

2m11.2766.5

Université de Montréal

Le moi empirique
dans la philosophie théorique de Kant

par

Stéphane Dirschauer

Département de philosophie

Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de
maître ès arts (M. A.)
en philosophie

août 1999

© Stéphane Dirschauer, 1999



2.335841116

B
29
U54
1999
V.023

Université de Montréal

Les droits réservés
dans la présente et tous droits réservés

1999

Université de Montréal

Département de philosophie
Faculté des arts et des sciences

Monnaie présente à la Faculté des sciences
en vue de l'obtention du diplôme
de maîtrise en philosophie
en philosophie

1999

Université de Montréal



Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé :

Le moi empirique
dans la philosophie théorique de Kant

présenté par :

Stéphane Dirschauer

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes:

M. Claude Piché, président-rapporteur

M. Daniel Dumouchel, directeur de recherche

M. Daniel Weinstock, membre

Mémoire accepté le : 1er novembre 1999

SOMMAIRE

Cette étude du moi empirique dans la *Critique de la raison pure* de Kant s'applique essentiellement à élucider le problème de la sensibilité interne. Chez Kant en effet, le sujet ne se connaît lui-même dans l'expérience que comme simple phénomène, plus précisément comme objet du sens interne ; et ce qui pose problème dans ce contexte, c'est moins le problème relativement secondaire de l'expérience interne (c'est-à-dire de l'application des concepts purs de l'entendement aux données internes du moi) que ce que Kant désigne lui-même comme étant le « paradoxe » du sens interne. Ce paradoxe consiste à dire que, pour s'apparaître à lui-même comme objet des sens dans l'intuition interne, le sujet connaissant doit s'affecter lui-même intérieurement. Cet acte d'auto-affection apparaît comme bien plus problématique que l'affection du sens externe par la chose en soi, pour au moins deux raisons : 1) l'auto-affection suppose un dédoublement effectivement très paradoxal du sujet, qui doit se faire à la fois actif et passif dans son rapport à lui-même, et qui s'apparaît en outre dans l'intuition interne autre qu'il n'est considéré en soi ; 2) dans la littérature critique consacrée à Kant, sa théorie de l'auto-affection a souvent été jugée obscure et peu compatible avec les thèses centrales de l'idéalisme transcendantal.

Dans un premier temps, on considère les difficultés rencontrées par les commentateurs de Kant dans leur interprétation de l'auto-affection. Notre mémoire entreprend ensuite de réexaminer dans le détail les passages de la première *Critique* qui traitent de l'auto-affection : la deuxième Remarque générale sur l'Esthétique transcendantale et le § 24 de la nouvelle Déduction transcendantale de 1787. Au

cours de cet examen suivi des arguments de Kant, mettant aussi à contribution des extraits d'autres écrits de philosophie théorique, le concept d'auto-affection apparaît sous un nouvel éclairage. Plutôt que d'expliquer le mode de donation de phénomènes proprement psychiques, comme on l'a souvent affirmé, l'auto-affection remplit une fonction essentielle dans la doctrine de l'idéalité transcendantale du temps comme forme *a priori* de l'intuition. L'idéalité du temps exige qu'il relève de plein droit de la sensibilité et non de la spontanéité de l'esprit. Or c'est l'auto-affection qui doit faire apparaître au niveau de l'intuition du temps cette dimension de passivité sans laquelle il ne peut y avoir de réceptivité à proprement parler. Deux formes de l'auto-affection concourent à ce but : une auto-affection empirique à l'occasion de l'appréhension synthétique du divers empirique externe, et une auto-affection pure au moment de la production synthétique des intuitions formelles du temps et de l'espace.

Cette nouvelle interprétation de l'auto-affection comporte des implications pour la conception du temps et de l'espace chez Kant, de même que pour sa théorie du sens interne. Elle soulève en même temps des questions concernant la théorie du schématisme et l'existence de phénomènes proprement internes chez Kant.

TABLE DES MATIÈRES

Sommaire	i
Table des matières	iii
Remerciements	v
Introduction	1

PREMIÈRE PARTIE : LE PROBLÈME DE L'INTUITION SENSIBLE DU MOI

I.1. Le moi empirique et la théorie des deux moi	5
I.2. La réceptivité interne chez Kant : interprétations et critiques	12
Le parallélisme des deux sens et l'auto-affection matérielle	13
L'auto-affection « par contrecoup »	22
L'auto-affection comme acte réflexif	27

DEUXIÈME PARTIE : LE CONCEPT D'AUTO-AFFECTION DANS LA
CRITIQUE DE LA RAISON PURE

II.1. La deuxième Remarque générale sur l'Esthétique transcendantale : l'auto-affection et l'idéalité transcendantale du temps	33
La non-expressivité de la sensibilité interne	43
II.2. L'auto-affection pure dans la Déduction transcendantale de 1787	58
Temps et espace dans l'auto-affection pure	67

II.3. La sensibilité interne et le moi phénoménal 89

II.4. L'intériorité du sens interne et la forme
du temps 97

II.5. Prolongement critique de notre enquête 107

Conclusion 112

Bibliographie 115

REMERCIEMENTS

Je voudrais d'abord remercier mon directeur de recherche, M. Daniel Dumouchel, pour son enseignement et ses conseils, à l'occasion desquels j'ai pu bénéficier de sa finesse de jugement et de sa culture philosophique.

Mes remerciements s'adressent également au Ministère de l'éducation de l'Ontario, ainsi qu'au Centre canadien d'études allemandes et européennes, pour leur aide financière au cours de mes études de maîtrise.

INTRODUCTION

La première partie de notre mémoire s'emploie à poser le problème de l'intuition sensible du moi chez Kant. La *Critique de la raison pure* soutient que le sujet de l'expérience, lorsqu'il se prend lui-même comme objet de connaissance, ne peut jamais prétendre à des résultats qui dépassent l'ordre du phénomène. Il ne se connaît que comme moi empirique, c'est-à-dire comme objet du sens interne. La célèbre critique des paralogismes de la raison pure ne vient que confirmer un état de choses déjà établi dans l'*Esthétique transcendantale*, lorsque sont précisées les conditions de l'intuition de soi-même : on y apprend ceci que, même en ce qui concerne les données proprement internes du moi, le sujet connaissant reste soumis au régime de l'affection et de la sensibilité, celui qui caractérise tout être fini devant recevoir passivement un donné qu'il est impuissant à se donner spontanément. La difficulté, que Kant reconnaît volontiers, vient de ce que l'intuition sensible du moi suppose un dédoublement paradoxal du sujet : actif autant que passif dans l'auto-affection, le sujet doit subir une affection qu'il exerce sur lui-même d'autre part ; et comme la forme de l'intuition interne est transcendentalement idéale, le moi qui y apparaît dans des rapports de temps est autre que celui qui exerce sa spontanéité en dehors du phénomène (cf. chapitre I.1).

Ainsi, la simple idée d'une auto-affection est déjà hautement problématique. Mais l'examen de la littérature critique consacrée au sens interne chez Kant fera apparaître en outre que les commentateurs kantien s'accordent mal sur le sens à accorder aux développements théoriques que Kant propose autour de ce concept : on verra en effet (chapitre I.2) qu'il

existe au moins trois conceptions fort différentes de l'auto-affection dans la première *Critique*. Pire encore, chacune de ces conceptions rencontre des embarras majeurs lorsqu'elle tente de concilier la théorie de l'auto-affection et du moi-phénomène telle qu'elle l'interprète avec les affirmations de Kant sur l'être des phénomènes et sur la constitution de la sensibilité. L'attribution du temps comme forme sensible à l'auto-affection soulève également des interrogations chez les interprètes de Kant.

La deuxième partie de notre mémoire devra tenir compte de ces contraintes et de ces difficultés lorsqu'elle tentera d'éclairer le problème de l'intuition sensible du moi par une détermination plus exacte du concept d'auto-affection dans la *Critique de la raison pure*. Cela ne pourra se réaliser qu'au moyen d'une relecture serrée de la deuxième Remarque générale sur l'Esthétique transcendantale, ainsi que du § 24 de la deuxième Déduction transcendantale. Ainsi, on se demandera (chapitre II.1) pourquoi l'exposé de l'auto-affection dans l'Esthétique se trouve entremêlé de manière fort déroutante à un argument portant sur les rapports spatiaux dans l'expérience externe. Seul l'examen préalable de cet argument sur l'espace permettra de déterminer correctement l'apport de l'auto-affection à ce passage pris comme un tout. Nous serons alors en mesure de comprendre la thèse de l'auto-affection dans son rapport au temps. Chez Kant, l'auto-affection doit garantir l'idéalité du temps, et cela en faisant du temps la forme d'une passivité vis-à-vis de soi-même dans l'appréhension successive du divers externe. La manière fort originale dont Kant argumente à partir de la finitude du sujet pour légitimer la notion d'une auto-affection de l'esprit se manifestera notamment dans son recours à l'idée d'une intuition intellectuelle opposée au sens interne.

Le chapitre suivant de notre mémoire (II.2) retrouvera le concept d'auto-affection dans un autre contexte, celui de la Dédution des concepts purs de l'entendement. Notre position sera que l'auto-affection remplit la même fonction ici que dans l'Esthétique, celle d'assurer la phénoménalité du temps, mais à partir cette fois de nouveaux arguments que seuls les développements de l'Analytique rendent possibles. Dans l'exposé très elliptique de Kant, on distinguera deux moments : d'abord, on trouve une considération en guise d'introduction sur l'auto-affection de l'esprit par la construction de figures géométriques dans l'espace pur ; on verra que Kant y met au point des caractéristiques fort importantes de l'auto-affection comme telle. Ensuite, dans ce qui constitue l'argument central du § 24, Kant entreprend de montrer la réalité de l'auto-affection par un argument « phénoménologique » portant sur la présentation intuitive du temps dans une ligne droite prolongée à l'infini. Le point décisif de notre interprétation reposera sur la nécessité de distinguer très nettement ce dernier argument au § 24 d'un argument pourtant très semblable employé par Kant dans l'Esthétique. À cette condition seulement pourra-t-on parler d'une auto-affection pure dans la Dédution transcendantale, identique à la synthèse figurée ou *synthesis speciosa*.

Il restera ensuite à concilier cette nouvelle interprétation de l'auto-affection, qui en fait une thèse destinée à établir la phénoménalité du temps externe et non à expliquer le mode d'apparaître d'un moi-phénomène, avec l'affirmation réitérée de Kant selon laquelle il y a bel et bien un moi qui nous apparaît dans le sens interne. On examinera notamment le § 25 de la *Critique* pour montrer que la phénoménalité du temps signifie en même temps la phénoménalité du rapport à soi dans la représentation du monde (chapitre II.3).

La fin de notre mémoire aura pour tâche d'aborder quelques questions soulevées par cette relecture de la théorie de l'auto-affection. On s'interrogera ainsi au chapitre II.4 sur l'intériorité énigmatique du sens interne. Quel sens y a-t-il à dire du sens interne qu'il est interne, s'il ne désigne que l'intuition du monde externe dans des rapports de temps ? Comment la temporalité de la conscience peut-elle se caractériser par une certaine intériorité, alors qu'intériorité et extériorité n'ont de sens que dans un contexte spatial ? Mettant à contribution les acquis de l'analyse de l'auto-affection chez Kant, on avancera une hypothèse qui fait du temps la forme sensible de l'intériorité transcendante.

Enfin, notre nouvelle interprétation de l'auto-affection soulève des questions concernant la théorie du schématisme et l'existence de phénomènes proprement internes chez Kant. Le chapitre II.5 devra au moins les signaler, à défaut de pouvoir leur donner une élaboration suffisante dans le cadre restreint de notre étude.

PREMIÈRE PARTIE :

LE PROBLÈME DE L'INTUITION SENSIBLE DU MOI

I. 1. LE MOI EMPIRIQUE ET LA THÉORIE DES DEUX MOI

Si l'on devait se demander où la question de la connaissance du moi prenait sa plus grande ampleur dans la *Critique de la raison pure*, on n'aurait pas plus loin à chercher que dans la démarche même de la *Critique*. La recherche des conditions de possibilité de l'expérience prend en effet la forme d'une analyse de l'appareil transcendantal de l'esprit ou *Gemüt*, véritable « champ d'expérience transcendantale » au sens husserlien selon Ricœur¹. Mais cette topographie de la subjectivité transcendantale n'est guère thématifiée par Kant. Devant, d'autre part, l'échec de la psychologie pure à nous faire connaître notre sujet comme substance simple et permanente, « il ne nous reste, comme l'écrit Kant, qu'à étudier notre âme en suivant le fil conducteur de l'expérience » (A 382²), en l'étudiant comme objet des sens, c'est-à-dire comme moi empirique. Le moi empirique, chez Kant, désigne plus précisément l'objet du sens interne. Même si Kant est loin de nier l'existence corporelle du sujet³, la connaissance du moi s'entend chez lui à proprement parler à propos du domaine psychique et non psycho-physique : « moi, comme intelligence et sujet pensant, je me connais moi-même comme objet pensé, en tant que je suis (...) donné à moi-même dans l'intuition » (B 155). Au moyen du sens interne, nous

¹ P. Ricœur, « Kant et Husserl », *Kant-Studien*, 46, 1954, p. 49.

² Suivant l'usage, les références à la *Critique de la raison pure*, que nous indiquerons dans le corps du texte, se rapportent à la pagination des éditions de 1781 (A) et 1787 (B). De même, nous signalerons les renvois à l'édition de l'Académie royale de Prusse par l'abréviation «Ak.», suivie du volume.

³ Sur le moi empirique du sens externe, cf. notamment la réflexion 6315, Ak. XVIII, p. 619-620 ; de même, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Ak. VII, p. 216.

nous intuitionnons nous-mêmes, ainsi que nos états internes, qui comprennent « des pensées, des sentiments, des inclinations, des résolutions » (A 358). Ce vécu interne nous apparaît dans des rapports de succession et, privé de toute intuition permanente, s'écoule même dans un flux continu (A 381). C'est cette existence dans le temps uniquement qui sert de signe distinctif au moi empirique : l'objet des sens « s'appelle un objet extérieur, quand il est représenté dans l'espace, et un objet intérieur, quand il est simplement représenté dans le rapport de temps » (A 373). Nous aurons plus loin à interroger cette intériorité caractéristique du moi empirique, si difficile à cerner puisqu'elle définit en termes spatiaux d'extériorité et d'intériorité un rapport dont l'un seulement des deux termes se trouve dans l'espace: face au monde extérieur, l'intériorité du moi-objet ne renvoie pas en effet à l'espace occupé par mon propre corps, mais paradoxalement au flux inépuisable de la vie psychique qui se trouve en quelque sorte à sa lisière.

Ce n'est pas seulement par son mode de représentation spécifique, en tant qu'objet interne, que le moi empirique occupe une place tout à fait singulière parmi tous les objets de la nature. Il y a plus frappant encore. Objet de la connaissance sensible, le moi empirique ne se conçoit pas indépendamment des conditions *a priori* de la connaissance, que l'idéalisme transcendantal situe toutefois au sein du sujet connaissant lui-même, dans la réceptivité et la spontanéité de l'esprit. Le moi-objet se présente ainsi paradoxalement comme un sujet conditionné par lui-même. C'est ainsi que les principes de l'unité de la connaissance synthétique, les catégories, qui tirent leur origine de l'entendement pur, doivent s'appliquer à l'intuition interne pour la déterminer. De la même

manière, l'Esthétique transcendantale enseigne la subjectivité des formes de l'intuition, donc du temps qui est la condition sensible de la représentation de soi-même comme objet.

Sous ce rapport, l'intuition pure du temps doit ainsi, comme l'intuition de l'espace pour la géométrie, expliquer la possibilité de formuler des propositions synthétiques *a priori* concernant le temps, bien que rien dans les axiomes du temps ne semble toucher spécifiquement la temporalité de la vie psychique. À vrai dire, les conséquences de la doctrine kantienne du temps pour le moi empirique sont à chercher ailleurs, dans l'idéalité transcendantale du temps. La temporalité des objets du monde sensible, moi-même y compris, étant simplement relative à mon mode d'intuition, il s'ensuit qu'elle ne revient pas à ces mêmes objets considérés abstraction faite de ma sensibilité. Que l'objet en question soit le sujet même à qui revient cette sensibilité comme faculté ne change rien à la nullité de ses prédicats temporels dans l'absolu : « si je pouvais m'intuitionner moi-même, ou si un autre être le pouvait, indépendamment de cette condition de la sensibilité, ces mêmes déterminations que nous nous représentons actuellement comme des changements donneraient une connaissance où n'interviendrait plus la représentation du temps » (A 37/B 54). Or quelque rôle que puisse jouer l'idéalité du temps ailleurs dans la *Critique*, par exemple dans les autres Antinomies, il ne fait pas de doute qu'on se tient au plus près ici des préoccupations de Kant en disant qu'elle permet avant tout, dans la troisième Antinomie, de penser la possibilité de la spontanéité absolue de la volonté.

Mais l'idéalité transcendantale du temps n'a pas seulement l'« utilité positive », pour parler comme Kant,

de retirer le moi au temps en limitant les prétentions de la sensibilité interne, elle a aussi pour conséquence de faire du moi connu dans le temps un simple phénomène. Elle conduit ainsi à un *dédoubllement du moi* que laissait déjà entrevoir la distinction entre le moi-objet temporel et la subjectivité transcendantale ou *Gemüt*, dont la faculté réceptive avait le temps pour forme *a priori*⁴. Suivant l'injonction de la *Critique*, qui apprend à prendre l'objet « en une double signification (*in zweierlei Bedeutung*) » (B XXVII), comme phénomène et comme chose en soi, il faut distinguer le moi tel qu'il apparaît dans le sens interne et le moi tel qu'il est en soi. Le principe de l'idéalité du temps s'introduit ainsi jusque dans le rapport du sujet à lui-même dans la perception interne. La connaissance du moi ne jouit d'aucun privilège vis-à-vis de la connaissance externe : les états internes du moi dans le temps sont des *phénomènes* internes. Kant insiste toutefois que ce « *doppelte Ich* » ne signifie pas une « *doppelte Persönlichkeit* »⁵ : en d'autres termes, le moi-phénomène n'est pas une simple apparence, mais bien le moi véritable, qui s'apparaît à lui-même dans la sensibilité interne. Pour le dire encore autrement, le moi empirique n'est pas simplement un moi phénoménal, mais le phénomène du moi.

Ce dédoubllement du moi est en vérité à prendre lui-même en un double sens : si l'on réfléchit que, pour s'apparaître à lui-même dans le sens interne dont la forme *a priori* est le temps, le moi doit se recevoir lui-même

⁴ cf. R. 5655, Ak. XVIII, p. 314, notamment : « *Das ich in der Zeit bin, welche doch ein bloßes Verhältnis in mir ist, folglich das continens ein contentum und ich in mir selber bin, daß zeigt schon an, daß ich mich in zwiefacher Bedeutung denke.* »

⁵ *Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik*, Ak. XX, p. 268 et 270.

dans la sensibilité, donc *s'affecter lui-même*, on comprendra qu'à la distinction moi-phénomène/moi en soi doit s'ajouter une seconde distinction. Le rapport de passivité vis-à-vis de soi-même qui caractérise l'auto-affection -- le moi subissant l'affection qu'il exerce sur lui-même -- exige en effet de distinguer le moi affectant (identifié comme on le verra à la spontanéité de l'aperception) du moi affecté (considéré comme sens interne).

C'est en vain qu'on tentera de réduire l'étrangeté de ce rapport à soi en objectant que, d'une part, la distinction entre le moi affectant et le moi affecté se ramène à la distinction entre deux facultés, l'une active, l'autre passive, au sein d'un unique sujet ; et que, d'autre part, le moi-phénomène de l'intuition empirique n'est que le moi en soi, mais considéré relativement à notre intuition. Car comment ne pas voir que cela suppose toujours un rapport d'altérité vis-à-vis de soi-même, une distance qui se creuse au sein du moi dans son apparaître sensible ?

On peut penser que seule cette notion paradoxale d'une auto-affection de l'esprit pourra nous livrer la clef pour comprendre le moi empirique chez Kant, tel qu'il implique un dédoublement du moi⁶. Il nous semble en effet qu'au-delà (ou plutôt en deçà, car au niveau de la sensibilité) du problème de l'expérience interne, c'est-à-dire de l'application des catégories à cet objet spécifique parmi les objets de la nature qu'est le moi empirique, se

⁶ On se gardera de confondre le dédoublement du moi qu'implique la théorie de l'intuition sensible de soi, avec la multiplicité des figures que le sujet emprunte plus généralement chez Kant, apparaissant selon le point de vue adopté comme aperception transcendantale, moi nouménal, moi-phénomène, *Gemüt*. Ce dernier problème ne sera pas abordé dans notre étude.

profile, plus fondamental, le problème de l'auto-affection. Notre travail aura ainsi pour tâche d'élucider ce rapport sensible d'affection que le sujet entretient avec lui-même.

Dans un *premier* temps, rappelons-le, nous étudierons certains des principaux commentateurs kantien, pour considérer la place qu'ils réservent à l'auto-affection et à l'idée d'un moi-phénomène dans leur interprétation du sens interne. Le bilan largement négatif qu'ils tirent -- la théorie de l'auto-affection étant presque unanimement jugée obscure et contradictoire -- indiquera tout au moins les conditions auxquelles devra satisfaire toute nouvelle interprétation.

Dans un *deuxième* temps, nous proposerons une relecture des paragraphes 8 et 24 de la deuxième édition de la *Critique*, où apparaît pour la première fois la notion d'auto-affection. Nous y verrons une suite d'arguments destinée non pas à définir le mode de donation du moi-phénomène, mais à *établir l'idéalité du temps comme forme a priori de la réceptivité*. Il sera avancé que seule cette lecture permet de faire justice des reproches souvent adressés à la théorie kantienne de l'auto-affection.

Cette nouvelle lecture de l'auto-affection permettra dans un *troisième* temps, en faisant appel notamment aux *Reflexionen* consacrées à la réfutation de l'idéalisme, de faire apparaître le temps comme dimension d'intériorité, justifiant ainsi pleinement le terme kantien de sens *interne*.

En conclusion, nous nous interrogerons sur l'existence chez Kant d'autres formes d'auto-affection que celle décrite dans la première *Critique*. Nous nous demanderons également quelles sont les conséquences de cette nouvelle lecture de l'auto-affection pour le problème de

l'application des catégories au moi empirique, ainsi que pour la théorie du schématisme.

I. 2. LA RÉCEPTIVITÉ INTERNE CHEZ KANT : INTERPRÉTATIONS ET CRITIQUES

Dans la deuxième partie de notre mémoire, nous proposerons un commentaire détaillé des §§ 8 et 24 de la *Critique de la raison pure*, où Kant présente et définit le concept d'auto-affection. Dans un premier temps toutefois, notre attention se portera du côté des commentateurs de l'œuvre kantienne, pour examiner le traitement qu'on a réservé à l'auto-affection et à la phénoménalité du moi dans l'interprétation de la doctrine du sens interne. Car en plus d'étudier sa fonction dans le chapitre du schématisme et dans la conception kantienne du temps, tout interprète du sens interne chez Kant a dû se colleter avec ces passages jugés presque unanimement obscurs où Kant introduit le concept inédit d'une auto-affection de l'esprit. Mais les reconstructions qu'on a tentées jusqu'ici de la position de Kant ont fait apparaître des problèmes graves. On a d'abord contesté l'extension, jugée illégitime, du modèle de l'affection externe à l'auto-affection. On s'est interrogé aussi pour savoir si l'idée d'un moi-phénomène telle que Kant la défendait était compatible avec les thèses fondamentales de l'idéalisme kantien concernant l'être des phénomènes. Finalement, on a estimé ruineuse l'attribution exclusive du temps comme forme de l'intuition au sens interne compris comme organe de l'intuition de soi. Ce bilan largement négatif fournira un point de départ à notre interprétation de l'auto-affection, en mettant en évidence les difficultés qu'elle devra tenter de résoudre.

On peut distinguer en gros trois lectures de l'auto-affection. Pour des raisons qui apparaîtront plus tard, nous les nommerons : 1) la théorie de l'auto-affection parallèle ou matérielle ; 2) la théorie de l'auto-affection

« par contrecoup » ; 3) la théorie de l'auto-affection comme acte réflexif.¹

Le parallélisme des deux sens et l'auto-affection matérielle

Cette interprétation encore passablement répandue, et théorisée notamment par Hans Vaihinger et Robert Reininger, part d'un parallélisme strict du sens interne et du sens externe comme organes de représentation, à chaque sens étant assignée une sphère représentative distincte² : dans le cas du sens externe, le monde des objets extérieurs, et dans celui du sens interne, l'ensemble des états internes de notre propre sujet considéré comme « nature pensante »³. Cette lecture peut se réclamer du § 2 de l'Esthétique transcendantale, où Kant semble introduire l'idée d'une répartition de deux domaines spécifiques de représentations :

Par le moyen du sens externe (une propriété de notre esprit), nous nous représentons certains objets comme étant hors de nous et placés tous ensemble dans l'espace. (...) (Par le moyen du) sens interne (...) l'esprit s'intuitionne lui-même, ou intuitionne son état intérieur (...) (A 22/B 37)

On peut s'étonner de l'idée qu'un sens interne, parallèlement au sens externe pour les objets matériels, soit nécessaire pour se percevoir soi-même, puisqu'elle n'accorde aucun privilège à la représentation de soi. Plutôt que de se

¹ Nous prendrons en considération la théorie heideggérienne de l'auto-affection dans la deuxième partie de notre mémoire.

² H. Vaihinger, *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, Stuttgart/Berlin/Leipzig, Union Deutsche Verlagsgesellschaft, II, 1922, p. 125.

³ Pour reprendre la division kantienne des deux sciences métaphysiques de la nature avec leurs objets distinctifs : la « nature pensante » et la « nature corporelle », cf. *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature*, tr. fr., p. 11.

représenter lui-même immédiatement, le sujet dépend de la médiation d'un organe sensible de l'intuition de soi pour se connaître⁴. L'accès à soi passe donc par la réception d'impressions sensibles proprement internes, et cela suppose une affection du sens interne par le sujet lui-même ou par ses états psychiques. L'auto-affection est ainsi à concevoir sur le modèle de l'affection du sens externe par la chose en soi inconnue, affection qui sert à expliquer l'origine du divers sensible externe.

