Friedrich Heinrich Jacobi (1801)

(1743-1819)

**SUR L'ENTREPRISE DU CRITICISME DE
RAMENER LA RAISON À L'ENTENDEMENT,
ET DE DONNER À LA PHILOSOPHIE UNE
NOUVELLE ORIENTATION**

Traduction originale de l'Allemand par M. Olivier Roblin,

Juillet 2003.

olivierroblin@club-internet.fr

Un document produit en version numérique par Philippe Folliot, bénévole,
Professeur de philosophie au Lycée Ango à Dieppe en Normandie

Courriel: folliot.philippe@club-internet.fr

Site web: <http://www.philotra.com>

<http://perso.club-internet.fr/folliot.philippe/>

Dans le cadre de la collection: "Les classiques des sciences sociales"

dirigée et fondée par Jean-Marie Tremblay,

professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi

Site web: http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque

Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi

Site web: <http://bibliotheque.uqac.quebec.ca/index.htm>

Un document produit en version numérique par M. Philippe Folliot, bénévole,
Professeur de philosophie au Lycée Ango à Dieppe en Normandie
Courriel: folliot.philippe@club-internet.fr
Site web: <http://www.philotra.com>
<http://perso.club-internet.fr/folliot.philippe/>
à partir de :

Friedrich Heinrich Jacobi (1801)

Sur l'entreprise du criticisme de ramener la raison à
l'entendement, et de donner à la philosophie une nouvelle
orientation.

Traduction originale de l'Allemand par Olivier Roblin, juillet 2003,
membre de Philotra. olivierroblin@club-internet.fr
à partir de :

Über das Unternehmen des Kriticismus die Vernunft zu Verstande zu
bringen und der Philosophie überhaupt eine neue Absicht zu geben.

Friedrich Heinrich Jacobi's Werke, Band 3 Éditeur : Gerhard Fleischer,
Leipzig, 1816

Les chiffres arabes entre parenthèses renvoient à la pagination de cette édition.
(Première parution de ce texte dans les *Beiträge* de Reinhold, 3e cahier, 1801)
Traduction originale de M. Olivier Roblin, juillet 2003 :

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times, 12 points.
Pour les citations : Times 10 points.
Pour les notes de bas de page : Times, 10 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2000.

Mise en page sur papier format : LETTRE (US letter), 8.5'' x 11''

Édition complétée le 4 août 2002 à Chicoutimi, Québec.
Avec l'autorisation de M. Philippe Folliot.

(61) Avant-propos

Les premières pages de la dissertation suivante sont tirées d'un écrit de l'auteur commencé il y a plusieurs années, et dont on parlait alors beaucoup.

Dans quelles circonstances, sous quelle impulsion et pour quelles raisons, bonnes ou apparentes, on avait pu dans cet écrit le regarder comme faisant cause commune avec les criticistes, et lui demander les mêmes comptes qu'à eux : cela n'a pas à être raconté ici. Il vint finalement se positionner au centre entre un enthousiaste de l'enthousiasme simplement logique et un ardent champion du Positif ; sur lui devaient se briser les violents coups juridiques que les deux combattants se donnaient l'un l'autre.

Il y aurait ici beaucoup à dire (62) pour expliquer et en même temps pour excuser le titre inattendu et le ton employé dans la suite.

Disons maintenant l'histoire expliquant comment d'un tel discours est issu le présent écrit.

Lorsque mon ami Reinhold me rendit visite lors des précédentes vacances de Pâques, je lui fis lecture, lors de nos entretiens prévus à cet effet, de quelques extraits, dont le discours qui suit, issus de l'écrit mentionné, qui n'était pas encore tout à fait achevé. Je lui dis que je pensais à le remanier et à le raccourcir, afin qu'il fût plus en rapport avec le reste. Après quoi il me pria de le lui céder dans sa forme présente pour ses *Contributions*, dont le projet l'occupait alors directement : ce qui me laissait libre, dans quelques-uns de ses passages, raccourcis ou non raccourcis, de le laisser apparaître dans une nouvelle forme. Je me réjouissais du désir de mon ami, et m'en allais peu après son départ ôter cet extrait de mon manuscrit.

Durant la copie, divers scrupules se sont présentés à moi. Je devais nécessairement, dans un avant-propos, m'expliquer au sujet de ce fragment,

indiquer où et comment il était né, et pourquoi il s'exprimait (63) sur ce ton. En outre, des références explicites et des remarques éclairantes étaient nécessaires, car trop peu, beaucoup trop peu de lecteurs des écrits kantiens les ont suffisamment lus. De plus, trop peu ont suffisamment retenu, de la manière requise, les propos les plus décidés de ces écrits, pour saisir une interprétation serrée de la *cohérence* de son contenu, une interprétation serrée de *tout* son système dans sa propre intelligence, et aussi pour reconnaître une telle interprétation comme fondée et absolument véridique, quand bien même elle serait constituée de sorte que chacune de ses phrases se laisse justifier de dix façons, et que l'exactitude de sa composition se laisse prouver sous tous les rapports de la manière la plus irrévocable, la plus exacte et la plus pointilleuse. Pour ces raisons, et pour d'autres encore, la promesse que j'avais faite me causait bien plus qu'un simple chagrin. Je l'aurais bien reprise, s'il n'y avait eu la crainte du soupçon que ce n'était là qu'une peur non fondée que je prétextais simplement parce que je n'avais absolument pas envie de la tenir. De là, je réfléchissais à ce qui, dans mon malheur, pourrait m'être conseillé, et je trouvais cette idée (*Auskunft*). Je voulais me pencher sur un passage convenable de la fin du texte que j'aurais choisi à cet effet (64), puis l'enrichir quelque peu, laisser couler des références et des éclaircissements, et ensuite faire avancer le tout avec des citations et quelques courtes remarques.

L'impatience de mettre ce travail de côté, parce qu'il me pressait et me tenait éloigné d'un autre plus attrayant, me fit aller promptement à l'ouvrage. J'avais confiance en ma hâte. Mon impatience et elle me trompaient ; et bientôt, comme c'est si souvent le cas, le trompé devint le trompeur. Durant cette occupation qui m'était au début si désagréable, surgit en moi une envie, qui me séduisit. Chaque jour un peu plus, le nouvel intérêt devint maître de l'ancien et de mon premier dessein. Mais cela dura encore longtemps, avant que j'osasse m'avouer que j'avais vraiment abandonné mon premier dessein et qu'enfin, décidé, je me dise : là-bas est dorénavant le but que tu dois atteindre ! Cela ne te sert en rien de vouloir te cacher le nombre des pas qui t'y mèneront, la vue latérale vers les alentours, lorsque tu continueras, ne fera qu'apporter des courbes dans ta marche, et te rallonger la route ! – Je n'avais pas cette force de cœur (*Herzhaftigkeit*). C'est seulement un éloignement complet de mon travail, contraint par des circonstances hasardeuses (65), et durant de nombreuses semaines, qui devait me la procurer.

Après ce laps de temps, alors que je regardais de nouveau ce que j'avais déjà rédigé et <ce qu'avaient été> mes préparatifs avec des yeux rafraîchis et une calme réflexion, je ne retardais pas un moment de m'avouer la vérité, et de prendre une meilleure décision. Pensivement j'examinai cet imposant projet suspendu, projet entrepris contre ma volonté, je mis de l'ordre pour son accomplissement, pris soigneusement la mesure du chemin que j'avais encore à faire afin d'arriver à mon but, déterminai et comptai les jours de voyages, puis je me munis de manière superflue de tout le nécessaire, afin de ne plus

subir de pause après ces trajets piétinants. Ainsi préparé, équipé et pourvu, j'allai dans la suite de mon ouvrage, et cela se produisait comme il se devait. La difficulté fut ainsi surmontée, devant moi ne subsistait aucun des passages proprement difficiles ; encore un petit quelque chose d'impraticable, cependant déjà un peu plus qu'à moitié frayé, et cela me conduisit alors par une voie confortable dans des contrées attrayantes, mais aussi fertiles, vers (66) l'objectif auquel j'aspirais. Un triste événement me contraignit alors à m'arrêter soudainement sur place.

Durant trois mois complets, un vertige associé à une faiblesse oculaire m'ont rendu toute lecture et toute écriture quasiment impossibles. À plusieurs reprises pendant cette période plusieurs changements de mon état me firent vivre une dégénérescence et non la convalescence espérée. Las de ces vexations, je renonçai à tout espoir. Alors me vint l'idée de prier mon ami Köppen, qui me réjouissait souvent de ses visites de Lübeck, de considérer la proposition suivante : je lui demandai s'il ne voulait achever ma rédaction stoppée en raison de ma maladie, conformément à mon projet, à partir de mes brouillons préparatoires et de leurs suppléments, que je pouvais encore enrichir. Il se montra à ce sujet compréhensif, avec une véritable et affectueuse amitié. Il espérait que je me rétablirais un peu s'il réussissait à me sortir cette chose de la tête, chose qui marquait pour moi une époque si malheureuse, et le succès a démontré qu'en cela il ne se trompait pour le moins pas tout à fait. L'entreprise de l'auteur d'une étude du système, dans la seconde partie de ses contributions (67), et plus tardivement, dans la sixième partie de ce génie des temps présents devait réussir ; et de ce que je l'assurai que par son obéissance, ma maladie pouvait devenir vertu pour mon travail, je pouvais être sûr de la confirmation de mes mots à travers le succès. L'endroit où la rédaction relève de mon ami sera indiqué.

Il est nécessaire que ce qui suit, concernant le contenu et le dessein de mon écrit, soit encore expliqué par avance.

La critique kantienne a pour objet la solution du problème suivant : comment des connaissances *a priori*, c'est-à-dire, comment des concepts, des jugements, des représentations d'objets, d'une part, purement et simplement indépendants de l'expérience, d'autre part, la devançant au moins en l'anticipant, sans toutefois lui faire la moindre adjonction – comment de telles connaissances sont-elles possibles ?

Pour preuve que de tels concepts, jugements et représentations d'objets sont réellement donnés, qui ne prennent absolument pas leur source dans l'expérience, mais de la *seule* faculté de connaissance, sont citées la Mathématique pure et (68) la science pure de la nature, ainsi que les *principes* de l'expérience évidents pour l'entendement le plus commun. Kant cite en outre spécialement ces connaissances qui ne se peuvent rencontrer en aucune

expérience, et dont une science s'occupe en propre, *la métaphysique*, dont les objets sont *Dieu*, la *liberté* et *l'immortalité*.

La question de toutes les connaissances *a priori* se laisse, d'après Kant, ramener à l'unique question : comment des jugements synthétiques *a priori* en général sont-ils possibles ?

La possibilité des jugements *analytiques a priori* doit se comprendre de soi-même à partir du *facto* de la logique (qui existe déjà, bien que la synthèse devance partout nécessairement l'analyse), de même que la possibilité des jugements *synthétiques a posteriori* doit se comprendre à partir du *facto* de l'expérience commune.

Mais pourquoi n'en va-t-il pas de même de la possibilité des jugements synthétiques *a priori*, puisqu'ils ne se prouvent pas moins par le fait ?

D'une part parce que, comme il a été dit, la logique, (69) au commencement comme maintenant, est quelque chose d'entièrement constitué, tout comme l'expérience réelle en son ensemble. Ensuite parce qu'une nouvelle recherche plus approfondie des principes synthétiques purs est devenue nécessaire, en raison des applications inadmissibles qui en sont faites de différentes manières, préjudiciables à la recherche de la vraie science, et encore en raison d'autres événements la concernant. Leur réalité et leur validité furent à plusieurs reprises combattues, et encore tout récemment, un des philosophes les plus subtils et les plus profonds, David Hume, avait éveillé (contre cela) des doutes non seulement considérables, mais encore riches d'enseignements, alors qu'il posait, dans la plus grande clarté, l'impossibilité d'une application des principes *a priori* en dehors des limites de l'expérience.

Maintenant, afin de réfuter ce qu'il y a de faux dans les affirmations humiennes, et tout à la fois d'en affirmer ce qui est vrai, Kant choisit une voie qui lui est propre. Il concédait à son adversaire que l'entendement ne peut à vrai dire anticiper (*vorgreifen*) une expérience réelle (une expérience des objets qui seraient réellement présents hors de *notre* sujet, et non de *simples phénomènes*) (70) ; mais il doit en revanche nécessairement anticiper une expérience *simplement dans l'imagination* (*in der Einbildung*), l'imaginé n'étant possible que par une telle anticipation d'après des lois.

