

## Gilbert Kirscher

### Penser l'objet, penser le sens

*Cahiers Eric Weil III, Interprétations de Kant*, Presses Universitaires de Lille, coll. UL 3, 1992, p. 203-227.

#### I.

La *Critique de la faculté de juger* conclut sur la même distinction que la Préface de la 2<sup>e</sup> édition de la *Critique de la raison pure* : la distinction du *connaître* et du *penser*. Dans les deux cas, Kant établit que si nous ne pouvons pas connaître l'être supra-sensible, du moins pouvons-nous et même devons-nous le penser. Ce que signifie "connaître" est très précisément exposé et défini dans l'ensemble que forme la réunion de l'Esthétique et de l'Analytique Transcendantales et Kant - est-il besoin de le rappeler ? - ne remet jamais cette exposition en question. Le "connaître" est œuvre de l'entendement rapporté à la sensibilité. Certes l'entendement *pense* ; ses concepts purs sont des formes pures du penser, des fonctions de l'unité, mais par elles-mêmes ces formes, ces fonctions n'ont ni valeur ni usage objectifs, à moins de recevoir du dehors, c'est-à-dire d'une faculté hétérogène, la sensibilité, une matière qu'elles puissent informer, en laquelle elles puissent s'objectiver. Cette matière peut elle-même, à son tour, n'être qu'une forme pure, la forme pure de l'intuition sensible. Dans ce cas le *penser* devient un *connaître*. La forme intellectuelle se représente, se présentifie adéquatement, sans reste, dans la matière pure sensible et cet acte intellectuel de construction du concept dans la forme pure de l'intuition est *ipso facto* une connaissance mathématique, exacte de son sujet.

Mais la matière peut, de plus, être fournie par l'intuition empirique : la connaissance est alors physique ; elle n'est plus exacte puisque l'objet n'est plus entièrement déterminé *a priori*. Sa dimension empirique rend l'objet irréductible à la forme intellectuelle ; aussi sa connaissance ne sera-t-elle jamais achevée.

Dans les deux cas, mathématique et physique, le *penser* devient un *connaître* pour autant que la sensibilité pure et/ou empirique lui fournit une matière hétérogène que, de lui-même, le *penser* ne peut produire. Livré à lui-même, l'entendement ne peut penser qu'à vide.

On peut même se demander s'il pense. En effet, qu'est-ce que penser à vide ? Pense-t-on encore quand il n'y a rien à penser ? quand on ne pense pas "quelque chose" ? Le penser ne requiert-il pas nécessairement un objet à penser, que cet objet soit donné de l'extérieur au penser ou qu'il soit déterminé par le penser lui-même ? La conception kantienne du *connaître* semble devoir rejeter l'idée d'un pur *penser* dans le champ de l'indétermination d'une forme en manque de matière, et par conséquent, d'une forme qui ne peut ni penser ni être pensée en elle-même, dans l'absolu, coupée de tout rapport à une matière qu'elle pourrait informer. Il semble que le *connaître* soit l'unique destin du *penser* et que *le penser* ne se conçoive que comme un élément transcendantal, abstrait par l'analyse transcendantale du *connaître* concret. Ne faut-il pas conclure qu'un penser qui ne s'intègre pas au procès du *connaître* ne pense rien, ne pense pas, n'a pas de contenu, n'a pas de sens ?

## II.

Or, nous le savons, Kant n'a pas tiré cette conclusion qu'on pourrait qualifier anachroniquement de positiviste. Tout au contraire, il soutient que, si les sciences mathématiques et physiques connaissent leurs objets, la philosophie pense les siens et que son *penser*, bien que n'étant pas un *connaître*, n'est pas une activité intellectuelle tournant à vide, voire une pseudo-activité, mais un acte intellectuel spécifique qui a affaire à la réalité et au sens de la réalité.

Seulement, pour l'admettre, il faut comprendre que la réalité n'est pas univoque, que l'idée de réalité se dédouble, qu'il faut "prendre l'objet dans deux sens, c'est-à-dire comme phénomène et comme chose en soi"<sup>1</sup>. Si pour *connaître*, le *penser* doit être limité par la condition sensible, le fait de se libérer de la condition sensible n'annule pas pour autant le *penser*. Certes, toute l'entreprise critique consiste à dénoncer les errements d'une pensée qui s'est libérée subrepticement de la condition sensible tout en prétendant encore connaître ; mais l'interprétation dogmatique d'un penser libéré de la condition sensible n'est pas la seule possible. Kant montre qu'une interprétation critique est également possible. Il s'en explique dans cette sorte de Postface de l'*Analytique transcendantale* qu'est le chapitre sur la "distinction des objets en général en phénomènes et noumènes"<sup>2</sup> et l'Appendice sur "l'amphibolie des concepts de réflexion" : "Si je retranche toute la pensée (opérée par les catégories) d'une connaissance empirique, il ne reste plus de connaissance d'un objet quelconque (...). Si je supprime au contraire toute intuition, il reste encore la forme de la pensée, c'est-à-dire la manière d'assigner un objet au divers d'une intuition possible. Aussi les catégories s'étendent-elles plus loin que l'intuition sensible en ce qu'elles pensent les objets en général, sans considérer la manière particulière (de la sensibilité) dont ils peuvent être donnés"<sup>3</sup>.

Bref, "les catégories, sans les conditions formelles de la sensibilité, ont simplement un *sens* transcendantal, mais n'ont pas *d'usage* transcendantal" : "elles ne peuvent plus être appliquées à aucun objet prétendu ; elles sont simplement la forme pure de l'usage de l'entendement relativement aux objets en général de la pensée"<sup>4</sup>.

La délimitation du connaître et de son objet nous conduit nécessairement à la question de l'objet d'un penser qui ne serait pas lié par l'intuition sensible. "Nous n'avons pas pu prouver que l'intuition sensible soit la seule intuition possible en général" mais seulement "qu'elle est la seule *pour nous*"<sup>5</sup>. Nous ne pouvons donc pas éviter le concept problématique d'un objet dont l'unité serait constituée par le penser sans que sa diversité soit fournie par une intuition sensible : autrement dit, le concept d'un objet "pour une tout autre intuition et pour un tout autre entendement que les nôtres"<sup>6</sup>. Quel que soit le nom qui convient à cet objet problématique - objet transcendantal ou noumène -, il nous importe de comprendre que la constitution du phénomène, de l'objet du connaître, renvoie nécessairement la réflexion philosophique au problème d'un objet du pur penser. Nous ne pouvons réfléchir sur ce que c'est que connaître la réalité sans concevoir l'idée d'un penser pour lequel la réalité ne se réduit pas au domaine du connaissable. Dans cette mesure, le pur penser n'est pas seulement une pure forme logique, il est encore, et plus fondamentalement, forme transcendantale d'une visée intellectuelle de la réalité telle qu'elle serait hors des prises de la

---

<sup>1</sup> Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (désormais : *KrV*) B XXVII ; trad. Trémesaygues et Pacaud, PUF (désormais *CRP*), p. 23.

<sup>2</sup> *KrV*, A 235/B 294 ; *CRP* p. 216.

<sup>3</sup> *KrV*, A 253/B 309 ; *CRP* p. 228.

<sup>4</sup> *KrV*, A 248/B 305 ; *CRP* p. 223.

<sup>5</sup> *KrV*, A 252 ; *CRP* p. 227.

<sup>6</sup> *KrV*, A 287/B 343-4 ; *CRP* p. 247.

sensibilité, c'est-à-dire telle qu'en elle-même elle serait saisie par un entendement différent du nôtre, intuitif, non limité par une sensibilité hétérogène.