Comme bien d'autres après lui, Vaihinger⁵ rattache *mutatis mutandis* la théorie kantienne du sens interne à celle de Locke, à qui il reviendrait d'avoir introduit le terme d'*internal sense* dans cette acception⁶. Et en effet, la répartition entre le sens interne et le sens externe de deux sphères de représentations (les objets externes et les états internes du moi) n'est pas sans rappeler la conception dualiste des substances chez Locke, laquelle repose sur une théorie empiriste de l'engendrement de nos idées des substances particulières. Plus exactement, la distinction entre les substances corporelles et spirituelles chez Locke se fonde sur la nature caractéristique des propriétés de chaque sorte de substance et sur leur origine distincte : les idées simples qui composent mes idées complexes des corps me viennent de la sensation et sont des idées de qualités sensibles ; les propriétés qui caractérisent les substances spirituelles (moi-même en tant qu'esprit, et même toute intelligence concevable par moi⁷) me viennent de la réflexion

⁴ C'est la lecture que fait Vaihinger de l'opposition au § 8 (B 68) entre l'idée d'un être doué d'une intuition intellectuelle et le sujet humain pourvu d'un sens interne, cf. Vaihinger, *op. cit.*, p. 484.

⁵ Vaihinger, *op. cit.*, p. 127.

⁶ cf. Locke, *An Essay on Human Understanding*, II.i.4.

⁷ cf. Locke, *op. cit.*, II.xxiii.36.

ou du sens interne, et ce sont les idées des opérations de mon esprit⁸.

Il n'est pas nécessaire de s'étendre sur ce qui, même ici, séparerait la conception criticiste de l'objet des sens de la théorie empiriste de Locke. Poursuivons plutôt cette idée d'un parallélisme entre la représentation des états du moi dans le sens interne et celle des objets extérieurs dans le sens externe, en nous interrogeant cette fois sur une fondamentale dissimilitude qui apparaît à l'examen entre ces deux espèces de phénomènes, et qui n'a pas manqué d'attirer l'attention des tenants mêmes de cette interprétation : l'intuition des états du moi dans la forme sensible du temps en fait certes de simples phénomènes, mais dont l'origine n'est pas aussi indéterminable que dans le cas des phénomènes externes. Les phénomènes internes semblent beaucoup plus expressifs de la constitution du moi que les phénomènes externes ne le sont pour la chose en soi. En quel sens ? L'idée même d'une auto-affection implique d'abord que l'instance affectante, si elle n'est pas connue dans son être en soi, est du moins identifiable : c'est notre moi, et plus précisément même selon Kant le moi agissant par le biais de la faculté active de l'entendement⁹. Kant il est vrai semble restreindre cette affirmation dans le chapitre des Paralogismes, lorsqu'il nous avertit qu'il n'est pas possible d'exclure que le substrat intelligible au fondement du moi empirique soit le même que celui se trouvant au fondement de

⁸ « *Another set of ideas, which could not be had from things without* », écrit Locke, II.i.4.

⁹ cf. Vaihinger, *op. cit.*, p. 482 ; Gerhard Krüger a aussi observé que l'auto-affection était moins dissimulée comme processus que l'affection externe, cf. G. Krüger, « *Über Kants Lehre von der Zeit* », in : *Anteile. Martin Heidegger zum 60. Geburtstag*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1950, p. 182.

la matière (A 359-360 ; cf. aussi A 379-380 et B 428). Mais il s'agit là d'une hypothèse simplement polémique, destinée à désarmer le philosophe dogmatique qui voudrait statuer sur ce qui dépasse l'expérience¹⁰ (cf. A 776/B 804). Et puis la hardiesse dont Kant fait preuve dans ce chapitre se heurte à des limites certaines à l'intérieur de sa pensée : on peut accorder que les impressions sensibles externes ne ressemblent en rien à la chose en soi, puisque la réalité empirique des phénomènes externes suffit pour sauvegarder la connaissance scientifique ; mais s'agissant des états internes, peut-on accepter une telle absence d'adéquation sans tomber dans un scepticisme relatif au moi-phénomène -- un scepticisme qui en ferait non pas le phénomène du moi, mais une simple apparence ?

C'est ainsi que pour la théorie de l'auto-affection paralléliste, le temps s'ajoute aux pensées, résolutions et représentations du moi, mais sans les rendre méconnaissables. Vaihinger écrit que les processus internes du moi sont simplement temporalisés par leur passage dans le sens interne, cette forme temporelle surajoutée étant seule ce qui, en eux, est phénoménal¹¹. Les états internes nous apparaissent dans leur réalité immédiate, même si leur image est troublée par le voile sensible du temps¹². Cela revient à détemporaliser le moi considéré dans l'absolu, avec les bénéfices théoriques et pratiques qui s'ensuivent, mais sans

¹⁰ cf. de même l'hypothèse polémique d'une pluralité de moi qui sous-tendrait la permanence du « Je » numériquement identique, A 363.

¹¹ Vaihinger, *op. cit.*, p. 482 ; cf. aussi p. 126.

¹² cf. Vaihinger, p. 484 : « *getrübt durch den Schleier, das Medium der Sinnlichkeit -- die Zeitform* ».

se laisser atteindre par un scepticisme concernant la connaissance de soi dans le phénomène¹³.

Toutefois, il appartient à Robert Reininger d'avoir attiré l'attention sur la contrepartie de cette transparence supposée des phénomènes internes. Son observation sur ce point, très perspicace et qui soulève peut-être des problèmes insurmontables pour l'existence même de phénomènes internes chez Kant, est pourtant demeurée moins connue que d'autres critiques qu'il formule à l'encontre de Kant dans son ouvrage de 1900¹⁴. Reininger partage la lecture « paralléliste » de Vaihinger, à ceci près qu'il estime nécessaire de considérer le divers sensible interne non pas comme le fait Vaihinger, c'est-à-dire comme n'étant autre chose que les processus internes mêmes qui nous apparaissent dans le sens interne, mais plutôt comme le résultat d'une affection par ces processus internes¹⁵. Cette lecture peut paraître plus conséquente avec l'idée même d'un sens interne, et elle signifie que les données du sens interne ne sont pas les états internes mêmes, mais leur copie sensible. Mais force est de constater qu'elle renferme en même temps des conséquences redoutables : avec ce dédoublement des pensées, qui se distinguent de leur reproduction sensible dans le

¹³ On peut penser que si Vaihinger parvient aussi facilement à nous faire considérer le temps comme un « facteur formel » (*op. cit.*, p. 482), mais rien de plus, relativement aux états internes, c'est en partie parce que le temps n'est pas la condition de possibilité de la représentation d'états internes *comme tels*, comme l'espace l'est au contraire pour les phénomènes externes. Il est ainsi plus facile de soustraire par la pensée leurs prédicats temporels aux états internes, même s'il est difficile de concevoir comment notre pensée « se déroulerait » hors du temps : cf. Vaihinger : « *freilich ein unausdenkbarer Gedanke!* », *ibid.* Pour le dire autrement : on peut imaginer la *res cogitans* hors du temps, mais pas la *res extensa* sans étendue.

¹⁴ R. Reininger, *Kants Lehre vom inneren Sinn und seine Theorie der Erfahrung*, Vienne/Leipzig, Wilhelm Braumüller, 1900.

¹⁵ Reininger, *op. cit.*, p. 39, n. 1.

phénomène, c'est l'idéalisme transcendantal qui se voit atteint dans ses thèses les plus fondamentales. Rappelons-nous en effet la première réfutation de l'idéalisme, où Kant présentait sa doctrine de l'idéalité des objets des sens en l'opposant au réalisme transcendantal : le réalisme transcendantal suppose que les objets des sens existent en dehors des représentations que nous en avons ; mais à distinguer ainsi les choses qui nous apparaissent de leur manifestation dans la conscience, on doit douter à jamais de pouvoir établir le bien-fondé de nos représentations du monde extérieur : on succombe nécessairement à l'idéalisme empirique. Pour l'idéalisme transcendantal au contraire, le témoignage immédiat de ma conscience suffit pour établir l'existence du monde externe, puisque la réalité empirique des phénomènes externes ne fait qu'un avec leur représentation dans la conscience :

Toute perception extérieure prouve donc immédiatement quelque chose d'effectivement réel dans l'espace, ou plutôt elle est l'effectivement réel même, et en ce sens le réalisme empirique est hors de doute, c'est-à-dire que quelque chose d'effectivement réel dans l'espace correspond à nos intuitions extérieures. (A 375¹⁶)

La réfutation de l'idéalisme échappe au scepticisme concernant l'existence du monde extérieur en mettant sur un pied d'égalité les phénomènes externes et internes, tous deux immédiatement accessibles à la conscience dans leur réalité empirique. L'idéalisme transcendantal s'efforce ainsi de fixer très exactement l'être des phénomènes, en les distinguant de simples copies dans l'esprit d'une réalité qui

¹⁶ cf. en outre A 369-376 ; sur l'idéalisme transcendantal dans son opposition au réalisme transcendantal, cf. W. Müller-Lauter, « Kants Widerlegung des materialen Idealismus », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 46, 1964, p. 62-68.

existerait comme telle en dehors d'elles. Mais qui ne voit alors que les phénomènes internes qui nous apparaissent dans le sens interne, reproductions sensibles de processus internes intemporels, se révèlent tout à fait incompatibles avec ce modèle¹⁷?

L'incompatibilité de la théorie du sens interne avec les thèses fondamentales de l'idéalisme transcendantal est au centre d'une autre critique de Reininger, laquelle a connu un plus grand retentissement. Elle porte sur la restriction du temps au sens interne comme organe de l'intuition de soi et par là aux seuls phénomènes internes. Sens externe et sens interne ne se distinguent en effet pas seulement par leur objet, mais par leur forme sensible : au sens externe revient la forme *a priori* de l'espace, au sens interne celle du temps. Selon une affirmation qui revient maintes fois sous la plume de Kant, le temps est ainsi la forme du sens interne, et cela semble-t-il *exclusivement*. Cette thèse a pu paraître tout à fait inacceptable : si l'attribution exclusive de l'espace au sens externe ne pose pas problème, puisque la spatialité est la caractéristique distinctive des phénomènes externes, il en va tout autrement avec le temps, qui revient de toute évidence aux objets du monde externe aussi. Aussi les commentateurs ont-ils été nombreux à la contester, soit pour nier qu'elle soit défendue par Kant, soit pour réclamer une modification de la théorie kantienne sur ce point¹⁸. Selon l'analyse de Reininger, l'absurdité

¹⁷ cf. Reininger, *op. cit.*, p. 31 et p. 39, qui parle à leur propos de phénomènes « secondaires ». Ajoutons aussi que l'idée d'une copie sensible fidèle d'une chose affectante non sensible contredit complètement la thèse de la non-expressivité de la sensibilité, que Kant défend *même lorsqu'il parle de l'auto-affectation*. Sur la non-expressivité de la sensibilité et son application au sens interne, voir la deuxième partie de notre mémoire.

¹⁸ Outre Reininger, cf. par exemple G. Franzwa, « Space and the Schematism », *Kant-Studien*, 69, 1978, p. 155 ; G. Krüger, *op. cit.*, p. 202 ; P. Rohs, cité par G. Mohr, *Das sinnliche Ich : innerer Sinn und*

manifeste qu'il y aurait à attribuer le temps exclusivement au sens interne conçu comme organe de l'intuition de soi aurait conduit Kant à modifier sa pensée. Il aurait abandonné sa première conception, fondée sur la *coordination* du sens interne et du sens externe, et où le sens interne servait à représenter les phénomènes internes du moi par opposition aux phénomènes externes, en faveur d'une conception fondée sur la *subordination* du sens externe au sens interne : ici le sens interne serait « interne » au sens transcendantal et non empirique ; autrement dit, il servirait à représenter tous les phénomènes dans le moi, en tant que faculté sensible englobante¹⁹. Le problème selon Reininger vient de ce que les deux conceptions antagonistes coexistent au sein même de la *Critique*, avec des résultats néfastes pour l'idéalisme transcendantal²⁰. Ainsi, lorsque Kant fait le raisonnement suivant, il ne peut s'empêcher de confondre l'intériorité empirique (la sphère des phénomènes proprement internes) et l'intériorité transcendantale (l'ensemble des représentations en moi)²¹ :

(...) comme toutes les représentations, qu'elles aient ou non pour objets des choses extérieures, appartiennent toujours, en elles-mêmes, en tant que déterminations de l'esprit, à l'état interne, et que cet état interne, soumis à la condition formelle de l'intuition interne, appartient ainsi au temps, le temps est une condition *a priori* de tout phénomène en général (...) (A 34/B 50).

Bewußtsein bei Kant, Würzburg, Königshausen und Neumann, 1991 ; M. C. Washburn, « The Problem of Self-Knowledge and the Evolution of the Critical Epistemology », Ph. D. dissertation, University of California, San Diego, 1970, p. 38.

¹⁹ Reininger, *op. cit.*, p. 23 et p. 56-57.

²⁰ Reininger, *op. cit.*, p. 52.

²¹ cf. Reininger, *op. cit.*, p. 54.

Il est exact que toutes nos représentations existent en nous au sens transcendantal, et par là au sens interne compris comme faculté sensible englobante. Mais si subsiste en même temps la conception du sens interne comme organe de l'intuition du moi-phénomène, elle fait que les phénomènes externes deviennent des phénomènes internes secondaires. Ce qui est représenté dans le temps alors, ce ne sont plus les phénomènes externes eux-mêmes. Comme le sens interne au sens restreint de ce terme ne nous fournit que des copies sensibles des processus internes qui se déroulent dans notre esprit, y compris donc des copies sensibles de l'acte de percevoir les objets externes, les phénomènes externes que nous percevons dans le temps ne sont plus identiques aux objets externes eux-mêmes, mais sont des perceptions secondaires de l'activité de notre esprit²². Par là est perdu le sens propre de l'idéalisme transcendantal, où le monde externe n'était ni une chose en soi distincte de nous (réalisme transcendantal), ni une représentation simplement psychologique en nous (idéalisme dogmatique), mais s'identifiait à l'ensemble des phénomènes externes²³. L'oscillation de Kant entre deux conceptions contradictoires du sens interne conduit ainsi à la résorption du monde externe empiriquement réel dans le moi empirique, c'est-à-dire dans la sphère des phénomènes internes secondaires, où il cesse d'être une réalité effective immédiate pour devenir une simple copie sensible²⁴.

²² Reininger, *op. cit.*, p. 46.

²³ Reininger, *op. cit.*, p. 59.

²⁴ De même, F.-X. Chenet fait observer à l'égard du raisonnement cité que si le temps revient aux représentations des objets, il ne revient pas par cela même aux *objets représentés*. cf. Chenet, *L'assise de l'ontologie critique : L'esthétique transcendantale*, Lille, Presses universitaires de Lille, 1994, p. 245. Chenet cite Heidegger à ce propos.

Nous n'examinerons pas davantage l'analyse de Reininger²⁵, et n'aborderons pas non plus les solutions qu'il propose pour remédier au problème soulevé. Ce qu'il importe de retenir ici, c'est la contradiction apparente entre la restriction du temps au sens interne et la désignation du sens interne comme organe de l'intuition de soi. Notre interprétation de l'auto-affection devra tenter de concilier ces deux thèses, tout comme elle devra aborder le problème de la phénoménalité du moi chez Kant : l'existence d'un moi-phénomène est-elle compatible avec les thèses de Kant touchant la réalité empirique des phénomènes ?

L'auto-affection « par contrecoup »

Notre interprétation aura en outre à rendre compte de certains points de doctrine que la théorie de l'auto-affection « paralléliste » ne pouvait accueillir qu'avec difficulté. Au premier chef, l'affirmation de Kant que dans l'intuition interne, « les représentations des sens externes constituent la matière propre dont nous garnissons l'esprit » (B 67 ; souligné par Kant), affirmation qui semble exclure jusqu'à l'existence de phénomènes proprement internes. Ainsi Vaihinger ne la cite que pour aussitôt la minimiser, et finalement la contredire explicitement en retournant les termes mêmes de Kant contre lui²⁶. Il est manifeste d'autre part que la théorie paralléliste néglige de prendre en compte la fonction épistémologique plus vaste que le sens interne remplit dans la Déduction transcendantale et

²⁵ Pour une discussion critique récente de l'interprétation de Reininger, cf. G. Mohr, *op. cit.*, p. 92-105.

²⁶ Vaihinger, *op. cit.*, p. 477-478.

le chapitre du schématisme. Enfin, il apparaît en même temps que la théorie paralléliste cadre assez mal avec le texte même des passages consacrés à l'auto-affection, où il n'est pas question par exemple des processus internes du moi en général, mais de l'exercice de l'imagination transcendante et de l'aperception dans la synthèse du divers sensible.

Une deuxième interprétation de l'auto-affection, défendue notamment par Jean Nabert, peut paraître plus satisfaisante à cet égard puisqu'elle prend en compte ces trois points. Ainsi, si Kant dit que le sens interne n'a pas de matière propre, à part celui du sens externe justement, cela ne signifierait pas qu'il n'existe pas de phénomènes spécifiquement internes, mais seulement que la matière sur laquelle s'exerce tout d'abord l'entendement n'est autre que les représentations externes, qui seules donnent l'occasion à la spontanéité d'entrer en activité. L'exercice de la spontanéité sur le divers externe produirait ensuite, par contrecoup, une matière en quelque sorte réactive : des représentations sensibles des actes du moi²⁷.

La théorie de l'auto-affection « par contrecoup » se présente donc ainsi : en déterminant le divers externe qui se trouve déjà dans le temps et par conséquent dans le sens interne -- en déterminant donc le sens interne --, l'entendement l'affecte aussi. Outre sa fonction propre, qui est de porter le divers sensible externe à l'unité du concept, l'activité déterminante de l'entendement a aussi une répercussion lorsqu'elle affecte par là même le sens interne, lequel nous fournit une représentation sensible temporelle de

²⁷ On ne semble pas avoir remarqué cette ressemblance, mais l'idée d'une matière « réactive » n'est pas sans rappeler la théorie lockienne de la réflexion : il n'y a pas d'idées innées selon Locke, l'esprit reçoit ses premières idées à l'occasion de la sensation ; alors seulement les opérations de l'esprit peuvent se déclencher, et plus tard, lorsque l'esprit réfléchira sur sa propre activité, donner lieu à des idées de nos opérations intellectuelles ; cf. Locke, *op. cit.*, II.i.23 et 24.

l'activité du moi. Le sens interne joue ainsi un double rôle : il est d'une part médium ou réceptacle des phénomènes, permettant l'activation de la spontanéité en tant qu'il est sa condition sensible immédiate²⁸, rôle où il tend plus ou moins à se confondre avec la forme sensible du temps ; mais comme d'autre part il n'est pas un milieu neutre, «insensible» en quelque sorte à l'activité qui s'exerce sur lui, il fonctionne en même temps comme réceptivité intérieure, en réagissant à la détermination effectuée par l'entendement. Brillamment exposée par Nabert, la théorie de l'auto-affection « par contrecoup » se retrouve chez nombre d'interprètes²⁹.

Si elle peut se prévaloir d'une plus grande conformité aux formules mêmes de Kant, surtout au § 24, la théorie d'une auto-affection « par contrecoup » s'attire facilement des critiques. Tout d'abord, comment ne pas juger peu convaincant le double emploi qu'on y fait du sens interne, qui agit d'une part comme « *Inbegriff* » de toutes les représentations, fonction qu'il assume dans la Déduction et le schématisme, mais d'autre part et de surcroît comme une espèce de caisse de résonance interne, chargée de répercuter les activités du Je déterminant sous forme de phénomènes du

²⁸ Voir la deuxième partie de notre mémoire.

²⁹ cf. J. Nabert, « L'expérience interne chez Kant », *Revue de métaphysique et de morale*, 31, 1924, p. ex. p. 234-235 ; G. Mohr, *op. cit.*, p. 161-173 ; G. Mohr et G. Seel, « Commentaire », in : *Du sens interne. Un texte inédit d'Emmanuel Kant*, Genève/Lausanne/Neuchâtel, Cahiers de la revue de théologie et de philosophie, 1988, p. ex. p. 25 ; M. Henry, qui s'inspire de Nabert et emploie d'ailleurs l'expression de « contrecoup », Henry, « Le concept d'âme a-t-il un sens ? », *Revue philosophique de Louvain*, 64, 1966, p. 13, et Henry, *Généalogie de la psychanalyse. Le commencement perdu*, Paris, PUF, 1985, p. 142 ; et sans doute F. Kaulbach, « Die transzendente Konstellation und der Weltbezug des Ich bei Kant », *Revue internationale de philosophie*, 136-137, 1981, p. 246.

moi³⁰? Et si on cherchait à supprimer cette incongruité en réaménageant la théorie du contrecoup de façon à conserver le sens interne dans sa seule fonction dans la représentation sensible du moi, en réagissant cette fois aux déterminations exercées sur le sens externe, la théorie perdrait du même coup son principal atout : sa plus grande conformité au texte de Kant, qui de toute évidence considère aussi le sens interne comme « *Inbegriff* » sensible-temporel des représentations soumises à l'activité déterminante du moi.

Cette interprétation a le grand mérite de nous faire retrouver l'auto-affection dans l'acte même de déterminer le divers sensible, considérant avec exactitude le moi dans son activité de synthèse du divers, et le sens interne dans sa fonction épistémologique plus large. Elle permet ainsi d'intégrer la théorie de l'auto-affection à la ligne de pensée développée par Kant dans la Déduction et ailleurs, et pour cette raison on peut être tenté d'attribuer une telle conception à Kant. Mais comment ne pas avoir pour la même raison le sentiment d'un coup de force de sa part ? Kant n'aurait-il pas simplement plaqué une théorie de l'auto-affection sur les autres propositions théoriques de l'Analytique, en posant avec quelque arbitraire que le « déterminer » (*bestimmen*) de l'activité synthétique était en même temps un « affecter » (*affizieren*) ? Il faut dire que c'est le diagnostic de Nabert lui-même, qui, après avoir prêté une telle conception à Kant, s'en fait ensuite le censeur le plus sévère. Pour lui, l'ajout en B d'une théorie de l'auto-affection répondrait à ceux des critiques de Kant qui, tel Pistorius, lui reprochaient de réduire le moi à une simple apparence. Ainsi, l'auto-affection n'aurait pas pour

³⁰ cf. G. Mohr, *op. cit.*, p. 171, qui ne peut faire autrement que de s'étonner de la coexistence de ces deux fonctions du sens interne chez Kant.

but d'expliquer le mode de donation du moi-phénomène, mais avant tout d'étendre la distinction transcendantale entre le phénomène et son noumène au sujet déterminant, pensé surtout comme *fonction* en A, et cela en faisant de l'activité de détermination du divers en même temps une affection du sens interne par l'aperception transcendantale, transformée pour l'occasion en moi nouméal³¹. Ce qui rend une telle extension illégitime, selon Nabert, c'est que les actes du « Je pense » sont par trop indissociables de la construction du monde sensible pour pouvoir revendiquer une existence suprasensible à part. Alors que les actes du sujet pratique peuvent valoir à la fois comme déterminations absolues de la volonté hors du phénomène et comme actes conditionnés dans le temps, il n'en est pas ainsi avec les actes de l'unité synthétique de l'entendement : ils « n'ont pas un en soi, auquel pourrait s'opposer une existence empirique dans le monde du phénomène »³². Ajoutons d'ailleurs à cette critique que l'idée d'une *conscience* de mon existence dans l'acte de déterminer le divers (§ 25), laquelle doit être rigoureusement distinguée d'une *connaissance* de moi-même

³¹ cf. Nabert, *op. cit.*, p. 232-236.

³² Nabert, *op. cit.*, p. 237 ; cf. aussi P. Baumanns, « Kants Begriff des inneren und äußeren Sinnes », in : *Akten des 5. Internationaler Kant-Kongresses*, herausgegeben von G. Funke, I.1, Bonn, Bouvier Verlag, 1981, p. 93 : « *Das Subjekt der Erkenntnis a priori ist allzu eng mit der Erfahrung verflochten, um als Ich an sich gelten zu können* » : il en parle comme d'un « *transzendente Grundakt* » ; de même J. Benoist, *Kant et les limites de la synthèse. Le sujet sensible*, Paris, PUF, p. 75. -- Davantage peut-être qu'aucun autre interprète de Kant, H. Heimsøth a plaidé pour qu'on ne sépare pas l'existence nouménale de la spontanéité aperceptive se saisissant elle-même dans la conscience de soi. Cf. Heimsøth, « *Persönlichkeitsbewußtsein und Ding an sich in der Kantischen Philosophie* », in : *Studien zur Philosophie Immanuel Kants. Metaphysische Ursprünge und Ontologische Grundlagen*, Köln, Kölner Universitäts-Verlag, 1956. Mais si on peut accorder à Heimsøth que le « Je pense » n'est pas une unité vide, supraindividuelle, comme pourrait le faire croire notamment une lecture trop hâtive des Paralogismes (Heimsøth, p. 239-241), il semble tout de même difficile d'attribuer aux actes de synthèse du divers, puisque c'est de cela qu'il s'agit ici, un « en soi » nouméal.

comme être spontané, paraît contredire à l'existence de « phénomènes » internes de ma spontanéité : « (...) je ne puis pas déterminer mon existence, comme celle d'un être spontané ; mais je me représente seulement la spontanéité de ma pensée, c'est-à-dire de mon acte de détermination (...) » (B 158, n.). Et enfin, à quoi ressembleraient au juste des manifestations phénoménales de l'acte de lier le divers sensible selon les catégories ?

Ainsi, dans la théorie de l'auto-affection « par contrecoup » comme auparavant avec la théorie de l'auto-affection paralléliste, nous rencontrons des problèmes graves relatifs à la phénoménalité du moi. De même, dans sa mise à contribution forcée de l'unité de l'aperception et du sens interne comme « *Inbegriff* », le concept d'auto-affection ici proposé, bien qu'il semble se réclamer du modèle de l'affection externe, paraît maintenant souffrir du plus grand arbitraire. Mais il nous reste à considérer une troisième interprétation courante, dont on peut espérer qu'elle sera plus heureuse dans sa tentative d'élaborer une conception cohérente et philosophiquement défendable de l'auto-affection chez Kant.

L'auto-affection comme acte réflexif

Ce qui caractérise d'abord l'auto-affection « réflexive » telle que plusieurs commentateurs en proposent une version, c'est qu'elle est davantage une auto-affection formelle que matérielle : autrement dit, elle ne fournit pas une matière proprement interne, mais elle consiste plutôt en une transformation opérée sur des représentations déjà données dans le moi. Si l'on voulait indiquer rapidement ce qui distingue le fonctionnement d'une auto-affection de ce type, on ne pourrait trouver de meilleur moyen que de

souligner une certaine ressemblance avec la théorie lockienne du sens interne (ressemblance qu'on ne semble pas avoir remarquée jusqu'ici) : chez Locke, le sens interne désigne bien la faculté de perception de nos opérations intellectuelles ; mais à la différence des idées des qualités sensibles qui nous sont fournies par la sensation, les idées simples des opérations de notre esprit ne se donnent pas à nous sans effort. Elles risqueraient même de passer complètement inaperçues de nous, si nous n'y prêtions pas attention par un acte d'introspection : l'esprit doit réfléchir sur sa propre activité pour recevoir des idées de ses opérations intellectuelles³³. La théorie de l'auto-affection comme acte réflexif fait une lecture semblable de ces phrases de Kant au § 8 :

Dans l'homme, (la conscience de soi-même) exige une perception interne du divers, qui est préalablement donné dans le sujet (...) Si la faculté d'avoir conscience de soi doit découvrir (appréhender) ce qui se trouve dans l'esprit, cette faculté doit affecter l'esprit, et elle ne peut produire que de cette façon une intuition de soi-même (...) (B 68).