Déjà par les voies naturelles des maximes logiques, remarque Kant, nous sommes conduits à « réduire autant que faire se peut la différence entre toutes les facultés de notre esprit, comme sont la sensation, la conscience, *l'imagination*, le souvenir, l'esprit (*Witz*), le discernement, l'envie, le désir, etc., et découvrir par comparaison *l'identité dissimulée*, vérifier si *l'imagination associée à la conscience* ne serait pas souvenir, esprit, discernement et pour-

quoi pas entendement et raison »¹. – Quelle injonction utile ! En la suivant, nous en arrivons à accepter comme une *Idée* le fait que l'imagination soit l'*unique* faculté fondamentale de l'esprit (71), dont toutes les autres facultés prétendument différentes ne seraient que des modifications. Mais nous sommes encore *toto cælo* loin « de voir et de comprendre la *possibilité* d'un auto-engendrement de l'entendement accompagné de la raison, *sans qu'il y ait fécondation par l'expérience*, et l'élargissement des concepts par eux-mêmes (l'épigénèse de l'entendement accompagné de la raison) »²; et nous sommes encore *toto cælo* loin de pouvoir perpétrer un tel auto-engendrement en nous-même et de pouvoir *construire*, par l'imagination et par elle seule, la faculté de connaître humaine comme un Objet-Sujet, afin qu'elle [l'imagination] se pose clairement devant nos yeux en tant que *productrice* comme la *ratio essendi, causa prima et efficiens* de toute représentation comme telle, en tant que *reproductive*, comme la *ratio cognoscendi, causa secunda, media et finalis* de ces mêmes représentations, mais toujours en même temps, cependant, comme *causa et effectus sui*, et comme ce qui est absolument, et afin que nous parvenions à une vue vraie et achevée de la chose. Parce que David Hume (72) n'était pas capable d'une telle pénétration, et parce qu'« il tenait tout simplement la *possibilité* de cette auto-engendrement pour une *impossibilité*, parce qu'il ne lui était pas venu à l'esprit que l'entendement pourrait peut-être, par ses propres concepts, être l'auteur de l'expérience dans laquelle se rencontrent ses objets ; pour toutes ces raisons il était nécessairement contraint de dériver les principes de l'expérience de l'expérience elle-même, c'est-à-dire d'une nécessité *subjective* issue d'une association répétée dans l'expérience, nécessité qui, finalement, a été faussement prise pour une nécessité *objective* – il a été par conséquent contraint d'expliquer tout le système *a priori* comme un système de l'illusion »³.

Ainsi, si David Hume devait être réfuté et si le système *a priori* avec lequel les partisans du premier ne sont pas en accord devait être sauvé, il fallait que la possibilité, qu'il tenait pour impossible, soit mise en évidence ; et elle le fut dès que fut montré que l'on s'était jusqu'à présent généralement trompé, en relevant que notre connaissance en général doit se régler sur les objets, là où inversement ce sont les objets qui, en réalité (73), doivent se régler sur notre connaissance⁴. Mais cette monstration (*dieses Zeigen*), puisqu'il devait être philosophique, n'était possible qu'au moyen d'une déduction de l'Objet à partir du seul Sujet, c'est-à-dire au moyen d'une *construction* aussi bien de l'Objet que du Sujet, de telle sorte que tous deux se présentent en même temps comme se présupposant l'un l'autre et comme identiques ; car comment aurait-on voulu éclairer avec la réalité des connaissances *a priori*

¹ Crp, B, 677.

² Crp, B, 793.

³ Crp, B, 793, 127.

⁴ Crp, Préface à la seconde édition, B, XVI.

leur *possibilité*, et avec leur possibilité leur nécessité ? Cela valait une tentative qui, si elle devait réussir, ferait de l'hypothèse un dogme, démontré par son expérimentation même. La tentative réussit comme souhaité, et même mieux. Car l'Objet résultait nécessairement du Sujet seul, de sorte qu'à l'Objet existant pour soi-même ne pourrait être laissée qu'une existence des plus ambiguës, hors des rumeurs de la sensation, une existence tout à fait extérieure aux limites de notre pouvoir de connaissance. Ici, dans le vide, l'Objet pourrait, « réel en tant qu'en soi, (74) mais supprimé en tant qu'inconnu de nous et inconnaissable » ¹, jouir d'un *otium cum dignitate*, et affirmer en paix son importance problématique .

Mais comme suivant cette division philosophique effectuée entre l'Objet et le Sujet, le connaissant est éloigné du connu et séparé de lui de toute éternité, il apparaît presque que le Sujet, comme faculté de connaissance, devrait lui aussi aller se coucher. Si le réel est effectivement hors de la faculté de connaissance, cette dernière ne peut alors, sans contradiction avec son être propre, sortir d'elle-même ; ce réel doit plutôt, une fois pour toutes, être *laissé de côté* comme étant le non-connaissable de cette faculté et comme reposant sur lui-même ! Pourquoi donc une telle affaire, parfaitement stérile, au sujet d'un Objet, qui, en tant qu'objet de connaissance n'est pour *nous* de toute éternité qu'un Néant évident, restant pour *soi* seul une chose problématique ? Par malheur, la chance d'un *otii cum dignitate* est inaccessible au Sujet ! Il ne peut pas cesser de s'occuper de l'Objet, duquel il ne peut venir à bout (75), et dont, en outre, il ne peut rien faire, sans cesser d'être lui-même. Doit-il donc, après être parvenu à la connaissance que toute intention au sujet de l'Objet est nulle, doit-il avoir pour dernière intention son propre anéantissement et la fin absolue de toutes choses ? – Peut-être !

Ce *peut-être* douteux – la nécessité pour la faculté de connaître de prétexter l'existence (*Dasein*) et le nom de l'objet, laquelle faculté perdrait tout vrai dessein, tout vrai fondement et toute vraie valeur dans une relation nulle à cet objet, dans un effort de supplicier auprès de lui – ce *peut-être* douteux a surtout incité l'auteur de la Critique à conserver de force et à affirmer invariablement l'objet comme chose existante en elle-même, et une relation *mystique* ou Kryptogamie entre cet objet et le sujet. Bien que par-là il savait ne pouvoir prouver et expliquer la possibilité et la nécessité de la connaissance *a priori* que par l'impossibilité et la totale nullité de la connaissance *a posteriori*, et encore la possibilité apriorique de l'expérience que par (76) l'impossibilité apriorique de faire l'expérience de quelque chose de *véridique*, il laissait cependant subsister à côté de cette impossibilité idéale mise en avant (*herausgebracht*) la réelle réalité présupposée, les deux ne devant pas se compromettre l'une l'autre.

¹ Crp, B, Préface, p. XX.

Par la non-unité de ce système, y compris à son fondement, la réalisation de celui-ci devait être à ce point en dédale qu'il est aussi difficile de montrer ses *réelles* contradictions que d'ôter *l'apparence* de sa réputation contradictoire ; il est aussi difficile de défendre ce qu'il y a de juste dans le système, que d'en réfuter ce qui ne l'est pas. Un tel amalgame d'ambiguïtés artificielles doit justement être redevable de la faveur [qui lui est portée] et des troupes nombreuses des amis infatigables [de Kant]. La faiblesse originelle d'un tel système à moitié *a priori* ou à moitié empirique, ses couleurs de caméléon, système devant flotter entre l'idéalisme et l'empirisme, tout cela est à son avantage auprès du plus grand public. Quelque chose en l'homme résiste à une doctrine de la subjectivité absolue, à l'idéalisme achevé ; mais l'on s'y adonne (77) facilement s'il reste ne serait-ce que le nom de l'Objet. La scène de l'objectivité, dans le système kantien, entraîne un certain raffinement chez ses partisans, l'on trouve l'occasion de prouver par des passages *contradictoires* de la Critique, que Kant *ne* se contredit *pas*, que l'on peut faire de l'empirisme au moyen de l'idéalisme, et inversement, que l'excellence du système est à chercher dans ce jeu à double-face (*Zweiendlichkeit*), et que l'on peut s'arranger pour trouver un goût quelconque à ce système.

Un exemple remplace ici tout autre argument. – L'espace et le temps sont, selon les affirmations explicites de la Critique de la raison, de simples formes des intuitions sensibles externes et internes, mais livrent comme telles un divers *a priori* possible pour une connaissance possible¹. Ils ne peuvent, en vertu de cette forme naturelle (*Formnatur*), devenir des objets², et par conséquent ne se laissent ni intuitionner ni percevoir³, ils ne sont que de simples *entia imaginaria* et la réalité d'aucun objet⁴. Si la lumière n'était pas donnée aux sens (78), on ne pourrait se représenter aucune *obscurité* ; et si les êtres étendus n'étaient pas perçus, on ne pourrait se représenter aucun espace⁵. Et cependant, selon d'autres déclarations, ces formes effectivement non objectives de l'intuition, espace et temps, sont aussi *des objets*⁶, et n'étant pas de simples formes de l'intuition, mais bien plutôt *l'intuition même*, et sont comme telles des représentations à part entière⁷. Il doit être en cela parfaitement possible de voir l'obscurité (la connaissance *pure*), sans la lumière (la connaissance *empirique*), et – puisque le pur, d'après Kant, rend d'abord l'empirique possible – la lumière uniquement par les ténèbres⁸. Dans un équilibre véritablement ingénieux et politique, la représentation de l'espace *plein* a pour conséquence la représentation du *vide*, et celle-ci ayant inversement pour

¹ Crp, B, p. 33 et suiv. ; p. 137 et suiv.

² Crp, B, p. 347.

³ Crp, B, p. 207.

⁴ Crp, B, p. 349.

⁵ Crp, B, p. 349.

⁶ Crp, B, p. 160.

⁷ Crp, B, p. 136.

⁸ Voir le passage précédemment cité, Crp, B, p. 349.

conséquence la première ; de telle sorte que dans ce même système la vérité se laisse une fois garantir par une réalité présupposée et en deuxième lieu par une totale abstraction (79) de celle-ci, en vertu de simples lois de l'imagination humaine, esquissées *a priori*. Si l'on tient espace et temps pour des objets, c'est une erreur ; si on les tient pour de simples formes de l'intuition, c'est à nouveau une erreur ; si on les tient pour tout cela à la fois, c'est une contradiction : il ne reste plus d'autre issue que de les tenir pour du rien, ce contre quoi proteste le plus cérémonieusement du monde cette même philosophie kantienne.

Fichte, pour qui il semblait incompréhensible que le Moi emprunte sa réalité et sa substantialité à la matière ¹, voulait exiler toute donnée extérieure, comme condition *matérielle* de la réalité objective, hors du système kantien et hors de l'opinion propre de l'auteur. Une telle entreprise est parfaitement impossible, ce qui ressort dès la première question importante, au début de la Critique. Si une synthèse *a priori* devait être *expliquée*, on devrait en même temps *expliquer* ce qu'est une antithèse pure. La Critique ne comporte toutefois pas le moindre effort pour combler un tel besoin. Bien plus parle-t-il d'une synthèse (80) du *semblable* sans antithèse préalable, comme si sa possibilité n'était pas soumise au moindre doute. Le divers de la synthèse était empiriquement présupposé, et devait encore demeurer même si on l'abstrayait de tout élément empirique ; une telle présupposition trompeuse par elle-même trompait aussi bien l'auteur du système que ce système lui-même, et se montrait en chaque branche isolée du système, sous les formes les plus diverses.

L'étude qui suit discute de cette faute philosophique. Son objectif est de montrer que le criticisme ne résout pas ce qu'il se propose de résoudre : savoir comment des jugements synthétiques *a priori* sont possibles, et que ce problème ne peut absolument pas être résolu, parce que une synthèse originaire serait alors une détermination originaire, et celle-ci une création à partir de rien. La preuve historique devait être démontrée de la manière la plus claire par les écrits de Kant, chaque affirmation au sujet de sa doctrine devait être accompagné d'indications au sujets de ses propres termes. C'est pourquoi le lecteur trouve une foule de citations, agrémentées d'une belle apparence, (81) là où on ne devait pas en faire un usage économique. Si néanmoins on devait remarquer qu'ici où là manque une démonstration, on la trouvera plus tard lors d'une discussion plus détaillée du même objet, et l'ouvrage peut mettre ce dispositif à profit, là où sinon il succomberait sous les citations et les remarques et où il devrait se devancer soi-même dans son propre développement graduel.