La philosophie critique conclut que nous pouvons penser la réalité en métaphysiciens, et il convient même d'ajouter : que nous ne pouvons pas ne pas penser la réalité en métaphysiciens. La thèse ne contredit pas le fait que nous pouvons aussi connaître la réalité en physiciens, mais il ne faut pas perdre de vue l'équivocité de la réalité. La réalité se laisse dire et ne se laisse dire qu'à l'aide d'un discours double - discours du phénomène et discours du noumène. Si nous ne pouvons connaître "aucun objet comme chose en soi, mais seulement en tant qu'objet d'une intuition sensible", "nous pouvons au moins penser ces mêmes objets comme choses en soi, quoique nous ne puissions pas les connaître"<sup>7</sup>.

### III.

Ce rappel de la distinction établie par la *Critique de la raison pure* du connaître et du penser nous a paru indispensable pour poser notre question : que faut-il entendre par "penser" ? Si nous sommes parfaitement renseignés par *l'Analytique transcendantale* sur les différentes formes et fonctions qui constituent l'acte de connaître, il semble qu'il n'en va pas de même en ce qui concerne le "penser". Tout au plus, apprenons-nous, après l'examen de l'apparence transcendantale en psychologie, en cosmologie et en théologie rationnelles, que les objets de ces prétendues sciences métaphysiques se laissent penser, c'est-à-dire que les idées de l'âme, de la causalité par liberté et de Dieu ne sont pas formellement contradictoires, ne sont pas impossibles à concevoir, bien que leur possibilité réelle soit précisément exclue du champ de l'expérience possible. Dire que ces idées sont pensables, c'est dire qu'elles sont lavées, par l'examen critique de leur dialectique, du soupçon de contradiction interne qui pèse sur elles. "Les idées de la raison ne peuvent jamais être dialectiques en elles-mêmes, seul l'abus qu'on en fait est nécessairement cause qu'il y a en elles une source d'apparence trompeuse pour nous"<sup>8</sup>. Si "la tourbe des sophistes crie, comme c'est son habitude, à l'absurdité et à la contradiction", le philosophe critique, en revanche, admet la validité des idées. Il est impossible, en effet, selon Kant, que la raison productrice des idées soit entièrement la proie de l'illusion, sinon une critique de la raison pure eût été impossible. Le fait de la critique philosophique de la raison pure, donc d'une délimitation du connaître, d'une détermination de l'usage légitime de l'entendement, ce fait atteste la possibilité de penser, la pensabilité des idées de la raison.

Est-ce tout ? Dire que les idées de la raison sont pensables, est-ce dire seulement qu'elles ne sont pas logiquement, formellement contradictoires ? Il semble que non puisqu'elles ne sont pas de pures formes logiques, puisqu'elles sont aussi la pensée d'un contenu distinctif. Le simple fait qu'il y en ait trois, distinctes l'une de l'autre - l'idée psychologique du Moi, l'idée cosmologique d'un commencement causal libre, l'idée théologique - suffit et montre que chacune a un contenu signifiant ou représentatif déterminé, qui excède non seulement la simple forme logique, mais même le sens transcendantal indéterminé dont nous venons de parler. Les idées du Moi ou de la causalité par liberté ou de Dieu signifient chacune plus que la simple idée indéterminée d'un objet non intuitionnable du pur penser, c'est-à-dire d'un "quelque chose" qui soit, non pas phénomène, mais noumène. L'une détermine cet indéterminé comme sujet substantiel, l'autre comme cause inconditionnée, la dernière enfin comme être suprême, originaire, réalissime, comme être des êtres,

---

<sup>7</sup> *KrV*, B XXVI ; *CRP*, Préf. II, p. 22.

<sup>8</sup> *KrV*, A 669/B 697 ; *CRP* p. 467.

voire même en unissant cette idée aux deux premières, comme auteur intelligent du monde.

D'où vient ce contenu représentatif ? D'où vient la matière, qui doit bien être proposée à la forme transcendantale du pur penser pour que celui-ci puisse déterminer, sans recours à l'intuition sensible, la constitution d'un objet, ou plutôt d'une représentation d'objet-chose en soi ?

La *Critique de la raison pure* répond d'avance à notre question, et de diverses manières, en présentant, dans l'Introduction et dans le Livre 1 de la *Dialectique Transcendantale* la "table généalogique des concepts de la raison"<sup>9</sup>, en proposant, non pas une impossible déduction objective, mais une "déduction subjective" des trois idées à partir de la nature même de notre raison<sup>10</sup>. Les trois idées de la raison résultent d'une élévation à l'inconditionné, à la totalité absolue, du sens transcendantal indéterminé de la catégorie d'entendement. Or cela ne peut se faire que selon les trois catégories de la relation : de la substance à ses accidents, de la cause à l'effet, de l'action réciproque.

La raison comme telle pense la relation absolue : elle lie tout à tout, elle conclut et elle clôt, elle syllogise. Rien d'étonnant si l'on retrouve dans la forme du syllogisme les trois moments de toute pensée absolue : moment de la majeure (ou de la règle d'entendement), moment de la mineure (ou du jugement), moment de la conclusion (ou de la raison). Le penser absolu comprend toute réalité et conçoit toute réalité dans la forme systématique d'un syllogisme absolu.

Ce bref rappel permet de répondre à notre question : effectivement, il n'y a rien dans les trois idées de la raison, aucun contenu représentatif qui ne vienne de la raison elle-même. Il se trouve que la relation que la raison élève à l'inconditionné comporte trois formes catégoriales, trois fonctions différentes de l'unité. Le sens transcendantal de la catégorie peut donc recevoir trois déterminations distinctes lorsque l'unité est élevée à l'absolu. Les trois contenus représentatifs - à la rigueur il n'y en a que deux, puisque le troisième, celui de l'idéal de la raison pure, n'est que la réunion ultime, en l'unité absolument absolue des deux unifications absolues élémentaires que sont les idées psychologique et cosmologique -, les trois contenus représentatifs ne sont en aucune manière des expressions d'objets extérieurs à la représentation. Ils ne comportent aucune matière venant de l'extérieur, ils ne représentent rien d'autre que les structures mêmes du penser subjectif.

Certes, l'exposé généalogique kantien montre comment ces structures transcendantales viennent à prendre figure de représentations d'objet. L'idée d'âme, l'idée de monde (ou plutôt, l'idée de cause libre), l'idée de Dieu semblent renvoyer à un référent qu'elles représenteraient : Pâme elle-même en elle-même, la liberté elle-même en elle-même, Dieu lui-même en lui-même. Les idées semblent renvoyer à des existants. Mais, et c'est tout le sens de la critique kantienne, c'est là précisément l'illusion transcendantale. L'idée semble représenter un objet, elle renvoie au-delà d'elle-même, hors de la pensée, au plan de l'existence. Mais en vérité elle ne représente que le penser lui-même qui, paradoxalement, semble prendre figure par le fait même qu'il s'élève à l'inconditionné, qu'il est conduit à penser absolument : qu'il réfléchit l'exigence de l'inconditionné dans le sens transcendantal de la catégorie, au moyen des trois formes possibles de la relation.

Pour que le penser revienne de son illusion, il faut qu'il prenne une conscience critique de soi, qu'il se pense lui-même, qu'il prenne réflexivement conscience de cette réflexion de l'inconditionné dans le penser de l'entendement. Il faut qu'il découvre, pour s'en délivrer, l'intentionnalité représentative du penser.

---

<sup>9</sup> *KrV*, A 299/B 356 ; *CRP* p. 255.

<sup>10</sup> *KrV*, A 336/B 393 ; *CRP* p. 274.