Toutefois, comme le sens interne n'a pas de matière propre, les représentations auxquelles l'esprit prête attention dans l'auto-affection ne sont pas comme chez Locke des représentations de notre propre activité, mais plutôt les représentations externes, que l'esprit considère alors réflexivement comme étant son contenu représentationnel : ainsi, si un moi-phénomène nous apparaît dans le sens interne, ce n'est pas au sens où le sens interne nous fournirait des données qui représenteraient le moi lui-même, c'est-à-dire des phénomènes psychiques : pensées, volitions,

³³ cf. Locke, *op. cit.*, II.i.7 et II.i.8.

etc. Ce qui dans l'auto-affection est élevé au rang d'objet, ce sont mes représentations du monde externe, considérées en tant que telles. Comme l'écrit Henry E. Allison, dans le sens interne je fais de mes représentations des « objets subjectifs »³⁴ (par opposition, pourrait-on ajouter, à un « sujet objectif », comme c'était le cas dans les autres théories de l'auto-affection). C'est ainsi que la théorie « réflexive » de l'auto-affection fait le plus grand cas de cette note du § 24, où Kant écrit :

Je ne vois pas comment on peut trouver tant de difficultés à admettre que le sens interne soit affecté par nous-mêmes. Tout acte d'attention peut nous en donner un exemple. L'entendement y détermine toujours le sens interne, conformément à la liaison qu'il pense, à l'intuition interne, qui correspond au divers dans la synthèse de l'entendement. Combien l'esprit est communément affecté par là, chacun pourra le percevoir en lui-même (B 156-7 n.).

La théorie « réflexive » ne voit pas dans l'attention un exemple empirique destiné simplement à illustrer le fonctionnement de l'auto-affection par analogie, mais plutôt l'auto-affection proprement dite³⁵.

Comment ne pas voir toutefois qu'en ce cas l'analogie implicite avec l'affection externe est considérablement

³⁴ Henry E. Allison, *Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense*, New Haven/London, Yale University Press, 1983, p. 261.

³⁵ Allison, *op. cit.*, p. 268 ; Krüger, *op. cit.*, p. 185 ; K. Düsing, « Objektive und subjektive Zeit. Untersuchungen zu Kants Zeittheorie und zu ihrer modernen kritischen Rezeption », *Kant-Studien*, 71, 1980, p. 24. Pour Krüger, l'auto-affection correspond plus précisément à un approfondissement progressif de la vie intérieure, où nous introduisons une plus grande distinction dans des représentations par elles-mêmes obscures ; et en amenant ainsi le divers externe à la clarté de la conscience, dans le sens interne nous *ressentons* le divers externe comme tel, c'est-à-dire que nous éprouvons par divers sentiments de plaisir et de déplaisir le fait d'être extérieurement affectés (cf. Krüger, p. 185-186). Une semblable lecture de l'auto-affection comme activité de clarification des représentations (mais non pas du sens interne comme faculté « sentimentale ») se retrouve chez Düsing, p. 22-24.

affaiblie, sinon même abolie ? Alors que l'affection du sens externe nous fournit des données externes dans la sensibilité, lesquelles seront soumises à l'activité synthétique de l'entendement, l'auto-affection au contraire ne fournit pas de données internes pour la connaissance de soi : il faut dire plutôt qu'elle est elle-même la réalisation de cette connaissance interne³⁶, en tant qu'elle n'est rien d'autre qu'un acte de connaissance réflexive. On ne parle d'affection ici que parce qu'en prêtant attention à mon contenu représentatif, je transforme ce qui est dans ma sensibilité pour en faire des objets subjectifs, m'affectant par là même³⁷.

N'est-il pas à craindre qu'en réduisant ainsi l'auto-affection à un événement psychologique dans la pensée réflexive, on en manque la radicalité, qui est de se produire au niveau de la sensibilité transcendantale, et non au niveau anthropologique ou psychologique³⁸ ? La perspective adoptée par la théorie de l'auto-affection comme acte réflexif se révèle défectueuse sur deux points au moins :

1) Au mépris des déclarations expresses de Kant, on fait fi du rattachement de l'intuition *a priori* du temps au sens interne et à l'auto-affection. À cet égard, il faut rejeter l'explication selon laquelle le temps ne serait désigné spécialement comme la forme du sens interne que parce qu'il serait sa forme caractéristique mais non exclusive -- l'objet interne représenté simplement dans le temps se singularisant

³⁶ cf. M. C. Washburn, *op. cit.*, p. 206 : « *self-knowledge is self-affection* ».

³⁷ cf. Washburn, *op. cit.*, p. 200-203 ; même explication chez G. Zöllner, « Making Sense Out of Inner Sense : The Kantian Doctrine as Illuminated by the Leningrad Reflexion », *International Philosophical Quarterly*, vol. XXIX, issue no. 115, p. 267-270.

³⁸ G. Krüger notamment, *op. cit.*, se livre à une lecture qu'on peut juger excessivement anthropologisante du sens interne chez Kant.

de cette façon par rapport à l'objet spatio-temporel du sens externe. Une telle explication se heurte aux affirmations de Kant, qui dit d'abord que le temps n'est rien d'autre que la forme du sens interne (cf. A 33/B 49 et A 362³⁹), et ensuite que c'est en tant qu'ils appartiennent au sens interne que les phénomènes externes sont représentés dans le temps (A 34/B 50). Déjà dans la philosophie moderne, Descartes et Locke entre autres avaient conféré à la *res cogitans* ou à la *spiritual substance* une existence uniquement temporelle ; ce qui est nouveau -- et unique -- chez Kant, c'est d'avoir fait du temps la forme de l'intuition de soi de manière exclusive. Dans l'Esthétique transcendantale, qui s'occupe surtout de décrire les intuitions *a priori* du temps et de l'espace, il n'est pas vraiment fait état du rattachement des deux formes de la sensibilité à deux sens différents. Il semble que le fait soit mentionné plutôt que véritablement développé, malgré l'attribution paradoxale du temps au sens interne seulement. Mais nous verrons dans la deuxième partie de ce travail que le rattachement du temps comme forme à l'auto-affection est de la plus grande importance pour comprendre la pensée de Kant.

2) En lui prêtant une telle théorie de l'auto-affection comme acte réflexif, on devrait en même temps reprocher à Kant d'avoir inconsidérément mêlé aux analyses transcendantales de l'Esthétique et de la nouvelle Dédution des considérations strictement empiriques relatives au phénomène psychologique de l'attention. Négligence d'autant plus coupable que sa prise en considération de l'*Aufmerksamkeit* ne ferait pas qu'empiéter sur les analyses transcendantales de la *Critique*, mais leur emprunterait même

³⁹ cf. aussi la première Réflexion de Leningrad, p. 18, *Kant-Forschungen*, herausgegeben von R. Brandt und W. Stark, Hamburg, Felix Meiner, 1987, tr. fr. p. 11.

leur terminologie propre pour se travestir ! Il faut ajouter à cela que, si elle devait s'identifier purement et simplement à l'attention, l'auto-affection se révélerait particulièrement inapte à remplir la fonction que Kant, ainsi qu'il apparaîtra à la lecture des §§ 8 et 24, lui assigne : non seulement d'expliquer l'existence du moi-phénomène, mais plus fondamentalement de servir à établir la phénoménalité du moi. Faire reconnaître l'idéalité des objets des sens, n'est-ce pas là l'une des tâches de l'Esthétique transcendantale dans ce que ses analyses ont de plus fondamental ?

Quelle conclusion tirer au terme de cet examen des interprétations de l'auto-affection dans la littérature critique consacrée à Kant ? Sauf à attribuer à Kant une théorie fondamentalement insatisfaisante, nous devons constater que l'auto-affection a gardé ses secrets. Toute élucidation, même partielle, des problèmes liés à ce concept devra passer par le réexamen complet de la position kantienne. C'est ce que nous nous proposons de tenter, avec une relecture attentive des §§ 8 et 24 de la *Critique de la raison pure* dans la deuxième partie de notre mémoire.

DEUXIÈME PARTIE :

LE CONCEPT D'AUTO-AFFECTION
DANS LA CRITIQUE DE LA RAISON PURE

II. 1. LA DEUXIÈME REMARQUE GÉNÉRALE SUR L'ESTHÉTIQUE
TRANSCENDANTALE : L'AUTO-AFFECTION ET L'IDÉALITÉ
TRANSCENDANTALE DU TEMPS

Considérons tout d'abord la deuxième Remarque générale sur l'Esthétique transcendantale, ajoutée, de même que les troisième et quatrième Remarques, dans l'édition de 1787. C'est ici qu'est introduit le concept d'auto-affection, qui ne réapparaîtra une dernière fois que dans la nouvelle Déduction transcendantale. Tout ce passage est d'une difficulté notoire. Vaihinger pour sa part n'hésite pas à parler d'un « labyrinthe »¹. Et en effet on peine à s'y retrouver : outre la deuxième moitié de la Remarque, qui nous retiendra tout particulièrement puisque Kant y définit le concept d'auto-affection, on retrouve en première partie un argument, lui-même difficile à saisir, concernant les rapports spatiaux et la phénoménalité de ce que nous fournit le sens externe. La dissemblance entre les deux parties paraît telle qu'on serait tenté d'y voir simplement une juxtaposition artificielle, n'étaient des affirmations de Kant qui semblent nous inciter à y voir deux arguments non seulement liés mais parallèles. Qu'en est-il vraiment ? On devrait pouvoir exiger de toute interprétation de l'auto-affection qu'elle nous explique la fonction de ce concept dans l'organisation du passage tout entier. Disons tout de suite qu'à notre avis l'embarras que semble éprouver Kant à articuler plus clairement cette Remarque tient au fait qu'il y développe avant tout un argument général concernant l'idéalité de l'intuition, lequel argument l'oblige à introduire, presque par parenthèse, une thèse que l'argument principal prend comme prémisse : la thèse de l'auto-affection justement. Kant présente et défend l'idée d'une

¹ Vaihinger, *op. cit.*, p. 480.

auto-affection de l'esprit au § 8.II parce qu'elle est nécessaire pour soutenir une thèse plus forte concernant la non-expressivité de l'intuition sensible en général.

L'auto-affection ne constitue pas pour autant un concept ad hoc forgé pour la circonstance. Elle apparaîtra au contraire comme une thèse fondamentale de l'idéalisme transcendantal, que Kant n'a pas pu intégrer ailleurs dans l'Esthétique, mais qu'il se voit contraint de présenter un peu rapidement lorsque l'argument principal de ce passage l'invoque.

Pour mieux saisir la marche de l'exposé de Kant, étudions en détail le début de la deuxième Remarque qui, après une entrée en matière générale, se porte aussitôt sur le sens externe :

À titre de confirmation de cette théorie de l'idéalité du sens externe aussi bien qu'interne, et par conséquent de tous les objets des sens, comme phénomènes, la remarque suivante peut être particulièrement utile : tout ce qui dans notre connaissance appartient à l'intuition (le sentiment du plaisir ou de la peine et la volonté, qui ne sont pas du tout des connaissances, sont hors de question) ne contient que de simples rapports : celui des lieux dans une intuition (étendue), le changement de lieu (mouvement), et les lois qui déterminent ce changement de lieu (forces motrices). Mais ce qui est présent dans le lieu ou ce qui, en dehors du changement de lieu, agit dans les choses mêmes, n'est point donné par là. Or, de simples rapports ne font cependant point connaître une chose en soi (*Sache an sich*) ; donc on peut bien juger que, comme 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 (*was dem Objekt an sich zukommt*). (B 66-67).

Kant nous soumet ainsi l'observation selon laquelle l'expérience externe se laisse en dernière analyse résoudre en de simples rapports de lieu, pour conclure ensuite, à l'appui de sa doctrine de l'idéalité, que le contenu du sens

externe ne nous fournit pas l'intérieur de l'objet ou la chose en soi, mais se réduit lui-même au rapport que le sujet entretient avec l'objet. Ce qu'il faut expliquer ici, c'est le passage qu'on effectue entre le caractère simplement relationnel de l'expérience externe et l'affirmation que la connaissance sensible se laisse ramener à notre rapport subjectif à l'objet. Comment faut-il rendre raison de cette conclusion ? Car en toute rigueur, rien dans la simple idée d'un monde externe composé de purs rapports ne permet de faire de ce monde rien d'autre que le rapport d'un monde d'objets en soi au sujet connaissant.

Une première explication pourrait se présenter comme suit, en tenant compte d'une prémisse que Kant amène dans la discussion sans faire expressément de réserves et que nous aurons à examiner plus loin : il nous affirme que de simples rapports ne pourraient jamais revenir à une chose en soi (*Sache an sich*). Mais on a vu qu'il ne se trouve rien dans l'expérience externe qui ne soit réductible à de simples rapports de lieu. De l'impossibilité d'accéder dans le monde des sens à l'intériorité absolue d'une chose en soi (*das Innere, was dem Objekt an sich zukommt*), il faudrait donc conclure à l'extériorité d'une relation d'affection avec elle. Ainsi serait expliqué le passage entre l'observation initiale et la relativité de notre connaissance de la chose en soi.

Ainsi interprété, l'argument de Kant serait évidemment irrecevable : on voit mal en effet en quoi il viendrait en renfort de la doctrine de l'idéalité des sens, qu'il contribuerait plutôt à gauchir en lui substituant subrepticement une conception davantage empirico-réaliste qu'authentiquement critique de l'objet des sens. Pour Kant, nos représentations sensibles ne sont pas les effets d'un objet demeuré inconnu de nous parce que connu seulement grâce

aux sensations qu'il émet et non pas dans son substrat substantiel. Dans l'idéalisme critique, l'objet des sens se définit toujours relativement aux formes *a priori* de notre intuition, configuration indépassable de notre sensibilité. L'argument ainsi reconstruit se disqualifie donc en transformant la chose en soi en simple substrat substantiel².

Mais rien n'oblige à accabler Kant d'un aussi piètre argument. Une autre interprétation est possible, et qui verrait même Kant occupé à circonscrire et à consolider sa doctrine de l'idéalité des sens dans ce qu'elle a de plus propre. Il suffit pour cela de considérer de plus près la conclusion à laquelle Kant veut arriver. En effet, on n'a sans doute pas prêté suffisamment d'attention jusqu'ici à la formulation qu'il en donne : « on peut bien juger que, comme 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 (*dieser auch nur das Verhältnis eines Gegenstandes auf das Subjekt in seiner Vorstellung* enthalten könne) » (B 67 ; nous soulignons). Par là est formulée avec exactitude l'une des thèses constitutives de la doctrine kantienne de la sensibilité : la non-expressivité de la connaissance sensible. Car Kant ne se borne pas à dire que la représentation du sens externe repose sur un rapport d'affection entre le sujet et la chose en soi, mais il dit qu'elle ne contient rien d'autre qu'un rapport d'affection. Cela signifie que les représentations du sens externe ne contiennent rien qui pourrait, en dépit des altérations

² Sur la conception empiriste de la substance dans la période précritique de Kant, cf. Heimsæth, *op. cit.*, p. 231-234. À cet égard, on peut remarquer que Kant s'y montre moins radical que Locke en admettant la possibilité d'une saisie directe du moi substantiel, alors que chez Locke, même la substance spirituelle ne nous est connue que par les idées simples que nous lui rapportons, cf. Locke, *op. cit.*, II.xxiii.5.

imposées par les formes *a priori* de la sensibilité, convenir ou correspondre à la chose en soi, et qui nous permettrait par là de remonter à elle comme à partir de son reflet dans la sensibilité. Le concept d'idéalité transcendantale renferme l'idée de la nullité de la connaissance sensible dans l'absolu, autrement dit de l'absence de toute correspondance entre les représentations sensibles et la chose en soi. Autant Kant affirme avec insistance la réalité empirique de la connaissance sensible pour lutter contre le scepticisme et l'idéalisme matériel, autant il est prompt à lui dénier toute validité suprasensible, comme il ressort clairement de certaines formules de l'Esthétique : « les objets ne nous sont pas du tout connus en eux-mêmes, et (...) ce que nous nommons objets extérieurs consiste dans de simples représentations de notre sensibilité (...) mais dont le véritable corrélatif, c'est-à-dire la chose en soi, n'est pas et ne peut pas être connu par là » (A 30/B 45) ; « l'intuition ne contient absolument rien qui pourrait convenir à un objet en lui-même, mais seulement le phénomène de quelque chose et la manière dont nous sommes ainsi affectés » ; « si nous faisons abstraction (...) de la constitution subjective des sens en général, la manière d'être tout entière et tous les rapports des objets dans l'espace et dans le temps (...) disparaîtraient » (A 44/B 61 et A 42/B 59 ; souligné par nous) ; « une telle chose n'est qu'un simple phénomène, et (...) elle consiste elle-même dans le simple rapport de quelque chose en général aux sens (*besteht selbst in dem bloßen Verhältnisse von Etwas überhaupt zu den Sinnen*) » (A 285/B 341).

Si l'on accepte que Kant se propose dans ce passage de combattre l'idée d'une sensibilité expressive, il devient possible de redessiner tout le parcours de l'argumentation. Examinons de nouveau le point de départ de Kant. Tout

d'abord, comme l'argument traite du sens externe, on peut s'étonner de voir que Kant nous invite à considérer non pas l'intuition pure de l'espace, au niveau de la seule sensibilité donc, comme on devrait s'y attendre dans l'Esthétique, mais bien plutôt l'expérience constituée. Les rapports cités par Kant : rapports de lieu, de changement de lieu, rapports de lois déterminant les changements de lieu, supposent tous l'intervention des catégories et dans les deux derniers cas celle du temps, lequel devrait pourtant être laissé de côté ici où il s'agit du sens externe. Ceci ne doit pas nous inquiéter cependant, puisque le point de départ n'est que cela : un point de départ. On vise à établir une thèse sur la sensibilité seule mais en partant d'une observation sur l'expérience constituée, et à vrai dire l'expérience *considérée dans sa dimension spatiale uniquement*. En effet, le mouvement et les lois qui s'y rattachent concernent essentiellement des déterminations spatiales, même si peuvent être impliquées en même temps des déterminations de temps pour les rendre possibles³.

Mais même en admettant d'une part que l'expérience considérée du point de vue de sa spatialité, comme monde de choses étendues, ne nous livre rien d'autre que de simples rapports, et que, d'autre part, de simples rapports ne sauraient nous faire connaître une chose en soi, comment peut-on parvenir à la conclusion très précise que Kant a énoncée ? Car il ne s'agit pas simplement d'exclure que cette expérience nous ouvre l'accès à la chose en soi, mais très exactement d'obtenir que les représentations externes ne contiennent rien d'autre, dans notre rapport à un « quelque

³ Pour qui voudrait en douter, on pourrait invoquer cet extrait des *Bemerkungen zu Jakobs Prüfung der Mendelssohn'schen Morgenstunden*, où il est question de : « *bewegende Kraft und Beweglichkeit (Veränderung äusserer Verhältnisse)* » (cité par Vaihinger, *op. cit.*, p. 476, dans un autre contexte, et souligné par nous).

chose », que « la manière dont nous sommes affectés » (pour reprendre les termes de A 44/B 61). En d'autres termes : il ne suffit pas de relativiser ou même d'invalider complètement la connaissance sensible du point de vue transcendantal ; il faut en outre déterminer plus précisément le *contenu* du sens interne : rien d'autre que le rapport du sujet à la chose affectante.

Ainsi, en partant simplement d'une prise en considération de l'expérience externe, nous devons passer au rapport du sujet connaissant à la chose en soi, et en même temps réduire l'expérience externe à n'exprimer rien d'autre que ce rapport d'affection. Ce qui va permettre à Kant de franchir ce dernier pas, de passer de l'expérience externe à la subjectivité de la connaissance sensible, et plus précisément à la subjectivité *absolue* de la connaissance sensible, le voici : le fait, établi plus tôt dans l'Esthétique transcendantale, que l'intuition pure de l'espace est la forme *a priori* de l'affection externe. Kant en effet nous promettait de confirmer sa doctrine de l'idéalité des objets sensibles (*Zur Bestätigung dieser Theorie...*), et non de l'établir par des moyens indépendants. Rien d'étonnant dès lors à ce qu'interviennent des thèses déjà acquises ; et si la première partie de la Remarque ne dégage pas cette prémisse explicitement pour l'intuition *a priori* de l'espace, la deuxième, après avoir affirmé qu'une preuve identique valait pour le sens interne, donne comme une raison importante de ce parallélisme le fait que : « le temps (...) précède la conscience que nous en avons (des représentations du sens interne) et sert de fondement à cette conscience, à titre de condition formelle » (B 67).

Nous pouvons désormais reconstruire l'argument du sens externe comme suit : (i) l'expérience externe se laisse résoudre en de simples rapports (spatiaux) ; (ii) or, de

simples rapports ne sauraient convenir à une chose en soi ; (iii) l'espace se trouve en nous à titre de forme a priori de l'intuition, fonction que Kant définit comme « ce qui fait que le divers du phénomène peut être ordonné suivant certains rapports » (A 20/B 34) ou encore comme ce qui contient « le principe des rapports (des objets) » (A 26/B 42) ; (iv) plus précisément, l'espace est la forme d'une affection externe, conformément au présupposé fondamental de l'Esthétique selon laquelle il y a bien affection par une chose en soi hors de nous ; (v) si les rapports spatiaux (parce qu'ils sont de purs rapports) et si l'espace comme principe sensible de ces rapports (parce qu'il est une forme subjective) ne peuvent être ramenés à la chose en soi, il s'ensuit que l'expérience externe ne nous présente rien d'autre que des modifications (des rapports), en eux-mêmes inexpressifs, de l'espace, qui est une forme immanente de la sensibilité dans son rapport à l'affectant inconnu. Les représentations externes ne contiennent donc rien d'autre que le rapport du sujet à l'objet. L'affection du sujet signale bien l'existence d'une chose en soi, mais l'intuition externe ne nous la fait nullement connaître, car elle ne contient que des modifications sans transcendance d'une forme de la sensibilité humaine qui contient elle-même déjà leur principe en tant que modifications *spatiales*. Ainsi que Kant le rappelle un peu plus loin dans ce passage : une intuition, « si elle ne contient rien que des rapports, (s'appelle) la forme de l'intuition » (B 67 ; souligné par nous). Or nous venons de voir que l'intuition externe empirique ne contenait elle-même rien d'autre que des rapports⁴ !

⁴ Dans son important commentaire de l'Esthétique transcendantale, Fr.-X. Chenet a très bien exprimé cette non-expressivité de la connaissance sensible : « le phénomène n'est pas tant l'apparaître de la chose, écrit-il, que l'apparaître de la sensibilité à elle-même » (Chenet, *op. cit.*, p. 272). Il est à noter toutefois qu'il fait une lecture toute autre des arguments de la deuxième Remarque, cf. p. 110-111 pour l'argument du

Avant de clore ce long développement consacré à tirer au clair l'argument concernant le sens externe, deux remarques s'imposent pour en préciser le résultat. Tout d'abord : afin de bien faire saisir cette idée d'une expressivité de la sensibilité, contre laquelle Kant lutte dans ce passage, il conviendrait de la différencier d'une thèse voisine, connue depuis longtemps dans la réception de l'œuvre kantienne comme l'hypothèse de la « troisième possibilité ». Lorsqu'il s'interroge au début de l'Esthétique sur l'être du temps et de l'espace, Kant évoque deux possibilités : ou bien l'espace et le temps reviennent comme déterminations aux choses en soi elles-mêmes, ou bien ils ne tiennent qu'à la forme de notre intuition (A 23/B 37-A 23/B 38). L'Esthétique établit certes que le temps et l'espace sont les formes *a priori* de notre intuition, mais ne pourrait-on pas envisager qu'ils sont en même temps et d'autre part des déterminations des choses considérés en elles-mêmes ? Autrement dit, sommes-nous forcément devant une alternative, ou bien n'y a-t-il pas cette troisième possibilité ? L'argument du sens externe l'exclut, du moins pour l'espace, puisqu'il affirme qu'une chose en soi ne peut être connue par de simples rapports, et on a vu que l'espace ne contient rien que des rapports : il ne peut donc avoir de fondement dans la chose en soi. Mais l'argument du sens externe va plus loin encore, puisqu'il montre que l'expérience externe tout entière se laisse résoudre en de simples rapports spatiaux ; en dehors de l'espace (et du temps, dont nous traiterons à l'instant), il n'y a pas d'autre « dimension » de notre connaissance par où

sens externe, et p. 250-257, pour l'argument suivant portant sur le sens interne. Nous y reviendrons. -- D'autre part, Kant lui-même indique clairement une telle immanence absolue de l'apparaître sensible lorsqu'il écrit : « Quand même nous pourrions porter notre intuition à son plus haut degré de distinction, nous n'en ferions point un pas de plus vers la nature des objets en soi. Car en tout cas nous ne connaîtrions parfaitement que notre mode d'intuition, c'est-à-dire notre sensibilité » (A 43/B 60).

quelque chose provenant de la chose en soi pourrait « filtrer ». Il n'y a rien dans ce que la sensation nous donne à connaître qui ne se laisse réduire à des rapports spatiaux inaptés à exprimer quoi que ce soit de la chose en soi. C'est la thèse de la non-expressivité de la sensibilité.