Pour finir, encore un mot au sujet du titre. Il s'appuie sur la relation issue du criticisme entre raison et entendement. Ils se trouvent, selon ses indica-

¹ *Crp*, B, p. 277 et suivantes

tions, dans une guerre singulière. La raison exige à bon droit l'absolu dans les choses en soi, ce à quoi elle ne peut parvenir, car l'entendement lui refuse, avec un droit *réel* et *vrai*, l'octroi de tout ce qu'elle demande ¹. En raison de ces demandes plus légitimes (celles de l'entendement), les exigences de la raison sont en toute lumière examinées comme *dialectiques* ; mais ces demandes, elle les fait *nécessairement*, c'est par conséquent à bon droit qu'elle est dialectique, et à bon droit qu'elle n'est pas dans son droit. Mais elle doit être *compréhensive* à ce sujet, (82) car elle ne peut renoncer à l'entendement, elle se réfère à lui seul à bon droit, et bien qu'il ne regarde l'Absolu que comme une contradiction, elle est tout de même le simple moyen de *son* usage empirique ². C'est pourquoi il y a selon l'instrument de paix kantien les comparaisons suivantes entre les deux. La raison doit interdire à l'entendement de *dire non*, l'entendement doit en revanche interdire à la raison de *dire oui* ; elle doit respecter l'entendement, elle est *positivement* restreinte (*eingeschränkt*) par lui. Mais l'entendement, en revanche, ne reçoit de la raison qu'une limitation (*Begränzung*) apparente, une restriction (*Einschränkung*) négative, et se sert de ses Idées, sans abandonner sa nature d'entendement (*Verständigkeit*), afin d'élargir son domaine à l'extrême. La raison siège dans la maison supérieure, l'entendement dans l'inférieure ; le dernier représente la sensibilité, véritable *souveraineté*, sans la ratification de laquelle rien ne peut avoir de validité.

Savoir (wissen) cela est une nouvelle philosophie, elle guérit la raison de sa faute naturelle, lui apprend à être raisonnable et à se contenter de peu ³. (83) La théorie kantienne de la raison pure a pour objectif de mettre en garde l'entendement contre la raison, comme d'une fraudeuse. Contre les séductions de la raison cette théorie fait en sorte que l'entendement puisse porter le plus fermement possible les mains sur elle, dans l'exacte mesure où ses idées se moquent de lui. En cela sa *nouvelle intention* est également achevée et la *raison est ramenée à l'entendement*.

Gutin, le 30 juillet 1801.

(84) Vous dites tout haut et vous enseignez clairement que la connaissance de Dieu, la morale et la religion, comme rapport entre les deux, sont les fins les plus hautes de la raison et de l'existence humaine. Tout ce dont la philosophie s'occupe d'ordinaire ne sert que de simple moyen pour parvenir à ces Idées : *Dieu, la liberté et l'immortalité*, et pour en apporter la preuve. Vous

¹ Crp, B, préface, p. XX.

² Crp, B, p. 383, 671.

³ Crp, B, p. 490 et suiv. ; p. 670 et suiv.

affirmez que, si elle ne pouvait pas produire, rendre vraie et fonder cette croyance en Dieu, en la liberté et en l'immortalité, la raison perdrait son premier et dernier objet, à savoir l'usage le plus propre de son pouvoir (*Kraft*), et que par son efficacité elle détruirait et anéantirait l'homme en lui-même. C'est précisément cette orientation qui fait de la raison la raison.

Cela, vous l'enseignez et l'affirmez incontestablement, vous le répétez délibérément avec les mots les plus clairs ¹.

(85) Mais que dit à ce sujet votre philosophie même ?

Elle dit qu'il lui serait impossible, comme elle (86) le voudrait bien ², de réaliser ces objets idéaux dans le *véritable* entendement, qui est précisément la voie de la connaissance théorique et véritable ³; car votre Raison, dans son usage théorique, est ainsi constituée qu'elle n'est absolument pas capable d'un

¹ Que l'on regarde toutes les Critiques de Kant. Mais ce que l'on vient de dire (85) se trouve déjà suffisamment établi dans la seule *Crp*, au bas de la page 394, et dans la note correspondante page 395 ; plus loin pages 491, 825, ainsi que dans d'autres passages du même ouvrage. Je relève en outre à ce sujet, dans *Les premiers principes métaphysiques des sciences de la nature* (p. XXIII de la préface), que la métaphysique générale est une science transcendantale, et que la science transcendantale est une métaphysique générale. Voir pages XXI et XXII : « S'il est permis de tracer les frontières d'une science non pas simplement d'après la constitution de l'Objet et d'après le mode spécifique de connaissance de celui-ci, mais encore d'après la *fin* que l'on s'est proposée dans l'usage ultérieur de cette science ; et si l'on trouve que la métaphysique a occupé et continuera d'occuper tant d'esprits non pas pour élargir la connaissance de la nature (ce qui arrive bien plus facilement et plus sûrement par l'observation, l'expérimentation et l'application de la mathématique à l'expérience extérieure), mais afin de parvenir à la connaissance de ce qui se trouve entièrement au-delà de toute limite de l'expérience, c'est-à-dire de *Dieu, de la liberté et de l'immortalité* : alors on progressera dans la réalisation de cet objectif, si on libère la métaphysique d'un rejeton qui, tout en étant issu de sa racine ne peut qu'empêcher sa croissance régulière, et si l'on cultive séparément ce rejeton, sans oublier qu'il tire d'elle son origine et sans le laisser de côté, une fois son développement achevé, dans le système de la métaphysique générale. Cette manière de faire ne lèse nullement l'intégrité de la métaphysique, et facilite la progression régulière de cette science vers son but... Il est également très remarquable (mais impossible à exposer ici en détail) qu'en fait, chaque fois que la métaphysique générale a besoin d'exemples (86) (d'intuitions) pour donner une *signification* aux concepts purs de l'entendement, elle doit toujours les emprunter à la théorie générale des corps, donc à la forme et aux principes de l'intuition externe ; et quand ceux-ci ne s'offrent pas complètement développés, *elle erre, instable et chancelante, au milieu de concepts dénués de sens* ».

² *Crp*, B, p. 490-493. Ce passage, parmi d'autres convenant tout aussi bien, reviendra à la mémoire du lecteur des écrits kantien lorsqu'il les consultera.

³ C'est par des détours et des voies parallèles que doivent être atteints les lieux que cherche à atteindre la voie de la connaissance théorique. En premier lieu nous suivons avec Kant la voie raisonnable de l'entendement (*vernünftigen Verstandweg*), par laquelle rien n'est connu de Dieu, de la liberté ni de l'immortalité, nous suivons cette voie afin que rien n'en soit connu. Cette voie ne nous apprend qu'une chose : elle nous rend aveugles. Ensuite, toujours avec Kant, nous rebroussons chemin et parcourons la voie de la raison contraire à l'entendement (*unverständigen Vernunftweg*), par laquelle on ne parvient à la connaissance représentative de rien, à des Idées valables et véritables d'objets non-valables et non-véritables – d'objets problématiques ; « par laquelle alors toute exigence restante est abandonnée, laissant place au début d'un règne tranquille et durable de la raison sur l'entendement et les sens » (*Crp.*, B, p 493).

connaître, et qu'elle n'y est pas préparée. (87) C'est en outre avec cette découverte qu'advient en premier lieu la philosophie. La raison doit bien plutôt purement et simplement se rapporter à l'entendement ¹ qui, de son côté, doit se rapporter à la sensibilité, tous deux joints ensemble devant se rapporter à leur tour à l'imagination. Cette dernière doit finalement se rapporter à un quelque chose = X du Sujet et à un quelque chose = X de l'Objet, constituant donc tous deux l'élément final de la faculté de connaître. Ils ne peuvent toutefois pas pour autant fonder par eux-mêmes cette faculté de connaître, aussi peu subjectivement qu'objectivement. Certes, selon votre doctrine, les deux XX se démontrent en ce qu'ils se *présupposent* l'un l'autre de la même manière. Ils sont en effet l'un pour l'autre suffisants et parfaits, mais ils ne le sont que *dans la seule mesure où* de cette présupposition réciproque résulte le point suivant : aucun des deux ne doit se vanter d'avoir l'avantage sur l'autre, en ce que *considéré en soi même et pour soi seul*, il serait moins problématique ². Tous deux le sont dans la même mesure (88), et doivent le rester : sinon la philosophie dégénère soit en un idéalisme dogmatique, soit en un matérialisme dogmatique ³. Comme maintenant ces deux XX constituent une simple (89) relation pure, c'est-à-dire une simple détermination réciproque sans déterminant ni rien à déterminer, ou encore une simple *limitation* sans limitant ni rien à limiter, comme en outre ils ne posent *absolument* rien, mais

¹ Crp., B, p. 382, 383, 671, 692.

² Un *objet* problématique est un objet dont on ne peut discerner s'il est *quelque chose* ou bien *rien*. (Crp., B, p. 346). Des jugements problématiques sont tels que l'on en admet l'affirmation et la négation comme simplement possibles (*selon son bon plaisir*), (p. 100.) – Ils sont tels que l'on ne sait pas (88) si, avec eux, on juge quelque chose ou bien rien, (Cff., p. 328). – Une *proposition* problématique est celle qui n'exprime qu'une possibilité logique (qui n'est pas objective), qu'un libre choix de rendre ou non une telle proposition valable ; une acception purement arbitraire de celle-ci dans l'entendement, (Crp., B, p. 101). – Un *concept* problématique est la représentation d'une chose de laquelle on ne peut dire qu'elle est possible ou impossible (p. 343). – Il ne comprend *aucune contradiction*, mais sa *réalité* ne peut être connue d'aucune manière, bien que, comme limitation de concepts donnés, il soit rattaché à d'autres connaissances, (p. 310).

Ces mêmes concepts, s'ils sont substitués à la possibilité transcendantale des choses, sont *aveugles*.

³ Voir la réfutation kantienne de l'idéalisme (Crp., B, p. 274 et suivantes). Elle est purement et simplement fondée sur le fait que Objet et Sujet, comme choses en soi, sont également problématiques, c'est-à-dire sur *l'hyperidéalisme*. Considérons rétrospectivement l'Esthétique transcendantale, où il est écrit p. 55 que «la réalité des objets extérieurs ne peut recevoir de preuve rigoureuse», et comparons alors cela avec la section sur «l'Idéalisme transcendantal comme clé», p. 518-525, ensuite avec le «Principe de la distinction des objets en phénomènes et noumènes», p. 294 et suivantes, puis avec l'appendice, p. 316, sur «l'Amphibologie des concepts de la réflexion», avec ses remarques. (89) Ici, il est écrit, p. 344 : «L'entendement limite donc la sensibilité, sans élargir son propre champ, et, en l'avertissant [la sensibilité] de ne pas prétendre se rapporter à des choses en soi, mais uniquement à des phénomènes. Il pense un objet en soi, mais seulement comme objet transcendantal, qui est la cause du phénomène (et par conséquent n'est pas phénomène lui-même), et qui ne peut être pensé ni comme grandeur, ni comme substance, ni comme réalité – à son propos, donc, nous ne connaissons pas du tout s'il se trouve en nous ou en dehors de nous, s'il disparaîtrait en même temps que la sensibilité, ou si, celle-ci écartée, il subsisterait encore.»

inaugurent une totale *absence de fondement* (*Grundlosigkeit*)¹ : ces deux XX se rapportent ainsi également une nouvelle fois à un + X qui leur est commun, lequel, bien qu'il soit désormais *doublement problématique*, contient toutefois toute vraie réalité et la somme de tout ce qui est véritablement vrai ; il n'a par conséquent plus à se rapporter à quoi que ce soit. (90) Si, dans ce dernier X, n'était réellement donné le Réel réel et le Vrai vrai, alors ils ne pourraient exister nulle part : ils se trouvent donc en lui, et cela aussi nécessairement et évidemment que la faculté de connaître est absolument et de toute éternité inaccessible et cachée. Si cette dernière venait à s'en plaindre, on pourrait lui recommander de revenir sur soi et de se pencher sur cette question : comment se juge-t-elle capable d'atteindre le Réel réel et le Vrai vrai ; ou on pourrait simplement lui demander ce qu'elle pense par là et en quoi consiste en fait son intention². On devrait simplement lui faire tenir compte de cela, affirmez-vous, et elle accepterait aussitôt de renoncer une fois pour toutes au Réel réel, au Vrai vrai comme *une chose à connaître*, ainsi que de se retirer raisonnablement en elle-même, de faire de la connaissance de la connaissance, comme connaissance d'une simple connaissance, son unique affaire. Si de cette manière elle approfondit sa pratique comme simplement pratique, et si elle se résigne à ne pouvoir être théorique que d'une manière immanente, alors (91) promettez à la faculté de connaissance d'être propre, *vel quasi*, à émaner d'une autre manière comme simplement pratique, et, par une nouvelle pratique entièrement inattendue, de devenir *purement* théorique, c'est-à-dire une chose = X, connaissant par le moyen de la seule volonté pure sans aucun entendement, sans aucune raison théorique, c'est-à-dire une chose commandant une possibilité *réelle* et l'être³.

Allons-y donc !

