aucun rôle. Le beau concerne toujours une forme objective, c'est-à-dire un objet singulier, ou un ensemble déterminé d'objets. C'est donc parce qu'il n'y est question que d'objets singuliers que la raison n'intervient pas dans la production de jugements esthétiques. L'entendement intervient dans le jugement esthétique dans la mesure où il doit conférer de l'unité à la synthèse de l'imagination dans l'appréhension du divers de l'intuition sensible. Or la raison ne s'occupe jamais que de la totalité. C'est l'ensemble des objets, dans leur *intégralité* qui l'intéresse. L'imagination va alors être confrontée avec sa propre limite, par la raison, tant dans son pouvoir synthétique que schématique. Ce sera à l'occasion du sentiment du sublime. L'imagination atteint un maximum dans sa capacité représentative, et subit ainsi une violence qui la mène à l'extrême limite de son pouvoir. Certes la capacité d'appréhension successive du divers ne semble pas avoir de limite, dans la mesure où cette acte, qui se fonde sur la successivité et la répétition, peut être effectué à l'infini sans jamais rencontrer d'obstacle. C'est seulement dans la reproduction, à mesure qu'elle appréhende, que l'imagination peut se trouver dépassée, car elle ne peut retenir les parties antérieures, à mesure qu'elle s'en éloigne en appréhendant les parties suivantes dans la progression de la synthèse. Les parties successives de la reproduction deviennent de plus en plus

vagues et confuses à mesure que la synthèse progresse, et alors un maximum de compréhension est atteint à un moment donné de la synthèse. (§ 26). C'est la raison qui nous force à réunir en un tout l'immensité incommensurable de la totalité infinie du monde sensible. L'imagination découvre que c'est la raison qui la pousse dans ses derniers retranchements en la forçant à produire une image du monde sensible dans son intégralité. L'imagination s'effondre alors sur elle-même, et doit avouer son impuissance face à son échec dans la tentative de satisfaire le désir de la raison, qui est une gagure. Ce besoin extravagant est tout simplement hors-norme, tout comme il l'était dans l'ordre de la connaissance spéculative. La raison manifeste toujours des besoins et des désirs gargantuesques. Paradoxalement, les velléités de la raison, dans chacun de ses intérêts, sont toujours *déraisonnables* aux yeux des autres facultés, qui ne peuvent jamais s'adapter à sa nature excentrique et immodérée. Elle exige toujours ce qui est en inadéquation radicale avec la nature des autres facultés. L'exigence de la totalité dans la série des conditions, qui nécessite un saut illégitime hors de la sensibilité, donc hors des cadres spatio-temporels inhérents à notre nature bornée et finie ne nous cause pas peu d'embarras. Le rigorisme de la loi morale qu'elle impose à l'homme nous fait constamment sentir notre impuissance à nous défaire entièrement de notre nature sensible, ce qui est pourtant expressément demandé par l'impératif catégorique. De plus, au cours de sa vie terrestre, un homme ne pourra jamais savoir s'il a même un jour été purement moral, quand bien même tous ses efforts furent constamment dirigés en ce sens (même Jésus, qui s'est pourtant sacrifié pour l'humanité, ne peut être dit avec certitude avoir agi moralement). Dans le cas qui nous occupe ici, la raison sollicite l'imagination sans que celle-ci puisse répondre à sa folle demande qui exige d'elle de produire une image du monde phénoménal. La raison est donc la faculté qui, tout en appartenant intrinsèquement à notre nature veut proprement nous faire sortir de notre nature, qu'elle juge bien trop étroite et bornée relativement à ses vues amples et ambitieuses. Elle nie notre finitude en exigeant de nous l'impossible. La raison est donc paradoxalement la faculté qui nous met face à l'irrationnel, dans la mesure où tout ce qui se rapporte à la raison est incommensurable, immense, démesuré. C'est aussi pourquoi elle entre nécessairement en conflit avec elle-même. Ses besoins ne sont pas adaptés à ses propres forces, qu'elle puise toujours ailleurs, auprès des autres facultés de l'esprit. Les ressources dont dispose la raison au sein de l'esprit sont très insuffisantes et même inadaptées à ses désirs. Elle met en défaut les autres facultés en leur montrant avec violence leur limite tout en les exhortant à les dépasser. La raison trouve dans cette