La deuxième remarque à faire porte sur la prémisse suivant laquelle une chose en soi ne peut être connue par de simples rapports. Kant peut-il avancer un tel principe sans se rendre coupable de vouloir trancher dogmatiquement en ce qui concerne la constitution de la chose en soi ? Il ressort notamment du chapitre sur l'Amphibologie des concepts de la réflexion, où interviennent de semblables considérations sur la relationnalité de la connaissance sensible, que ce principe ne saurait en tout cas avoir qu'une portée fort limitée. Rappelons simplement que Kant y mène une charge contre la conception leibnizienne de la sensibilité : Leibniz s'arroge le droit de penser les objets du monde sensible par concepts purs, car il ne voit dans la sensibilité qu'une source de confusion dans nos concepts, venant brouiller notre perception des rapports logiques entre les choses. Mais il méconnaît par là que la réceptivité de l'esprit impose des conditions *sui generis* irréductibles à la représentation. C'est ainsi qu'il faut rejeter le raisonnement à la base de la thèse monadologique de Leibniz : il est vrai que, « au point de vue de simples concepts » (A 283/B 338), toute substance comporte nécessairement un intérieur distinct de ses rapports externes. Or Leibniz prétend nous faire connaître l'intérieur des substances en se réclamant d'un modèle inspiré du psychisme humain : parce qu'il est absolu, c'est-à-dire privé de tout rapport avec autre chose que lui-même, l'intérieur des choses doit être simple ; mais il doit en même temps renfermer une diversité intérieure propre. C'est l'exemple paradigmatique

de la conscience humaine, simple et indivise quoique affectée d'états divers, qui doit permettre de penser la structure de la monade en général (cf. A 274/B 330). Mais pour Kant, cette intériorité prétendue de la substance n'est qu'« une simple chimère », puisqu'elle fait abstraction de la matière phénoménale dans l'espace, qui ne nous fournit jamais, si profondément que nous cherchions, que de simples rapports externes (A 277/B 333). Or si, ainsi que Kant l'affirme dans ce chapitre, tout autre objet que l'objet des sens ne peut être qu'un noumène au sens négatif, dont la possibilité même reste problématique, la prémisse employée dans l'argument du sens externe au § 8 ne paraît pas inattaquable, puisqu'elle semble vouloir penser la chose en soi « du point de vue de simples concepts ». Que Kant soit conscient du point faible de son argumentation, on peut en trouver un signe dans la formule plutôt modeste qui sert à introduire sa conclusion (« on peut bien juger que (*wohl ist zu urteilen*) », B 67). Quoi qu'il en soit, il faut souligner que cette prémisse n'intervient pas dans la thèse de l'auto-affection.

La non-expressivité de la sensibilité interne

Passons maintenant à l'argument parallèle destiné à établir la non-expressivité de la sensibilité interne. Notre analyse devra faire apparaître en quoi il appelle nécessairement la thèse de l'auto-affection de l'esprit. En reprenant notre lecture de la deuxième Remarque générale, on peut estimer tout d'abord que notre long détour par l'argument du sens externe n'avait rien de superflu, puisque les éléments qui doivent permettre d'appliquer le raisonnement de Kant au sens interne se présentent de manière fort ramassée, prenant appui sur les acquis du début du passage :

Il en va de même avec l'intuition interne. Non seulement en ce cas les représentations des sens externes constituent la matière propre dont nous garnissons notre esprit, mais le temps où nous plaçons ces représentations, et qui lui-même précède la conscience que nous en avons dans l'expérience et sert de fondement à cette conscience, à titre de condition formelle de la façon dont nous les plaçons dans l'esprit, le temps, donc, contient déjà des rapports de succession et de simultanéité et celui du simultané avec le successif (du permanent). (B 67)

De prime abord cet extrait semble plutôt déjouer nos attentes. Là où l'on pouvait s'attendre à y trouver une analyse du caractère simplement relationnel de l'expérience interne, nulle mention n'en est faite, et en lieu et place d'une telle considération, Kant nous affirme, dans le dessein manifeste de justifier le parallélisme avec l'argument précédent, que le sens interne, à la différence du sens externe, n'a pas de divers propre, mais doit emprunter les représentations de ce dernier. Peut-on donner un sens satisfaisant à ce qui paraît être un écart considérable par rapport à l'argument du sens externe ? En réalité, les dissimilitudes s'effacent lorsqu'on se rend à l'évidence : il n'est aucunement question ici, comme nulle part ailleurs dans cette Remarque, d'une expérience spécifiquement interne. Kant considère plutôt l'expérience externe dans sa dimension temporelle, telle qu'elle dépend du sens interne. On n'a donc pas ici à établir la pure relationnalité de l'intuition interne, comme il faudrait le faire si l'on avait affaire à un contenu distinct ; car par définition, la temporalité de l'expérience externe n'est autre chose que les purs rapports de succession, de simultanéité et de permanence des représentations externes. Représentations dont on a vu au

demeurant que ne s'y exprimait aucun absolu susceptible de représenter la chose en soi⁵.

Ces précisions touchant le temps devraient suffire, du moins il le semble, à justifier l'annonce faite plus tôt par Kant que sa conclusion valait aussi pour le sens interne. L'intuition interne ne renferme rien d'autre que de simples rapports ne pouvant convenir à une chose en soi, et le principe premier de ces rapports, l'intuition pure du temps, revient au sujet connaissant et non aux choses intuitionnées. Et pourtant Kant ne peut de toute évidence pas se satisfaire de ce qui a été dit jusqu'ici, puisqu'il relance au contraire son exposé, au point même que nous n'en sommes rendus qu'à mi-chemin : ce qui reste en effet à mettre au point, c'est le rapport d'affection qui a lieu dans l'intuition interne. On ne peut réduire le temps à ne manifester que le rapport d'un sujet à un « quelque chose », comme l'argument l'exige, sans préciser de quel rapport il s'agit. Cela demande davantage de soins que pour l'affection du sens externe par la chose en soi, car pour Kant le temps est la manière dont l'esprit s'affecte lui-même dans l'acte de poser des représentations externes, autrement dit le temps est la forme d'une affection interne ou d'une affection de soi par soi. Concept inédit qu'il importe de définir et de justifier. Pourquoi Kant pose-t-il l'existence d'une auto-affection au fondement du

⁵ Cf. très explicitement dans la réflexion 5655 : « *Eben so löse ich, wenn ich auf die Vorstellungen des innern Sinns Acht gebe, alles in lauter Zeitverhältnisse auf, und das Absolute für den Verstand fehlt. Alles ist in uns Vorstellung, in Zeitverhältnissen gesetzt, und fragen wir, was sie denn Vorstelle, so sind es entweder das äußere, wovon wir eben gesehen haben (nulle part dans cette réflexion à vrai dire), daß es sich auf lauter Raumverhältnisse beziehe, wozu das Ding an sich für uns unerkennbar ist, oder die innere Beziehung dieser Vorstellungen in der Zeit auf einander* », R. 5655, Ak. XVIII, p. 314-315.

temps du monde externe et quels sont les enjeux d'une telle notion pour l'idéalisme transcendantal ?

Il faut d'abord mettre en évidence le lien fondateur qui existe entre la spontanéité du sujet et le temps de la perception. De ce point de vue, on se gardera de confondre l'ordre temporel objectif des phénomènes et l'appréhension toujours successive du divers dans la conscience. Ce que je puis percevoir du monde dépend certes de rapports objectifs de simultanéité et de succession : la possibilité que j'ai d'orienter mon appréhension du divers diffère selon que j'ai affaire à la coexistence d'une maison ou à l'événement que constitue la descente vers l'aval d'un bateau. Il reste que, dans la perception, le temps comme forme de la représentation est toujours successif ; ou plus exactement, puisque le cours du temps obéit déjà par définition à une succession irréversible, on dira que le divers dans le phénomène se présente toujours de manière successive à la conscience, que le divers dans l'objet soit lui-même successif ou non : « je dois montrer quelle liaison dans le temps convient au divers dans les phénomènes eux-mêmes, tandis que la représentation de ce divers est toujours successive dans l'appréhension » (A 190/B 235). « En tant qu'ils (les phénomènes) sont en même temps, comme représentations seulement, des objets de la conscience, ils ne sont pas du tout distincts de l'appréhension, c'est-à-dire de l'admission dans la synthèse de l'appréhension, et on doit donc dire : le divers des phénomènes est toujours produit successivement dans l'esprit » (A 190/B 235). Il ne nous appartient pas de juger du bien-fondé de la thèse maintes fois contestée de Kant selon laquelle l'appréhension du divers est nécessairement successive. Ce que nous voulons faire ressortir ici, c'est plutôt que le temps comme forme de la représentation consciente, le seul temps vécu ou perçu, ne

fait qu'un avec la succession du divers dans la conscience ; et que cette succession est la forme que prend l'acte d'appréhension synthétique du divers par le sujet. Les représentations spatiales reçues dans le sens externe ne sont en elles-mêmes ni temporelles ni conscientes, mais le sujet doit les appréhender pour les amener à la perception. Pour le dire autrement, la succession du divers dans la conscience ne résulte pas d'une quelconque auto-temporalisation de la chose en soi, comme si le temps était la forme (subjective) de l'affection du sens externe par la chose en soi, mais il y faut à chaque fois un acte d'appréhension par le sujet.

C'est justement ce que Kant souligne dans la deuxième Remarque générale, lorsqu'il écrit que « la faculté d'avoir conscience de soi doit découvrir (appréhender) ce qui se trouve dans l'esprit » (B 68), pour en garnir (*besetzen*), selon le vocabulaire propre à ce passage, le sens interne. Et le temps est « la condition formelle de la façon dont nous les plaçons (*setzen* ; il s'agit ici des représentations externes) dans l'esprit » (B 67). Mais que signifie que le temps soit la forme de l'appréhension du divers dans la conscience ? Il y a là une ambiguïté que la théorie de l'auto-affection s'efforcera de dissiper et de neutraliser.

C'est qu'il faut voir que cette proximité de la spontanéité du sujet avec le temps du représenter⁶ n'est pas sans dangers. Elle risque en effet de mener purement et simplement à une absolutisation du temps comme forme *a priori* de l'activité du moi. Quel sens peut bien avoir la révolution copernicienne ici, ainsi que son corollaire, la

⁶ Proximité qui s'exprime non seulement dans l'appréhension successive, mais dans la théorie du schématisme, où le temps est pris comme condition formelle de « la liaison de toutes les représentations » (A 138/B 177).

phénoménalité des objets des sens ? « Si l'intuition devait se régler sur la nature des objets, je ne vois pas comment on en pourrait savoir quelque chose *a priori* ; que si, au contraire, l'objet (comme objet des sens) se règle sur la nature de notre faculté d'intuition, je puis très bien alors me représenter cette possibilité. » (B XVII). Mais quel sens y a-t-il à dire que, dans son activité d'appréhension du divers externe, le sujet se règle sur sa faculté d'intuition, comme du dehors ? Pour fonder la phénoménalité du temps, le fait que le temps comme intuition pure préexiste *a priori* dans le sujet, est de peu de secours : le sujet pourrait posséder *a priori* la forme de son auto-détermination dans l'activité de liaison du divers spatial, auquel cas le temps serait transcendantalement réel en tant que forme du rapport de soi à soi, en tant que forme de l'activité du moi. Le fait que la matière sur laquelle s'exerce l'activité -- les représentations externes -- soit de part en part phénoménale n'y changerait rien : la phénoménalité du « contenu » de la représentation ne suffit pas à assurer la phénoménalité du temps comme forme du rapport à soi dans la représentation du monde. Le temps ne reviendrait pas aux objets externes comme tels, mais à notre façon de les saisir. Si le temps est la forme de la synthèse de l'appréhension, pouvons-nous vraiment en affirmer l'idéalité transcendantale ? Des formules comme la suivante semblent tirer le temps inéluctablement du côté de la spontanéité du moi : l'imagination « doit (...) recevoir les impressions dans son activité (*die Eindrücke in ihre Tätigkeit aufnehmen*), c'est-à-dire les appréhender » (A 120) -- et cela selon la forme *a priori* du temps. Force est de constater qu'ici la pensée kantienne se tient dangereusement près d'un idéalisme absolu, selon un paradoxe qui a marqué d'ailleurs sa postérité immédiate. Si elle ne conduit pas corrélativement à porter le soupçon sur

l'idéalité transcendantale de l'espace, faisant ainsi s'effondrer toute l'Esthétique transcendantale, l'idéalité transcendantale du temps comme forme de la *Selbsttätigkeit* menace tout au moins les résultats de la troisième Antinomie⁷.

La théorie de l'auto-affection en B montre que Kant a pleinement pris acte de cette possibilité. Tout l'effort de Kant au § 8.II et au § 24 ira en effet à établir que le temps n'est pas la forme de l'appréhension, mais plus exactement la forme d'une affection par cette activité. Il faut faire du temps une forme de la réceptivité. Et comme la réceptivité implique toujours l'idée d'un non-moi, le sujet devra se dédoubler dans cette activité d'appréhension : à la fois actif et passif, il devra s'affecter lui-même. Le temps n'est donc pas à proprement parler « la condition formelle de la façon dont (...) nous plaçons (les représentations externes) dans l'esprit » (B 67), mais « la manière dont l'esprit est affecté par sa propre activité, à savoir par cette position de sa représentation, par conséquent par lui-même, c'est-à-dire un sens interne selon sa forme » (B 67-68 ; c'est nous qui soulignons). Le temps est la forme de l'affection de soi-même par l'acte d'appréhension, et non la forme de l'appréhension elle-même.

Cette passivité vis-à-vis de soi-même dans l'appréhension du divers externe, il ne suffit pas de l'affirmer. Mais comment faire admettre une pensée aussi

⁷ I. Heidemann, « Über die Divergenz von Raum und Zeit in der transzendentalen Ästhetik », *Jahrbuch der Albertus-Universität zu Königsberg*, VII, 1957, p. 107-108 remarque ainsi à propos de l'idéalité transcendantale du temps qu'elle est autrement décisive que l'idéalité de l'espace : il suffit qu'il existe une intuition pure de l'espace pour que la géométrie soit possible, que l'espace revienne en outre aux objets eux-mêmes ou non ; mais une telle alternative n'est pas envisageable dans le cas du temps, sauf à compromettre la spontanéité absolue de la volonté.

paradoxale que celle d'une auto-affection ? La stratégie mise en œuvre par Kant pour faire ressortir la passivité implicite dans notre activité de synthèse du divers sera partout la même, même si elle empruntera différentes voies dans l'Esthétique et dans la Dédution : partir du fait de la finitude du sujet, du fait que le sujet ne crée pas lui-même le monde des sens, mais le reçoit -- partir de la réceptivité externe donc, qui constitue le présupposé fondamental de toute l'Esthétique. Mais non pas pour en déduire ou pour faire supposer par analogie l'existence d'une réceptivité interne parallèle : l'auto-affection et sa forme, le temps, relevant de la sensibilité humaine contingente, ce serait illégitime de les faire dériver de l'idée même d'un être fini. Plutôt, en partant de la pensée plus aisément admissible d'une réceptivité externe, il s'agit de faire apparaître l'appréhension successive comme moment du procès de réception du donné, et de rendre par là vraisemblable qu'y soit impliquée une passivité semblable à celle que nous devons supposer à l'égard de l'affectant externe. En quel sens ? Si, avant de devenir conscient, le donné externe est déjà en nous à la suite d'une affection de la sensibilité externe, mais n'est véritablement accueilli -- reçu -- dans la conscience qu'à l'occasion d'un acte d'appréhension, ne peut-on pas penser que cette appréhension implique elle-même de nouveau une passivité à l'égard du donné appréhendé ? Cette passivité coïnciderait avec l'acte même d'appréhension. Pour amener à la conscience les représentations externes, représentations passivement reçues, je dois m'en affecter moi-même à mon tour. En d'autres termes, le temps n'est pas un médium transcendentalement réel que la conscience pourrait en quelque sorte « surplomber » pour y positionner les représentations externes, mais il est la forme d'un sens, la

forme suivant laquelle la conscience reçoit passivement un donné.

Dans cette perspective seule, le recours de Kant dans le passage à l'étude à l'idée d'une intuition intellectuelle prend son véritable sens :

La conscience de soi-même (l'aperception) est la simple représentation d'un moi, et si, par elle seule, tout le divers qui est dans le sujet était donné *spontanément*, l'intuition interne serait alors intellectuelle. Dans l'homme, cette conscience exige une perception interne du divers, qui est préalablement donné dans le sujet, et le mode selon lequel il est donné dans l'esprit sans spontanéité doit, en raison de cette différence, s'appeler sensibilité. Si la faculté d'avoir conscience de soi doit découvrir (appréhender) ce qui se trouve dans l'esprit, cette faculté doit affecter l'esprit (...) (B 68 ; la traduction Delamarre-Marty néglige de souligner « spontanément », comme Kant le fait pour « *selbsttätig* »).

Comment faut-il comprendre l'opposition ici faite entre le sujet humain pourvu d'un sens interne et l'idée d'un être doté d'une intuition intellectuelle ? D'une manière générale, on a interprété ce passage comme si le divers dont parlait Kant était un divers sensible spécifiquement interne.

L'intuition intellectuelle nous aiderait ainsi à penser une saisie du moi comme noumène dans un rapport à soi non médiatisé, où le « Je pense » produirait son propre divers interne sans avoir à le recevoir par l'intermédiaire d'un organe sensible de l'intuition de soi. Nous avons vu pourtant que l'argument principal de la deuxième Remarque ne prenait nulle part en compte une expérience proprement interne. Bien plus, après nous avoir avertis que la « matière propre » du sens interne était les représentations externes (B 67, cf. aussi B XL), Kant ne prend même pas la peine de préciser s'il s'agit d'un divers interne ou externe, tant la réponse va de soi pour lui. D'ailleurs, si on relit

attentivement le début de l'extrait, on verra que Kant écrit : si « tout le divers qui était dans le sujet était donné spontanément », il n'y aurait pas de sens interne (souligné par nous). En vérité, le concept d'intuition intellectuelle remplit une autre fonction ici que par exemple dans le chapitre « Du principe de la distinction de tous les objets en général en phénomènes et noumènes ». Dans ce dernier chapitre, il a pour corrélat l'idée d'un objet qui ne serait pas objet de notre intuition sensible (cf. B 307), l'accent étant mis autant sur «notre» que sur «sensible» : en d'autres termes, un objet saisi en dehors des conditions particulières (spatio-temporelles) de la sensibilité humaine, et saisi même par une intuition qui ne dépendrait pas d'une affection sensible en général. L'extrait précité nous semble plutôt à rapprocher de la Déduction transcendantale de 1787, où Kant emploie la notion d'intuition intellectuelle pour marquer la finitude caractéristique de la pensée comme telle : la conscience doit recevoir un divers sensible pour le lier, sans pouvoir se donner à elle-même son objet en le créant (cf. B 135, B 138-139 et même B 153 où revient le concept d'auto-affection). Ainsi Kant invoque-t-il l'intuition intellectuelle pour rappeler le fait de l'affection (externe) sensible. Le divers « préalablement donné dans le sujet », ce sont les représentations externes que le sujet doit appréhender afin de les percevoir⁸. Kant ne dit donc pas : si le sujet ne se recevait pas lui-même dans le temps, il se connaîtrait autrement que comme phénomène ; mais plutôt : si le sujet n'avait pas à recevoir des représentations sensibles (externes), il n'aurait pas à

⁸ Si l'on devait en douter encore, cf. la réflexion 6313, où il est dit explicitement que l'esprit s'affecte dans l'appréhension du divers d'une intuition externe donnée : R. 6313, Ak. XVIII, p. 615 ; cf. de même la première réflexion de Leningrad, op. cit., p. 20, tr. fr. p. 15.

en affecter le sens interne en les appréhendant. L'affectation subie dans le sens externe nous incite à admettre qu'une semblable réceptivité se produise avec l'admission dans le sens interne des représentations appréhendées. Et si Kant parle ici de « perception interne », c'est parce que la perception dépend d'une affectation du sens interne au moyen de laquelle nous recevons les représentations externes dans le temps.

Récapitulons : l'analyse de l'appréhension du divers laisse penser que, pour être admises dans la perception consciente et dans le temps, les représentations externes doivent être « reçues » dans la sensibilité une seconde fois, lorsque le sujet en affecte le sens interne. Nous n'aurions pas à supposer une telle « auto-affectation » si les représentations admises par là dans la conscience n'étaient pas déjà à l'origine des représentations reçues grâce à une « passivité originnaire (*ursprüngliche Passivität*) »⁹. Et c'est en faisant du temps la forme d'une telle auto-affectation, dans l'appréhension toujours successive du divers spatial, que Kant en assure en définitive l'idéalité transcendantale. L'argument principal de la deuxième Remarque générale abordait la question de l'expressivité ou non de l'intuition sensible, avec pour résultat d'exclure toute trace de l'absolu des représentations reçues dans les formes *a priori* de l'espace et du temps. Mais cela ne faisait que préciser la thèse générale de l'idéalité de l'espace et du temps comme formes *a priori* de la réceptivité -- en supposant par là même que fût déjà établi que le temps était non seulement une intuition *a priori*, mais encore la

⁹ R. 5653, Ak. XVIII, p. 307.

forme d'un rapport sensible d'affection. Ainsi l'auto-affection n'est-elle pas simplement un argument supplémentaire en faveur de l'idéalité transcendantale du temps : elle est en bien plutôt l'une des conditions essentielles. Le lien entre le temps de la représentation et la synthèse successive de l'appréhension était déjà établi en 1781. Mais si Kant a attendu la deuxième édition pour mettre en lumière le rapport de passivité vis-à-vis de soi qui devait y intervenir, il faut dire que l'expression même de sens interne l'impliquait déjà, car elle renvoyait nécessairement à une affection corrélatrice.

En quel sens nous pouvons malgré tout continuer à parler d'un moi empirique, même si le sens interne ne sert qu'à recevoir successivement les représentations externes, nous aurons à répondre à cette question ultérieurement. Pour l'instant, considérons encore le résultat de notre lecture de la deuxième Remarque générale : l'idéalité transcendantale du temps en tant que forme de l'affection de soi par soi.

1. Remarquons tout d'abord que sans cette interprétation, la remarque de Kant dans la Préface de 1787, selon laquelle des modifications ont été apportées pour remédier à la mécompréhension de l'Esthétique, mais « surtout dans le concept du temps » (B XXXVIII), resterait incompréhensible. L'introduction du concept d'auto-affection est en effet la seule modification importante dans l'Esthétique de 1787 qui concerne spécialement le temps.

2. On avait déjà remarqué que la théorie de l'auto-affection ne visait pas--du moins pas seulement--à expliquer le mode de donation de phénomènes proprement internes, mais aussi à établir la phénoménalité du moi¹⁰. Mais s'il s'agit d'établir la phénoménalité d'un contenu

¹⁰ cf. Allison, *op. cit.*, p. 265 et Chenet, *op. cit.*, p. 250-257.

particulier de ma connaissance sensible, il faut dire que cela est tout à fait contraire à la logique propre et à la démarche de l'Esthétique, qui est de démontrer d'abord l'idéalité du temps et de l'espace comme intuitions *a priori*, condition suffisante pour ensuite conclure à la phénoménalité de ce qui est représenté en eux¹¹.

¹¹ F.-X. Chenet interprète ce passage dans le droit fil de son interprétation de la sensibilité kantienne comme sensibilité en elle-même irrémédiablement subjective : ce serait la subjectivité foncière de la faculté réceptive, reflétant sa propre constitution plutôt que celle de l'objet affectant, qui expliquerait, avant même l'existence de formes *a priori* de la sensibilité, la phénoménalité de la connaissance sensible (cf. *op. cit.*, p. 269-309). La réceptivité comme telle impliquerait déjà la phénoménalité de son objet. Ainsi de l'auto-affection : « Toute l'argumentation [dans la deuxième Remarque générale] consiste à faire admettre la nécessité d'un sens interne, d'où résulte inévitablement la phénoménalité de son contenu » (p. 255). Même si nous trouvons la thèse générale de Chenet extrêmement intéressante et très convaincante dans son ensemble, elle ne peut s'appuyer sur l'argumentation de Kant dans la deuxième Remarque générale. Elle ne fournit pas une lecture d'ensemble de toute la Remarque, et encore moins des paragraphes 24-25 où réapparaît le concept d'auto-affection. En ce qui regarde notamment la phrase suivante de Kant : « Tout ce qui est représenté par un sens est à ce titre un phénomène ; et par conséquent, ou il ne faudrait pas admettre un sens interne, ou le sujet qui en est l'objet ne pourrait être représenté par lui que comme phénomène (...) » (B 68), nous ne sommes pas d'accord avec la lecture qu'en propose Chenet : Kant n'énonce pas un principe général qui sert de prémisse dans l'argument, mais plutôt déjà une conclusion : il vient d'expliquer que le sens interne est bien un sens, comme l'indiquait la première édition sans toutefois introduire et développer l'auto-affection qu'elle supposait. Et comme l'auto-affection a une forme *a priori*, le sens interne ne nous présente que des phénomènes. Le sens interne et le sens externe, les deux sens dans l'acceptation transcendante (et quel autre sens y aurait-il chez l'homme ?), n'ont donc tous deux qu'un contenu phénoménal. Si on devait résumer la divergence entre l'interprétation de Chenet et celle que nous proposons ici, on dirait que pour Chenet, toute forme d'affection implique déjà la phénoménalité de l'objet représenté, alors que nous disons qu'il faut autant une affection (un rapport d'altérité) qu'une forme *a priori* suivant laquelle nous sommes affectés pour établir la phénoménalité de la forme sensible et de ce qu'elle renferme. Kant dans sa présentation du concept d'auto-affection s'attache avant tout à remplir la première condition, même s'il doit aussi montrer que le temps, intuition *a priori*, est bien la forme du rapport d'affection qu'il vient d'introduire.

3. Si le rattachement du temps au sens interne et à l'affection interne (le temps est la forme du sens interne, c'est-à-dire de l'affection *subie*) en garantit seule l'idéalité, sont alors à rejeter toutes les interprétations qui veulent faire du temps la forme du sens externe, de même que les interprétations qui distinguent deux sens internes, dont l'un s'identifie au temps, tandis que l'autre nous représente le moi-phénomène.

En un sens, nous devons carrément renverser le rapport qu'on pose d'habitude entre l'auto-affection de l'esprit et l'idéalité du temps. Gilles Deleuze a nettement formulé la conception la plus courante de ce rapport :

Je suis séparé de moi-même par la forme du temps (...) la forme du déterminable fait que le moi déterminé se représente la détermination comme un Autre (...) Ainsi le temps passe à l'intérieur du sujet pour distinguer en lui le Moi [empirique] et le Je [transcendantal] (...)¹².

Ainsi, ce serait la médiation sensible du sens interne qui séparerait le moi de lui-même par sa forme idéale ; s'apparaissant à lui-même à travers le voile du temps, le sujet se représenterait comme un « autre », c'est-à-dire comme un moi-phénomène temporel¹³. Mais nous

¹² G. Deleuze, « Sur quatre formules poétiques qui pourraient résumer la philosophie kantienne », *Philosophie*, 9, 1986, p. 30-31.

¹³ Développant une critique phénoménologique des métaphysiques de la représentation que nous ne poursuivrons pas ici, M. Henry dirait que, plus fondamentalement, ce qui introduit l'altérité dans la connaissance du moi chez Kant, c'est l'intuitivité même de la connaissance. Pour Henry en effet, très marqué par Heidegger dans sa lecture de Kant, le temps pur se produit chez Kant comme horizon de visibilité, comme milieu de rencontre de l'étant, milieu nécessairement incompatible, en raison de la « transcendance originelle » qui l'habite, avec l'intériorité radicale du moi. C'est ainsi l'*ek-stasis* du temps comme

voyons maintenant que ce n'est pas l'idéalité du temps qui explique le dédoublement du moi, mais au contraire le dédoublement du moi qui explique l'idéalité du temps.

intuition qui explique que le sujet se reçoive et s'intuitionne comme un autre : cf. Henry, « Le concept d'âme a-t-il un sens ? », p. 12 et surtout *Généalogie de la psychanalyse. Le commencement perdu*, p. 139.