#### IV.

Nous pourrions nous contenter de la réponse à laquelle nous sommes parvenus. D'une part nous pouvons connaître, et dans ce cas le penser a bien affaire à des objets réels, c'est-à-dire à des phénomènes, à des objets de l'intuition sensible - (ou seulement pure comme en mathématiques, ou aussi empirique comme en physique). D'autre part nous pouvons penser sans aucun secours de la sensibilité et alors nous pensons le pur sens transcendantal : ce sens ne doit aucunement être pris pour une représentation d'objet bien que, lorsqu'il est pensé naïvement, dogmatiquement, sans critique, il se donne comme tel et prétende renvoyer à un existant qui transcenderait le penser.

Or Kant lui-même ne se contente pas de cette réponse. La distinction du connaître et du penser, du phénomène et du noumène, ne peut être comprise comme celle d'un penser de l'objet (phénoménal) et d'un penser du non-objet (nouménal), mais de deux pensers différents de l'objet, qui se dit en deux sens. *Penser*, qu'il s'agisse du penser qui se spécifie en connaître ou du penser qui demeure pur penser indépendant de la sensibilité, c'est toujours *penser l'objet*, penser le renvoi de la pensée comme représentation à son objet ; c'est toujours se référer à un existant.

Cela est vrai du connaître, mais cela est vrai aussi du pur penser. S'agissant du connaître, Kant montre certes qu'il ne faut pas interpréter de manière naïve le rapport de la connaissance - de la représentation - à l'objet. La représentation objective n'est pas un simple tableau reproduisant un objet extérieur qui s'imprimerait plus ou moins adéquatement dans la pensée. La déduction transcendantale des catégories n'est là que pour régler cette question. "Il est nécessaire de bien faire comprendre ce qu'on entend quand on parle d'un objet de la représentation (...). Qu'est-ce donc que l'on entend quand on parle d'un objet correspondant à la connaissance, et aussi par suite, distinct d'elle ?"<sup>11</sup>. Et de montrer que l'objectivité de la représentation est fonction de sa structure immanente, transcendantale, fonction du rapport de l'unité d'entendement à la diversité sensible, tout en reconnaissant la part irréductible qui revient à la matière sensible, à l'élément transcendantal fourni par la sensation et qui atteste cette dimension d'extériorité sans laquelle l'idée d'un objet de la représentation, d'un objet distinct de la représentation, s'évanouirait.

S'agissant en revanche du pur penser, toute dimension d'extériorité est réduite du fait même que le pur penser s'est libéré de toute condition sensible. Si l'idée est comme affectée d'une nostalgie toujours renaissante de l'objet, la critique lui dénie toute validité objective. Pour elle, le pur penser n'a jamais comme tel affaire à l'objet ; la nostalgie ne repose sur aucun souvenir, elle est pure illusion. Et pourtant ! On pourrait se demander d'où vient au penser ce désir d'objet ! N'est-il pas, malgré ce qui a été dit jusqu'à présent, la trace ou le signe d'un lien entre l'idée (théoriquement sans objet) et l'existence ? Certes l'existence n'est pas un prédicat, l'existence ne peut être pensée. Mais peut-on penser sans renvoyer à quelque existence au-delà de la pensée ? Dès *L'unique fondement possible d'une preuve de l'existence de Dieu* (1763), Kant posait la question et y répondait tout-à-fait nettement par la négative. L'idée du Moi, l'idée de la liberté, l'idée de Dieu ne comportent-elles pas nécessairement, essentiellement cette intentionnalité sans laquelle ces idées n'auraient aucun intérêt pour nous ? L'idée a-t-elle un sens si elle n'est rien d'autre que la figuration, sans valeur objective, du seul sens transcendantal ? Autrement dit, l'intentionnalité référentielle ne fait-elle pas intrinsèquement partie du sens transcendantal de la catégorie ?

En suspendant l'intentionnalité référentielle de l'idée, la critique révèle la quasi évanescence

---

<sup>11</sup> *KrV*, A 104 ; *CRP* pp. 116-117.

du sens transcendantal et sa pure subjectivité. On peut se demander si le gain de lucidité critique n'équivaut pas à la perte du penser même. Si penser n'est pas connaître et ne peut aucunement signifier l'objet, qu'est-ce donc encore que penser ? Pourquoi tenterions-nous de penser purement des idées sans rapport avec la réalité et donc sans intérêt pour nous ?

## V.

Ces questions, Kant les pose lui-même. Et les résout en introduisant la notion d'un intérêt pratique de notre raison, plus fondamental que l'intérêt théorique. L'intérêt pratique caractérise la raison humaine en tant qu'elle est raison d'un être fini et agissant, à qui il importe que les idées correspondent à la réalité et qui, dans l'action et par Faction, tente autant que faire se peut de réaliser les idées. L'intérêt pratique se porte sur l'existence ou sur l'existant que l'idée représente.

Dans cette mesure, dès lors que l'on reconnaît les exigences de la *praxis*, le penser prend une nouvelle dimension. Puisque c'est l'homme qui pense, puisque l'homme est un être fini qui a affaire à l'infini d'une Loi qui l'oblige, le penser n'est pas séparable de l'agir (de l'agir moral, s'entend). Penser, ce n'est pas seulement concevoir un sens, c'est encore vouloir qu'il soit ou qu'il devienne réalité. Sous l'exigence de la Loi morale, sous la poussée de l'intérêt pratique, le penser n'est plus seulement une conception théorique d'un sens que l'on pourrait déconnecter de toute relation à l'objet, donc de toute prétention à la représentation. Il devient l'acte qui vise l'objet, qui veut que l'objet soit. L'objet est pensé comme une fin à réaliser. Le sens de ce penser et de cet agir est dans la réalisation de cette fin, dans l'existence de l'objet de la raison pratique.

Il ne suffit plus de penser théoriquement, il faut aussi penser pratiquement, sinon le penser ne serait pour l'homme qu'un jeu dénué de sens. Seul l'ancrage dans le réel confère du sérieux à la pensée. Cependant il est indéniablement heureux que, sur le plan théorique, la simple possibilité logique des idées ait été établie, sinon le penser-vouloir de la raison pratique eût été impossible. Lisons une page de la *Préface* de la *Critique de la raison pratique*<sup>12</sup>: "Ici s'explique enfin cette énigme de la Critique qui est de savoir comment on peut, dans la spéculation, *dénier la réalité* objective à l'usage suprasensible des *catégories*, et cependant leur *reconnaître*, cette *réalité* relativement aux objets de la raison pure pratique, car cela doit nécessairement paraître *inconséquent*, tant que l'on ne connaît cet usage pratique que de nom. Mais si maintenant, par une analyse complète de la raison pratique, l'on s'aperçoit que cette réalité n'implique ici nullement une *détermination* théorique des catégories (...) mais qu'on indique seulement par là qu'il leur appartient sous ce rapport partout *un objet* (...) l'inconséquence disparaît, puisque l'on fait de ces concepts un autre usage que celui que réclame la raison spéculative. (...) Voici en effet la raison pratique qui, par elle-même et sans s'être concertée avec la raison spéculative, confère de la réalité à un objet suprasensible de la catégorie de la causalité, c'est-à-dire à la liberté (...) et confirme comme un fait ce qui dans l'autre contexte ne pouvait être que *pensé*".

Une volonté, ou plutôt une exigence pratique, l'exigence inconditionnée de l'obligation, le commandement de la Loi, habite le penser et confère à l'idée une représentativité dont le penser seulement théorique est incapable. "Au point de vue pratique, il subsiste (...) le concept d'un rapport auquel la loi morale (qui précisément détermine *a priori* ce rapport de l'entendement à la volonté) donne de la réalité objective. Dès lors, le concept de l'objet d'une volonté moralement déterminée

---

<sup>12</sup> *Kritik der praktischen Vernunft* (désormais *KpV*), Ak. V, 56 ; *Critique de la Raison pratique*, trad. L. Ferry et H. Wismann (désormais *CRprat*) in *Œuvres Philosophiques*, tome II, La Pléiade, Paris, 1985 (désormais *OP II*), p. 612.