Au faîte de votre faculté de connaissance résignée se trouve l'entendement. Il est lui-même la véritable faculté de la connaissance parce qu'en lui des objets se font tout d'abord remarquer, au moyen des *concepts*, au sein de l'objectif indéterminé, de même qu'un sujet au sein du subjectif indéterminé. (92) Si maintenant ce même entendement présuppose, selon votre doctrine, l'activité (*Geschäftigkeit*) de l'imagination avec les *conditions* de cette activité, c'est-à-dire s'il présuppose l'imagination comme faculté intégrale de

¹ Voir la remarque à l'«Amphibologie des concepts de la réflexion» (*Crp.*, B, p. 324 et suivantes).

² *Crp.*, B, p. 233, 234.

³ En d'autres termes : la raison, après qu'elle se soit elle-même vigoureusement crevé les yeux, avec lesquels elle *croyait seulement* voir, se prie maintenant elle-même avec bien plus de vigueur de braver, dans une intention purement pratique, l'obscurité manifeste qu'il y a en elle, à l'aide d'une croyance aveugle, c'est-à-dire d'une connaissance totalement vide. Que l'on regarde pour l'instant dans la *Critique de la faculté de juger*, p. 448, le curieux chapitre : « De la modalité de l'adhésion produite par une croyance pratique »

l'intuition *a priori*¹, et s'il doit regarder cette imagination comme sa *mère* : alors il pourra très bien être considéré comme si l'imagination *le* présupposait et devait le regarder comme son *père*. On le conçoit ensuite comme la *pensée* d'un simple acte d'union et de saisie de soi (*Insichfassens*) sans autre façon² : comme une union *de rien*, ni *en rien*, ni *par rien*. L'entendement n'est pas considéré de cette manière *devant* la seule imagination, mais également devant lui-même et sa propre possibilité. Il lui faut par là se *rendre* avant tout *possible* devant toute chose³.

(93) Il se rend possible par une simple conscience de soi, ou conscience en soi pure et originaire, laquelle a une unité *qualitative* ainsi qu'une unité *quantitative* ; mais il se rend possible en vue de et avant ce divers, par conséquent avant et en vue de la *diversité*, de toute activité, de tout *acte* – donc par conséquent de tout but et tout arrêt : par une continuelle opposition et une continuelle composition dans *le vide absolu* ; par un début et une fin infinies dans lesquelles il n'y a rien à commencer ni à finir – il *engendre* et *présuppose* incompréhensiblement en lui-même avec lui-même et par lui-même, lui-même, et encore une fois lui-même, c'est-à-dire lui-même et l'entendement *pur*⁴.

Mais dans cette originaireté (*Ursprünglichkeit*), cette autonomie et cette auto-activité (*Alleintätigkeit*) qui lui sont propres, l'entendement est totalement vide (avoue-t-il) et ne sait, malgré la conscience de soi et en soi, *au fond* rien de soi et de la pure activité, et encore moins d'un *soi* et d'un *en soi*. (94) Mais c'est précisément dans cet état qu'il est l'entendement *même*, l'entendement seul et en soi, *l'originaire* ; et comme tel il engendre de lui-même la logique élémentaire et absolument universelle, logique *entièrement* pure⁵.

¹ *Critique de la faculté de juger*, introduction, p. XLII, et plus loin, p 73. *Crp.*, B, p 206 puis 201.

² *Crp*, B, p 135.

³ *Crp*, B, p 150, la section : «De l'application des catégories aux objets des sens en général». A comparer avec le §17, p 136 – 139.

⁴ *Crp*, B, Déduction transcendantale, p 129 et suivantes.

⁵ «L'entendement [Kant : l'entendement pur (Ndt.)] se sépare complètement non seulement de tout élément empirique, mais même de toute sensibilité. Il est donc une unité consistante par elle-même, suffisante à elle-même et qui n'a pas à être augmentée d'additions extérieures », *Crp.*, B, p 89, voir aussi p 77-79. – La métaphysique de cette logique, indépendante, autonome et absolument universelle, ressortissant de cet entendement indépendant et autonome, ne se trouve pas spécialement abordée dans la Critique de Kant, mais résulte, comme l'autre métaphysique, de la propriété fondamentale de l'esprit, c'est-à-dire de l'imagination transcendantale productive et reproductrice, de laquelle tout résulte en fin de compte, comme nous le verrons dans la suite. Elle seule est la faculté originaire non seulement de l'antithèse absolue, mais aussi de la synthèse. Elle est en cela la créatrice non seulement de l'unité *quantitative*, qui est l'instrument de la synthèse, mais aussi de la répétition de cette unité, laquelle produit la multiplicité (le multiple). Par conséquent elle engendre aussi la *totalité*, et ce en premier lieu, car l'unité quantitative est nécessairement déjà *totalité*. De telle sorte qu'il ne manque à l'imagination transcendantale que l'unité *qualitative*. Mais l'entendement lui-même, sans elle, serait cette unité qualitative, mais sans *spontanéité*, il ne serait plus entendement. En fait l'imagination

(95) C'est tout d'abord en communauté avec la sensibilité qu'il s'aperçoit lui-même. Il s'expérimente comme faculté et *besoin* nécessaire de celle-ci. Par une com-préhension (*Einbegreifen*) continue il façonne son divers afin qu'il devienne un *être*. C'est seulement par l'entendement et l'imagination que cela devient une *chose*.

L'imagination commence l'œuvre (96) en tant *qu'agitation aveugle*¹, comme activité originaire provenant de rien et n'allant à rien, puis elle se transforme elle-même en entendement, en trouvant début et fin (peu importe de quelle manière – Dieu seul le sait !), et ainsi elle *ôte*, dans l'esprit, des concepts *en général* à partir d'objets *en général*, elle les *cristallise* par une *cristallisation*, c'est-à-dire qu'elle les laisse *surgir* – sans doute ! Ce qu'il y a au fond de cette opération *déterminant* des objets *a priori* (espace et temps, Crp., p. 202, 203, 204), c'est, de tous les secrets les plus incroyables et de tous les prodiges, le plus prodigieux et le plus incroyable. Il s'appelle expressément : *faculté de juger transcendantale et schématisme de l'entendement pur*². – Que désormais l'imagination lie à nouveau ses propres concepts, et l'on dira aussitôt d'une telle liaison qu'elle se passe...dans *l'entendement*. La conscience de soi est alors achevée et l'entendement s'étend, (97) la connaissance croît, en ce que de nouvelles distinctions surgissent puis s'évanouissent, en ce qu'elles sont posées puis supprimées.

Métaphoriquement, on pourrait présenter l'imagination, cette *alma mater*, comme une tisserande. La pure conscience de soi originaire serait la chaîne ou la navette, l'impression sensible serait la trame. Avec les pieds, la tricoteuse amènerait l'action dans la chaîne (« synthèse intellectuelle, entièrement non-figurative ») ; avec les mains elle passerait à travers la trame (« synthèse productive, figurative »)³.

Mais comme l'entendement, en tant que faculté d'individuation de la *réalité* sensible⁴ (98) a une intention et une véritable signification, comme il

rend d'abord possible l'entendement, duquel une logique pure peut prendre sa source, (95) de même qu'elle doit d'abord rendre possible l'espace au moyen duquel peut s'engendrer une mathématique pure. Nous montrerons dans une prochaine discussion comment cela est constitué en vérité.

¹ Crp, B, p. 103.

² Crp, B, p 171-187.

³ Crp, B, p. 150-152.

⁴ La sensibilité est le simple déterminable ; l'entendement, par la synthèse transcendantale de l'imagination, est le *déterminant*. (Crp., B, p. 151 et 152) – Le simple *déterminable*, *indéterminé*, est le contraire de l'individu. Ce qui détermine un indéterminé, *individualise* ; et cette faculté de l'individualiser s'appelle chez Kant le schématisme de l'entendement. (p. 176 et suivantes). Parce qu'il ne doit pas être une image empirique (!), mais *universelle et irréprésentable*, (98) parce qu'il ne peut pas porter le cadre, le schème constitue le passage des concepts purs aux phénomènes, il est une image pure engendrée de l'entendement. Mais l'entendement ne peut engendrer un tel schème individualisant qu'en

ne peut ni exister pour soi seul, ni être pensé comme existant ainsi : ainsi est-il clair qu'il ne peut trouver son intérêt que dans l'existence et la constitution des êtres sensibles, dont il est le moyen d'individuation.

Il en va exactement de la même manière avec la *raison* qui n'est rien d'autre qu'un élargissement (99) de l'entendement sur le sol nu de l'imagination .

L'imagination, nous le savons déjà, c'est une invention qui n'en finit pas, pure et vide, sans discernement ni intention, une *invention en soi* (*ein Dichten an sich*), une *pure* activité (*Actuosität*) dans la conscience *pure* ¹.

Unie à la sensibilité pure, comme faculté de ses intuitions *a priori* ², elle engendre l'entendement par son va-et-vient (100) de tisserande, et unie à l'entendement elle engendre l'être sensible, lequel *n'est que l'action continuée de son engendrement*.

Ainsi *surgit* incessamment, mais sans jamais exister, *l'individuum* ; et son *existence*, par quoi il est pensé, est une illusion.

Mais comme, en vertu d'une telle tromperie, – c'est-à-dire en vertu d'une imagination qui s' imagine imaginer quelque chose – elle ne peut qu'imaginer et que naître : elle est contrainte de s'imaginer l'existence *avant* même que celle-ci ne surgisse, c'est-à-dire de la laisser se produire. Ainsi est instituée et produite l'idée de *l'inconditionné*, de *l'absolu* : une représentation parfaite-

communauté avec la sensibilité. Séparé de celle-ci, il fait le contraire, il généralise, désindividualise (*enteinzelt*), identifie. L'union de la sensibilité et de l'entendement met l'homme en contradiction avec lui-même. La sensibilité apporte un maximum de contenu, (le déterminé), l'entendement exige un maximum d'extension (*Umfang*), (l'universel), et la raison, dans une semblable contradiction avec elle-même prend intérêt aux deux (p. 682). Elle idéalise même cette contradiction et laisse surgir par là morale et religion. La raison, d'après la doctrine kantienne de la religion, postule l'existence d'un être infini, mais ce que doit bien être *l'existence*, doit devenir *sensible et fini* ; cette limitation et cette détermination originaires ont lieu par le schématisme de l'entendement. Il est ainsi l'anthropomorphisé (*Religion dans les limites de la simple raison*, p. 82), l'incarné. Mais puisque cette incarnation contredit le postulat d'un être infini, la possibilité et l'existence de cet être demeurent problématiques (*Crp.*, B, p. 309 et 343).

¹ « La raison se réfère uniquement à l'usage de l'entendement (*Crp.*, B, p. 383), jamais directement à l'objet, mais *seulement* à l'entendement, qui est le moyen de son propre usage *empirique* (p. 671). L'entendement constitue pour la raison un objet, de même que la sensibilité pour l'entendement (p. 672). Ainsi l'Idée de la raison est-elle l'*analogon* d'un schème de la sensibilité (p. 693). – *Le schème est en lui-même à tous moments un pur produit de l'imagination* (p. 179). Les déterminations transcendantales du temps sont le schème des concepts de l'entendement (p. 378) ». Le schème des concepts de la raison est « une totalité générale absolue », *suppression* de toute détermination de temps et d'espace, le terme de la finitude (*das Ende der Endlichkeit*), « elle recherche l'inconditionné » (p. 445) !!!

² *Critique de la faculté de juger*, Introduction, p. XII, puis p. 73 ; *Crp.*, p. 201, 202, 206, 152, 179.

ment vide, mais qui n'en est pas moins le *principe* de la raison, l'utérus de tous ses concepts.

Que l'idée de l'inconditionné soit entièrement vide et rien d'autre qu'un pis-aller de l'imagination, apparaît aussitôt que l'on fait l'essai de réellement *partir* d'elle, plutôt que de simplement la *présupposer*. Le bouche-trou se montre (101) aussitôt dans sa nudité. On a simplement fait abstraction de toute condition, et le reste est – *rien*, une *fiction* manifeste ¹.

Mais comme cette fiction, ainsi que nous l'avons vu, n'est ni arbitraire, ni approximative, pas plus que fortuite, mais inévitable et *nécessaire*, nous lui imputons avec raison, à cet égard, *sérieux, recevabilité et réalité subjective*. Nous érigeons même la faculté de produire cette Idée, racine de toute Idée, au moyen de l'entendement, de plein droit, parce que nous nous asseyons pour cela sur l'entendement ; et nous appelons cela – *raison*.