II. 2. L'AUTO-AFFECTION PURE DANS LA DÉDUCTION TRANSCENDANTALE DE 1787

Le deuxième et dernier passage à traiter de l'auto-affection dans la *Critique* se trouve au § 24, vers le milieu de la nouvelle Déduction transcendantale. Kant commence par y reprendre la thèse de l'auto-affection de l'esprit, maintenant qualifiée de « paradoxe » du sens interne : « il consiste à dire que le sens interne nous présente nous-mêmes à la conscience seulement comme nous apparaissions (...) parce que nous nous intuitionnons seulement comme nous sommes intérieurement affectés, ce qui semble être contradictoire, puisque nous devrions nous comporter comme passifs vis-à-vis de nous-mêmes » (B 152-153). Le paradoxe ici ne réside pas dans le rapport de raison à conséquence posé par Kant entre le fait de l'auto-affection et la phénoménalité de la connaissance du moi : nous avons vu en effet au § 8¹ que l'idéalité transcendantale du temps exigeait justement un tel rapport de passivité vis-à-vis de soi-même. Le paradoxe à vrai dire est double : il consiste tant dans le rapport de passivité à l'égard de soi-même dans la synthèse de l'appréhension, rapport paradoxal s'il en est, que dans son corollaire immédiat, la phénoménalité qui caractérise jusqu'au rapport à soi.

Or Kant nous promet ici une élucidation plus poussée du « paradoxe ». Mais pourquoi revenir sur le thème de l'auto-affection précisément dans la Déduction transcendantale, en affirmant même, comme le fait Kant, que c'est le lieu tout désigné pour une telle reprise ? « C'est

¹ Il faut reprendre ici la correction proposée par Gawronsky, qui signale qu'en toute logique Kant devrait renvoyer ici au § 8 (où se trouve la deuxième Remarque générale sur l'Esthétique), plutôt qu'au § 6 comme le texte qui nous a été transmis.

ici le lieu d'expliquer (*verständlich zu machen*) le paradoxe qui a dû frapper tout le monde dans l'exposition du sens interne » (B 152). Une première réponse serait que Kant vient d'y mettre au jour l'unité synthétique de l'aperception dans son lien avec l'entendement (B 134 n.).

L'auto-affection sous sa face passive, en tant qu'être-affecté interne, avait son lieu propre dans l'Esthétique, de même d'ailleurs que la question de l'idéalité du temps comme forme de l'intuition. Mais comme l'instance affectante était le moi lui-même dans l'exercice de sa spontanéité, seule l'Analytique pouvait permettre d'articuler pleinement l'auto-affection sous sa face active, comme acte de position des représentations dans le sens interne, ce qui n'était possible que par anticipation dans l'Esthétique.

Mais si la reprise du thème de l'auto-affection ne tenait qu'à cela, Kant se contentant d'en donner une traduction dans les termes de l'Analytique, on aurait le droit d'y voir tout de même une simple parenthèse dans le corps de la Dédution transcendantale. L'analyse attentive du § 24 révèle toutefois que la réapparition de l'auto-affection ici n'est pas étrangère à la marche de la Dédution, ni même d'ailleurs à ses préoccupations propres. Au § 24 justement, nous entrons en possession d'un nouvel élément, l'idée de la synthèse figurée ou *synthesis speciosa*, qui jouera un si grand rôle dans la deuxième partie de la Dédution. De nouvelles considérations en faveur de l'idéalité du temps en tant que forme de l'auto-affection deviendront possibles, avec l'introduction d'une nouvelle figure de l'auto-affection : une auto-affection pure. Et comme l'auto-affection pure dont traite Kant ici diffère peu dans son fonctionnement de l'affection de soi par soi occasionnée par la synthèse empirique de l'appréhension, il

pourra par la même occasion préciser des traits partagés par les deux formes d'auto-affection.

Le développement consacré par Kant à l'auto-affection au § 24 présente un cours sinueux qui nécessitera un commentaire serré du texte, comme auparavant pour la deuxième Remarque générale sur l'Esthétique. Mais la tâche nous est quelque peu facilitée ici, puisque nous pouvons prendre appui sur les résultats de l'analyse précédente : on a vu en effet que c'est par le concept inédit d'une auto-affection de l'esprit que Kant veut assurer l'idéalité transcendantale du temps. Son souci premier sera donc toujours de plaider en faveur du bien-fondé de cette notion, en montrant que la passivité vis-à-vis de soi-même qu'elle suppose n'est pas purement verbale, mais se manifeste d'elle-même à partir de l'examen des faits en question. Une phrase de Kant est tout à fait révélatrice à cet égard : il veut nous amener à conclure que l'entendement exerce « une action telle que *nous avons raison de dire (wir mit Recht sagen)* que le sens interne est affecté par elle » (B 153-154 ; souligné par nous). Or deux considérations se suivront ici très rapidement, au point que le passage entre les deux sera presque imperceptible : une première considération servira à dissocier de manière négative le sens interne et sa forme sensible de l'activité unificatrice de la spontanéité, tandis qu'une deuxième considération, développant l'idée d'une auto-affection pure, voudra rendre manifeste de manière positive que le temps, si intimement lié qu'il soit avec l'acte de la synthèse du divers, appartient pourtant de plein droit au moment de la réceptivité sensible.

Examinons tout d'abord l'affirmation de Kant qui suit immédiatement le rappel du paradoxe : celle de la distinction soigneuse que la doctrine de l'auto-affection l'amène à faire entre l'aperception et le sens interne. Quel sens donner à cela ? Comme plus tôt avec l'opposition entre le sens interne et l'intuition intellectuelle interne, on est conduit à donner un tout autre sens à cette distinction dès lors qu'on reconnaît que le sens interne ne désigne pas un organe séparé de l'intuition de soi, au sens où il nous fournirait des représentations proprement internes, mais correspond plutôt à l'affection sensible du sujet par la position des représentations externes. Kant ne distingue pas ici entre l'intuition sensible de phénomènes internes et la conscience simplement intellectuelle de l'aperception, qui ne nous procure comme telle aucune connaissance du moi (cf. § 25). Il veut plutôt empêcher que ne se confondent l'activité synthétique de l'entendement et notre réceptivité sensible à l'égard de cette activité. Plus précisément, il ne s'agit pas tant de distinguer le sens interne de l'aperception, que de séparer le temps, forme sensible d'un sens interne, de la spontanéité du sujet.

Quelle stratégie Kant met-il en œuvre pour sauvegarder sa distinction entre l'aperception et le sens interne ? Il tente de nous faire voir que le sens interne ne fait que fournir la forme sensible temporelle de la *déterminabilité* du divers représenté en lui, mais sans lier ce divers. Suivant en effet un principe énoncé dès l'entrée en matière de la Dédution, et qui sert de prémisse majeure à l'argumentation qu'elle déploie, la liaison d'un divers sensible ne peut venir que d'un acte de la spontanéité, et jamais des sens ni des formes pures de l'intuition (cf. B 129-130). Si le temps/sens interne déterminait par lui-même ce qui était représenté en lui, il relèverait de la spontanéité du sujet

et deviendrait de ce fait absolument réel. On constate ici de nouveau, dans l'effort qu'il fait pour l'écarter, que Kant a pleinement aperçu la menace qui pesait sur l'idéalité du temps du fait de son voisinage avec la spontanéité du moi.

Kant écrit ainsi : « le sens interne contient la simple forme de l'intuition, mais sans liaison en elle du divers, et il ne contient encore par suite aucune intuition déterminée ; celle-ci n'est possible que par la conscience de la détermination du sens interne par l'acte transcendantal de l'imagination (qui est l'influence synthétique de l'entendement sur le sens interne) » (B 154). Pour Kant, cela se vérifie d'abord dans la synthèse figurée, dont il sera question bientôt, mais aussi bien dans l'expérience commune. Kant nous invite en effet aussitôt à observer notre activité mentale ordinaire, dans un geste qui n'est pas sans rappeler ces passages où Fichte nous invite à épier notre propre activité, afin en quelque sorte de « prendre sur le fait » la spontanéité du moi² : « C'est d'ailleurs ce que nous observons toujours en nous. Nous ne pouvons penser une ligne, sans la tirer par la pensée, un cercle sans le décrire (...) » (B 154). En quel sens cette observation doit-elle montrer que le sens interne ne nous fournit d'intuition déterminée que moyennant une conscience de la détermination qui s'exerce sur lui ? Pour nous représenter une ligne ou un cercle, nous devons déployer une activité : tirer la ligne, décrire le cercle. Lorsque je me représente une ligne, elle ne m'est pas donnée pour ainsi dire toute faite, mais j'ai conscience de la tirer successivement dans le sens interne. Le temps est la forme suivant laquelle l'activité du tracer s'exerce sur le sens interne pour lui donner un contenu

² cf. par exemple « *Denke die Wand und dann dich, der sie denkt, und sehe zu, wie du das denkst !* », cité par Heimsæth, *op. cit.*, p. 237, dans un tout autre contexte.

déterminé. Ni l'activité de décrire une forme géométrique, ni la forme géométrique déterminée, ne me sont données par la forme du temps, mais le temps n'est que la forme de la déterminabilité du sens interne.

Or si elle devait se limiter à cela, on aperçoit tout de suite la faiblesse de la considération ici avancée par Kant. La position de Kant dépend de l'existence d'un sens interne distinct de l'aperception, et dont le temps serait la forme. Mais il n'a réussi qu'à montrer que le temps était la forme selon laquelle on déterminait (successivement) le sens interne. On semble seulement présupposer l'existence d'un sens interne, et rien n'empêche dans ces conditions le temps d'être la forme de la spontanéité du moi. En vérité, nous nous trouvons devant la même difficulté qu'avec l'appréhension successive du divers externe, même s'il s'agit ici plutôt de la représentation imaginative de figures géométriques. Comment faire du temps la forme d'une réceptivité à l'égard de soi-même plutôt que le mode, transcendentalement réel, du déploiement de notre activité ?

Les exemples proposés par Kant montrent plutôt que la solution élaborée dans la deuxième Remarque générale est déjà à l'œuvre ici. Le tracer de la ligne, la description d'un cercle dans le sens interne, tous deux sont des exemples de l'auto-affection de l'esprit. Si le sens interne ne devait contenir que des représentations spécifiquement internes, les exemples de Kant aurait de quoi surprendre par leur caractère inapproprié, puisqu'il s'agit sans exception de représentations spatiales représentées dans le sens interne. Mais la présence ici de représentations du « sens externe en général » (B 155 n.), en d'autres termes de l'espace pur, fait ressortir justement la dimension de passivité sans laquelle il n'y a pas de sens interne, mais seulement le milieu intuitif (et absolument réel) du temps : le sens

interne n'a de contenu qu'à l'occasion d'une détermination par la conscience, mais cela suppose en même temps une auto-affection, celle par laquelle j'affecte le sens interne de représentations spatiales. Dans le temps, je suis affecté par le divers spatial : le temps n'est rien d'autre que la forme selon laquelle, m'en affectant d'autre part, je reçois l'espace.

Observons par ailleurs que la représentation imaginative des figures géométriques offre peut-être la meilleure illustration du principe suivant : on ne peut distinguer, sauf par abstraction, ces deux moments de l'auto-affection que sont la détermination synthétique du divers et la position du divers dans le sens interne. Je détermine le sens interne en même temps que je m'en affecte : à chaque fois, je réunis le divers spatial dans le sens interne pour représenter telle ou telle figure déterminée. La suite du passage l'exprime admirablement : « 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 (*bringt sie hervor, indem er ihn affiziert*) » (B 155). C'est à tort que la théorie de l'auto-affection par contrecoup a voulu voir ici deux activités divergentes, comme si Kant avait écrit : « en déterminant le sens interne, l'entendement l'affecte d'autre part », c'est-à-dire comme si se produisait d'abord la synthèse d'un divers spatial se trouvant déjà dans le sens interne, et par répercussion seulement des représentations sensibles de l'activité synthétique du moi déterminant. Bien plutôt l'entendement doit-il simultanément lier le divers et en affecter le sens interne pour le faire entrer dans le temps. Kant écrit ainsi plus loin au § 25 : la faculté de liaison « 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 » (B 159). En toute rigueur, la condition restrictive appliquée à l'entendement n'est pas de devoir se déployer dans le temps phénoménal, de ne pouvoir donc synthétiser une ligne, un cercle, que *successivement*. Car la condition restrictive, comme le précise Kant, n'est pas le temps mais le sens interne : elle signifie que je dois m'affecter du divers en même temps que je le détermine, et par conséquent le représenter dans la forme du sens interne.

Apparaît maintenant dans sa véritable signification l'exemple tout empirique de l'attention (*Aufmerksamkeit*) portée à nos représentations, que Kant invoque pour nous faire saisir la possibilité de l'auto-affection (B 156-157³). Cette activité ne doit pas illustrer la capacité que nous avons de susciter par notre propre fait des représentations nouvelles (comme l'auto-affection le ferait si elle nous fournissait des phénomènes spécifiquement internes) ; et, purement psychologique, elle s'identifie encore moins avec l'auto-affection proprement dite. Elle permet plutôt de retrouver dans l'observation psychologique un processus semblable à l'auto-affection dans son double mouvement de détermination d'un divers et d'affection du sens interne : car dans l'attention, l'entendement « détermine toujours le sens interne, conformément à la liaison qu'il pense, à l'intuition interne, qui correspond au divers dans la synthèse de l'entendement. Combien l'esprit est communément affecté par là, chacun pourra le percevoir en lui-même ». En d'autres termes, il se produit dans l'attention comme dans l'auto-affection la réception dans le sens interne d'un divers que l'entendement porte à l'unité.

³ cf. aussi *Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik*, Ak. XX, p. 270.

Si la théorie de l'auto-affection la rend inévitable, la thèse d'une détermination/affection simultanée dans la synthèse empirique de l'appréhension, dont Kant montre à la fin de la Dédution qu'elle doit se dérouler conformément aux catégories (cf. § 26), n'est pas sans soulever au moins une difficulté. Contentons-nous de la relever ici, car elle dépasse le cadre de notre enquête. La théorie de l'auto-affection dans l'appréhension du divers empirique semble impliquer que l'entendement s'exerce sur des représentations non encore temporalisées (voire non encore admises dans la conscience) : car la détermination du divers ne suit pas la position de ce même divers dans le sens interne, mais le précède ou survient de manière concomitante (si l'alternative a un sens dans ce contexte). Le problème devient alors de concilier l'usage des catégories dans la perception avec la caractérisation (du moins en A) du sens interne et du temps « comme ce en quoi (*als in welcher*) (les représentations) doivent être toutes ordonnées, liées et mises en rapport » (A 99), et plus encore avec le sens éminemment temporel des schèmes.

Temps et espace dans l'auto-affection pure

Au point où nous sommes parvenus dans l'étude du § 24, nous devons faire preuve de la plus extrême prudence en poursuivant notre analyse. Kant en effet ne se fait pas scrupule d'enchaîner, à l'intérieur même de la phrase où il citait l'exemple des figures géométriques qui, pour être représentées dans le sens interne, demandaient à être dessinées par le sujet, et comme s'ils faisaient partie de la même série, des exemples d'une toute autre nature, et qui vont nous mener dans une nouvelle direction :

Nous ne nous pouvons, écrit Kant, « nous représenter les trois dimensions de l'espace sans *poser*, à partir du même point, trois lignes perpendiculaires entre elles, nous ne pouvons nous représenter le temps lui-même sans porter attention, en *tirant* une ligne droite (qui doit être la représentation figurée extérieurement du temps [*die die äußerlich figürlich Vorstellung der Zeit sein soll*]), seulement à l'acte de synthèse du divers, par lequel nous déterminons successivement le sens interne, et par là à la succession de cette détermination qui a lieu en lui. » (B 154).

La ressemblance avec les exemples précédents est superficielle. Plus haut Kant soulignait que la représentation des figures géométriques dans le sens interne dépendait d'une activité de description, laquelle activité supposait à la fois une affection du sens interne par le divers spatial et une détermination de ce même divers par l'entendement. Cette considération devait illustrer que le sens interne n'était pas en lui-même principe de détermination, mais fournissait la forme (temporelle) du déterminable : en vertu de quoi il ne relevait pas de la spontanéité unificatrice mais de la sensibilité. Sans doute, il est question ici aussi de figures spatiales qui doivent être décrites successivement par le sujet : les trois lignes

perpendiculaires qui servent à représenter l'espace tridimensionnel, et la ligne droite qui fournit une représentation analogique de la succession des instants dans le temps. Mais il faut voir que le propos n'est plus de montrer que le sens interne ne donne pas par lui-même d'intuition déterminée, mais de traiter des moyens à notre disposition pour nous représenter l'espace et le temps. C'est la remarque de Kant touchant le temps qui devra retenir notre attention, et cela pour deux motifs : d'abord, la figurabilité du temps dans l'espace demande plus d'explications que la représentation tout à fait conventionnelle de l'espace par trois lignes perpendiculaires indiquant ses trois axes ; mais surtout parce que Kant donne le plus grand poids à cet exemple, dont il entend tirer un argument en faveur de la phénoménalité du contenu du sens interne : que l'intuition interne soit de part en part phénoménale, « on peut clairement le montrer, quand on tient l'espace pour une simple forme des phénomènes externes, du fait que nous ne pouvons nous représenter le temps, qui n'est cependant pas un objet de l'intuition externe, autrement que sous l'image d'une ligne, en tant que nous la tirons, et sans cette sorte de présentation (*ohne welche Darstellungsart*), nous ne pourrions pas du tout connaître qu'il n'a qu'une dimension » (B 156).

Comment faut-il entendre la remarque de Kant d'après laquelle le temps se laisse représenter dans l'espace seulement ? Et quel est au juste l'argument avancé ici en faveur de l'idéalité du sens interne ? Pour le comprendre, nous ne pouvons mieux faire que de revenir à un passage de l'Esthétique où Kant s'exprime peut-être moins laconiquement sur le même sujet. Citons-le d'abord en entier :

Le temps (...) ne peut être une détermination des figures externes : il n'appartient ni à la figure, ni à

la position, etc. (...) Et précisément parce que cette intuition interne ne donne aucune figure, nous cherchons à réparer à ce défaut par des analogies : nous représentons la suite du temps par une ligne qui se prolonge à l'infini, dans laquelle le divers constitue une série qui n'a qu'une dimension, et nous concluons des propriétés de cette ligne à toutes les propriétés du temps, avec cette seule exception que les parties de la première sont simultanées, tandis que celles du second sont toujours successives. On voit aussi par là que la représentation du temps lui-même est une intuition, puisque toutes ses relations peuvent être exprimées par une intuition externe. (A 33-34/B 49-50)

Si l'on demande pour commencer en quoi le temps se révèle particulièrement inapte à se donner à voir tel qu'il est dans l'intuition par ses propres moyens, la réponse de Kant est que cela tient au fait que le temps ou l'intuition interne « ne donne aucune figure (*keine Gestalt gibt*) ». Ainsi, le temps se caractériserait par une certaine *Gestaltlosigkeit* qui le rendrait non figurable ou non présentifiable comme tel. Mais en quoi consiste précisément le propre du temps : ce qui, en lui, se dérobe à une présentation intuitive dans le temps seul, mais qui doit justement être donné de quelque manière dans l'intuition pour qu'on puisse se représenter le temps comme forme sensible distincte de l'espace ? Ce que nous voulons obtenir en cherchant à représenter le temps dans l'espace, nous explique Kant, c'est « le concept de succession » (B 155) ou encore de « connaître qu'il (le temps) n'a qu'une dimension » (B 156). En d'autres termes, le propre du temps concerne le rapport qui existe entre ses parties. Les parties du temps se succèdent : chaque instant chasse l'autre pour devenir à son tour l'instant présent. En outre, l'enchaînement des parties du temps se fait suivant un seul axe : l'avant/après. Les instants écoulés du temps appartiennent au passé, tandis que

les instants à venir pointent en direction du futur. Le propre du temps, c'est donc la succession⁴.

Or l'espace n'est ni unidimensionnel (il s'étend dans de multiples directions, en haut, en bas, à gauche, à droite, etc.), ni successif (toutes les parties de l'espace existent simultanément). Il peut pourtant représenter la succession unidimensionnel du temps, du moins analogiquement, au moyen d'une ligne droite prolongée à l'infini. Nous pouvons retrouver la successivité du temps « à même » l'espace en considérant la série unique des points de la ligne, qui représentent les instants successifs du temps. Il y a là une simple analogie, bien sûr, puisque l'espace comme tel n'est jamais successif, mais ses parties existent toujours simultanément. À vrai dire, et bien que Kant ne le dise pas explicitement, c'est justement cette coexistence spatiale et la permanence qu'elle possibilise qui rend l'espace apte à se figurer lui-même ainsi que le temps. Alors que les parties du temps ne coexistent jamais au présent, nous empêchant ainsi de rendre intuitionnable dans le temps même le rapport de succession qui existe entre deux instants qui s'excluent mutuellement, la coexistence spatiale permet justement d'embrasser les membres de la série (les points de l'espace) pour saisir la nature de leurs rapports⁵. Nous pouvons ainsi

⁴ cf. pourtant Deleuze, *op. cit.*, p. 29 et Düsing, *op. cit.*, p. 6, pour qui la permanence est la caractéristique propre du temps chez Kant ; pour Krüger, *op. cit.*, p. 193, ce qu'il y a de spécifiquement temporel dans le temps kantien, c'est plutôt l'instantanéité de l'instant.

⁵ Même explication chez Washburn, *op. cit.*, p. 159. Cf. aussi la réflexion 5653, où Kant explique que c'est la représentation de l'espace qui, en vertu de sa permanence, rend possible la représentation du temps comme grandeur (*Größe*) dans le tracer d'une ligne (Ak. XVIII, p. 308-309) ; la réflexion 6314 précise que le dénombrement dans le temps est insuffisant pour constituer la représentation du nombre et de la grandeur, car il y faut également la permanence de l'espace si nous voulons penser le rassemblement des unités additionnées, et cela au moyen de la simultanéité de l'espace (Ak. XVIII, p. 616) ; de là on peut supposer, bien qu'il semble que Kant ne l'ait jamais dit explicitement, que c'est en représentant le temps comme grandeur qu'on peut saisir la nature du rapport qui existe

nous appuyer sur la permanence de l'espace pour essayer de fixer en quelque sorte ce qui, dans le temps, nous échappe. Certaines *Reflexionen* consacrées à la réfutation de l'idéalisme matériel apportent à cet égard une précision : en raison du déroulement toujours nécessairement successif de l'appréhension de l'espace, les parties de l'espace, même en tant que telles, ne me sont jamais données que successivement, en tant que je dois les parcourir pour les appréhender. C'est lorsqu'on constate la réversibilité du processus de l'appréhension, c'est-à-dire la possibilité de remonter en arrière ou d'avancer dans la synthèse, que l'espace apparaît comme une dimension irréductible au temps⁶. Le temps seul ne peut expliquer cette possibilité, car il suit un cours irréversible : l'instant où j'appréhende de nouveau le premier point de la ligne n'est pas et ne peut pas être le même instant que celui où je l'ai appréhendé en premier lieu. Ajoutons qu'il est fort logique que la permanence spatiale, même si elle renvoie à une dimension irréductible au temps et au sens interne, soit conçue, en tant précisément que *permanence* -- détermination *temporelle* s'il en est --, relativement au sens interne et donc à l'appréhension successive.

Déjà dans ce passage de l'*Esthétique* de 1781, conservé d'ailleurs en B, Kant a voulu accorder à la non-figurabilité

entre les parties du temps co-représentées. -- cf. finalement ce que Kant écrit à propos de la synthèse de la reproduction : « Or, il est évident que, si je tire une ligne par la pensée, ou si je veux penser le temps d'un midi à l'autre, ou encore seulement me représenter un certain nombre, je dois d'abord nécessairement saisir ces diverses représentations l'une après l'autre dans ma pensée. Si je laissais toujours échapper de ma pensée les représentations antérieures (les premières parties de la ligne, les parties antérieures du temps ou les unités représentées successivement) et si je ne les reproduisais pas, tandis que je passe aux suivantes, jamais aucune représentation complète, ni aucune des pensées indiquées précédemment (...) ne pourraient avoir lieu » (A 102).

⁶ cf. notamment Ak. XVIII, R. 6312, 6313, 6314, 6323 ; de même la première *Réflexion* de Leningrad, *op. cit.*, tr. fr. p. 13.

du temps par ses propres moyens une portée théorique, en y voyant un argument supplémentaire en faveur de l'intuitivité du temps. Ou plus exactement, c'est la possibilité d'exprimer les rapports de succession dans l'espace, intuition *a priori*, qui plaide en faveur de prêter la même nature au temps. Kant ne développe pas les présupposés de cet argument, qui se laissent toutefois facilement reconstruire : d'une part, ce qui vient à l'expression dans la représentation analogique de la ligne droite prolongée à l'infini, ce sont justement des caractéristiques que l'espace partage avec le temps, et qui sont des propriétés génériques des représentations de ce genre, c'est-à-dire des intuitions par opposition aux concepts : la divisibilité des parties de la ligne droite traduit ainsi sous une forme spatiale le fait que les parties du temps ne sont que des limitations d'un temps unique ; de même, en s'étirant sans fin, la ligne exprime spatialement l'infinité du temps. De la même façon, l'exposition des intuitions de l'espace et du temps dans l'Esthétique pouvait adopter une démarche parallèle, justement parce que l'espace et le temps étaient des représentations de la même espèce. D'autre part, et bien que ceci soit moins probant, on peut trouver également dans le fait que la caractéristique propre de l'espace -- le *Nebeneinander* de ses parties -- puisse quand même servir à exprimer le *Nacheinander* de la succession, le signe que ces deux dimensions, tout en étant irréductibles, ne sont pas incommensurables, c'est-à-dire de deux espèces totalement différentes, ce qui interdirait que l'espace puisse donner un *analogon* du temps. Mais ce dernier argument relève davantage d'une simple supposition.

Par rapport à ce passage du § 6 de l'Esthétique, la reprise de la même idée dans la nouvelle Déduction transcendantale, dans un développement consacré à

l'auto-affection, semble se borner à apporter quelques précisions mineures. Tout d'abord, alors que l'Esthétique pouvait laisser croire que le recours à l'analogie spatiale était simplement un moyen commode de se représenter le temps, l'Analytique est catégorique en affirmant que nous ne pouvons faire autrement que de faire appel à une telle représentation pour nous figurer le temps. Ensuite, en ajoutant que nous devons porter attention à la ligne droite en tant que nous la tirons, le § 24 semble préciser le procédé à suivre pour retrouver la succession « à même » la représentation strictement spatiale de la ligne : nous devons considérer la ligne non pas en tant qu'elle est déjà tracée, mais dans son engendrement successif. Cela nous permet de faire correspondre à chaque point de la ligne un moment de l'activité successive du tracer de la ligne, et à saisir par ce moyen l'équivalence des parties simultanées de l'espace et des parties successives du temps⁷. Kant dit que nous devons faire abstraction de la ligne tracée pour considérer uniquement l'activité successive, mais cela vaut en vérité pour un moment seulement du processus : nous ne pouvons jamais perdre complètement de vue la représentation analogique elle-même, sans quoi nous perdriions le bénéfice attaché justement à la permanence de l'espace. Nous devons plutôt considérer la ligne alternativement sous deux rapports : dans son engendrement successif et comme produit qu'on embrasse d'un coup d'œil.