(le concept du Souverain Bien), et avec lui les conditions de sa possibilité, les idées de Dieu, de liberté et d'immortalité, sont dotés de réalité, quoique toujours seulement en relation avec l'exercice de la loi morale (et non à des fins spéculatives)"<sup>13</sup>.

Autrement dit : si sur le plan théorique c'est la sensibilité qui fournit aux formes de la pensée la matière du phénomène, sur le plan pratique c'est la Loi morale qui remplit cette fonction et qui fournit au penser l'analogie d'une matière sans laquelle la forme du penser ne serait pas la forme d'un objet. L'objet nouménal requiert, comme l'objet phénoménal, qu'une matière hétérogène, irréductible, empirique ici, intelligible là, procure à la forme du penser cette consistance substantielle sans laquelle il ne saurait être question d'un objet existant. C'est la Loi qui fournit ce "quelque chose de plus" sans lequel l'idée resterait un pur possible. Une note de la Préface de la 2<sup>e</sup> édition de la *Critique de la Raison pure* le dit expressément : "Pour *connaître* un objet, il faut pouvoir en prouver la possibilité (soit par le témoignage de l'expérience de sa réalité, soit *a priori* par la raison). Mais je puis *penser* ce que je veux, pourvu que je ne tombe pas en contradiction avec moi-même, c'est-à-dire pourvu que mon concept soit une pensée possible, quoique je ne puisse pas répondre que, dans l'ensemble de toutes les possibilités un objet corresponde ou non à ce concept ; pour attribuer à un tel concept une valeur objective (une réelle possibilité, car la première n'était que logique), il faudrait quelque chose de plus. Mais ce quelque chose de plus, on n'a pas besoin de le chercher dans les sources théoriques de la connaissance, il peut également se trouver dans les sources pratiques"<sup>14</sup>.

## VI.

La loi morale permet doublement au penser d'accéder au réel et de s'objectiver. Sur le plan de Faction proprement dite, la Loi doit informer l'ordre des phénomènes, mais cette objectivation-là se perd en quelque sorte en se réalisant. Bien qu'elle s'inscrive dans la Nature pour la soumettre à sa législation, la Loi pratique ne peut pas ne pas se conformer aux lois, qu'elle ne supprime pas, de la Nature. Aussi, sur le plan du phénomène, l'objet de la Raison pratique ne se réalise jamais, il ne reste qu'un idéal transcendant. Y a-t-il jamais eu une seule action pleinement, purement morale ?

L'objet de la Raison pratique peut et doit cependant être pensé. Sa réalité ne pouvant être phénoménale, doit être nouménale. Nous pouvons et devons penser purement l'objet que la Loi commande à la liberté humaine de réaliser : nous pouvons penser cet *objet* dans sa nécessité pratique comme la *fin* de Faction et comme une fin que nous ne pouvons que penser puisque, présentement du moins, nous n'avons pas encore pu la réaliser. C'est ce que Kant appelle "postuler". Si l'objet se dit dans deux sens, dans la philosophie pratique cela signifie que le penser agissant, ou l'agir pensant, vise l'objet comme fin sous ses deux espèces : par Faction morale et par la postulation pratique. Sur les deux plans, il nous faut reconnaître et le penser et l'agir. Le penser de la Loi exige et met en œuvre sa propre réalisation, son objectivation, d'une part sur le plan des phénomènes, d'autre part sur le plan des noumènes. Que le penser soit et doive être penser de l'objet signifie donc que le penser est pratique et pas seulement théorique, que le penser oblige, qu'il commande, qu'il *veut*, qu'il veut *l'objet*, qu'il *se veut objectivé*.

Du coup, *l'objet*, ici, ne peut plus simplement signifier "chose". L'objet est Pacte même du penser qui se veut et se réalise de lui-même. Rien d'étonnant donc si cet objet n'est autre que le sujet lui-même, le sujet de la volonté, et si son être est celui de la liberté. Rien d'étonnant si le réel lui-

<sup>13</sup> *KpV*, Ak. V, 138 ; *OP II (CRprat)*, p. 776.

<sup>14</sup> *KrV*, B XXVI ; *CRP*, p. 22-23.

même, l'acte d'être, l'exister, qui n'est pas un prédicat, qui n'est pas compris dans le penser théorique et qui ne peut donc en être extrait par simple déduction, l'acte d'être qu'il faut bien penser comme extérieur au penser, rien d'étonnant si cet acte se révèle ici acte de la liberté et s'il n'est tel que pour ou dans une conscience morale, c'est-à-dire pour et dans une conscience qui a affaire au pur penser dans sa dimension pratique. Si la sensibilité est la voie de d'accès théorique au réel - et alors ce réel est de l'ordre du phénomène -, le pur penser de la Loi et de son obligation inconditionnée est la voie de l'accès pratique au réel - et alors ce réel est de l'ordre du noumène -. C'est sur une telle voie que se révèle *le fait de la liberté* qui est l'acte même de la réalisation et de l'objectivation du penser. C'est l'acte de la liberté obéissant à l'obligation de la Loi, c'est la volonté donc qui fournit au penser cette matière sans laquelle il ne dépasserait pas l'indétermination du sens transcendantal. C'est l'acte de la liberté qui permet au penser de sortir de lui-même alors même que la liberté ne peut se révéler qu'au penser, mais au penser qui conçoit la Loi et qui veut ce qu'elle lui donne à penser, pas au penser qui n'est capable que du sens transcendantal de la catégorie.

Le penser pratique est donc renvoyé à la liberté elle-même, au fait, pas seulement à l'idée de la liberté : au fait du penser qui est en même temps un vouloir. Ce que la liberté pense et ce qu'elle veut, c'est la Loi, la réalisation de la Loi, donc *l'objet* de la raison pratique; mais c'est aussi elle-même en tant qu'elle pense et veut la Loi. La liberté pense et veut la liberté. Aussi se retrouve-t-elle dans l'objet de la raison pratique, qui est à la fois la Loi et la liberté réalisées en acte.

Cependant, le jeu entre penser de la Loi et penser de la liberté demeure toujours. "Si la liberté et la loi pratique inconditionnée s'impliquent réciproquement l'une l'autre", "c'est la loi morale dont nous prenons immédiatement conscience (...) qui s'offre à nous *Sabord* et nous mène droit au concept de la liberté"<sup>15</sup>. Le penser ne se referme pas sur lui-même dans l'identité absolue de la liberté et de la Loi comprenant en elle l'objet de la raison pratique pleinement réalisé.

Quoique la philosophie pratique introduise l'exigence, la nécessité inconditionnée de l'objet, elle ne va pas cependant jusqu'à l'extrême d'une auto-position absolue d'un sujet-objet se pensant et se réalisant lui-même. Le penser comme le vouloir restent de l'ordre de la visée.

Pour conclure sur ce point, on pourrait dire que dans la *Critique de la raison pratique*, qu'on le prenne sur le plan de Faction et du phénomène ou sur le plan de la postulation et du noumène, le penser implique *l'existence de l'objet* en même temps que la représentation de son *essence*. La question de la représentation est celle du contenu signifiant de l'idée : elle conduit à concevoir les prédicats de cet objet total en lequel nature et liberté seraient réconciliées et qui constituerait une communauté d'âmes immortelles dont le bonheur serait proportionné à la vertu par Dieu. Mais cette tentative de représentation ne peut, pas plus ici que dans la philosophie théorique, aboutir à une figuration sensible, qui serait anthropomorphique, ou à une connaissance transcendante d'objets supra-sensibles : on ne peut jamais que penser le sens transcendantal des idées. En les pensant nous ne faisons que nous représenter "des prédicats tirés de notre propre nature", "et ces prédicats ne sont autres que l'entendement et la volonté, envisagés dans leur relation réciproque, tels qu'ils doivent être pensés au sein de la loi morale"<sup>16</sup>. C'est donc dans la question de l'existence qu'est pensé "ce quelque chose de plus" qui échappe au penser purement théorique. Il semble que nous pouvons dire que si la liberté, ici, pense l'existence de l'objet de la raison pratique, ce concept d'existence n'est rien d'autre que celui de l'obligation inconditionnée, du devoir absolu d'agir et de faire être ce que pense, ce que veut la Loi.