Nous faisons cela *sans que nous sachions ce que nous faisons et en quel sens nous le faisons* ; ainsi tombons-nous dans le plus grand des dangers : parvenir à la raison par l'entendement. L'esprit est alors le désert des fantômes bruyants. Cela se fait par ailleurs *en sachant très bien ce que nous faisons*, et nous ne laissons la raison nous séduire qu'en raison de l'entendement, qu'elle doit uniquement (102) sertir et auquel elle doit donner une certaine posture : ainsi n'y a-t-il pas de danger que nous soyons trompés par ses représentations, et que nous leur attribuions une réalité objective ne pouvant revenir qu'à ce qui se laisse sensiblement présenter, qu'à ce qui se laisse intuitionner dans une expérience possible en général.

Dieu, la liberté et l'immortalité ne sont pas des concepts de l'entendement, ils ne sont pas les objets d'une intuition possible *par les sens*, mais de simples concepts de la raison : *des Idées*. – C'est évident et démontré ! Alors !...

Je demande à chaque honnête homme, en sa conscience, s'il peut jamais revenir pour quelque raison que ce soit à des représentations vraiment objectives et réelles et s'il peut leur accorder une sincère confiance provenant du cœur, après avoir clairement compris ce qui suit. Suivant cette philosophie, on se persuade (*sich wei_ machen*) soi-même, de la manière indiquée, de la réalité objective de ces concepts de la raison, de ces Idées (Dieu, la liberté et l'immortalité); ou bien encore, on se laisse persuader de cela par la raison, tout simplement pour faire plaisir à l'entendement, afin que ses concepts ne procurant qu'une unité distributive, deviennent également capables d'une unité collective ². (103) Peut-on revenir à ces représentations comme à des représentations réelles et vraiment objectives, maintenant qu'elles sont une

¹ Crp, B, p. 355, et jusqu'à à la fin.

² Crp, B, p. 671.

fois pour toutes devenues *objectivement* sans fondement, maintenant qu'elles sont objectivement devenues des représentations absolument vides ? Je réponds que c'est impossible ! On est très bien au courant de la provenance de ces Idées, de leur nature, de leur être intérieur, on ne peut pas un moment de plus oublier que ces Idées sont simplement « des fictions heuristiques, *foci imaginarii* »¹, des bordures ou contours sommaires des concepts de l'entendement n'englobant rien (à la fois des concepts de la limite et de l'élargissement, et vice versa), des horizons très trompeurs qui s'achèvent finalement dans un horizon général de la même sorte ; ce sont des choses si peu subsistantes en soi et pour soi que, comme telles, elles ne peuvent pas même être comptées parmi les choses *pensables*.

« Pas même parmi les choses *pensables* ? » vous entendé-je crier et m'accuser, triomphant de calomnie. (104) Comme il est si clairement écrit dans votre document : on ne peut, en effet, décider à partir des Idées qu'elles sont des représentations d'objets *possibles*, mais on ne peut non plus dire qu'elles sont des représentations d'objets impossibles. Il est également écrit que ce qui n'est *tout simplement pas impossible*, il est *possible* de le *penser*, même si ce n'est pas *en tant qu'une chose possible*.

Parfait ! Mais dans ce même document il y a aussi ce qui suit : « Pour que l'imagination n'aille pas s'exalter (*schwärmen*), mais qu'elle invente sous la surveillance rigoureuse de la raison, il doit toujours y avoir au préalable quelque chose de certain et de non inventé, et qui ne soit pas une simple opinion, et c'est la *possibilité* même de l'objet »² !

Vous approuvez ainsi les deux ; vous approuvez et attestez, suivant la dernière maxime, avec votre livre, que les Idées, considérées de *ce* côté, soumettent à la faculté de connaissance « *des chimères vides*, plutôt que des concepts de choses ».

« Comme il a été dit (est-il écrit à la page suivante), (105) les concepts de la raison sont de simples *Idées*, et ils n'ont assurément aucun objet dans une expérience quelconque, mais toutefois ils ne désignent pas pour autant des objets inventés et (notez bien !) *qui seraient en même temps admis comme possibles* »³. Ils ne sont pensés que problématiquement, afin de fonder en relation à eux (en les prenant comme des fictions heuristiques) des principes régulateurs de l'usage systématique de l'entendement dans le champ de l'expérience. Si l'on quitte ce champ, ils ne sont plus que *des êtres de raison*, dont la possibilité n'est pas démontrable, et qui par conséquent ne peuvent

¹ Crp, B, p. 672.

² Crp, B, p. 798, 642 et 671.

³ Voir Crp, B, p. 271, comment le concept de la possibilité est lié à une représentation.

non plus être donnés pour fondement, par une hypothèse, à l'explication de phénomènes effectivement réels » ¹.

On ne peut s'expliquer de façon plus déterminée et plus nette. Parmi vingt passages semblables, aussi clairs, et qui expriment cela encore plus fortement, je ne veux choisir que les suivants, afin de vous les faire goûter.

« La *raison* ne se rapporte jamais directement à un objet, mais *simplement* à (106) l'entendement et, par l'intermédiaire de l'entendement, à son propre usage empirique. Elle ne *crée* donc pas de concepts (d'objets) mais elle les ordonne seulement et leur donne cette unité qu'ils peuvent avoir dans leur plus grande extension possible, c'est-à-dire par rapport à la *totalité* des séries, à laquelle l'entendement ne vise nullement, qui s'occupe uniquement de l'enchaînement par lequel sont partout constituées des séries de conditions. *La raison n'a donc proprement pour objet que l'entendement et son usage conforme à une fin* ; et de même que celui-ci relie par ses concepts le divers dans l'objet, celle-là de son côté relie par des *Idées*, en fixant une certaine unité *collective* pour but aux actes de l'entendement, qui sans cela se borneraient à l'unité *distributive*. » ²

Il est impossible de mal vous comprendre, et de sortir du contexte de votre doctrine lorsqu'on envisage justement cette unité et lorsqu'on ne perd pas de vue, d'une part, (107) qu'il n'y a, ni ne peut y avoir, pour l'homme, absolument aucune chose *vraiment* objective, et d'autre part qu'il est, par sa sensibilité *propre*, *contingente*, entièrement subjective (=sensible), purement et simplement coupé de tout élément vrai, et subsistant en soi. Hors de cette sensibilité, rien ne lui est donné, mais avec elle ne lui est donnée que cette sensibilité elle-même, à savoir : une partie passive de l'esprit humain – mais toutefois *nécessairement intuitionnante* (*anschauender*), et, on ne sait comment, changeante – ne lui étant donné que pour la *modification de l'esprit humain* (*Gemütsveränderung*). Il se représente en cela toutes sortes de choses, mais tout ce qu'il se représente, il ne le voit *qu'en aveugle*.

L'autre partie de l'esprit humain, la dénommée *faculté de connaître supérieure*, qui est composée d'entendement, de faculté de juger et de raison, engendrée originairement par l'imagination hermaphrodite, faculté s'organisant elle-même, suspendue, on ne sait comment, à la sensibilité : cette faculté supérieure de connaître, et il faut bien se graver cela dans l'esprit, ne donne à l'homme rien à connaître ; rien dans l'esprit humain au sujet de l'origine et du fondement nécessaire de son organisation et de sa nature, rien non plus *hors* de lui au sujet d'un quelconque *réel* (108) existant *hors* de lui ³. Cette

¹ Crp, B, p. 799.

² Crp, B, p. 392, 671, et *Critique de la faculté de juger*, p. 449 et 450.

³ Crp, B, p 107, 145, 146, 283, 308, 309, 641, 642.

partie de l'esprit humain (*Gemüthsteil*) ne *comprend* (*begreift*) qu'avec des *concepts*, ce que l'autre *ne voit pas* ; elle est aveugle avec des yeux *voyants*, tout comme l'autre est voyante avec des yeux *aveugles*. Et sa compréhension (*sein Begreifen*) ainsi que toute l'activité de l'imagination maternelle, avec ses enfants élevés sans la volonté d'un homme, n'ont pas d'autre objectif que d'engendrer une *unité*. Elle se propose d'engendrer, au moyen un divers = X de l'intuition, par miracle suffisamment éparpillé, l'unité d'un = X de la *conscience* : premièrement l'unité d'un X *empirique* à partir de la diversité de la sensation ; ensuite l'unité d'un X *pur* à partir de la non-diversité de toute sensation *possible*. Mais cette dernière unité plus pure doit *en même temps* être une unité plus pure que pure, une *toute première* unité, non engendrée, originaire, autonome, indépendante de toute sensibilité, une unité *qualitative* – un quelque chose d'intellectuel dont l'objet est de comprendre l'acte de comprendre, avant que l'on puisse comprendre ce qu'il y a à comprendre ¹.

(109) C'est en fait ainsi, comme je l'explique ici, que surgit ce que l'on appelle le *concept*. Mais tous les concepts sans (110) exception (on ne peut

¹ Sur cette échelle, le système de Kant s'élève du plus marécageux au plus élevé, jusqu'à ce qu'il atteigne finalement l'unité synthétique (109) de l'aperception, laquelle tient la double-chaîne de la logique et de la philosophie transcendante, sans être soi-même un anneau de cette chaîne. En totale défiance à l'égard de cette unité transcendante sujet = objet, nous demandons : est-elle ou non une représentation, a-t-elle objet et contenu, ou bien ni objet, ni contenu, est-elle un concept, une Idée, ou bien carrément un sentiment ? La réponse est la suivante : « Je suis conscient de moi-même dans l'unité synthétique transcendante de l'aperception, *non pas* comme je m'apparais, encore moins comme je suis en moi-même, mais j'ai simplement conscience *que je suis*. Cette *représentation* est une *pensée*, non pas une *intuition* » (*Crp.*, B, p. 157). Ainsi, la représentation d'un *Je suis* serait une *simple* pensée, sans aucune intuition. Je ne veux pas demander comment cela peut subsister au côté de l'affirmation fondamentale que « toute pensée, que ce soit directement ou par des détours (*indirectement*), devrait, en fin de compte, au moyen de certains caractères, se rapporter à des *intuitions*, par conséquent à la *sensibilité*, car par une autre voie, aucun objet ne pourrait nous être donné » (p. 33) ; mais je demande simplement : Comment parvenons-nous à des synthèses éloignées de toute intuition, si chaque synthèse n'est possible que par l'intuition, qui est le fondement de la synthèse ? (*Prolégomènes*, p. 26-30 ; et *Crp.*, B, p. 499) Il est vain d'en appeler, en tant qu'aide, au non-sens d'un divers pur de l'intuition sensible avant toute intuition sensible, à une intuition sensible simplement *pensée* ! (p. 140)

Nous voulons préférer le dédain face à une telle aide qui n'aide pas, et en rester à l'information claire et nette « que l'unité de l'aperception ne peut être donnée que dans l'intuition qui en est distincte, et ne peut être pensée que par liaison en une conscience » (110) (*Crp.*, B, p. 135), que donc la liaison pure n'est donnée que dans une liaison impure, l'impure dans une liaison pure, et que toute liaison en générale n'est donnée que dans une seule liaison. Notre contradiction se justifie ensuite plus facilement et plus compréhensiblement.

Le Moi dans l'aperception transcendante n'est pas une abstraction, mais nous ne parvenons à sa représentation que par une abstraction. Il est l'unité dans laquelle toute liaison s'effectue, et non pas l'acte de cette liaison. Abstrayons-nous par là de toute synthèse empirique, il reste non pas une synthèse pure comme acte, comme l'indique le système de Kant, mais tout simplement l'unité dans laquelle il y a synthèse, non pas une unité devenue par synthèse, mais existant pour la synthèse. Toute liaison présuppose une chose à lier, chaque acte de liaison, c'est-à-dire d'unification, présuppose une chose désunie. Le prétexte kantien d'un fond pur de la synthèse sans rien d'empirique est en cela aussi étrange que le reste de la chose en soi après abstraction de toute sensation réelle (*Crp.*, p. 339).

trop se répéter à ce sujet, si l'on cherche à se faire entrer cela dans le crâne), les concepts de la raison tout comme les concepts de l'entendement, se rapportent à la seule *sensibilité* capable d'intuitions, et pouvant seule, en cela, donner des *objets*. C'est d'elle exclusivement, purement, et simplement, que ces concepts reçoivent finalement *contenu*, *signification*, *réalité objective*, et *visée* (*Absicht*) ¹.

(111) *Contenu, signification, réalité objective et visée !* Et de quelle manière possible <les concepts peuvent-ils recevoir tout cela> ? Comme le tout n'est fixé à rien, unifié par rien, tourné vers rien, ce tout n'est qu'un unique conduit vide et toujours égal à lui-même, conduit d'un espace vide de la *diversité hors de nous*, et un semblable conduit de *l'unité en nous*. Ce dernier est simplement pourvu d'un *motu peristaltico*, un mouvement transcendantalement semblable à celui d'un lombric, présent en lui sans que l'on sache comment. La sensibilité, ayant l'entendement *derrière* elle, n'a rien *devant* elle – à regarder à la lumière – si ce n'est *elle-même*. Dans une certaine fumée, nommée espace et temps, des choses errent, *des phénomènes* dans lesquels rien n'apparaît : et telle est l'entière révélation dont nous sommes capables ; c'est seulement ainsi qu'est réceptive notre réceptivité ne recevant rien de vrai ; ainsi cette chose-là ne voit, *a posteriori* comme *a priori*, que sa vision voyante.