Ainsi, la reprise par Kant au § 24 de l'idée d'une présentification du temps dans l'intuition externe au moyen de l'analogie d'une ligne droite ne comporterait pas

⁷ Ce point est magistralement exposé par J. Moreau, « Le temps, la succession et le sens interne », *Kant-Studien, Akten des 4. Internationaler Kant-Kongresses*, p. 191-193 ; et « Intuition et appréhension », *Kant-Studien*, 3, 1980, p. 293.

d'innovation importante, si elle ne différait de la présentation de l'*Esthétique* sur deux points absolument décisifs : 1) même s'il parle de l'obtention du « concept de succession », Kant ne traite pas ici de la genèse psychologique de l'idée du temps, mais de la synthèse du divers pur de l'intuition interne pour produire l'intuition formelle du temps ; 2) plus important encore, à partir de la même observation sur la « figurabilité » du temps dans l'espace, Kant ne formule pas le même argument, ni ne cherche la même conclusion, que dans l'*Esthétique*. Nous devons examiner ces deux points tour à tour.

Dans l'exposé extrêmement dense et passablement désordonné de ces derniers paragraphes (§§ 24-27) de la *Déduction*, il n'est pas clairement établi au moment même de leur apparition que nous sommes en présence de ce que Kant appellera les intuitions formelles du temps et de l'espace. Il faudra en effet attendre un renvoi ultérieur fait au § 26 pour voir précisé que l'introduction des intuitions formelles remonte au § 24, où nulle mention n'en est pourtant faite sous ce nom. De surcroît, c'est seulement dans cette même note en bas de page au § 26 que Kant trouve l'occasion d'exposer pour la première fois un point de doctrine qui joue pourtant le rôle de pivot dans l'argumentation finale de la *Déduction* : la distinction entre la simple forme de l'intuition et l'intuition formelle. L'*Analytique* pose que toute unité dans nos représentations provient de la spontanéité de l'entendement, sans excepter donc l'unité des représentations de l'espace et du temps. L'espace et le temps contiennent un effet un divers *a priori* (cf. A 77/B 102) qui doit être rassemblé par l'entendement pour donner lieu aux représentations unitaires de l'espace et du temps

(les intuitions formelles). Cette synthèse par l'entendement, passée sous silence dans l'Esthétique qui étudiait la sensibilité isolément, ne signifie pas pour autant la suppression du temps et de l'espace comme formes sensibles dans la spontanéité et le concept, comme si l'on avait atteint avec l'Analytique un niveau supérieur rendant caduc le point de vue de l'Esthétique. Si elle exige une liaison par l'entendement, l'unité caractéristique des intuitions pures (mise en évidence dans l'Esthétique comme preuve de leur spécificité par rapport au concept) relève de la sensibilité, de même d'ailleurs que le mode de donation spatial ou temporel du divers⁸.

Si l'on cherche maintenant dans quel passage du § 24 il est traité explicitement de l'engendrement du temps et de l'espace comme représentations unitaires, on ne trouvera pas autre chose que le passage cité plus haut où Kant parlait de la nécessité de devoir poser trois lignes perpendiculaires à partir d'un même point pour se représenter l'espace, de même que du nécessaire recours au tracer d'une ligne droite pour se représenter le temps.

On comprend mieux dès lors ce qu'il en est ici de la représentation analogique du temps dans l'espace. L'argument de l'Esthétique en faveur de l'intuitivité du temps reposait sur la genèse psychologique du concept de succession et ce qu'elle révélait : la dépendance « phénoménologique », c'est-à-dire fondée dans son mode d'apparaître propre, du temps à l'égard de l'espace pour sa présentation intuitive. Nous avons au contraire dans la Dédution une *synthèse* du divers temporel, et certes une *synthèse a priori*. Il pourrait sembler étrange que Kant veuille s'appuyer sur une

⁸ cf. à ce propos l'expression de Düsing, *op. cit.*, qui parle de la « *ursprüngliche Gegebenheitsweise des Mannifaltigen die aus der Kategorien nicht ableitbar ist* », p. 9.

considération « phénoménologique » de ce genre pour nous faire voir les conditions d'une synthèse *a priori*. Mais ce que Kant veut nous fait saisir ici, en montrant que le temps ne se conçoit qu'à partir de l'espace, c'est en quelque sorte que même *a priori*, en tant que forme pure, le sens interne ne fournit pas de divers propre. Car le temps n'est toujours que la forme d'une affection de soi par soi au moyen du divers spatial : lorsque je m'applique à déterminer, pour en former les représentations du temps et de l'espace unitaires, le divers pur du sens externe et du sens interne, le divers du sens interne n'est jamais que le mode de donation du divers externe dans une synthèse *pure* de l'appréhension⁹.

Lisons attentivement dans cette perspective la conclusion à laquelle Kant veut parvenir au § 24 à partir de la « figurabilité » du temps par l'espace :

(...) par suite, si nous accordons à propos (des déterminations du sens externe) que nous ne connaissons par là les objets que dans la mesure où nous sommes extérieurement affectés, nous devons aussi avouer à propos du sens interne que nous nous intuitionnons par là nous-mêmes, tels seulement que nous sommes affectés intérieurement *par nous-mêmes*, c'est-à-dire qu'en ce qui concerne l'intuition interne, nous ne connaissons notre propre sujet que comme phénomène (...) (B 156).

Cette conclusion serait irrecevable si Kant reprenait à l'identique l'argument de l'Esthétique concernant l'intuitivité du temps. Au § 6 en effet, Kant cherchait à nous faire reconnaître que le temps n'était pas un concept mais une intuition pure comme l'espace qui servait à le

⁹ cf. dans la première Déduction, A 99-A 100 : « Cette synthèse de l'appréhension doit aussi être pratiquée *a priori* (...) Sans elle en effet nous ne pourrions avoir *a priori* ni les représentations de l'espace, ni celles du temps, puisque celles-ci ne peuvent être produites que par la synthèse du divers que représente la sensibilité dans sa réceptivité originnaire ».

représenter intuitivement. Or on dit ici non pas que le temps est une intuition, mais qu'il est la forme d'une affection. Le père Marty a bien aperçu la différence, puisqu'il essaye de reconstruire le raisonnement de Kant dans ce sens dans une note à sa traduction de la Déduction transcendantale : « Au fond du raisonnement est l'analogie entre représentation du temps et de l'espace, le premier étant représenté par une ligne. Or, nous sommes affectés par les objets extérieurs, ce qui invite à reconnaître la même condition pour le sens interne, celui d'être affecté »¹⁰. Mais qui ne voit que l'argument ici serait beaucoup plus faible que celui de l'Esthétique ? La présentation du temps dans la forme pure de l'espace permet de retrouver dans le temps lui-même les propriétés génériques de toute intuition, mais elle n'établit rien en ce qui concerne le rapport du temps à une affection quelconque. Et nous avons pu mesurer à l'occasion de notre lecture de la deuxième Remarque générale, en voyant le soin mis par Kant à établir l'existence d'une auto-affection de l'esprit, combien peu l'intuitivité d'une représentation entraîne de ce fait même qu'elle soit la forme d'une affection sensible.

La conclusion revendiquée par Kant perd au contraire ce qu'elle peut avoir de forcé aussitôt qu'on y voit à l'œuvre une argumentation proche non pas de celle du § 6.b, mais de la deuxième Remarque générale quand elle introduit le concept de l'affection de soi par l'appréhension du divers spatial empirique. Ici Kant veut nous faire admettre l'existence d'une affection du sens interne par le divers de l'espace pur, autrement dit d'une auto-affection pure dans la production des intuitions formelles. Et en ce cas le raisonnement final de Kant tient : si on accorde que l'espace

¹⁰ Édition «Folio», p. 826, note à la p. 176 ; souligné par nous.

est la forme d'un être-affecté, on peut bien estimer que le temps, qui s'avère subordonné jusque dans sa forme pure à l'espace, comme mode de description de l'espace, est la forme d'un semblable être-affecté. Certes, dans l'espace pur il n'y a pas d'affection réelle, mais l'espace pur n'a de sens que dans l'horizon de l'affection externe empirique¹¹. Et le renvoi à l'affection externe empirique remplit ici la même fonction que le rappel de l'absence d'une intuition intellectuelle chez l'homme au § 8 : on part de la finitude du sujet, soumis au régime de l'affection externe, pour faire admettre que le temps, forme sensible de la réception de l'espace, implique à son tour un être-passif¹². De là on peut conclure à l'idéalité du temps en tant que forme *a priori* de la réceptivité (et plus précisément de l'auto-affection)¹³.

¹¹ Cf. R. 5653, Ak. XVIII, p. 307 : « *Also ist die Möglichkeit, Dinge im Raum in der Anschauung vorzustellen, auf dem Bewustseyn einer Bestimmung durch andere Dinge gegründet, welches nichts weiter als die Ursprüngliche Passivität von mir bedeutet, bey der ich gar nicht thatig bin.* »

¹² De ce point de vue, on pourrait dire que ce qui scinde le moi en deux dans l'auto-affection, ce n'est pas la forme idéale du temps, mais plutôt l'espace *phénoménal*, en tant qu'il renvoie à une affection par la chose en soi et par là à la nécessité où se trouve le sujet de s'affecter d'un divers reçu et non fabriqué par lui.

¹³ Pour sa part, G. Krüger a bien vu que le tracer successif de la ligne droite dans ce passage décrivait l'engendrement de l'intuition formelle du temps, avec pour but d'établir l'idéalité transcendantale du temps. Mais pour lui le recours à l'analogie spatiale de la ligne n'indique pas l'existence d'une auto-affection pure, mais correspond plutôt à une *phénoménalisation* du temps par l'espace (cf. Krüger, *op. cit.*, p. 194-195). Mais la conception de Krüger repose sur l'idée bien peu kantienne d'une réalité transcendantale du temps comme forme de l'affection par la chose en soi dans son surgissement instantané : pour se rendre concevable le surgissement à chaque fois nouveau, incommensurable, de l'instant présent dans sa réalité transcendantale, on aurait recours à la représentation homogène et continue de l'espace phénoménal, dans une « spatialisation désactualisante » du temps.

Après la synthèse empirique de l'appréhension et la construction imaginative de figures géométriques dans l'espace, la production de l'intuition formelle du temps apparaît donc comme une troisième instance de l'auto-affection, celle où la réalité simplement empirique du temps comme forme *a priori* d'une réceptivité se manifeste à son niveau le plus primitif, à partir d'une considération « phénoménologique » sur l'apparaître même du temps. Reste maintenant à montrer que cette auto-affection pure se confond avec la « synthèse figurée » que Kant décrit pour la première fois au § 24 : ce sera l'occasion de confirmer le bien-fondé de notre interprétation et d'apporter en outre des précisions supplémentaires sur le concept même d'auto-affection.

Sans entrer ici dans la question, amplement débattue, de la contribution exacte de toute cette dernière partie de la Déduction de 1787 à l'obtention de son résultat final¹⁴, la validité *a priori* des catégories pour notre expérience, il paraît possible d'avancer au moins ceci pour les besoins de notre exposé : ainsi que Kant l'écrit par anticipation au § 21, le « but de la déduction » ne sera « pleinement atteint » qu'au § 26, lorsqu'on prendra en compte non seulement l'unité des concepts purs de l'entendement, mais « la manière dont est donné le divers pour une intuition empirique » (B 144-145). Cette exigence se traduit semble-t-il au § 26 par la prise en considération de la perception humaine, en montrant que la synthèse empirique de l'appréhension qu'elle met en œuvre doit se dérouler en conformité avec les

¹⁴ cf. notamment D. Henrich, qui demande de voir dans les conclusions séparées tirées par Kant aux § 20 et § 26 non pas l'aboutissement de deux preuves différentes, mais deux étapes d'une seule preuve : Henrich, « Die Beweisstruktur von Kants transzendentaler Deduktion », in : Kant. *Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln*, herausgegeben von G. Prauss, Köln, Kiepenheuer und Witsch, 1973, p. 90-104 ; cf. aussi Allison, *op. cit.*, p. 133-135.

catégories. Curieusement, on obtient cette conclusion non pas en mettant au jour directement le fonctionnement des catégories dans la synthèse de l'appréhension, mais plutôt à partir de la sensibilité, et plus précisément la sensibilité spécifiquement humaine avec ces formes sensibles que sont l'espace et le temps : Kant explique que l'entendement a déjà introduit l'unité catégoriale au sein même des formes sensibles du temps et de l'espace, pour en faire des « intuitions formelles ». Or la perception doit de toute évidence se conformer aux conditions spatio-temporelles de notre expérience. Pour Kant ceci semble permettre de conclure à la validité des catégories pour la perception et finalement pour l'expérience, mais il nous suffit de retenir ici que l'avancée du § 26 s'opère par une prise en compte de la sensibilité humaine et plus précisément de la synthèse empirique de l'appréhension dans la perception, cette dernière nous renvoyant à son tour aux intuitions formelles du temps et de l'espace.

Ce qui permet donc à Kant de franchir ce dernier pas au § 26, ce sont les intuitions formelles qui ont fait leur apparition au § 24, où Kant décrivait la synthèse du divers pur de la sensibilité comme étant l'activité de poser trois lignes perpendiculaires à partir d'un même point pour se représenter l'espace, et l'activité de tracer successivement une ligne droite pour figurer le temps. Nous avons vu que la production de l'intuition formelle du temps impliquait une affection de soi-même par le divers pur de l'espace, ce qui consacrait en quelque sorte le temps dans sa nature de forme *a priori* du sens interne. Il faut montrer maintenant que la synthèse figurée dont Kant introduit le concept au même paragraphe n'est autre chose que cette auto-affection pure, et qu'elle suppose en outre une co-production des intuitions formelles du temps et de l'espace.

Synthèse figurée ou *synthesis speciosa*, elle est ainsi nommée par Kant pour la distinguer de la synthèse purement intellectuelle dont il a exclusivement été question auparavant dans la Dédution, où l'unité synthétique des catégories était pensée abstraction faite des conditions spécifiques de l'intuition humaine. La synthèse figurée doit remédier à cette lacune : elle permet de « penser *a priori* l'unité synthétique de l'aperception du divers de l'intuition sensible comme la condition à laquelle doivent nécessairement être soumis tous les objets de notre intuition (de l'intuition humaine) » (B 150 ; souligné par Kant). Elle peut réaliser un tel ajointement avant toute expérience de l'unité des catégories et de la sensibilité humaine en étant une détermination par l'entendement de la sensibilité *pure*, et plus précisément du sens interne. Mais la question se pose alors : synthèse exercée *a priori* sur la sensibilité et permettant de penser l'unité des catégories dans l'horizon de l'intuition humaine, peut-elle être autre chose que la production des intuitions formelles du temps et de l'espace, qui réalisent concrètement ce projet au § 26 ?

Contre l'idée de voir dans les intuitions formelles le produit de la synthèse figurée, on objectera que cette dernière semble ne s'opérer que sur la sensibilité interne, à l'exclusion donc de l'espace pur. Mais Kant invoque l'espace autant que le temps au § 26. On serait ainsi prêt à concéder que la synthèse figurée et les intuitions formelles semblent remplir une fonction très semblable : penser *a priori* l'unité des catégories dans l'intuition humaine par le biais d'une action exercée *a priori* par l'entendement sur la sensibilité. Mais, dira-t-on, la synthèse figurée s'exerce sur le sens interne, alors que les intuitions formelles supposent une liaison du divers externe et interne. Ces dernières ne peuvent donc naître de la synthèse figurée.

Une telle objection ne tient toutefois pas devant l'affirmation de Kant selon laquelle le sujet *s'affecte lui-même* dans la synthèse figurée : la *synthesis speciosa*, synthèse transcendantale de l'imagination, est

l'acte par lequel (l'entendement) est capable de déterminer intérieurement la sensibilité par rapport au divers que celle-ci peut lui donner selon la forme de son intuition. Il 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* » (B 153-154 ; fin de la phrase soulignée par nous).

Or nous avons vu que ce qui servait à mettre en évidence le bien-fondé de la théorie de l'auto-affection, ce qui seul justifiait l'affirmation en apparence arbitraire de Kant que dans l'exercice même de sa spontanéité le sujet se trouvait dans un état de passivité vis-à-vis de soi-même, c'était le renvoi au divers, empirique ou pur, de l'espace, dont le sujet s'affectait. Ainsi, c'était parce qu'elle intervenait dans un processus impliquant déjà une passivité à l'égard de la chose en soi pour recevoir les représentations spatiales, que l'appréhension synthétique du divers pouvait espérer être reconnue en même temps comme *auto-affection*. Il n'y a d'auto-affection que lorsque nous recevons passivement dans le sens interne des représentations spatiales.

La conclusion à tirer est claire : en tant qu'auto-affection, la synthèse figurée suppose ainsi très exactement une construction simultanée de l'espace et du temps, dans leur articulation réciproque en tant que formes de notre réceptivité : c'est en dessinant *a priori* les dimensions de l'espace que j'en affecte le sens interne, pour

donner lieu à la représentation synthétique du temps pur¹⁵. Si l'on peut en douter encore, qu'on prête attention à cette expression fort étrange de Kant quand il présente la synthèse figurée : il parle de « déterminer le sens interne *par le divers des représentations données* (*den inneren Sinn durch das Mannigfaltige gegebener Vorstellungen (...)* *bestimmen*)» (B 150). Comment peut-on déterminer un sens par un divers donné ? Seule l'auto-affection dans son double mouvement d'affection du sens interne et de détermination de l'intuition sensible permet d'interpréter cette formule.

Ainsi, lorsque Kant nous affirme au § 24 qu'est venu un moment propice pour revenir sur le « paradoxe » du sens interne, cette affirmation peut aisément se justifier puisque, pour élucider le concept d'une auto-affection de l'esprit, Kant fait appel à un élément introduit au § 24 même et qui jouera un rôle-clef dans la Dédution : la synthèse figurée, qui, en tant qu'auto-affection pure, permettra de mettre au jour une passivité vis-à-vis de soi-même jusque dans le rapport à soi complètement pur. Le fait même pour la synthèse figurée de comporter une auto-affection pure n'influe pas, il est vrai, sur la suite de la Dédution.

¹⁵ Une réflexion de Kant portant sur la réfutation de l'idéalisme confirme cette idée d'une construction simultanée de l'espace et du temps dans l'auto-affection pure. Comment dans bien d'autres *Reflexionen* de la même série, il s'agit de montrer que la forme de l'espace est nécessaire à toute expérience et qu'elle est indérivable du temps. Mais dans la R. 6312, le point de départ n'est pas (comme par exemple dans la Réfutation de 1787) la détermination de mon existence dans le temps, laquelle requiert la permanence spatiale, mais plus fondamentalement la construction de l'intuition formelle du temps : Kant écrit : « Dieses (= le fait que dans la représentation de l'espace, nous devons être conscients de nous-mêmes comme affectés par des choses externes) erkennen wir nicht durch einen Schluss, sondern es liegt in der Art, wie wir uns selbst afficiren, um die Zeit als bloße Form der Vorstellung unsers innern Zustandes zu construiren, dabey uns doch immer noch etwas anderes, aber nicht zu diesem innern Zustande gehöriges gegeben seyn muß (d. i. etwas äußeres, von welchem die construction zugleich die Anschauung der Zeit enthält und ihr zum Grunde liegt. » (R. 6312, Ak. XVIII, p. 612-3 ; souligné par nous).

Mais après avoir ainsi dégagé pleinement le concept kantien d'auto-affection, en tant qu'il implique toujours une affection du sens interne par le divers spatial, nous pouvons utilement apprécier certaines des interprétations qui ont été proposées de la synthèse figurée comme auto-affection.

À commencer par l'interprétation de Heidegger : on sait en effet que c'est dans la théorie du temps comme auto-affection pure que s'atteint la pointe de la pensée heideggerienne du sujet kantien comme sujet essentiellement fini. Heidegger nous explique ainsi au § 34 de *Kant und das Problem der Metaphysik* que « l'idée d'une affection pure de soi » détermine « l'essence profonde de la transcendance (*das innerste Wesen der Transzendenz*) »¹⁶. En quel sens ? Disons de manière sans doute trop expéditive que l'auto-affection décrit la manière dont advient, sous la gouverne de l'imagination transcendantale comme « spontanéité réceptive » et « réceptivité spontanée », l'intuition pure du temps en tant que horizon d'accueil de l'étant, marquant l'ouverture du sujet fini à l'étant en même temps que l'autoconstitution, dans cette transcendance même, du sujet comme un Soi-même. Or là où l'interprétation heideggérienne de l'auto-affection touche incontestablement juste, c'est en soulignant avec une radicalité sans pareille que l'ajointement originaire de l'entendement à la sensibilité, même en se réalisant *a priori* dans un rapport à soi pur, est tout entier subordonné à la réception d'un donné empirique. Presque par définition, il ne peut y avoir d'affection externe *a priori* (le divers de l'espace pur réside dans la faculté réceptive du sujet même) ; et s'il y a bien une auto-affection *a priori*, cela ne signifie pas le moins du monde une advenue du sujet à

¹⁶ Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt am Main, Klostermann, 5. Auflage, 1991 (1929), p. 190, tr. fr. p. 245.

soi-même avant ou « en dehors » de l'empirie : les intuitions formelles du temps et de l'espace n'ont de sens que comme formes de notre expérience sensible.

En revanche, là où la lettre et sans doute l'esprit du kantisme exigent de renoncer à l'interprétation heideggérienne, c'est lorsque, sous prétexte de mettre en lumière la structure dynamique de la transcendance du sujet fini, elle prétend nous faire pénétrer jusqu'à une racine commune des facultés, l'imagination transcendantale comme « réceptivité spontanée » et « spontanéité réceptive »¹⁷. Plutôt que de nous faire accéder à une quelconque unité de la subjectivité kantienne, la théorie de l'auto-affection suppose une scission du sujet, condamné à se recevoir dans la sensibilité interne : ce qui existe pour le sujet sensible, ce sont la face passive de l'auto-affection et la phénoménalité d'un rapport de passivité vis-à-vis de soi.

Que signifie l'idée paradoxale d'une sensibilité *a priori* chez Kant, sinon la possibilité de penser l'affection (empirique) avant l'expérience ? Or si l'Esthétique transcendantale parvient à donner un contenu à cette sensibilité pure en mettant en évidence et en analysant des formes sensibles *a priori* de l'expérience, il faut ajouter que, dans le respect le plus strict du pluralisme des facultés chez Kant, l'auto-affection pure rend possible l'existence de représentations sensibles pures mais comportant une unité synthétique (les intuitions formelles), en permettant de penser la possibilité pour la spontanéité d'agir *a priori* sur la sensibilité¹⁸.

¹⁷ *op. cit.*, p. 196, tr. fr. p. 251.

¹⁸ Pour une critique de la théorie heideggérienne de l'auto-affection qui s'inspire des analyses de la phénoménologie contemporaine (M. Henry, J.-L. Marion) dans ses acquis les plus décisifs (la mise au jour du mode d'apparaître propre de la subjectivité du sujet), cf. le remarquable ouvrage de J. Benoist, *op. cit.*, en particulier p. 255-261. Sans laisser

Observons par ailleurs que notre lecture de l'auto-affection permet de résoudre une difficulté majeure qui s'est présentée aux interprètes de Kant qui ont reconnu l'existence dans la première *Critique* d'une auto-affection pure aux côtés de l'auto-affection empirique : comme on prenait pour acquis que l'auto-affection empirique devait expliquer le contenu spécifique du moi phénoménal, cette conception ne pouvait accorder de fonction à une auto-affection pure. On a donc supposé que coexistaient dans la *Critique*, et à vrai dire à l'intérieur du même paragraphe (le § 24), deux sens du terme « auto-affection ». Ainsi M. C. Washburn : « *The only way to render consistent all of the second edition statements is to charge Kant with ambiguity. The second edition (...) presents two theories of self-affection as if they were one* »¹⁹ : selon Washburn, la synthèse figurée, qui met en forme le temps comme condition universelle des phénomènes externes et internes, est une auto-affection puisqu'elle suppose une action du moi sur lui-même. De même, l'auto-affection empirique suppose une action du moi sur lui-même, puisque le sujet doit agir sur ses propres représentations pour en faire des objets internes phénoménaux ; mais là s'arrêterait la ressemblance²⁰. H.

entendre que sa contribution se réduise à cela, on peut dire que J. Benoist fait pour le *Kantbuch* ce que J.-L. Marion avait fait pour *Être et Temps* : cf. Marion, « Le sujet en dernier appel », *Revue de métaphysique et de morale*, 1/1991, p. 77-95, où sont formulés à l'encontre de l'analyse du *Dasein* des reproches que Benoist adresse au sujet kantien dans son incarnation heideggérienne.

¹⁹ Washburn, *op. cit.*, p. 195.

²⁰ Ainsi, les deux sens du terme « auto-affection » correspondraient aux deux sens du terme « sens interne », lequel désignerait tantôt le temps lui-même comme forme sensible universelle, s'appliquant tant aux phénomènes internes qu'aux phénomènes externes, et tantôt l'organe de l'intuition de soi, cf. Washburn, *op. cit.*, p. 40-41.

Allison a repris cette distinction²¹. De même, à partir d'une semblable interprétation, G. Zöllner a essayé de formuler une définition générique pouvant convenir à toutes les formes de l'auto-affection : elle impliquerait le fait de prêter attention à ce qui est donné dans le moi, cette activité apportant des propriétés nouvelles aux représentations considérées. Ainsi, dans la synthèse figurée le sujet s'occupe en quelque sorte du divers pur de sa sensibilité pour produire les intuitions formelles ; de même, en considérant les représentations que j'ai du monde externe, je peux les transformer en objets internes²². Mais Zöllner admet une exception de poids²³ lorsqu'il reconnaît que l'action de l'entendement sur le sens externe pour produire l'intuition formelle de l'espace n'est pas une auto-affection aux yeux de Kant, même si elle remplit tous les critères de la définition proposée.