---

<sup>15</sup> *KpV*, Ak. V, 29 ; *OP II (CRprat)*, p. 642.

<sup>16</sup> *KpV*, Ak. V, 137 ; *OP II (CRprat)*, p. 775.

## VII.

Si nous nous demandons maintenant ce qui, au fond, est en question dans la tentative de définir le penser dans les deux premières Critiques, il semble que nous pouvons répondre: c'est le rapport à l'objet, à l'existence et même à l'existence nécessaire de l'objet, qui seul peut donner sens au penser, bien que, d'une part, cette existence ne puisse nous être donnée (si elle nous était donnée, elle le serait par l'intuition sensible et le penser serait un connaître), et que d'autre part l'existence ne puisse être théoriquement comprise par le penser. Bref, Kant reste tributaire d'une conception de l'idée comme représentation de l'objet, conception qu'il critique certes sur le plan théorique, mais qu'il reconduit néanmoins dans la doctrine des postulats de la raison pratique.

Or, on peut se demander si la troisième *Critique* n'infléchit pas le cours de la méditation kantienne sur le penser. Si on peut dire que les deux premières Critiques exposent le problème du penser en quête d'objet - sur le plan théorique et sur le plan pratique, en mathématiques et en physique comme en métaphysique, dans Faction proprement dite comme dans la postulation théorico-pratique -, on doit aussi remarquer que la *Critique de la faculté de juger* inverse cet ordre et part de l'objet donné à penser. On peut donc se demander si la définition du penser ne s'en trouve pas modifiée plus ou moins profondément. Pour le dire brièvement et nettement : si le penser n'est plus préoccupé de l'existence de son objet, qu'a-t-il encore à penser ? Ou, pour le dire de manière moins négative : n'est-ce pas précisément le fait que l'existence n'est plus en question qui permet enfin d'apercevoir la dimension du *sens*, non pas le sens comme forme fantomatique de l'objet (tel le sens transcendantal de la catégorie), mais un sens libéré de l'objet ?

Avant de tenter ne serait-ce qu'une esquisse de réponse, remarquons bien le caractère paradoxal de ce nouveau point de départ. En effet, c'est un objet tout à fait singulier et dont nous exprimons la singularité dans le jugement de goût en disant de lui qu'il est beau, c'est un objet qui libère le penser et lui ouvre la dimension non objective ou non objectale du sens. Le trop-plein de l'objet, ou plutôt de la représentation de l'objet, nous comble et suscite le plaisir esthétique. La représentation esthétique déborde de sens, excède la représentation et révèle ainsi que la représentation signifie tout autre chose que sa simple objectivité. Or c'est précisément lorsque le jugement est désintéressé, c'est-à-dire que l'existence de l'objet (l'existence et non pas simplement sa possession comme le croit une interprétation superficielle) n'a plus aucun intérêt pour nous, que la représentation manifeste un sens : ce sens, nous réprouvons dans le sentiment du plaisir esthétique et nous le pensons en Renonçant dans un jugement de valeur, dans un jugement de goût.

Pour souligner encore le paradoxe, nous pouvons dire que l'objet, jusqu'ici, dans les deux premières Critiques, était toujours comme *en défaut*. L'objet de la science d'entendement ou de la conscience empirique n'est jamais qu'un phénomène, un objet relatif dépendant d'autres objets eux-mêmes relatifs, incomplets, inachevés comme lui. L'objet de la raison théorique n'est qu'un objet virtuel, une représentation d'objet sans objet. L'objet de la raison pratique, bien que pratiquement nécessaire, n'est jamais qu'en cours de réalisation, l'achèvement de cette réalisation étant renvoyé à l'infini. L'objet de la connaissance comme l'objet de l'action sont essentiellement inachevés. Leur inachèvement retient toute l'attention du penser ; dans les deux cas, l'objet achevé se donne comme l'idéal du penser. Le penser serait satisfait si la représentation permettait d'atteindre directement l'objet lui-même, s'il pouvait enfin se retrouver dans la pure présence de l'objet.

D'où des questions comme celles-ci : Peut-on représenter adéquatement l'objet ? Existe-t-il un objet correspondant à la représentation ? Comment passer, dans la théorie et dans la pratique, du

concept de l'objet à l'objet lui-même ?

D'où aussi la différenciation critique des différents modes de réalisation et de connaissance de l'objet : mode mathématique par construction du concept dans l'intuition pure, mode moral par postulation, les deux modes aboutissant à un objet entièrement déterminé *a priori* ; et encore mode physique ou mode moral par action concrète s'appliquant tous deux à la réalité empirique.

Mais toujours l'objet est en défaut : soit que, adéquat au concept comme en mathématiques ou dans la postulation pratique, il manque de réalité empirique ; soit que, empiriquement réel, il ne soit pas adéquat au concept. Le penser est comme fasciné par ce défaut d'être et se trouve ainsi occupé essentiellement de l'objet et de la question de son existence.

## VIII.

Mais l'objet du jugement esthétique comble le sujet qui l'appréhende : un objet lui est donné, donné à penser. Ce qui est ainsi donné, c'est un objet en sa plénitude de sorte qu'il ne reste qu'à demeurer devant l'objet dans une heureuse et calme contemplation qui ne désire rien d'autre, rien de plus. Or, en cette contemplation, non seulement nous éprouvons un plaisir pur, un plaisir désintéressé, mais encore, en même temps, nous pensons.

Plus précisément, dans le jugement de goût, le penser et le sentir se rapportent l'un à l'autre, comme dans le *connaître*, sauf que, et la différence est d'importance, dans le connaître l'entendement pensant impose la règle à une sensibilité soumise, alors qu'ici, dans le jugement de goût, la pensée et l'imagination jouent librement l'une avec l'autre, sans que l'une s'impose à l'autre, dans un rapport harmonieux et vivifiant, de telle sorte que leur jeu ne s'arrête pas, ne se fixe pas dans une figure déterminée. Certes l'objet, ou la belle représentation d'objet, offre bien un objet à la vue, par exemple cette tulipe-ci. Mais la contemplation esthétique est une rêverie de l'objet plutôt qu'une connaissance. Dans l'appréhension esthétique tout se passe comme si le mouvement même qui associe les éléments sensibles en un tableau revivait dans son résultat. Nous contemplons le dessin lui-même : à la fois acte de dessiner et résultat de cet acte. Nous voyons en quelque sorte à l'œuvre dans la belle représentation le jeu, fait d'antagonisme et de réconciliation, qui structure toute unité vivante, qui s'éprouve dans le sentiment vital et qui finit par s'exprimer, se signifier, se symboliser dans la représentation d'un objet.