De même que la sensibilité, ayant l'entendement *derrière* elle, n'a rien *devant* elle, de même l'entendement ayant la sensibilité devant lui et proche d'elle, n'a rien *derrière* lui, ni non plus *en* lui, à l'exception (112) de ce *motum peristalticum*, ce mouvement transcendantal et vermiforme, grâce auquel il *s'avance* originairement et incessamment *vers lui-même*, s'insinue en même temps dans la sensibilité, et unifiant ses *mouvements* (qui sont autant *d'unités*), engendre les nombres et la mesure. Ainsi le tout est attaché, mieux, est en suspension dans la faculté de connaître humaine, sans le moindre maintien, entre un quelque chose = X de l'objet et un quelque chose = X du sujet, lesquels *proviennent* d'on ne sait où, *veulent aller* on ne sait où, se composent par *composition* on ne sait comment et finalement se rendent *vrais* mutuellement et font leur preuve on ne sait avec quoi, ni par quoi, ni pourquoi. Il suffit qu'ils tissent et suspendent leur tissage et leur suspension ; et que cela n'ait *aucune fin*, c'est là *la fin et toute l'affaire*.

Durant dix-huit ans je me suis efforcé de comprendre, et chaque année d'effort rendait moins compréhensible la manière dont vous vous représentez un divers auquel s'ajoute une unité et une unité à laquelle s'ajoute un divers (113) ou la manière dont vous pouvez penser cet *événement pur*. Mais cela vous ne le pouvez pas, vous présumez simplement les deux, divers et unité,

¹ *Crp*, B, p. 148-198, 299, 308, 343, 345, et en ce qui concerne plus particulièrement les concepts de la raison, p. 382 et 383.

et vous les conditionnez mutuellement de telle manière qu'ils ne peuvent être pensés que l'un dans l'autre et en même temps comme *forma substantialis* de toute pensée et de tout être. À quoi en arrive alors tout votre tissage *a priori* ?

Ma tâche à votre égard (lecteurs) n'est pas de *dénouer* un nœud, mais d'en *nouer* un ici, sous vos yeux, le premier nœud synthétique ; et de le nouer dans un quelque chose de tout à fait quelconque, mais qui soit pur : *la conscience, l'espace ou le temps*.

Que l'espace soit *un*, que le temps soit *un*, que la conscience soit *une*, exactement comme vous le demandez. Dites-nous simplement : comment vous pouvez faire qu'une seule de ces trois unités se diversifie en elle-même, c'est-à-dire comment vous parvenez à l'unité *pure* et à la multiplicité *pure*, ces conditions de la synthèse *pure* ? Aucune de ces trois choses n'est en soi et pour soi une unité, mais chacune (114) d'entre elles n'est seulement, pour ainsi dire, *qu'une chose et aucune autre, une simplicité, une unicité, une seule et même chose au féminin, au masculin et au neutre* (eine Der-Die-Das-Selbig-Keit) sans caractère masculin, féminin ni neutre (*ohne Derheit, Dieheit, Dasheit*), car ceux-ci sommeillent encore, avec le *Der*, le *Die* et le *Das*, dans l'infini = 0 de l'*indéterminé*, duquel toute chose déterminée doit sortir. Qu'apporte, vous demandé-je sérieusement, la *finitude*, dans ces trois infinités, dans celles de la réceptivité et dans celle de la spontanéité ; qu'est-ce qui féconde l'espace et le temps avec le nombre et la mesure et les transforme en un *pur divers*, qu'est-ce qui amène la pure spontanéité à l'oscillation, la conscience *a priori* à la conscience ? Comment sa voix en vient-elle à la consonne, ou bien mieux, comment s'interrompt son *souffle silencieux* ininterrompu, s'interrompant lui-même, pour produire au moins une sorte de *voyelle*, ou un *accent* ? Cela, vous devez l'indiquer, vous devez pouvoir démontrer la possibilité d'une synthèse pure, avec ou sans séparation (*Discrimination*) *pure* et entièrement interne, sinon tout votre système n'a pas même l'entendement d'une bulle de savon.

(115) Cet entendement, votre système ne l'a pas même, et n'en a aucun autre, il est entièrement construit avec le double mensonge d'un divers et d'une unité posés comme actions réciproques. Ce divers et cette unité ne se trouvent nullement où ils devraient être – chacun étant pour soi, originaire et premier par rapport à l'autre –, ils ne se trouvent et ne peuvent se trouver nulle part, ils ne sont en aucune manière véritablement imaginables, et ils peuvent encore moins être pensés. Le jeu achevé, et exécuté avec cet être d'ombre représente une nouvelle image de la vieille régression – le monde porté par un éléphant, et l'éléphant porté par une tortue ; avec cette seule différence toutefois que vous utilisez une figure de plus et la tortue deux fois. La raison, en fait, comme je l'ai déjà remarqué au début, repose chez vous sur

l'entendement, l'entendement sur l'imagination, l'imagination sur la sensibilité, la sensibilité à nouveau sur l'imagination comme une *faculté* (116) *de l'intuition a priori* ; et l'imagination finalement – *sur quoi* ? Manifestement sur rien ! Elle est la véritable tortue, le fondement absolu, l'étant dans tous êtres (*das Wesende in allen Wesen*). Elle se produit purement *a priori* à partir d'elle-même, et, en tant que possibilité même de tout possible (le *produisant du produire*, lequel se montre dans le phénomène comme *intervention, appréhension*), elle ne produit pas seulement ce qui est *possible*, mais aussi – peut-être – ce qui est *impossible*. C'est assez : *avant* elle il ne peut rien y avoir, et ce qui est *après* elle, ce n'est que *par* elle, *qu'en* elle, et *d'elle*.

Or il serait impossible que par cette imagination *quelque chose* soit produit si lors de cette production le moment du surgissement est également celui de la disparition ; une telle création n'engendrerait rien. Ainsi doit être retenu, c'est-à-dire conservé, ce qui est continuellement produit, et il doit être continuellement reproduit. Ce qui produit doit, tout en produisant, *transmettre*. – C'est clair comme le jour : l'imagination transcendante en tant que productrice ne pourrait pas commencer et rester en activité, oui elle ne pourrait avoir ni activité (117) ni continuation (*Fortgang*), s'il ne lui venait pas à l'esprit, alors qu'elle commence à passer une maille, de poursuivre son mouvement et de s'approcher de la suivante (mouvement gravé dans sa mémoire *a priori*). Le premier mouvement ne pose pas plus de difficulté que le second, *et celui qui en trouve une, alors cela ne peut être que la même*. Celui qui n'en trouve pas, qui est de ce fait en possession de toute la science, a tout gagné ; car le tissu (*Netz*) résulte d'un nœud tel que même un enfant pourrait le tricoter, un nœud dans lequel *l'Universum* entier est prisonnier et est attiré avec un moindre effort par en haut et par en bas sur notre coque de tortue. Il a tout gagné celui qui, ici, n'a ni spasmes ni peur ; il a tout gagné avec ce qui lui saute aux yeux : avec cette production de l'imagination transcendante et avec la reproduction *de cette production*, production et reproduction se déterminant réciproquement. La production engendre en lui l'objectif ; la reproduction le *subjectif* : le modèle et la copie ; objets et *représentations* des objets. Alors que ceux-ci sont nés en lui, il possède de la *connaissance*, et en vertu de cette synthèse et de cette analyse (de l'imagination productrice et reproductrice) : réel = idéal, idéal = réel, (118) résidant chez lui, il peut, à l'infini, élargir et expliquer cette connaissance. – Mais c'est *nécessairement* qu'elle survient en lui, car il devait nécessairement *connaître à nouveau* le produit dans le reproduit (dans la mesure où celui-ci n'est qu'un ressaisissement et une répétition avec la conscience, où il est un ressaisissement et une répétition de celui-là, un continuel regard en arrière sur la chose) bien que et de même qu'il devait les *distinguer* l'un de l'autre comme modèle et copie. De la même manière, l'imagination transcendante se constitue en lui instantanément et tout simplement comme *entendement*.

Elle se constitue comme entendement, à savoir comme un entendement tout à la fois *avec* et *sans* imagination, afin, à *son bon plaisir*, de pouvoir synthétiser aussi bien *purement intellectuellement*, que *figurativement* ¹. On ne peut à ce sujet trouver la moindre difficulté si l'on a bien prêté attention à la façon dont l'imagination, aveugle-née, se transforme (119) nécessairement elle-même en voyante, c'est-à-dire – puisque ce n'est pas un changement propre – à la façon dont, en elle, la cécité engendre organiquement la vue. Il faut également prêter attention à la façon dont elle est sa propre matrice, de telle sorte qu'ici une vue sans cécité originaire, dans laquelle cette vue prendrait naissance, se poserait organiquement, et par laquelle elle serait posée organiquement, une telle vue serait un non-sens. Une telle vue, qui *ne* serait *pas* épigénétiquement engendrée, *pas plus* que fondée sur une cécité originaire, une vue qui ne serait pas liée *a priori* ou fusionnée avec cette cécité serait un non-sens ; enfin, une *vue persévérante* en une union éternelle avec la cécité serait absurde. Si l'on a bien fait attention et sérieusement observé le processus, alors on voit le plus clairement du monde comment cette génération de la vue par la cécité, de la Lumière par la Mère Nuit, est la génération de l'entendement même d'après une loi de la vue *d'avant* la vue, loi originaire, nécessaire et absolue ; et *d'après* une loi du voir venant après le voir, loi tout autant originaire et nécessaire que *dépendante*. Une connaissance qui, soit dit en passant, doit également terrasser l'idéaliste ² ! (120) L'on comprend alors comment un entendement simplement *formel*, c'est-à-dire une faculté de comprendre la seule forme de la chose, *sans la chose*, et explicitement *avant* elle – comment un tel entendement *simplement formel* ne *peut* pas simplement être présent comme un être autonome, *suffisant à soi-même* ; mais plutôt comment il *doit* absolument être présent avant tout autre chose, afin de *fonder* en premier lieu l'entendement *réel*, comme un être *non pas* autonome, et suffisant par soi-même, mais *doublement* dépendant ³. On comprend cela parfaitement, parce qu'on *doit* bien comprendre que chaque génération doit précéder le fait même de générer, à savoir, ici, le *simple acte* de générer. Le *simple* entendement *formel* est ce simple acte générant l'acte de la génération ; il ne forme, sans forme aucune, que le simple acte de former. L'entendement *réel*, *transcendantal*, ou formel = *matériel*, forme avec et *en raison de* la forme. *Celui-là* crée le jugement par un pouvoir *de représentation* purement productif, (121) c'est-à-dire purement synthétique ; *celui-ci* crée la compréhension par un pouvoir *de connaissance* purement reproductif, c'est-à-dire purement *analytique*. Le premier est un penser pur avant toute compréhension, un penser sans rien à penser, sauf le simple penser, un penser sans pensées ; l'autre est un penser avec *compréhension*, un penser ayant toujours déjà des *pensées*, un *penser pensant quelque chose*.

¹ Crp, B, p. 150-152.

² Crp, B, p. 274 et suivantes.

³ Crp, B, p. 89 et p. 153.

Vous voyez que j'ai du reste suffisamment bien compris votre affaire, une fois sorti de ce nœud (*jenen Knoten ausgenommen*), que je présente seulement comme le premier, duquel résulte tout le tissage. Vous montrez également *vous-même* ce nœud, mais en vous donnant l'air de l'avoir fait sous nos yeux, et de nous apprendre à le faire : c'est cela que j'appelle votre tromperie.

Je ne vous reproche pas de nous duper consciemment, mais je suis au contraire fermement convaincu que vous vous êtes persuadé que ce premier nœud se faisait de lui-même, dès que la sensibilité pure, en tant que déterminable, et l'entendement pur en tant que déterminant étaient unis l'un à l'autre, et dès qu'ils s'unifiaient en un seul et même être. Rien au monde, pensez-vous sincèrement, n'est plus facile à comprendre ; (122) et c'est là la première chose que doit comprendre un homme raisonnable.

Et cela pourrait être vrai, si seulement un entendement humain pur et isolé se laissait penser comme originairement déterminant, ou bien si votre intuition pure présentait vraiment un divers *a priori*. Mais hélas la première prétention est tout aussi infondée que la seconde. Vous arrangez toutefois cette illusion que vous vous faites à vous-même de la manière suivante.