ultime *Critique* son rapport direct avec l'imagination dont la possibilité ne s'était pas encore laissée entrevoir dans les deux autres *Critiques*. Ce rapport est donc en premier lieu un *désaccord* comme nous venons de le voir, plutôt qu'une entente cordiale. L'imagination n'est plus libre, et revient à une forme de servitude analogue à celle qui la liait à l'entendement dans l'intérêt spéculatif. En effet, elle est *déterminée* par la raison à agir selon son but. Par conséquent, ce désaccord est le résultat d'un *écart* immense entre l'exigence d'absolu propre à la raison et le pouvoir limité de l'imagination. Il s'agit donc ici d'une *contradiction* entre un souhait et l'impossibilité de sa réalisation. L'imagination perd sa liberté, qu'elle s'était pourtant découverte dans son rapport à l'entendement dans le jugement esthétique, et le sentiment du sublime s'apparente alors plus à de la peine qu'à du plaisir. Mais cette peine et ce désaccord ne sont bien qu'apparents. La peine éprouvée est au fondement même d'un plaisir tout particulier. La confrontation avec la limite de son propre pouvoir permet à l'imagination de pressentir la possibilité de dépasser cette borne. Elle ne peut le faire cependant que de manière négative en se représentant l'inaccessibilité de l'idée rationnelle, en faisant de cet inaccessible quelque chose de présent dans la nature sensible. Ainsi « l'imagination, qui hors du sensible ne trouve rien où se tenir, se sent pourtant illimitée grâce à la disparition de ses bornes ; et cette abstraction est une présentation de l'infini qui, pour cette raison, ne peut être que négative, mais qui pourtant élargit l'âme. » (§ 29) Il s'agit là d'une dissonance harmonieuse, qui pour cette raison paradoxale, confine à l'irrationnel. Le sentiment du sublime génère en nous un état de confusion pourtant éclairant et révélateur, dans la mesure où il nous fait comprendre l'insaisissable, nous fait dépasser l'infranchissable, bref, il nous offre un aperçu de l'inimaginable. Le sublime (*sub limen*, « au delà du seuil, de la limite ») est bien le sentiment d'un dépassement, d'un accès à ce qui est au-delà du sensible *par le sensible même*, autrement dit par l'intermédiaire de l'imagination. L'imagination nous annonce et nous fait expérimenter notre rapport au suprasensible et ainsi nous révèle notre destination morale. Cette révélation relève de l'indicible éprouvé comme clarté et comme certitude de l'existence d'un monde supérieur auquel nous appartenons nécessairement. Ce sentiment, quoiqu'en dise Kant, mène tout de même à une forme d'exaltation, qui s'apparente à une expérience mystique quoique qu'universelle et donc d'une certaine manière partageable et communicable. Les aspirations de la raison, dans son intérêt le plus élevé, l'intérêt pratique, trouvent ici tout leur sens, grâce à l'imagination, dont le pouvoir reste cependant inapproprié à ce qu'exige la raison. L'imagination qui nous faisait dangereusement pressentir les bornes

infranchissables de notre connaissance, restreinte aux conditions sensibles de notre intuition, nous dévoile ici dans cette *Critique*, avec toute la force propre à un sentiment violent et puissant, la possibilité de dépasser ces bornes. Tous les problèmes relatifs aux intérêts parfois contradictoires de la raison semblent donc se résoudre dans cette ultime *Critique*. On y découvre, grâce au sens commun esthétique, que tous les rapports de subordination entre les facultés sont rendus initialement possibles par un rapport libre et harmonieux entre ces mêmes facultés, qui préexiste et fonde ces rapports déterminés et hiérarchiques. Mais dans cette mesure, Kant, qui refusait l'idée d'une *harmonie préétablie* entre le sujet et l'objet en y substituant le principe d'une soumission nécessaire de l'objet au sujet « ne retrouve-t-il pas l'idée d'harmonie, simplement transposée au niveau des facultés du sujet qui diffèrent en nature ? Sans doute cette transposition est-elle originale. Mais il ne suffit pas d'invoquer un accord harmonieux des facultés, ni un sens commun comme résultat de cet accord »¹. Kant, fondateur de la méthode transcendantale, semble donc inévitablement invoquer, en dernière instance, malgré cette « troisième voie » ménagée par lui entre le *dogmatisme rationnel* et l'*empirisme*, un principe suprême, finaliste et théologique, de la même manière que ses devanciers dogmatiques, ainsi qu'en témoignent ses propos contenus dans sa lettre à Marcus Hertz, datant du 26 mai 1789 : « Si nous voulons juger de l'origine de ces facultés, bien qu'une telle recherche soit tout à fait au delà des limites de la raison humaine, nous ne pouvons indiquer d'autre fondement que notre divin créateur. »

1. *La philosophie critique de Kant*, G. Deleuze.

Index bibliographique

Ouvrages cités :

ARISTOTE, Métaphysique, éd. Vrin.

BAUDELAIRE, Charles, Écrit sur l'art, éd. GF.

BAUDELAIRE, Charles, Les Fleurs du mal, éd. GF.

DELEUZE, Gilles, La philosophie critique de Kant, éd. PUF.

DESCARTES, René, Discours de la méthode, éd. GF.

DESCARTES, René, Méditations Métaphysiques, éd. GF.

GOETHE, Johann Wolfgang, Faust, éd. Folio bilingue.

HEIDEGGER, Martin, Kant et le problème de la métaphysique, éd. Tel / Gallimard.

KANT, Emmanuel, Critique de la raison pure, éd. Folio / essais.

KANT, Immanuel, Kritik der reinen Vernunft, éd. Reclam.

KANT, Emmanuel, Critique de la raison pratique, éd. GF.

KANT, Immanuel, Kritik der praktischen Vernunft, éd. Reclam.

KANT, Emmanuel, Critique de la faculté de juger, éd. GF.

KANT, Immanuel, Kritik der Urteilkraft, éd. Reclam.

NIETZSCHE, Friedrich, Considérations inactuelles (I et II), éd. Folio / essais.

WITTGENSTEIN, Ludwig, Tractatus logico-philosophicus, éd. Tel / Gallimard.

Dont articles :

BENOIST, Jocelyn, « Appliquer ses concepts » in « Les Cahiers d'Histoire de la Philosophie, Kant », sous la direction de Jean-Marie VAYSSE.

Ouvrages dont il est fait référence :

EUCLIDE, Les Éléments.

JACOBI, Friedrich Heinrich, David Hume ou la croyance, « Idéalisme et réalisme », éd. Vrin.

PLATON, République, éd. Folio / essais.

Dont articles :

FICHANT, Michel, « La radicalité de l'esthétique » in « Les Cahiers d'Histoire de la Philosophie, Kant », sous la direction de Jean-Marie VAYSSE.

Ouvrages consultés :

EISLER, Rudolf, Kant Lexicon, tomes I et II, éd. Tel / Gallimard.