Le penser, par conséquent, retrouve dans le jugement esthétique l'élément sensible dans lequel il se figure ; mais cette figuration n'est plus, comme dans la schématisation du concept constitutive de l'objet connu, de l'ordre du travail, du sérieux de la règle qui exige soumission, mais de l'ordre du jeu et donc d'une libre production de représentations déconnectées de la pression et des contraintes de l'existence. L'imagination peut jouer comme le penser peut jouer : leur jeu réciproque et spontané produit une représentation qui certes demeure une représentation d'objet, mais une représentation sans prétention à la validité objective, une représentation pour laquelle l'objet n'est qu'un prétexte. La belle représentation représente plutôt l'acte même de représenter en sa spontanéité, et de représenter non pas l'objet mais ce que Kant appelle une "finalité sans fin" et que l'on pourrait appeler le *sens*. C'est bien un objet - cette tulipe-ci - qui suscite le jugement de goût et l'affirmation d'un sens. Mais ce sens exprime ou signifie plutôt le sujet que l'objet, et plus précisément le caractère contingent et imprévisible de l'accord du sentir et du penser.

Lorsque l'entendement peut anticiper sur sa figuration sensible parce que sa règle s'impose à

l'imagination, nous sommes dans l'ordre de la connaissance d'objet. Mais, lorsque la figuration ne peut être anticipée et qu'elle exprime manifestement l'accord le plus profond de l'entendement et de la sensibilité, sans que cet accord puisse être déterminé et saisi dans le discours, alors nous n'avons plus affaire à l'objet, mais au sens de la représentation.

## IX.

Le penser n'est plus renvoyé à quelque sens transcendantal obtenu par réduction du sensible, il a affaire à un sens d'un autre type, un sens qui naît de la rencontre libre, ludique, heureuse, des facultés du sujet. Telle l'étincelle jaillissant du frottement, le sens s'éprouve et s'affirme lorsque l'imagination et l'entendement sont libérés du sérieux d'une pensée qui vise l'existence et sa détermination, théorique ou pratique, sous la contrainte d'une règle. Le sens ne vient ni du pur concept ni du sensible ; il jaillit de la rencontre du penser et du sentir, non d'un penser déterminé - un concept - ni d'une sensation déterminée, mais du penser indéterminé et de l'imagination indéterminée, de la faculté de penser et de la faculté d'imaginer, c'est-à-dire de parcourir l'espace et d'y tracer des lignes et des figures : le sens naît d'une "schématisation sans concepts"<sup>17</sup>.

Si, dans le jugement de goût, toute belle représentation est induite par un objet singulier - cette tulipe-ci<sup>18</sup> - , l'acte même de représenter n'est plus une vue qui fixe et qui définit, mais comme un regard qui joue avec les formes et les met en mouvement. La contemplation esthétique est une rêverie qui, bien que pensante, se refuse à la définition : une rêverie méditante, une méditation rêveuse que le §30 de l'*Anthropologie pragmatique* évoque de la manière suivante : "Des formes changeantes et mobiles n'ayant elles-mêmes aucune signification susceptible de provoquer l'attention - tels le flamboiement d'un feu dans la cheminée ou les multiples contours et bouillonnements d'un ruisseau coulant par-dessus les pierres - occupent l'imagination d'une foule de représentations d'un tout autre genre (que celles de la vue, en l'occurrence), en sorte qu'elle joue intérieurement et se plonge dans la méditation".

La belle représentation n'est ni une représentation vraie ni une exemplification du devoir moral. Elle ne répond pas à l'exigence philosophique de définir - la définition pour Kant est fin de la philosophie ; elle ne présente pas l'objet comme le fait une définition. Elle signifie le jeu heureux et libre des facultés. Elle représente, non le pur penser, mais la structure réflexive du sujet pensant fini en tant que celle-ci s'éprouve dans un sentiment de plaisir qui correspond au sentiment de vivre. Ce que l'on peut appeler ici le sens, loin de n'être comme le sens transcendantal qu'une anticipation intellectuelle d'un objet non donné, est plutôt la représentation de la structure du sujet, du sujet s'éprouvant, vivant le *jeu* des facultés qui constitue le *Je*, l'heureuse surprise de se trouver là, accordé à l'objet, accordé à soi-même, et potentiellement accordé à d'autres, à autrui, accordé à la communauté potentielle des sujets pour qui il y a de la beauté, c'est-à-dire du sens.

Le sujet lui-même se dessine, se représente, se reconnaît dans le jeu libre et plaisant des facultés hétérogènes à l'œuvre dans toute belle représentation. Il prend plaisir à cette reconnaissance, à cette réconciliation de soi avec le réel, à cette communauté foncière du sujet et de l'objet, du sujet et de l'autre sujet, autrement dit de sa singularité d'individu et de son universalité d'homme. Le jugement de goût a affaire, dans la belle représentation, à la communauté esthétique immédiate des sujets capables de goût, à une inter-subjectivité que la représentation représente, ou

---

<sup>17</sup> *Critique de la faculté de juger* (désormais *CJ*), trad. A. Philonenko, Vrin ou Ladmiral, De Launay, Vaysse, in *OP II*.

<sup>18</sup> *CJ* § 33.

exprime, ou signifie. C'est ce sens de la représentation que toute belle représentation signifie dans la mesure où elle n'est plus reçue comme si elle devait être une connaissance d'objet, mais comme représentant le surprenant plaisir par lequel le sujet se représente *et* son rapport à soi, *et* son rapport aux autres, *et* son rapport à la nature, à la réalité, rapport donné en même temps à sentir et à penser.

La belle représentation "donne beaucoup à penser"<sup>19</sup>, "bien plus qu'on ne peut penser dans un concept déterminé", "bien plus que ce que l'on peut exprimer par des mots". Le sens est indicible et irréprésentable parce qu'il déborde toute représentation. Et c'est précisément cela que la belle représentation représente, ou si l'on préfère, signifie : le sens débordant la représentation de l'objet, ce surplus donné à penser, impossible à déterminer et néanmoins manifeste dans l'élément sensible.

Aussi peut-on dire que, si la belle forme ne correspond pas à un concept déterminé qu'elle schématiserait, si le jeu constitutif de la beauté est conceptuellement indéterminable, il n'en est pas moins vrai que la belle représentation représente adéquatement ce jeu, qu'elle signifie bien ce sens. Elle remplit parfaitement sa fonction qui est, non de représenter l'objet, mais de signifier le sens. Toute belle représentation est une figuration réussie du sens. Le fait que Kant parle le langage de la représentation de l'objet peut éventuellement nous cacher ces thèses. Parce qu'il se réfère sans cesse à la représentation qui serait connaissance d'objet, il est amené le plus souvent à insister sur l'*inexponibilité* de l'idée esthétique<sup>20</sup> ou sur l'impossibilité de démontrer, de *demonstrieren*, de *darstellen*, l'idée rationnelle. Mais cet échec de la représentation référée à l'objet correspond à sa réussite dans l'expression du sens. La correspondance indéterminée et heureuse du penser et du sentir constitue le sens qui se réfléchit dans la belle représentation, laquelle ne représente rien d'autre que cette réflexion des facultés l'une dans l'autre, prenant conscience de soi dans le plaisir esthétique. Le plaisir esthétique est la conscience de soi immédiate de la structure réflexive du sujet se représentant dans la belle représentation et se reconnaissant dans la belle représentation comme en un miroir. Or cette unité réflexive est une unité ouverte, qui ne se referme pas sur soi, qui ne peut être ramenée à l'unité absolue d'une idée. L'expression du sens est le mode sur lequel la réflexivité du sujet non-substantiel vient à la représentation sous les apparences de la représentation - belle - d'un objet singulier, d'une tulipe par exemple.