Vous partez de trois unités qualitatives infinies et identités numériques, dont au moins deux d'entre elles, comme *intuitions immédiates*, doivent être des êtres singuliers¹. Elles s'appellent : *espace, temps, pure conscience originaire*. Ces trois unités sont vos *thèses*, vos principes. Dans la troisième thèse, l'aperception transcendante, la synthèse doit déjà être comprise, mais – sans antithèse ! Mais dans les deux premières en revanche doit se trouver une antithèse sans synthèse. (123) Si ces trois thèses sont maintenant pensées ensemble, alors tout est réuni de ce qui est exigé pour la formation (*Bildung*) d'un concept. C emprunte à A et B une multiplicité et une diversité, pour la ré-union (*Ver-binden*) ; A et B empruntent à C l'unité, pour la dés-union (*Ent-binden*) ! à savoir la désunion de son multiple et de son divers, de telle sorte qu'ils [A et B] puissent désormais se présenter et se comporter comme *agrégat*, sans perdre pour autant leur continuité (leur simplicité et leur unité qualitative), qui fit d'eux des êtres tout autant incomposables (*incomponibeln*) qu'indécomposables (*indecomponibeln*), des vierges thétiques et pures provenant d'une immaculée conception.

Mais en s'expliquant les choses ainsi dès l'abord, on gagne, dès l'abord même, une connaissance parfaitement indispensable : avec quelle forme, comment et pour quelle raison il *doit* être vrai que l'entendement pur juge. On

¹ Crp, B, p. 136 (note) et p. 160.

découvre par conséquent qu'il est également capable de juger *a priori*, avant toute compréhension, qu'il ne juge pas et *n'est pas capable* de juger, pas même *a priori*, si ce n'est avec des *concepts*, qu'un concept doit être nécessairement compris dans *chaque* jugement. (124) La première connaissance est vraie *nonobstant le fait que la seconde est tout aussi vraie*. La contradiction s'évanouit, lorsque l'on sait que l'on doit *d'abord* penser la synthèse (*le jugement*), avant l'ajout de l'antithèse ; et alors seulement la penser après cet ajout. *Cette synthèse-là* est un jugement *immédiat* ; *celle-ci* est seulement *médiate*. Le jugement *immédiat* est l'acte originel s'engendrant lui-même de la synthèse *seule*. Le jugement *médiat* est à la fois l'acte de la synthèse, générant continuellement, et l'ensemble de ses générations ; *la synthèse n'étant plus unique*. Il est nécessaire que le jugement immédiat ait lieu *sans concepts*, car ceux-ci devaient auparavant être *engendrés synthétiquement* : ce jugement est une position mais sans *propositions*. Et il est nécessaire que le jugement médiate ait lieu *avec* des concepts, car ceux-ci n'ont été générés que pour juger : ce jugement est une position dans, par et avec *des propositions*. Ces concepts n'ont toutefois été générés pour juger, que parce que l'entendement, qui avec toutes ses synthèses n'est finalement rien d'autre qu'une chose capable de concepts, n'a jamais pu croire à un autre usage de ces concepts que celui de juger avec eux. Il n'agit absolument (125) que pour user de soi, et à nouveau n'use de soi que pour agir ; car sortir de soi, il le *veut* tout aussi peu qu'il ne le *peut*.

Par conséquent, tout se fonde sur le *jugement originaire*, sur cette synthèse pure qui, *comme synthèse en soi*, a été en tout premier lieu découverte par vous. Cette synthèse en soi, vous la nommez *purement intellectuelle*, et nous apprenons, pendant que vous en débattiez sous ce nom, que comme telle, elle doit exister indépendamment de l'imagination et de toute intuition, qu'elle ne doit exister que pour elle seule. Une découverte importante ! Car il est désormais clair que la *synthèse pure* indépendante de la thèse et de l'antithèse, que la *synthèse en soi* n'est rien d'autre que la *copule en soi* ; un acte d'unir indépendant du sujet et du prédicat, un unir sans rien à unir ; un *est, est, est* sans commencement ni fin et sans *quoi, qui* ou *lequel*. Cet acte de répéter la répétition, allant à l'infini, est l'unique affaire, est l'unique fonction et l'unique production (*Production*) de la synthèse la plus pure ; *elle-même* est le simple, pur et absolu *répéter* même. (126) L'acte de cette répétition est donc également l'acte pur de la *conscience de soi* ; et l'acte pur de la conscience de soi est l'acte pur et unique de cette répétition *en tant que* simple répétition.

Et apparaît donc ici *pour la deuxième fois* le nœud, le magnifique ! au sujet duquel je vous demande une explication.

L'imagination aveugle et pas encore transfigurée (*unverklärt*), réalisait le nœud en traçant d'abord la voie de son auto-transfiguration au moyen de son tissage absolument impensable [ce mouvement de va-et-vient répétitif]. Alors,

au bout de la voie, elle le reproduit [le nœud] dans une forme transfigurée, elle ôte entièrement l'enveloppe sombre, et se défait d'elle-même en tant qu'imagination, afin de se présenter elle-même comme synthèse *simplement intellectuelle, comme l'entendement pur même, comme intelligence manifeste (als lauter Intelligenz)* ¹.

(127) Parlez vous-même, afin que nous comprenions la chose d'une manière fondée et résolue – car peut-être défiguré-je votre doctrine par incompréhension ou mauvaise volonté. Que voulez-vous donc entendre, une fois pour toutes, par *synthèse*, dans son sens le plus général et dans ce sens particulier ? Dites cela clairement et de manière déterminée, expliquez-nous donc cela.

(128) Vous êtes déjà prêt à ce sujet, et vous répondez sans complexe : « La synthèse dans son sens le plus général est l'acte de mettre ensemble *différentes* représentations et de comprendre leur *diversité* dans une connaissance » ².

Parfait ! Ainsi la synthèse est un acte consistant en deux actes très différents : un acte de *rassemblement* et un acte *d'union*. Elle faucille et rassemble les brindilles en une gerbe ; la battue et la purification des grains peuvent bien être les actes d'autres actes (*mögen denn wohl die Handlungen noch anderer Handlungen*). – Mais ensuite ! qu'est-ce que la synthèse *pure* ?

« La synthèse *pure* est différente de la synthèse en général seulement en ce que le divers, qu'elle *assemble et unit* » (saisit et comprend) « n'est pas donné empiriquement mais, de même que le divers de l'espace et du temps, *a priori*. » ³

¹ La doctrine kantienne de la fonction de l'unité et de l'unité de la synthèse qui, dans notre patrie, brisa tant de têtes, aurait pu se faire comprendre même à la plus médiocre de celles-ci, de la manière suivante.

Chacun sait qu'il a cinq sens. Je demande au meilleur (127) d'entre nous, qui sait ce que c'est que sentir, s'il pourrait sentir quelque chose de particulier, une rose ou un œillet, si, en lui, n'était présent un sens général du sentir. Croit-il que ce dernier viendrait d'abord de la rose ou de l'œillet ? Non, le sentir est en lui avant tout usage de celui-ci, toutes les différentes odeurs singulières sont fondées absolument en lui, dans le sentir *a priori*. L'*objet* de ce sentir est un infini de ce que l'on peut sentir (*ein Unendliches des Riechbaren*), lequel n'est pas composé d'odeurs individuelles, mais dans lequel toutes ces odeurs se composent ensemble et l'une de l'autre, le « ce-que-l'on-peut-sentir » absolu (*das Absolut Riechbare*). Quand j'extirpe de la faculté de sentir toute odeur particulière, demeure encore le reste que toutes ces odeurs avaient en commun, le sujet du sentable, le sentable encore indéterminé comme tel, une chose infinie, éternelle. Cet inextirpable n'est pas une perception, et encore moins un concept ; c'est en fait une intuition *a priori*. Un tel nez a en fait une intuition *a priori*, dans laquelle se rangent la diversité des odeurs. En même temps vous assistez à une unité, une unité *qualitative*, sans laquelle il y aurait certes une intuition *pour* lui [nez] (*für sie*), mais aucun intuitionner de ces odeurs (*von ihr*). Le nez est cette unité qualitative même, l'unité numérique répétée d'un unique sentir.

² Crp, B, p. 103.

³ Crp, B, p. 104.

Ainsi espace et temps, considérés (129) seulement en eux-mêmes, contiennent déjà un divers que la synthèse n'a qu'à rassembler et à unir ? – Je ne saisis pas cela, absolument pas – mais continuons !

À cette faculté – laquelle est tantôt affairée d'une manière pure, tantôt d'une manière impure, tout en étant identique dans les deux cas – donnez-vous encore à cette faculté, comme cause, un autre nom caractéristique et distinctif, ou bien non ?

« La synthèse *en général* est le simple effet... »

Cette *faculté* est un *effet* ?

« Le *simple* effet de l'imagination, une fonction de l'âme *aveugle* mais indispensable, sans laquelle nous n'aurions absolument aucune connaissance, mais dont nous ne sommes toutefois que rarement conscient. Mais ramener cette synthèse à des *concepts* est une fonction qui revient à l'*entendement*, par laquelle il nous procure tout d'abord la connaissance *au sens propre*. La synthèse pure, représentée de manière *générale*, donne le concept pur de l'entendement. Or nous entendons par *cette* (130) synthèse celle qui repose sur un fondement de l'unité synthétique *a priori* : ainsi notre numération (cela se remarque davantage dans les grands nombres) est une synthèse d'après des concepts, puisqu'elle a lieu d'après un fondement commun de l'unité (par exemple de la dizaine). *Sous* ce concept, l'unité devient donc *nécessairement* la synthèse du divers. » ¹

À la bonne heure ! C'est justement ce que je souhaitais entendre. – Vous comprenez-vous parfaitement vous-même, je l'ignore ; mais que vous ayez besoin de deux unités opposées l'une à l'autre pour mettre à jour de nouvelles synthèses, cela je le sais bien. Je sais également que vous enseignez vraiment leur usage : vous avez besoin d'une unité *matérielle* indéterminée, et d'une unité *instrumentale* déterminée ; d'une unité *passive* dans laquelle vous associez, et d'une unité *active* - avec laquelle et d'après laquelle vous associez. Par l'acte de l'unité *active*, essentiellement *déterminante*, sur l'unité *passive*, simplement *déterminable*, le divers surgit qui, *considéré* (131) *en lui-même*, ne pourrait absolument pas être déjà donné dans la seule unité passive.

Mais montrez-nous et expliquez-nous donc comment vous parvenez à l'unité instrumentale ou catégorique, avec laquelle vous vous enfoncez dans l'unité passive, afin de la transformer en une chose diverse et homogène, ou bien plus, afin de laisser surgir un divers homogène sur son fondement immuable. Je puis souffrir ce que vous voudrez si vous êtes en situation de

¹ Crp, B, p. 103, 104.

vous justifier au sujet de cette unité, de la rendre vraie et si vous êtes également en mesure *ne serait-ce que de faire un pas dans un quelconque élément pur*. Mais vous *devriez* bien en être capable ; car si vos intuitions et concepts purs ne doivent pas précéder temporellement les intuitions et concepts empiriques et avoir une signification avant l'expérience, alors ils devraient bien, isolés de toutes intuitions et concepts empiriques, pouvoir être *représentés et pensés* pour eux-mêmes, exactement comme si, *temporellement*, ils précédaient ceux-ci. S'il n'en était pas ainsi, on ne pourrait dire des *représentations* pures, qu'elles rendent d'abord *possibles* les représentations empiriques, ni qu'elles les *conditionnent*. (132) Vous enseignez très clairement que le développement de l'expérience, dans laquelle ces représentations et concepts se rencontrent, les illustre simplement. Mais ils ne sauraient en être déduits, « parce que l'entendement, par ces concepts, est l'auteur de l'expérience, dans laquelle ses objets se rencontrent » ¹.