En vérité, point n'est besoin d'accabler Kant d'une équivoque si grossière qu'elle le verrait employer le terme d'auto-affection dans deux sens tout de même très différents au sein du même argument (au § 24). L'auto-affection a toujours le même sens chez Kant, et elle remplit partout la même fonction : celle de garantir l'idéalité du temps comme forme *a priori* de l'intuition en faisant apparaître une affection de soi par soi au moyen du divers externe. Kant est ainsi justifié d'invoquer une auto-affection pure pour établir la phénoménalité du moi empirique, et il n'est pas coupable d'une incohérence terminologique en ne faisant pas de la détermination du divers externe pur une auto-affection.

²¹ Allison, *op. cit.*, p. 267 et p. 365, n. 4.

²² cf. Zöllner, *op. cit.*, p. 267-270.

²³ Zöllner, *op. cit.*, p. 269.

La détermination *a priori* de la sensibilité ne suffit pas pour constituer une *affection a priori*²⁴.

²⁴ Pourquoi l'auto-affection, action *a priori* de la spontanéité sur la sensibilité, ne porte-t-elle que sur le sens interne ? La réponse de S. Blasche est de lire l'auto-affection pure en connexion avec le chapitre du schématisme, que la nouvelle Dédution aurait pour but de fonder après coup : comme dans la doctrine proprement dite du schématisme, ce serait en raison de sa plus grande universalité vis-à-vis des données empiriques que le sens interne serait ainsi privilégié : Blasche, « Selbstaffektion und Schematismus. Kants transzendente Deduktion als Lösung eines apriorischen Universalienproblems », in : *Kants transzendente Deduktion und die Möglichkeit von Transzendentalphilosophie*, herausgegeben vom Forum für Philosophie Bad Homburg, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1988, notamment p. 100-101. Mais ici aussi, en ne voyant dans l'auto-affection pure qu'une détermination *a priori*, on en manque le sens propre, qui est d'être une affection du sens interne par la position de représentations spatiales, comme c'est le cas avec l'auto-affection empirique.

II. 3. LA SENSIBILITÉ INTERNE ET LE MOI PHÉNOMÉNAL

Au terme de cette relecture des §§ 8 et 24 de la *Critique de la raison pure*, un excellent moyen de ressaisir dans sa cohérence propre la notion kantienne d'auto-affection serait de partir de cette critique que Vaihinger adressait à Kant, et qui est symptomatique des malentendus qui n'ont cessé de s'attacher à cette notion dans la réception de l'œuvre kantienne :

In der That bildet Ks. Lehre vom inneren (...) Sinn (...) eine Prämisse, welche trotz ihrer ausserordentlichen Tragweite ohne jeden Beweis als selbtsverständlich eingeführt ist, und zwar eine Prämisse in zwei Sätzen, von welchen jeder gleich problematisch ist, obgleich beide gleichermassen assertorisch, ja apodiktisch eingeführt werden : 1) es bedarf eines eigenen inneren Sinnes, um die inneren Zustände wahrnehmen zu können ; 2) die Form dieses inneren Sinnes ist die Zeit. In der That eine schwerwiegende Doppelprämisse !¹

Nous devons répondre négativement à ces deux chefs d'accusation. Loin de poser arbitrairement l'existence d'un organe sensible de la perception de soi, auquel la forme a priori du temps serait attribuée sans explication et même de façon exclusive, Kant a multiplié les efforts en vue de justifier la notion d'une auto-affection de l'esprit. L'enjeu était de poids, puisqu'il fallait faire accepter l'existence paradoxale d'une passivité à l'égard de soi-même pour garantir l'idéalité transcendantale du temps. Il faudrait comparer ici la théorie de Kant avec la conception lockienne du sens interne, avec laquelle elle a une ressemblance surtout nominale : en effet, Locke proposait l'expression d'*internal sense* pour désigner la réflexion pour

¹ Vaihinger, *op. cit.*, p. 129 ; souligné par l'auteur.

cette raison que celle-ci nous fournissait, à l'instar des sens externes comme organes de *perception* du monde externe, des idées simples de nos opérations intellectuelles². Chez Kant, le sens interne est à entendre comme une branche de la sensibilité en général, dans son acception spécifiquement criticiste : « La capacité de recevoir (la réceptivité) des représentations grâce à la manière dont nous sommes affectés par des objets s'appelle *sensibilité* » (A 19/B 33). Même s'il n'a pas de matière propre, le sens interne est bien un sens, car il conjoint une affectabilité (par soi-même en tant que spontanéité) et une réceptivité (à l'égard des représentations externes accueillies dans le temps). On comprend de même que l'attribution exclusive du temps au sens interne n'a rien d'un accident chez Kant : la théorie de l'auto-affection n'a d'autre finalité que de faire du temps une forme de l'intuition.

On s'exposerait sans doute à moins de malentendus si on parlait, comme Kant le fait lui-même à l'occasion, d'affection interne plutôt que d'auto-affection, terme privilégié presque unanimement par les interprètes de Kant, pour qui il désigne le plus souvent la manifestation dans le phénomène du moi spontané. Ce qui importe à Kant, ce n'est pas le fait que l'affectant soit le sujet lui-même dans l'acte de l'appréhension synthétique du divers, mais plutôt qu'il y ait bien affection et donc phénoménalité du temps comme forme de l'affection interne.

On ne peut pas pour autant donner entièrement congé à l'*autos* dans l'auto-affection, non seulement parce que la position des représentations externes dans le sens interne est le fait de la spontanéité du sujet, mais surtout parce que Kant insiste pour nous parler, même aux §§ 8 et 24, d'un

² cf. Locke, *op. cit.*, II.i.4.

moi-phénomène qui nous apparaîtrait dans le sens interne. Comment concilier cette affirmation avec la théorie de l'auto-affection telle qu'elle nous est apparue dans la première *Critique* ? L'auto-affection ne nous fournit pas de phénomènes proprement internes (pensées, volitions, etc.) qui serviraient à représenter le moi, et l'argumentation de Kant pour nous faire reconnaître l'existence d'une auto-affection fait même fond sur ceci que le temps n'est rien que la forme d'une affection de soi par soi *au moyen de représentations externes* : en d'autres termes, Kant argumente à partir de la subordination totale du temps et du sens interne à l'espace et à la réceptivité externe³. Comment peut-on continuer à parler d'un moi-phénomène dans ces conditions ?

Le § 25 de la Dédution transcendantale apporte une réponse à cette question. Ce qu'il faut comprendre d'abord, c'est que le moi-phénomène n'est pas un objet particulier comme les phénomènes externes, mais que s'y exprime plutôt un sens plus large de « phénomène », comme lorsque Kant dit du temps et de l'espace qu'ils sont des *Erscheinungen*. En vérité, il y a deux points de vue qu'il faudra considérer tour à tour pour faire comprendre en quel sens nous nous trouvons devant un moi dans l'ordre du phénomène. D'une part, disons que le moi empirique ou encore le moi-phénomène, c'est le moi réceptif-phénoménal en tant qu'il est identique au temps/sens interne comme *Inbegriff* des représentations. En tant qu'il est condition sensible de l'activation de la conscience, le sens interne comme milieu sensible des représentations conscientes s'identifie à la vie consciente, à la vie représentative du sujet. Le contenu du sens interne constitue ainsi le « phénomène » du moi réceptif. Mais

³ Sur l'existence de phénomènes spécifiquement internes, fournis par une auto-affection « matérielle » et mentionnée ailleurs chez Kant, voir II.5.

d'autre part, on sait que la représentation consciente des données du sens interne implique toujours le déploiement de la spontanéité pour lier le divers et se l'attribuer ; ici le sens interne constitue une « condition restrictive » à l'égard de l'activité du moi, lequel doit s'affecter en même temps qu'il lie le divers pour recevoir le donné sensible *passivement* et dans la forme sensible du temps. Ainsi, parler d'un « moi-phénomène » dans le temps, c'est renvoyer aussi à la phénoménalité du rapport à soi de la spontanéité dans la connaissance du monde externe.

Premier aspect d'abord : en tant que sujet connaissant réceptif, je ne fais qu'un avec ma vie représentative ; or les phénomènes du monde externe que je me représente m'apparaissent et coexistent dans ce milieu sensible phénoménal qu'est le sens interne considéré comme *Inbegriff* des représentations. Le sens interne a ainsi la même extension que ma vie consciente. Les phénomènes du monde phénoménal existent autant dans l'espace que dans le temps, autant dans le sens externe que dans le sens interne, mais le sens interne s'identifie plus étroitement à ma vie représentative puisqu'il est la condition sensible immédiate de l'exercice de la spontanéité consciente. Nous avons déjà cité la phrase de Kant qui parlait du temps et du sens interne comme de « ce dans quoi (nos connaissances) doivent être toutes ordonnées, liées et mises en rapport » (A 99). Un passage de la *Critique* parle également de « l'unité de l'aperception, (qui) comme fonction (...) correspond au sens intérieur (*inneren Sinn*) (à une réceptivité) » (A 145/B 185)⁴. Le lien entre la conscience et le sens interne est si

⁴ Sur le lien entre la conscience et le sens interne, en tant que la sensibilité interne rend possible l'exercice de la spontanéité sur le donné sensible au moyen de la forme temporelle du déterminable, cf. Baumanns, *op. cit.* ; cf. aussi Mohr, *op. cit.*

étroit à la vérité que lorsque Kant explique par exemple que la perception du divers exige une intuition interne (§ 8.II), on peut être près de penser que l'intuition interne est elle-même une forme de perception consciente, que le sens interne est organe de perception et non pas d'intuition aveugle. Une telle conception serait grossièrement inexacte, comme suffisent pour l'attester les efforts mis par Kant à distinguer le sens interne de la spontanéité de l'entendement. Il reste toutefois que le temps/sens interne est la condition sensible immédiate de l'exercice de l'aperception, et en même temps le milieu qui contient toutes les représentations que je m'attribue comme sujet qui se représente le monde. Ainsi faut-il comprendre la phrase suivante du § 25 :

« De même que pour la connaissance d'un objet distinct de moi, outre la pensée d'un objet en général (dans la catégorie) j'ai encore pourtant besoin d'une intuition, par laquelle je détermine ce concept général, j'ai également encore besoin pour la connaissance de moi-même, outre la conscience, ou bien outre le fait que je me pense, d'une intuition du divers en moi, par quoi je détermine cette pensée » (B 158)

Cette comparaison décrit une analogie, et non un parallélisme strict : il ne faut donc pas lire cet extrait comme si le moi empirique était un objet comme un autre, seulement interne, et qui serait composé à la fois d'un concept (celui du moi) et d'un divers interne intuitif remplissant ce concept. Le « divers en moi » n'est pas un divers spécifiquement interne, mais plutôt le divers spatial que je lie et que je m'attribue à moi-même comme conscience numériquement identique dans le temps. Ainsi, dans ma vie représentative, je me connais comme moi-phénomène : ce qui détermine le « Je pense », ce sont les représentations des objets extérieurs comprises dans le sens interne.

En tant que moi « réceptif » donc, en tant que sujet qui reçoit dans sa sensibilité des phénomènes externes qu'il se représente dans sa vie consciente, je suis phénomène : je ne me connais que tel que je m'apparais, dans le temps, ma vie représentative s'identifie au milieu phénoménal du sens interne. Mais on sait aussi que cette représentation consciente suppose toujours un acte de ma spontanéité pour lier le divers ; et cette spontanéité subit elle aussi les contraintes de la phénoménalité du sens interne, comme on le comprendra si on lit la suite immédiate de la phrase citée plus haut :

« j'existe comme une 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 (...) il s'ensuit que cette intelligence ne peut se connaître elle-même que comme elle s'apparaît à elle-même dans la visée d'une intuition (*in Absicht auf eine Anschauung*) » (B 158-159).

Nous avons commenté ce passage ailleurs : il signifie que la détermination du divers externe s'accompagne toujours d'une affection du sens interne. Je dois m'affecter du divers que je porte à l'unité synthétique ; l'exercice même de ma spontanéité comporte ainsi un moment de passivité : je reçois le divers lié, qui m'apparaît dans la forme transcendentale idéale du temps.

Pour résumer, nous pouvons dire que le sens interne nous présente effectivement un moi-phénomène, en deux sens d'ailleurs très rapprochés : dans la mesure où il renferme l'ensemble des représentations que j'ai dans ma vie consciente, et rend même possible à titre de condition sensible *a priori* l'exercice de la conscience, le sens

interne s'identifie à ma représentation du monde et, comme je suis considéré essentiellement dans la *Critique* comme sujet connaissant, comme celui qui se représente le monde, il s'identifie ainsi aussi à moi-même. D'un autre côté, alors que toute vie consciente suppose toujours chez Kant l'exercice d'une spontanéité pour lier le donné, le sens interne constitue aussi une « condition restrictive » à l'égard de l'exercice de cette spontanéité. Dans ma connaissance du monde, j'ai un rapport de passivité avec ma faculté active de liaison, qui doit me présenter le divers qu'elle lie dans une forme sensible idéale.

D'une certaine manière, on pourrait dire que le moi-phénomène du sens interne n'est pas le phénomène du sujet *en général*, mais plus précisément le phénomène du *sujet connaissant*. Rappelons-nous ces critiques de la théorie de l'auto-affection qui faisaient remarquer que l'auto-affection, à la différence de l'affection du sens externe par la chose en soi inconnue, se déroulait en quelque sorte « à découvert » : non seulement l'instance affectante était identifiable, mais on pouvait décrire le fonctionnement de l'auto-affection en faisant référence à des facultés précises : le sens interne, l'aperception, etc., ceux-là mêmes que la *Critique* mettait au jour dans son analyse de la constitution de l'expérience sensible. Mais cela n'a rien de problématique. Le modèle de la réceptivité interne n'imite pas le modèle de la réceptivité externe et n'a pas à le faire ; le moi n'est pas un objet comme les autres, seulement interne, comme s'il existait deux domaines séparés d'objets phénoménaux et deux réceptivités parallèles. La doctrine de l'auto-affection établit la phénoménalité du moi-phénomène en considérant le sujet justement dans sa qualité de sujet connaissant, c'est-à-dire de sujet inextricablement engagé dans le procès de la connaissance telle que la *Critique* en

fait l'analyse. En faisant apparaître une dimension de passivité vis-à-vis de soi-même jusque dans l'exercice de la spontanéité de l'aperception, la théorie de l'auto-affection enferme la manifestation du sujet connaissant dans les limites de la connaissance sensible. Ainsi, lorsqu'il veut nous garder dans la *Critique* de vouloir spéculer sur un pouvoir de connaissance qui serait tout à fait différent du nôtre, Kant peut évoquer la barrière du sens interne, voulant indiquer par là que nous ne connaissons pas notre propre pouvoir de connaissance dans l'absolu :

« Mais ces questions transcendantales, qui dépassent la nature, nous ne pourrions malgré tout cela jamais y répondre, quand même toute la nature nous serait découverte, puisqu'il ne nous est pas donné d'observer notre propre esprit avec une autre intuition que celle de notre sens intérieur (*inneren Sinnes*). En effet, c'est en lui que réside le secret de l'origine de notre sensibilité. La relation de cette sensibilité à un objet, et ce qui est le fondement transcendantal de cette unité, sont sans aucun doute trop profondément cachés (...) »(A 278/B 334 ; passage légèrement modifié en B)

II. 4. L'INTÉRIORITÉ DU SENS INTERNE ET LA FORME DU TEMPS

Le sens interne est ainsi le sens qui, parce qu'il conditionne immédiatement par sa forme sensible l'exercice de l'aperception, et parce qu'il fonctionne comme « *Inbegriff* » de mes représentations, s'identifie le plus étroitement à la vie représentative du sujet, au point que l'idéalité du sens interne ne fait qu'un avec la phénoménalité du moi empirique. Est-il alors permis de parler ici chez Kant, comme il est d'usage ailleurs, de l'« intériorité » de la vie consciente ? Dès l'introduction de notre mémoire, nous nous sommes étonnés de cette immanence de la vie consciente qui recourt à des métaphores spatiales pour exprimer le rapport de quelque chose d'essentiellement inétendu au monde extérieur. Aussi peut-on estimer peu rigoureuse une telle façon de parler, à moins de supposer qu'elle recèle une part de mystère qu'il faudrait élucider.

Ce que nous avons vu de la théorie kantienne de l'auto-affection devrait nous permettre de circonscrire très exactement l'« intériorité » du sens interne : elle ne désigne pas un « dedans » empirique, c'est-à-dire une sphère immanente de phénomènes internes, comme le voulait par exemple Reininger ; si le sens interne s'appelle ainsi, ce n'est pas au sens empirique mais au sens transcendantal. Il est interne parce qu'il répond à une affection interne ou immanente, l'instance affectante étant le moi lui-même. De la même manière, le sens externe répond à une « hétéro-affection », c'est-à-dire à une affection par quelque chose qui existe en dehors du sujet, au sens transcendantal.

Mais cela ne doit pas faire oublier que l'extériorité du sens externe est double : en tant qu'affectabilité du sujet par la chose en soi, le sens externe renvoie au « dehors »

transcendental, c'est-à-dire au *praeter nos* ; mais comme condition sensible de nos représentations, le sens externe se confond avec l'intuition de l'espace et l'extériorité s'entend alors au sens empirique, comme *extra nos*¹. Mais il faut ajouter aussitôt que l'extériorité empirique de l'espace n'est pas sans rapport avec l'extériorité transcendantale du *praeter nos*. La spatialité comme telle, plus exactement l'extériorité réciproque des parties de l'espace, constitue la forme par excellence du *non-moi*, de l'altérité. Cela a quelque chose d'illusoire, puisque les représentations externes sont dans le sujet lui-même, comme déterminations immanentes de sa sensibilité; mais « elles ont en particulier cela de trompeur que, représentant des objets dans l'espace, elles se détachent en quelque sorte de l'âme et semblent flotter hors d'elle (*sich gleichsam von der Seele ablösen und außer ihr zu schweben scheinen*) » (A 385). Forme « ek-statique » de la représentation, l'espace offre une traduction dans une forme pure de la sensibilité de l'*origine* des objets représentés en lui : « Par le moyen du sens externe (une propriété de notre esprit), nous nous représentons certains objets comme hors de nos et placés tous ensemble dans l'espace. » (A 22/B 37) - ces objets mêmes qui nous viennent du *praeter nos*, du « dehors » transcendental. Ainsi, l'extériorité réciproque des parties de l'espace est une différenciation telle du divers sensible qu'elle signifie immédiatement une expulsion, fût-elle illusoire, des phénomènes hors de l'immanence du moi.

C'est ainsi que Reininger peut écrire que le sens externe et la forme de l'espace s'impliquent nécessairement. Il ajoute aussitôt : tel n'est pas le cas du temps et du sens

¹ Note : On attribue souvent l'introduction de ces termes latins dans la littérature kantienne à H. Heimsoeth. Elle remonte en fait au moins à Reininger, dans son ouvrage de 1900 : cf. Reininger, *op. cit.*, p. 14.

interne. Le concept d'« en nous » n'a absolument rien à voir avec la forme du temps². Ceci appelle une correction, et peut-être deux : d'abord, en raison de la contingence ou de la facticité des formes de l'intuition chez l'homme, il faut dire non pas que l'espace est nécessairement la forme du non-moi (auquel cas on pourrait le déduire *a priori*), mais qu'elle traduit ou qu'elle exprime sensiblement le non-moi. Deuxièmement, mais nous avançons ici une hypothèse qu'il faudra ensuite essayer d'étayer : ne pourrait-on pas penser que le temps comme forme sensible fait lui-même signe vers l'auto-affection, vers l'intériorité transcendantale de l'instance affectante ? De même que l'espace est la forme sensible du non-moi, la forme du sens interne correspondrait à l'immanence du moi. Ce serait non pas un dualisme de deux sphères de représentation, mais un dualisme de l'espace et du temps en tant que forme intuitives de l'extériorité et de l'intériorité.

Notre hypothèse trouve-t-elle des appuis ? Relisons dans cette perspective le passage suivant du § 6 de l'Esthétique :

Le temps n'est autre chose que la forme du sens interne, c'est-à-dire de l'intuition de nous-mêmes et de notre état intérieur. En effet, il ne peut être une détermination des phénomènes externes : il n'appartient ni à la figure, ni à la position, etc. ; en revanche, il détermine le rapport des représentations dans notre état intérieur (A 33/B 49-50³).

Plusieurs interprètes se sont sentis obligés de rendre compte d'une affirmation aussi paradoxale, qui semble vouloir refuser la temporalité aux objets externes. Ainsi, F.-X. Chenet commente ce passage en disant qu'il signifie

² Reininger, *op. cit.*, p. 12-13.

³ cf. une phrase semblable dans la R. 5654, Ak. XVIII, p. 313.

simplement que la représentation du temps ne remplit aucune fonction dans la représentation de l'extériorité comme telle⁴. G. Mohr propose la même explication⁵. Toutefois, ce serait énoncer une tautologie que de dire que ce n'est pas par le temps que les phénomènes externes sont représentés dans l'espace. L'affirmation de Kant a plutôt quelque chose qui heurte le sens commun, puisqu'il dit que le temps n'est rien d'autre que *la forme de l'intuition de nous-mêmes*, à l'exclusion des phénomènes externes. Avec sa finesse coutumière, Henry E. Allison a proposé une interprétation ingénieuse qui s'attaque très exactement à la proposition de Kant : s'inspirant de travaux contemporains en philosophie analytique, Allison décrit une conception suivant laquelle les prédicats temporels ne sont pas attribués aux objets eux-mêmes qui existent dans le temps, mais plutôt à l'histoire de ces objets. Ainsi on ne dit pas directement d'une table qu'elle a lieu à tel instant ou pendant telle ou telle période de temps, mais on décrit les étapes de l'histoire de son existence. Si on revient maintenant à Kant, on constate que la succession objective des objets externes -- leur histoire donc -- n'est jamais perçue comme telle, mais toujours seulement conçue. Ce que nous intuitionnons, c'est toujours une succession subjective du divers externe. Ce n'est pas le cas des états représentatifs du sujet : l'histoire des états représentatifs se confond avec leur apparaître même dans l'intuition (*esse est percipi*). C'est en tant qu'état représentatif *intuitionné* que tel ou tel sentiment par exemple aura une existence dans le temps, une durée. Mais de la même manière, lorsque nous intuitionnons les phénomènes externes dans le temps, c'est en

⁴ Chenet, *op. cit.*, p. 234.

⁵ Mohr, *op. cit.*, p. 90-91.

tant qu'états représentatifs ayant telle ou telle durée dans la conscience, et non dans leur succession objective en tant que telle. Ainsi, comme forme de l'*intuition*, le temps n'est jamais que la forme de l'intuition de soi-même (de son contenu représentationnel comme tel)⁶.

Plutôt qu'une temporalité *vécue*, nous voudrions voir dans la temporalité purement interne dont Kant fait état une simple *abstraction*. En effet, si l'on prête attention à la dernière phrase de l'extrait, on verra que Kant y dit très explicitement que la temporalité interne concerne le rapport des représentations dans le moi. Mais quel est ce rapport ? On le sait déjà, c'est un rapport de pure successivité et non de durée *vécue*. La réfutation kantienne de l'idéalisme nous l'apprend, il ne peut y avoir de permanent dans l'écoulement continu et irréversible du temps conçu comme succession. Le point de vue de Kant est très semblable ici à celui qu'il empruntera un peu plus tard dans l'*Esthétique*, lorsqu'il fera abstraction, dans la deuxième Remarque générale, des représentations spatiales comme telles pour ne considérer que leur temporalité dans le sens interne. Une telle mise entre parenthèses des objets externes pour ne considérer que leur temporalité pure se retrouve encore dans l'objection formulée par quelques « esprits pénétrants » (Lambert, Mendelssohn) contre l'idéalité du temps, objection que Kant rapporte au § 7 : procédant par une réduction caractéristique de l'idéalisme moderne, on était prêt à n'accorder aucune réalité à l'espace et à ce qui était représenté en lui ; ce qui paraissait indéniable, en revanche, c'était la temporalité immédiate des représentations externes considérées comme modifications internes. C'est l'observation vraie que cette objection

⁶ Allison, *op. cit.*, p. 256-257.

prend comme point de départ qui doit nous intéresser : à savoir, que si nous portons notre attention uniquement à la temporalité du monde externe, abstraction faite des objets externes en lui, pour ne rendre manifeste que les rapports temporels entre nos représentations, nous les faisons apparaître dans leur être même de représentations, dans leur rapport à la subjectivité connaissante. Les rapports de succession entre les représentations doivent être conçus à la lumière du rapport commun de ces représentations au moi numériquement identique qui se les représente. Cette vérité « phénoménologique », Kant ne l'a jamais contestée et on la voit à l'œuvre dans l'extrait cité plus haut ; ce que Kant refuse à l'idéalisme, c'est la validité en quelque sorte ontologique de cette réduction, qui n'est qu'une simple abstraction ne tenant pas compte de l'immédiateté de l'espace et de la nécessité du permanent spatial pour déterminer nos représentations⁷.

Ainsi, la temporalité aurait en tant que telle une signification « phénoménologique », faisant signe comme l'espace pour l'affection externe vers l'origine immédiate des représentations du sens interne : l'affection immanente par le moi qui appréhende successivement le divers donné. Il est vrai que dans l'expérience commune, le temps nous apparaît d'abord et surtout sous la forme du temps objectif du monde externe : il semble lui aussi, dans une certaine mesure, « flotter en dehors de nous ». Au point même que si, dans l'Esthétique, l'espace se charge exclusivement de signifier le non-moi, la réalité extérieure, c'est plutôt le temps qui assume ce rôle dans l'Analytique, en nous faisant

⁷ On sait d'autre part que la réponse de Kant à l'objection idéaliste contre l'idéalité du temps, c'est que les modifications internes ne bénéficient d'aucun privilège, puisqu'elles sont elles-mêmes conditionnées par la forme idéale du temps.

découvrir l'objectivité catégoriale dans la succession objective du divers. Ce qu'il faut alors, c'est une espèce d'*epochè* pratiquée au niveau des formes pures de la sensibilité, une *epochè* qui a pour effet de libérer la signification pure de la successivité du temps : l'immanence au moi.

Ainsi faut-il concevoir l'intériorité du moi empirique, ce flux simplement temporel des représentations qui se tient « à même » la surface du monde, séparée de l'extériorité du non-moi par une distance qui n'est pas spatiale mais plutôt fondée dans l'hétérogénéité des deux formes de l'intuition. Intériorité et extériorité empiriques ne désignent pas deux sphères distinctes de représentations, internes et externes, qui existeraient l'une « en dehors » de l'autre. Espace et temps constituent indissociablement le tissu de l'expérience sensible ; mais considéré isolément, chacun d'eux apparaît comme l'expression contingente et irréductiblement sensible d'une affection externe ou interne.