## X.

Si le sens présent dans la représentation esthétique est la forme libre et vive selon laquelle le sujet se rapporte à la réalité, aux autres sujets et à lui-même, il n'est pas présent de la présence des choses et ne renvoie ni à un objet ni même à un sujet substantiels. A proprement parler, c'est un sens sans contenu, un sens purement formel. Seule la forme vide du sens permet d'assurer la correspondance entre l'homme et le monde, entre l'homme et l'homme. C'est cette forme vide que nous pensons quand nous jugeons de la beauté d'un objet naturel ou d'une œuvre du génie artiste. Comme forme vide, elle requiert un remplissement pour accéder à la représentation. Mais aucun remplissement n'est exclusivement réservé à cette forme, aucun n'est le contenu unique dont la forme serait en attente. L'idée d'une représentation ou d'une œuvre absolue, qui à elles seules représenteraient ou réaliseraient toute la beauté, est incompatible avec une théorie du sens formel. Seule une telle théorie permet de comprendre que l'homme n'est pas voué au silence qu'imposerait l'objet absolu ; devant l'objet absolu le langage n'aurait plus aucun sens. Aussi aucune œuvre n'est-

---

<sup>19</sup> *CJ* § 49.

<sup>20</sup> Cf. *CJ* § 57, Remarque I.

t-elle la dernière, aucune ne réfute-t-elle ni ne comprend-elle celles qui l'ont précédée. Le jeu libre des facultés est capable d'une infinité de rencontres heureuses, donc d'expressions du sens toutes singulières et irréductibles les unes aux autres, alors que le rapport réglé par la nécessité d'un concept déterminé définit un objet univoque : toute construction *d'un* triangle ne construit jamais, rigoureusement, que *le* triangle.

La belle représentation ne nous abîme pas dans un silence extatique ; au contraire, en elle le sens accède au langage. L'expression du sens n'est pas simplement une transposition de l'intelligible dans le sensible, du concept dans l'image qui, comme telle, est muette, non parlante. L'expression du sens est éminemment un *Sprachausdruck*, expression de et dans la *Sprache* - à la fois langage, langue et parole - bien qu'elle puisse aussi, il faut le reconnaître, être seulement figurative, soit picturale, soit plastique<sup>21</sup>. Cependant "c'est bien dans la poésie que la faculté des idées esthétiques peut donner toute sa mesure"<sup>22</sup>. La beauté *s'exprime* : "on peut en général appeler beauté (qu'il s'agisse de beauté naturelle ou de beauté artistique) l'expression d'idées esthétiques"<sup>23</sup>. Ce qui s'exprime par la beauté, c'est ce que Kant appelle le *Geist*, l'esprit (les traducteurs de la Pléiade et de Vrin parlent malheureusement d'"âme" et produisent ainsi, notamment au 2<sup>e</sup> alinéa du § 49 des confusions inextricables), le principe de vie qui nous anime (qui anime le *Gemüt*, ce foyer qui est notre lieu) et qui met en branle le jeu libre et heureux de nos facultés. L'esprit s'exprime dans la lettre de la *Sprache*<sup>24</sup> et l'on pourrait dire que cette expression, plutôt qu'une mise en œuvre ou en scène, est une mise en mots du sens, c'est-à-dire du libre jeu des facultés, alors même qu'aucun *Sprachausdruck*, aucune expression de la langue ne peut jamais fixer le sens, le contenir, le délimiter. L'expression poétique signifie *et* le sens *et* sa propre insuffisance à le signifier.

Même dans les arts figuratifs, la figure spatio-temporelle et l'image sont interprétées par Kant comme des *analogons* de l'expression langagière : "On peut justifier le fait de rattacher Part de l'image et de la forme au geste dans le langage (par analogie) en alléguant que l'esprit de l'artiste donne, grâce à ces figures, une expression physique de ce qu'il a pensé et de la manière dont il l'a pensé, et qu'il fait parler la chose même, en quelque sorte mimétiquement ; c'est un jeu très habituel de notre imagination qui suppose une âme (*Geist*) aux choses inanimées, appropriée à leur forme et qui s'exprime à travers elles"<sup>25</sup>. De même la musique est "Part qui se rapproche le plus de la poésie et des arts du langage". "Le charme de la musique, qui peut se communiquer si universellement, semble reposer sur le fait que toute expression du langage possède dans un contexte un ton, qui est approprié à son sens ; ce ton indique plus ou moins une affection du sujet parlant et la provoque aussi chez l'auditeur et cette affection éveille l'idée en celui-ci, exprimée par un tel ton dans la langue ; la modulation est donc en quelque sorte une langue universelle, intelligible à tout homme, que la musique seule emploie dans toute sa force (...) ; mais comme ces Idées esthétiques ne sont pas des concepts ou des pensées déterminées, seule la forme de la composition de ces sensations (harmonie et mélodie), au lieu de la forme du langage, sert grâce à une disposition proportionnée de celles-ci disposition qui peut-être soumise mathématiquement à certaines règles "<sup>26</sup>.

La musique, pourrait-on dire, comme la rivière chantante évoquée au §30 de l'*Anthropologie*, c'est de la poésie sans les mots, de la parole qui n'exprime plus que la fluidité

---

<sup>21</sup> *CJ* § 49.

<sup>22</sup> *CJ* § 49 (*OP II*, p. 1098 ; Vrin, p. 144).

<sup>23</sup> *CJ* § 51.

<sup>24</sup> Cf. *CJ* § 49, 9<sup>e</sup>me alinéa.

<sup>25</sup> *CJ* § 51 (*OP II*, pp.1109-1110; Vrin p. 152).

<sup>26</sup> *CJ* § 51 (*OP II*, p. 1115; Vrin pp.155-156).

rythmée du sens indicible, débordant les mots, telle la "parole de l'eau" si bien entendue par Gaston Bachelard : "L'eau est la maîtresse du langage fluide, du langage sans heurt, du langage continu, continué, du langage qui assouplit le rythme, qui donne une matière uniforme à des rythmes différents. Nous n'hésiterons donc pas à donner son plein sens à l'expression qui dit la qualité d'une poésie fluide et animée, d'une poésie qui coule de source"<sup>27</sup>.

Rien, pas mêmes les mots, pas même la définition ne peut fixer le jeu du sens qui se déploie et glisse de proche en proche dans l'élément du langage. Il arrive à Kant de s'en plaindre et de préférer les arts figuratifs, aux heures où il désire s'isoler en lui-même, aux heures où il désire s'isoler en lui-même, pour pouvoir entendre les pensées qui lui viennent de lui-même. "La musique manque quelque peu d'urbanité (...), elle s'étend plus loin qu'on ne le voudrait (au voisinage) et pour ainsi dire s'impose, portant préjudice à la liberté de ceux qui n'appartiennent pas à la société musicale ; c'est là ce que ne font pas les arts qui parlent aux yeux - "*die Künste die zu den Augen reden*" (qui parlent donc, mais en silence !) - puisqu'il suffit de détourner les yeux si l'on n'en veut point subir l'influence. Il en va exactement comme du plaisir d'un parfum qui se répand au loin"<sup>28</sup>.

L'être parlant ne peut pas véritablement s'isoler du sens. Le monde du sens est un monde du continu, sans écran capable de maintenir les bornes qui délimitent les êtres, alors que le monde de la figure est un monde du discontinu, un monde d'objets donc, auxquels on peut assigner une place dans le système des connaissances. La constitution d'un monde du sens ne doit pas être confondue avec celle d'un monde d'objets.

## XI.

Nous trouverions aisément confirmation de cette thèse dans l'analyse kantienne du sublime. Le jugement esthétique qui énonce la sublimité ne porte pas, en effet, sur un objet. Il signifie que le spectacle devant lequel nous nous trouvons est d'une telle démesure - démesure mathématique de la grandeur ou démesure dynamique de la force - qu'il ne peut être contenu dans les limites d'un objet que nous pourrions appréhender, dominer, connaître. Au contraire, c'est nous qui sommes dominés, écrasés par quelque chose qui excède les limites de l'objet, par une infinité qui nous renvoie à notre petitesse. A la place de l'objet s'ouvre un abîme en lequel toute objectivité se trouve engloutie, dans lequel le sujet lui-même se perdrait si, dans cette rencontre, il ne découvrait en lui-même un abîme plus profond que le premier, l'abîme de sa propre infinité, de son insondable liberté.