Une série de *Reflexionen* consacrée à la réfutation de l'idéalisme permettra peut-être de nous confirmer dans cette vue. Bien qu'elles se rattachent à l'effort déjà amorcé par Kant dans les deux éditions de la *Critique*, ces réflexions sur l'idéalisme matériel introduisent des arguments nouveaux et se révèlent d'une lecture délicate en raison de leur nature fragmentaire. Si nous ne pourrions que les effleurer ici, elles méritent qu'on s'y arrête puisqu'elles reprennent en même temps certaines thèses sur l'auto-affection et le temps. Il faut dire même que le mode d'argumentation qui domine ces réflexions n'est pas sans rappeler celui que nous avons mis en évidence dans notre lecture du § 24. En effet, dans ce paragraphe Kant voulait établir que le temps appartenait à la réceptivité en montrant la dépendance du temps dans sa présentation intuitive à l'égard de

l'espace : de là on pouvait conclure sur la base de l'existence d'une réceptivité externe que le temps aussi participait à la réception du donné. Ici le cheminement de l'argumentation est en quelque sorte inverse : montrant une fois de plus que l'idéalisme transcendantal est l'antidote le plus sûr contre l'idéalisme empirique, Kant se sert du rattachement de l'espace et du temps à deux sens différents pour argumenter en faveur de la réalité du monde externe. Dans l'Esthétique, on prenait pour acquis qu'il existait une réceptivité externe, et on voulait établir l'existence d'une auto-affection de l'esprit ; ici il s'agit plutôt de montrer qu'il n'y a pas qu'une réceptivité interne, mais bien un monde extérieur distinct de nous. Cela se fait en montrant que le temps, forme sensible de l'auto-affection, a besoin de quelque chose qu'il ne peut tirer de son propre fonds : la permanence spatiale, qui doit avoir « un fondement autre que celui du sens interne, mais pourtant dans un sens quelconque, par suite dans le sens externe (*einen anderen Grund als den im inneren Sinne, aber doch in irgend einem Sinne, mithin in dem äußeren Sinne*)»⁸. Une forme sensible qui n'est pas forme du moi doit par là même être forme du non-moi. Kant maintient l'impossibilité pour l'intuition interne de fabriquer l'espace : si tous les objets externes nous venaient du sens interne seul, alors le temps devrait lui-même se faire espace, et l'espace ne serait autre chose que le temps ; mais l'unidimensionnalité du temps interdit une telle métamorphose de la forme temporelle⁹. D'autre part, si l'espace était avec le temps forme du sens interne, le sens interne devrait nous représenter comme étant

⁸ R. 6313, Ak. XVIII, p. 614.

⁹ cf. R. 5653, R. 6311.

nous-mêmes dans l'extériorité¹⁰. Il faut donc conclure que « si nous étions simplement affectés par nous-mêmes, sans toutefois remarquer cette spontanéité, on ne rencontrerait alors dans notre intuition que la forme du temps : et nous ne pourrions pas nous représenter l'espace (une existence hors de nous) (*Wenn wir blos von uns selbst afficirt würden, ohne doch diese Spontaneität zu bemerken, so würde nur die Form der Zeit in unserer Anschauung anzutreffen seyn : und wir würden uns keinen Raum vorstellen können*). »¹¹. Et Kant de poursuivre en disant qu'un tel état de choses est impossible, puisque le temps ne peut se passer du permanent spatial (soit pour déterminer ma propre existence dans le temps¹², soit pour construire le temps comme forme pure¹³).

Nous n'essayerons pas de décider de la portée qu'il conviendrait aux yeux de Kant d'accorder à cette réfutation : veut-il établir la réalité d'une affection par la chose en soi ? Ou bien ne s'agit-il, lorsqu'il parle de la « réalité du sens externe », que de montrer qu'il existe une affection externe au sens strictement empirique, exercée par les phénomènes externes dans l'espace (théorie de la double affection prônée par Adickes et Vaihinger) ? La R. 6313, notamment, laisse entendre qu'il est hors de notre pouvoir d'établir la réalité de la chose en soi¹⁴. Quoi qu'il en soit, la série des réflexions sur l'idéalisme matériel fait voir de nouveau, et cela dans des termes étonnamment proches

¹⁰ cf. R. 6313 ; de même, la première réflexion de Leningrad, *op. cit.*, p. 21 ; tr. fr. p. 17.

¹¹ R. 5653, p. 308.

¹² Cf. par exemple R. 5653.

¹³ R. 6312.

¹⁴ R. 6313, Ak. XVIII, p. 615.

des §§ 8 et 24 de la *Critique*, la connexion intime qui unit temps, auto-affection et immanence au moi¹⁵.

¹⁵ Est-il besoin de préciser que cette intériorité phénoménologique de la successivité n'a rien à voir avec ce qu'on a nommé la « priorité du sens interne », c'est-à-dire la thèse que nous connaissons le moi empirique avant que de connaître le monde externe, la détermination de la succession objective des objets externes se faisant à partir de la succession subjective des représentations, laquelle serait immédiatement accessible à la conscience ? Une telle conception, contredite par la Réfutation de l'idéalisme en B, a notamment été combattue par H. Robinson, « The Priority of Inner Sense », *Kant-Studien*, 79, 1988, p. 165-182 ; et « Inner Sense and the Leningrad Reflexion », *International Philosophical Quarterly*, vol. XXIX, issue no. 115, p. 271-279 ; de même déjà Nabert, *op. cit.*, p. 250. D'après ces interprètes, la connaissance du moi (la détermination catégoriale de la succession subjective) succède logiquement à la connaissance du monde externe (la détermination de la succession objective). Nous ne voyons pas que cela contredise les résultats de notre étude de l'auto-affection.

II.5 PROLONGEMENT CRITIQUE DE NOTRE ENQUÊTE

Au terme de notre étude du moi empirique et de la sensibilité interne chez Kant, nous voudrions aborder quelques questions importantes que les résultats de notre enquête ne peuvent manquer de soulever. Toutefois, comme l'examen détaillé de ces questions dépasse le cadre de la problématique que nous nous sommes donnée, nous nous contenterons de les indiquer brièvement :

1. *Existe-t-il tout de même des phénomènes proprement « internes », c'est-à-dire représentant non pas le monde extérieur mais l'activité psychique du moi ?* De toute évidence, la représentation dans le temps des représentations externes, seule prise en compte par la théorie de l'auto-affection dans la *Critique de la raison pure*, n'épuise pas toute la richesse de notre vie intérieure. Kant lui-même le reconnaît lorsqu'il écrit, dans la *Critique* même, que nos états internes comprennent « des pensées, des sentiments, des inclinations, des résolutions » (A 358 et *passim*). Pour demeurer fidèle aux thèses de Kant, il faut rapporter en pareil cas l'activité intellectuelle du moi à la spontanéité intemporelle de la pensée, tandis que son existence dans le temps sous forme de phénomènes psychiques doit être expliquée comme étant sa manifestation dans une sensibilité intérieure élargie. Au moins deux *Reflexionen* font allusion à une auto-affection « matérielle » qui pourrait expliquer la temporalité de la vie intérieure et l'existence de phénomènes psychiques¹. Quelques difficultés se présentent à partir de

¹ cf. ainsi R. 6311, Ak. XVIII, p. 610-611 : « *Erkenntnis unserer Selbst ist die Bestimmung unseres Daseyns in der Zeit und soll dies geschehen, so muß ich meinen innern Sinn afficiren. Ich denke z. B. über die Gottheit nach und verbinde mit diesen Gedanken das transcendente Bewußtseyn (denn sonst würde ich nicht denken können), ohne mich mir dabei doch in der Zeit*

là. Tout d'abord, l'exclusion de tels phénomènes psychiques de la sphère de la *Critique* est-elle justifiable ? La deuxième Remarque générale explique bien qu'en considérant le sens interne elle ne tiendra aucun compte des sentiments de plaisir et de peine et des volitions parce que ce sont des états subjectifs qui ne nous font pas connaître un objet (B 67 ; cf. A 12-15/B 28-29). La *Critique* n'est pas une psychologie, certes, mais ne doit-elle pas avoir pour tâche aussi de porter au jour les conditions de possibilité de la connaissance interne au sens large, sans exclure les états du sujet ? Kant ne fournit aucune explication claire à ce propos.

Deuxième difficulté : si l'argumentation des §§ 8 et 24 établissait l'idéalité du temps en montrant que le temps n'est rien de plus que la forme d'une réceptivité interne des représentations externes, est-elle toujours valide s'il existe des exceptions à la règle, comme dans le cas de phénomènes psychiques dans le temps ? On pourrait répondre que la théorie de l'auto-affection dans la *Critique* rend au moins concevable l'existence d'une auto-affection (d'une passivité vis-à-vis de soi-même), et que par là elle rend plus vraisemblable la possibilité d'autres formes d'auto-affection. Et puis l'argumentation en faveur d'une auto-affection « matérielle » pourrait trouver d'autres appuis, en invoquant par exemple l'intemporalité nécessaire de la conscience transcendantale qui surplombe l'expérience, ce qui fait qu'elle ne peut pas être identique au phénomène

vorzustellen, welches geschehen müßte, wenn ich mir dieser Vorstellung durch meinen innern Sinn bewußt wäre. Geschehen Eindrücke auf meinen innern Sinn, so setzt dies voraus, das ich mich selbst afficire (ob es gleich uns unerklärbar ist, wie dies zugeht) und so setzt also das empirische Bewußtseyn das transcendentale voraus. » ; cf. aussi la réflexion célèbre : « Est-ce une expérience que de penser ? », R. 5661, Ak. XVIII, p. 318-319.

dans la conscience². Plus redoutable serait le problème du caractère secondaire de phénomènes proprement internes, soulevé avec acuité par Reininger.

2. *L'application des catégories au moi empirique : le problème de l'expérience interne.* « Expérience interne » dans la *Critique de la raison pure* signifie : connaissance de la succession subjective des représentations externes. Cela suppose l'application des catégories aux représentations externes en tant que représentations, dans leur existence simplement temporelle dans la conscience. Mais comment s'opère cette application des catégories à l'intuition interne ? Dans l'édition de 1787, où Kant introduit la théorie de l'auto-affection, est en même temps reprise à nouveaux frais cette question de l'expérience interne³.

3. *L'auto-affection pure et l'interprétation de la théorie du schématisme.* Dans notre interprétation de l'auto-affection chez Kant, nous avons mis en évidence le fait que la synthèse figurée qui déterminait *a priori* la sensibilité interne ne pouvait être une auto-affection que si la détermination qu'elle réalisait impliquait une affection concomitante du sens interne par le divers spatial pur, dans la construction simultanée des intuitions formelles du temps et de l'espace. Une question qu'il n'était pas possible d'aborder dans ce contexte était l'identité éventuelle de

² C'est semble-t-il la tactique poursuivie elliptiquement par Kant dans la réflexion 5611, Ak. XVIII, p. 319.

³ cf. la nouvelle Réfutation de l'idéalisme et la fin de la Remarque générale sur le système des principes, B 291-294 ; sur l'applicabilité des catégories au moi, on pourra consulter l'étude classique de Nabert, *op. cit.*, de même que Washburn, *op. cit.*, et Washburn, « Did Kant Have a Theory of Self-Knowledge ? », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 58, 1976, p. 40-56. Dans ces deux textes, Washburn décèle une évolution de la position kantienne entre 1781 et 1787.

cette synthèse figurée avec la synthèse *a priori* du sens interne qui s'opère dans le schématisme. L'idée d'une telle identité est pourtant assez répandue parmi les interprètes de Kant⁴. Quelles conséquences notre nouvelle interprétation de l'auto-affection aurait-elle sur la compréhension du chapitre du schématisme, si l'activité *a priori* de l'imagination transcendantale dans le schématisme était identique à la synthèse figurée du § 24 ? Il faut dire au moins que les schèmes seraient déterminés avec l'aide de l'espace pur. Mais cela implique-t-il une détermination « schématisante » de l'espace ? L'édition de 1787 pose-t-elle l'existence de schèmes spatio-temporels (auxquels les pages B 291 sqq. pourraient faire allusion) ?

À vrai dire, l'idée de schèmes spatio-temporels⁵ ou même de schèmes strictement spatiaux⁶ a déjà été évoquée dans la littérature critique. Mais ce qu'il faut voir ici, c'est qu'il y a une différence entre des schèmes qui, pour médiatiser l'application des catégories pures à des données empiriques spatio-temporelles, font référence à des caractéristiques spatiales⁷, et l'idée que la synthèse

⁴ C'est par exemple l'avis de Marty dans une note à sa traduction du § 24 : cf. Édition « Folio », p. 825, n. 4 de la p. 174 ; cf. de même S. Blasche, *op. cit.*, qui voit dans la théorie de l'auto-affection une tentative de fonder après coup, c'est-à-dire dans la deuxième édition, le chapitre du schématisme rédigé en A. Pour Düsing au contraire (*op. cit.*, p. 9-10), les déterminations pures de l'intuition formelle du temps ne seraient pas la même chose que les schèmes, mais plutôt des déterminations plus fondamentales du temps qui fixeraient par exemple la signification de la permanence comme telle, de la succession comme telle, etc., selon les catégories.

⁵ Pour un recensement critique des arguments avancés par les partisans d'une introduction de l'espace dans le schématisme, cf. V. Mudroch, « Die Anschauungsformen und das Schematismuskapitel », *Kant-Studien*, 80, 1989, p. 406-407.

⁶ cf. W. H. Walsh, « Schematism », *Kant-Studien*, 49, 1957/58, p. 101.

⁷ Ainsi Franzwa, *op. cit.* pense-t-il que Kant aurait introduit des schèmes spatio-temporels dans l'édition de 1787 pour permettre l'application spécifique des catégories aux données spatio-temporelles de l'intuition externe (afin de déterminer le temps objectif de l'intuition externe), par

transcendantale de l'imagination dans le schématisme comporte une affection du sens interne par le divers de l'espace, dans une « schématisation » concomitante de l'espace et du temps.

opposition aux données purement temporelles de l'intuition interne (ce qui n'a pour effet que de déterminer un temps intérieur subjectif).

CONCLUSION

CONCLUSION

Récapitulons maintenant les résultats obtenus au cours de notre étude du moi empirique dans la *Critique de la raison pure*. L'examen attentif des passages où Kant s'occupe d'élaborer sa théorie de l'auto-affection nous a conduits à rejeter l'interprétation courante de ce concept, qui en fait une affection parallèle à l'affection du sens externe, et dont la fonction consiste à fournir à l'entendement des données sensibles proprement internes, représentant un moi-objet par opposition aux objets du monde extérieur. Plutôt que d'une affection interne parallèle, on pourrait peut-être parler d'une « co-affection » : en effet, la notion même d'une auto-affection de l'esprit n'acquiert sa validité chez Kant que du fait d'être intégrée de plein droit au procès de la connaissance sensible du monde externe. Or l'accueil « sensible », c'est-à-dire « auto-affectif », des données externes dans la conscience s'accomplit suivant la forme *a priori* du temps. L'appréhension toujours successive du donné externe constitue même la seule forme de temporalité vécue, ainsi que nous l'avons vu en analysant la deuxième Remarque générale sur l'Esthétique transcendantale. Nous avons compris en même temps que le souci de Kant était de maintenir fermement cette temporalité du représenter du côté de la sensibilité et donc de la phénoménalité, en portant au jour la dimension de passivité vis-à-vis de soi-même qu'elle comportait implicitement. La méthode adoptée par Kant consistait à montrer, en partant du fait reconnu de l'affection externe, que le sujet devait en outre recevoir passivement les données externes dans un sens interne. Ce dédoublement du sujet, passif autant qu'actif dans l'auto-affection, pouvait seul garantir l'idéalité

transcendantale du temps, qui n'était pas la forme absolument réelle de l'activité d'appréhension, mais la forme idéale d'une affection passivement subie.

Ainsi comprise, l'auto-affection échappait aux objections de ses critiques, qui y voyaient une extension illégitime ou équivoque du modèle de la réceptivité externe, et qui se plaisaient également à souligner les difficultés inhérentes à l'idée même d'une phénoménalité interne chez Kant. Cette interprétation de l'auto-affection au § 8.II permettait ensuite d'étendre ses conclusions au § 24, dans l'interprétation de ce paragraphe de la Dédution de 1787. Il est ainsi apparu que la synthèse figurée ou *synthesis speciosa*, qui doit assurer finalement la validité *a priori* des catégories dans l'intuition humaine, impliquait une auto-affection pure dans la construction simultanée des intuitions formelles de l'espace et du temps. L'argument de Kant reposait ici sur l'impuissance du temps à se donner à voir dans l'intuition autrement que par une représentation analogique dans l'espace : c'était cette fois la teneur « phénoménologique » du temps qui indiquait sa subordination à l'espace en tant que forme *a priori* d'une « co-affection » se réalisant en connexion avec l'affection externe.

Enfin, considéré là aussi dans sa teneur « phénoménologique » pure, le temps apparaissait en outre comme la traduction au niveau des formes contingentes de la sensibilité du fait de l'affection interne, tout comme l'*extra nos* de l'espace exprimait dans la sensibilité le *praeter nos* de l'affection par la chose en soi.

Rappelons en tout dernier lieu que la tâche la plus urgente qui s'imposait au vu des résultats de notre analyse de l'auto-affection, mais qui excédait totalement le cadre restreint de la présente étude, consistait à réexaminer le chapitre du schématisme pour voir si la détermination *a priori*

du temps qu'il décrivait coïncidait avec la *synthesis speciosa* du § 24 de la Dédution. Il nous a semblé qu'une réponse affirmative aurait des conséquences importantes en vue d'établir l'existence de schèmes spatio-temporels dans la *Critique* de 1787.

BIBLIOGRAPHIE PRINCIPALE

Kant, Immanuel, *Gesammelte Schriften*, herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften : t. VII (comprenant *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*), Berlin, G. Reimer, 1915 ; t. XVIII (*Reflexionen : Metaphysik*), Berlin, Walter de Gruyter, 1928 ; t. XX (comprenant *Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik*), Berlin, Walter de Gruyter, 1942.

_____, *Kritik der reinen Vernunft*, éd. Raymund Schmidt, Hamburg, Felix Meiner, 3^e édition, 1990, trad. fr. Alexandre J.-L. Delamarre et François Marty, à partir de la traduction de Jules Barni, Paris, Gallimard, 1980.

_____, *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature*, trad. fr. J. Gibelin, Paris, Vrin, 1971.

_____, « Vom innern Sinne », in : *Kant-Forschungen*, t. 1, herausgegeben von Reinhard Brandt und Werner Stark, Hamburg, Felix Meiner, 1987, trad. fr. par A. Perrinjaquet, in : « *Du sens interne* ». *Un texte inédit d'Immanuel Kant*, Genève/Lausanne/Neuchâtel, Cahiers de la revue de théologie et de philosophie, 13, 1988.

BIBLIOGRAPHIE SECONDAIRE

Allison, Henry E., *Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense*, New Haven/London, Yale University Press, 1983.

Baum, Manfred, « Kant on Cosmological Apperception », *International Philosophical Quarterly*, vol. XXIX, no. 3, issue no. 115 (septembre 1989), p. 281-289.

Baumanns, Peter, « Kants Begriff des inneren und äußeren Sinnes », in : *Akten des 5. Internationaler Kant-Kongresses*, herausgegeben von Gerhard Funke, Teil I.1, Bonn, Bouvier Verlag, 1981, p. 91-102.

Benoist, Jocelyn, « Du champ et du sol d'une "Esthétique transcendantale" », *Archives de philosophie*, 57, 1994, p. 307-324.

_____, *Kant et les limites de la synthèse. Le sujet sensible*, Paris, PUF, 1996.

_____, « La subjectivité », in : *Notions de philosophie*, II, sous la direction de Denis Kambouchner, Paris, Gallimard, 1995, p. 501-561.

Blasche, Siegfried, « Selbstaffektion und Schematismus. Kants transzendente Deduktion als Lösung eines apriorischen Universalienproblems », in : *Kants transzendente Deduktion und die Möglichkeit von Transzendentalphilosophie*, herausgegeben vom Forum für Philosophie Bad Homburg, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1988, p. 91-113.

Chédin, Jean-Louis, « Infini et subjectivité dans la pensée classique », *Revue de métaphysique et de morale*, n°2/1989, p. 229-250.

Chenet, François-Xavier, *L'assise de l'ontologie critique : L'esthétique transcendantale*, Lille, Presses Universitaires de Lille, 1994.

_____, « Réceptivité de la sensibilité et subjectivité de la réceptivité : la question du fondement de la phénoménalité du phénomène chez Kant », *Revue de métaphysique et de morale*, n°4/1988, p. 469-487.

Deleuze, Gilles, « Sur quatre formules poétiques qui pourraient résumer la philosophie kantienne », *Philosophie*, n° 9, 1986, p. 29-34.

Dufrenne, Mikel, « Heidegger et Kant », *Revue de métaphysique et de morale*, n°1/1949, p. 1-28.

Düsing, Klaus, « Objektive und subjektive Zeit. Untersuchungen zu Kants Zeittheorie und zu ihrer modernen kritischen Rezeption », *Kant-Studien*, 71, 1980, p. 1-34.

Eisler, Rudolf, *Kant-Lexikon*, édition établie et augmentée par A.-D. Balmès et P. Osmo, Paris, Gallimard, 1994.

Franzwa, Gregg E., « Space and the Schematism », *Kant-Studien*, 69, 1978, p. 149-159.

Giovannangeli, Daniel, « Finitude et altérité dans l'esthétique transcendantale », *Revue philosophique de Louvain*, 91, 1993, p. 14-30.

Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 5. Auflage, 1991 (1929), traduction française : *Kant et le problème de la métaphysique*, traduction par A. de Waelhens et W. Biemel, Paris, Gallimard, 1953.

Heidemann, Ingeborg, « Über die Divergenz von Raum und Zeit in der transzendentalen Ästhetik », *Jahrbuch der Albertus-Universität zu Königsberg*, Band VII, 1957, p. 100-121.

Heimsæth, Heinz, « Persönlichkeitsbewußtsein und Ding an sich in der Kantischen Philosophie » (première parution : 1924), in : *Studien zur Philosophie Immanuel Kants. Metaphysische Ursprünge und Ontologische Grundlagen*. *Kant-Studien*, Ergänzungshefte 71, Köln, Kölner Universitäts-Verlag, 1956, p. 229-257.

Henrich, Dieter, « Die Beweisstruktur von Kants transzendentaler Deduktion », in : *Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln*, herausgegeben von G. Prauss, Köln, Kiepenheuer & Witsch, 1973, p. 90-104.

Henry, Michel, « Le concept d'âme a-t-il un sens ? », *Revue philosophique de Louvain*, 64, 1966, p. 5-33.

_____, *Généalogie de la psychanalyse. Le commencement perdu*, Paris, PUF, 1985.

Kaulbach, Friedrich, « Die transzendente Konstellation und der Weltbezug des Ich bei Kant », *Revue internationale de philosophie*, n°136-137, 1981, p. 236-254.

Krüger, Gerhard, « Über Kants Lehre von der Zeit », in : *Anteile. Martin Heidegger zum 60. Geburtstag*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1950, p. 178-211.

Locke, John, *An Essay Concerning Human Understanding*, éd. Roger Woolhouse, London, Penguin Books, 1997.

Marion, Jean-Luc, « Le sujet en dernier appel », *Revue de métaphysique et de morale*, n°1/1991, p. 77-95.

Marty, François, « Le discours systématique de la Critique de la Raison Pure. Étude de l'addition de la 2ème édition au § 8 de l'Esthétique transcendantale », in : *Akten des 5. Internationaler Kant-Kongress*, Akten I.1, Main, Bouvier Verlag, 1981, p. 130-138.

Mohr, Georg, et Gerhard Seel, « Commentaire », in : *Du sens interne. Un texte inédit d'Immanuel Kant*, Genève/Lausanne/Neuchâtel, Cahiers de la revue de théologie et de philosophie, 1988, p. 19-36 (première parution : *Revue de théologie et de philosophie*, vol. 119, 1987/IV, p. 435-452).

Mohr, Georg, *Das sinnliche Ich : innerer Sinn und Bewußtsein bei Kant*, Würzburg, Königshausen und Neumann, 1991.

Moreau, Joseph, « De l'ambiguïté transcendantale », *Kant-Studien* 1, 1972, p. 1-17 (repris dans : *La problématique kantienne*, Paris, Vrin, 1984, p. 5-21).

_____, « Intuition et appréhension », *Kant-Studien* 3, 1980, p. 282-298 (repris dans : *La problématique kantienne*, Paris, Vrin, 1984, p. 40-56).

_____, « Le temps, la succession et le sens interne », *Kant-Studien*, Akten des 4. Internationaler Kant-Kongresses, avril 1974, p. 184-200 (repris dans : *La problématique kantienne*, Paris, Vrin, 1984, p. 22-38).

Mudroch, Vilem, « Die Anschauungsformen und das Schematismuskapitel », *Kant-Studien*, 80, 1989, p. 405-415.

Müller-Lauter, Wolfgang, « Kants Widerlegung des materialen Idealismus », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 46, 1964, p. 60-82.

Nabert, Jean, « L'expérience interne chez Kant », *Revue de métaphysique et de morale*, 31, 1924, p. 205-268.

Piché, Claude, « Les fictions de la raison pure », *Philosophiques*, vol. XIII, n°2, 1986, p. 291-303.

Reininger, Robert, *Kants Lehre vom inneren Sinn und seine Theorie der Erfahrung*, Wien/Leipzig, Wilhelm Braumüller, 1900.

Ricœur, Paul, « Kant et Husserl », *Kant-Studien*, 46, 1954, p. 44-67.

Robinson, Hoke, « Inner Sense and the Leningrad Reflexion », *International Philosophical Quarterly*, vol. XXIX, no. 3, issue no. 115 (septembre 1989), p. 271-279.

_____, « The Priority of Inner Sense », *Kant-Studien*, 79, 1988, p. 165-182.

Rogozinski, Jacob, « "Je suis l'être même". Kant et la question du sujet », in : *Kanten. Esquisses kantienne*, Paris, Kimé, 1996.

Vaihinger, Hans, *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, Stuttgart/Berlin/Leipzig, Union Deutsche Verlagsgesellschaft, zweiter Band, zweite Auflage, 1922, p. 124-130 et p. 473-485.

Vieillard-Baron, Jean-Louis, « L'espace et le temps chez Kant : Difficultés et critiques », *Kant-Studien*, 89, 1998, p. 129-144.

Walsh, W. H., « Schematism », *Kant-Studien*, 49, 1957/1958, p. 95-106.

Washburn, Michael C., « Did Kant Have a Theory of Self-Knowledge ? », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 58, 1976, p. 40-56.

_____, « The Problem of Self-Knowledge and the Evolution of the Critical Epistemology », Ph.D. dissertation, University of California, San Diego, 1970, 247p.

Zöllner, Günter, « Making Sense Out of Inner Sense : The Kantian Doctrine as Illuminated by the Leningrad Reflexion », *International Philosophical Quarterly*, vol. XXIX, no. 3, issue no. 115 (septembre 1989), p. 263-270.