Dès lors une nouvelle espèce de sens est donnée à penser. Comme dans le jugement de goût, le sens jaillit du rapport entre facultés incapables de constituer l'objet. Le seule différence est que dans le jugement de goût le rapport entre entendement et imagination était un jeu indéterminé et plaisant, alors que dans le jugement de sublimité le rapport entre raison et imagination met au jour une inadéquation radicale, qui provoquerait le déplaisir le plus grand s'il ne nous révélait, en nous procurant une "satisfaction négative"<sup>29</sup>, que l'infini de l'imagination n'est rien devant l'infini de la raison. Le sublime jaillit de cette inadéquation radicale du supra-sensible et du sensible, il jaillit de l'impossibilité de figurer l'idée, de rendre présent, d'incarner l'infini. Il y a sens pour autant que l'intervalle entre les deux facultés du sujet ne peut être comblé par aucune représentation d'objet.

---

<sup>27</sup> G. Bachelard, *L'eau et les rêves*, José Corti, Paris, 1942, p. 250.

<sup>28</sup> *CJ* § 53.

<sup>29</sup> *CJ* § 29, *Remarque générale*.

Mais cette impossibilité est précisément présente à la réflexion du sujet qui éprouve et énonce le sentiment de la sublimité, dans une "présentation négative" de l'infini. "Peut-être n'y a-t-il aucun passage plus sublime dans le Livre de la Loi des Juifs que le commandement : Tu ne te feras point d'image taillée, ni de représentation quelconque des choses qui sont en haut dans les cieux, qui sont en bas sur la terre et qui sont plus bas que la terre. Seul ce commandement peut expliquer l'enthousiasme que le peuple juif pendant sa période florissante éprouvait pour sa religion quand il se comparait avec d'autres peuples, ou l'orgueil qu'inspire la religion mahométane. Il en va de même aussi de la représentation de la loi morale et de la disposition à la moralité en nous"<sup>30</sup>.

D'où le problème d'une figuration symbolique, analogique, œuvre de la réflexion qui représente la réflexion sur les représentations qu'elle compare pour penser le sens de l'une. Il est impossible maintenant d'en dire plus. Remarquons seulement que, dans l'important § 59 qui conclut la *Critique de la faculté de juger esthétique* et qui esquisse la théorie de la représentation symbolique, la production et la représentation du sens sont rigoureusement déconnectées de la construction de l'objet connaissable, directement constructible dans l'intuition. La représentation symbolique représente bien la réflexion sur la représentation, et non un concept ou une idée qui ne sont point donnés. Ce n'est pas l'image d'un moulin à bras, ni l'image d'un corps organisé que nous pensons, mais la différence de la règle de notre réflexion sur l'une et sur l'autre. Dans un cas, la cause du mouvement est extérieure, dans l'autre elle est immanente. La différence de ces deux règles de réflexion nous permet de penser la différence de l'État despotique et de l'État monarchique (de l'État monarchique en tant qu'État dans lequel le souverain monarque n'est lui-même que le représentant, l'expression du peuple souverain), la différence de l'État mécanique et de l'État organique, qui ne sont ni l'un ni l'autre des objets existants donnés. Pas plus que ne l'est Dieu dont Kant dit, quelques lignes plus loin que notre connaissance ne peut en être tout entière que symbolique. Autre chose était de postuler l'existence de l'objet de la raison pratique, autre chose est ici de penser symboliquement Dieu.

Remarquons enfin que dans le même texte, Kant revient, très brièvement, sur l'expression du sens dans la langue : "Notre langue est remplie de telles représentations indirectes d'après une analogie, où l'expression ne contient pas le schème propre pour le concept, mais seulement un symbole pour la réflexion. Ainsi en est-il des mots *Grund (Stütze, Basis)* [fondement (appui, base)], *abhängen (von oben gehalten werden)* [dépendre (être tenu par le haut)], *woraus fließen (statt folgen)* [d'où il découle (au lieu de : suivre)], *Substanz* [substance] (...) et d'innombrables autres hypotyposes, qui ne sont pas schématiques mais symboliques, et des expressions pour des concepts formés non par la médiation d'une intuition directe, mais seulement d'après une analogie avec celle-ci"<sup>31</sup>.

Peut-être est-ce là le passage culminant de la philosophie kantienne du sens. Nous pensons avec les mots, avec les expressions de la langue et ces expressions ne sont pas seulement données à penser, puisque nous ne pensons que par elles. Ce que, en platoniciens que nous sommes encore, nous prenons pour des idées, pour des concepts définis, à la signification simple, ce ne sont que des expressions d'un sens déjà pris dans sa propre représentation indirecte et dans lesquelles joue la réflexion. Les idées à l'aide desquelles nous croyons penser ne représentent pas, elles signifient, étant déjà prises dans l'expressivité du langage, dans le jeu des analogies que la réflexion consciente peut expliciter dans la mesure où c'est elle qui, inconsciemment, les a constituées.

---

<sup>30</sup> *Ibid.* (OP II, p. 1048; Vrin, p. 110).

<sup>31</sup> *CJ* § 59.

Penser, c'est réfléchir, et réfléchir sur la réflexion première à l'œuvre dans les expressions de la langue. Ce n'est pas voir d'une vue purement intellectuelle des objets supra-sensibles. La question du sens, c'est d'abord la question du sens des mots, du sens toujours déjà exprimé dans la langue.

Kant s'est arrêté là. Il n'est pas allé plus loin dans cette voie qui, peut-être l'aurait mené au-delà d'une pensée philosophique essentiellement centrée sur la question de la connaissance-réalisation de l'objet.

Il pourrait même sembler qu'il soit revenu en arrière dans la *Critique de la faculté de juger téléologique* qui porte bel et bien sur un objet, un objet existant, donné à la sensibilité, un objet constitué comme tel. Il suffit cependant de rappeler que si cet objet fait problème, c'est qu'il n'est pas un simple objet de connaissance pour l'entendement qui schématise, mais qu'il est aussi donné à penser à la raison, ou plutôt à la réflexion, au jugement réfléchissant. La *Critique de la faculté de juger téléologique* n'abandonne pas la problématique du sens pour revenir à celle de l'objet, elle articule les deux parce qu'elle a affaire à la fois à l'objet et au sens, à l'objet sensé, au sens objectivé. C'est ce qui explique probablement la thématization du penser archétypal, intuitif, qui penserait l'objet absolu et pour qui l'idée même de sens n'aurait aucun fondement. Mais justement, l'idée d'entendement archétypal permet à Kant de distinguer deux espèces du penser : le penser intuitif, divin, qui pense absolument, et qui, pensant absolument, pense l'objet absolu, et le penser discursif, humain, de l'être fini, pour qui penser, c'est et c'est seulement penser le sens. À l'horizon, mais à l'horizon seulement de tout penser du sens se profile le penser de l'objet, dont notre penser n'est pas capable, mais qui, paradoxalement, en indiquant la limite impossible à atteindre, ouvre la dimension du sens qui est celle de la finitude. Nous pouvons penser que dans l'absolu et pour l'absolu, rien n'a de sens, parce que tout *est* et est intelligible absolument, mais pour nous la question du sens de la réalité se pose dans la mesure même où nous sommes finis, où nos facultés sont diverses et irréductibles et où elles se réfléchissent les unes dans les autres, en exprimant cette réflexion dans des représentations qu'il nous arrive de prendre pour des représentations de l'objet, alors même qu'elles ne représentent que notre réflexion en défaut d'objet, en quête d'objet.