Je poursuis. Aucune de vos unités primitives [espace, temps et conscience originaire], que je viens à l'instant de nommer *vos thèses*, n'est une telle unité absolue, dont vous avez besoin et que vous introduisez comme instrument de la synthèse. Une telle unité absolue ne peut être tirée de ces unités primitives et fondamentales. Celles-ci ne sont que de simples unités *qualitatives, infinies*, et comme telles, elles sont aussi bien essentiellement *indéterminables qu'indéterminantes* ; aussi peu capables d'être finitisées que de finitiser autre chose, aussi peu engendrables qu'engendrantes. La qualité, par laquelle elles sont unités, est la même pour toutes les trois, c'est-à-dire – *la continuité*. Vous essayez vainement de mettre entre elles une différence, en leur ajoutant, à l'exclusion de la troisième, le nom d'unité *synthétique*, (133) comme si revenait particulièrement à la conscience originaire, une faculté propre et miraculeuse de *diviser* et ensuite *d'ajouter*. Faculté dont elle faisait usage, d'abord pour elle-même, et ensuite pour les deux autres unités, par laquelle elle moulût grossièrement des *morceaux de connaissance* à peu près homogènes, qui sont ensuite de nouveaux moulus, malmenés, mélangés, dissociés, mis en sac et mis dans un petit coin, tout cela afin que l'esprit affairé puisse faire pains et gâteaux. – Je dis que de vos trois unités, l'une ne peut absolument pas plus que l'autre se transformer elle-même, ou l'une de ses camarades en un dénominateur infini avant tout numérateur, ou engendrer un tel numérateur, ébréchant et brisant l'unité qualitative, en elle-même ou en une des deux autres unités, pour entamer, casser et compter. Par conséquent, ou bien *toutes les trois*, et l'une tout autant que les autres, peuvent être appelées unités synthétiques, ou bien *aucune* ne le peut. Elles *peuvent* être ainsi appelées, dans la mesure où elles sont par leur continuité ou *permanence* les fondements de l'unité pour une synthèse. (134) Mais cette synthèse ne se produit absolument pas *par* elles, mais elle a lieu, ou bien mieux elle ne *résulte, ne s'ensuit* que *dans* elles [ces trois unités], en tant que *fondements* nécessaires et

¹ Crp, B, p. 126, 127, 185, 206, 317, 320, 323, 324, 793.

universels de l'unité ; elles sont les unités de la synthèse, et non des unités *synthétisantes*. Si la synthèse devait avoir lieu *par leur moyen*, alors elle devrait, puisque la synthèse présuppose nécessairement l'antithèse, avoir aussi en elle-même le fondement de celle-ci, et engendrer originairement *l'opposé* (c'est-à-dire le *divers*, aussi homogène qu'il puisse être) ; elle devrait réaliser une *dispersion* avant *l'assemblage* et la réunion, et une *disjonction* avant la *conjonction*. *Hoc opus, hic labor !* – Où et comment voulons-nous trouver l'origine recevable et à peu près pensable d'une inévitable antithèse *a priori* ? L'espace vide du penser et du sentir, que j'ai en moi comme conscience pure, est aussi simple et infini que ses deux *frères jumeaux*, l'espace vide des objets *devant et hors de moi*, et ce cher temps, vide, et long. Il est manifestement impossible (135) que l'un d'eux fonde l'autre et produise avec lui une descendance commune. Certes, je connais bien cette affiche d'après laquelle les deux frères devraient avoir des rapports avec leur sœur, afin d'obtenir une *succession* commune ; mais cela ne pouvait réussir, pour des raisons que je vais bientôt indiquer. Si toutefois quelque chose de semblable doit précéder, je veux dire que s'il doit absolument en être ainsi et si doit devenir possible *a priori* : que dans nos *trois êtres-uniques* également purs, *simples* et *infinis*, la *finitude* pénètre, et cela (notez-le bien !) elle aussi en tant *qu'être tout aussi pur*, s'il doit être possible qu'elle pénètre afin qu'un divers pur (dont nous manquons absolument mais dont nous avons cependant un besoin *des plus urgent*) surgisse devant nous : alors quelque chose de tout à fait inattendu devra intervenir.

C'est dans le véritable entendement que cet inattendu intervient. Voyez ! Apparaît comme par miracle un être *en train de marcher*, un être appelé *imagination transcendante*. Voyez comme il se rend au cœur de la représentation pure, afin de la *parcourir*. Il entre en même temps au fondement de l'unité *hors de nous* (l'espace) ; et au fondement (136) de l'unité *en nous*, (*la conscience pure*) ; et alors que cet être entrainé en marchant, il portait également sur ses deux pieds – tout à la fois productifs et reproductifs, à la fois antithétiques et synthétiques – un temps successif, pas seulement pour le début et la fin en général mais aussi pour une continuation continue (!). Ce temps, en tant qu'il est un *moyen commun*, pour les deux fondements opposés de l'unité (fondements intérieur et extérieur), mais en aucun cas un *moyen propre* à l'un ou à l'autre, moyen d'une antithèse et d'une synthèse originaires, ce temps met d'une part ces dernières en relation, établit et révèle d'autre part une trinité dans l'esprit humain, au nom de laquelle des principes se font conjurer.

J'espère que vous ne me ferez pas de reproche du fait que, différemment de vous, je ne dis pas de l'imagination transcendante qu'elle marche dans l'espace et dans le *temps*, mais dans l'espace et dans la *conscience* originaires. Car en vous exprimant ainsi, par le mot *temps*, vous ne pouvez pas comprendre un temps déjà successif. Car celui-ci surgit et est engendré (137) d'abord

par la marche de l'imagination ; elle l'amène avec soi, et il est impossible qu'elle l'ait *déjà trouvé*. Sous le mot temps vous ne pouvez ici comprendre qu'un temps *avant* tout temps ; et, sait-on comment, vous ne pouvez à nouveau comprendre sous l'expression d'un *temps avant tout temps* rien d'autre que la continue *conscience pure elle-même*. Celle-ci ne pouvant être *interrompue* que par l'intervention de l'imagination transcendante. Que ce temps-là, que vous appelez le *temps même*, je veux dire votre temps *pur, non-successif*, précédant toute expérience ; ce temps, qui est *l'unité de tous les temps* et leur substrat ; que ce temps, qui ne représente encore aucun autre *modum* que celui de la *persistance*¹ ; que ce temps, *ne s'écoulant pas lui-même*, mais restant en lui-même immobile – comme il est une fois dénommé dans votre œuvre maîtresse (Crp., Préface, p. XLI, fin de la note) – mais dans lequel tout est enfermé ; que ce temps, s'il doit encore être quelque autre chose dans l'esprit que la conscience pure (138) enveloppant tout, soit une chose que l'on ne puisse *ni intuitionner ni penser*, cela devrait, me semble-t-il, pouvoir être reconnu et cautionné par tout honnête homme.

Il est parfaitement indifférent que vous admettiez ou refusiez ce que j'affirme contre vous. Car si ce temps-là, dans lequel, selon vos propositions, il n'y a pas de variation, ni de changement, et en lequel, considéré en lui seul, ne peuvent survenir ni la moindre variation, ni le moindre changement, néanmoins, puisqu'il *doit être* un divers *a priori*, si ce temps-là *ne doit absolument pas être* identique à la conscience, il ne vous reste aucune autre possibilité que de le faire passer pour cette mer calme et infinie d'une éternité immobile, de laquelle nous aurions en nous une image *a priori*.

Dites un peu, comment se fait-il que dans cette mer infinie et immobile les vagues du temps se soulèvent et se forment ? Comment ces vagues sont ne serait-ce que possibles en une telle mer ? – cela je ne veux pas le demander. Je remarque simplement que ces vagues ne sont pensables que comme un quelque chose d'opposé à la nature immobile de cette mer, et non comme quelque chose de donné avec elle. Vous devez donc nous dire – puisque cela contredit la nature (139) de cet océan infini et calme que de rouler ces vagues lui-même et par lui-même – sous quelles formes celles-ci pourraient exister en lui, et d'où vient le *vent*, et d'où vient la *résistance*, qui sont tous deux nécessaires, si la surface de cet océan doit se rider ?

Votre commune réponse à ces questions est suffisamment connue. La spontanéité de l'imagination, dites-vous élégamment, amène, par synthèses successives aussi bien le temps dans le temps, que des espaces dans l'espace. C'est alors qu'elle irrite la surface de la mer et forme les vagues, et c'est ici qu'elle esquisse leur forme.

¹ Crp, B, p. 226.

Cependant vous voudriez peut-être également me dire qu'il n'est pas ici question de telle ou telle *vague* agitée, mais d'un courant continu et éternel, provenant indifféremment d'est ou d'ouest ; le temps est de cette façon tout à la fois en repos et allant, immobile et coulant. Il est une chose qui s'écoule, mais qui ne s'écoule pas *vraiment*.

Cette représentation, *même si elle était possible et pensable*, ne nous aiderait cependant que très peu, et nous serions toujours face aux mêmes difficultés. Oui, si nous essayions encore, afin que tout soit tenté, de laisser couler à flots le temps vide infini (140) dans l'espace vide infini, il n'entrerait toujours pas de temps *dans le temps* ; aucune *détermination de temps* non plus, pas plus que de *divers* du temps ; en un mot, rien de tout ce que vous prétendez posséder *a priori* avec le temps et *par* lui.

La difficulté que j'éprouve est la même eu égard à vos trois fondements fluides de l'unité ou à vos trois différentes continuités, à savoir la *discontinuation* (*Unterbrechung*) *a priori* de cette unité, votre passage au divers par finitisation déterminante (*bestimmende Verendlichkeit*), votre transformation d'une chose essentiellement simple en une chose essentiellement complexe, à savoir de l'espace pur en espaces purs, du temps pur en temps purs, de la conscience pure en préjugés et postjugés (*Nachurteile*) purs, ou *concepts*, et tout cela purement *a priori*. Et comme ma difficulté est la même, je veux ici me glisser également dans l'espace et le laisser entraîner le temps ; je pense que je vais de cette manière pour la première fois parvenir à devenir compréhensible et parfaitement clair.

Comme ce *temps*, outre ce qu'il est pour lui-même, est également un moyen de liaison (141) universel, et comme il est à considérer comme un axe parcourant les deux pôles opposés de la connaissance humaine, autour duquel et avec lequel tournent et se retournent un *zodiaque de schèmes*, ainsi que beaucoup d'autres cercles de la sphère de l'*a priori*¹ ; ou, plus clairement – comme il en est ainsi du temps qu'il est dans l'esprit humain la véritable chose commune (*die eigentliche Gemeinschaft*), et comme c'est par lui seulement que la *faculté de connaissance originellement désunie* s'unit et se forme en un être commun : ainsi est-il extrêmement difficile de le considérer en dehors de ces relations, simplement pour lui-même, comme une intuition semblable à celle de l'espace.

Ces difficultés ne se rencontrent pas avec l'espace. Il est simplement pour soi, et ne se mélange en rien d'étranger, il est sans mouvement et ne mouvant rien, un *être* unique et infini de la représentation, et il est lui-même une *représentation* ; mais, en tant que simple intuition pure, il n'est encore aucune

¹ Crp, B, p. 176 et suivantes. L'Analytique des principes.

représentation d'un *objet* ; aussi (142) pour lui seul ne peut-il en aucune manière être considéré comme *source* de représentations.

Il ne le peut, pour lui seul, en aucune manière, car l'imagination pure doit lui venir d'abord par en haut, de la conscience pure, et le parcourir. Ensuite, elle doit de nouveau monter jusqu'à la conscience pure, comme sur cette échelle de Jacob, à travers le sens interne, – sur les échelons du temps, qu'elle ramène avec elle de l'espace, et qu'elle introduit alors dans le sens interne, – et être de nouveau déjà tout à fait en haut, avant que l'espace (compris avec des formes, c'est-à-dire avec divers espaces limités) ne puisse représenter de façon idéale, sans encore vouloir un savoir propre.

L'espace considéré en lui-même est parfaitement *improductif*, mais considéré simplement comme fondement passif de l'unité pour la grandeur extérieure, il est important dans la faculté de connaissance. En revanche l'autre intuition pure, à savoir le *temps*, est entièrement *productive*, et d'une *telle* importance et d'un usage si *général*, qu'elle ne peut pas simplement se représenter et s'affirmer comme une des trois sources de toute représentation pure, mais aussi comme l'image pure *de tout objet en général*¹. (143) Cette différence vient purement et simplement de ce que le temps entendu comme forme du sens interne doit, nonobstant son infinité, avoir nécessairement deux extrémités – elles-mêmes sans fins ! Par l'une de ces extrémités, le temps s'étend à travers le *sens externe*, par l'autre à travers la *conscience pure*, et il est suspendu aux deux de la même manière. Le dissemblable est ainsi relié, les deux conducteurs sont également rendus possibles, sur lesquels les catégories peuvent monter et desquels elles peuvent tout aussi bien descendre. Afin d'exprimer ceci plus compréhensiblement et de le mieux formuler, nous dirons que ce pont inévitable est ainsi jeté au travers du temps, sur lequel s'installe le seul *entendement*, ainsi qu'une tour de la conciliation de l'intellectuel et le matériel, de l'idéal et du réel, une tour qui s'élève jusqu'aux nuages, mais non pas au-dessus, car elle ne le doit pas. – Ainsi, comme le temps, *bien qu'infini*, n'est cependant que la forme de notre sens interne, en dehors duquel il n'est rien, il doit ainsi absolument avoir deux extrémités (*zweiendig*) et se situer n'importe où entre-deux. La caractéristique d'un sens (144) en général est précisément cette *équidistance* (*Zweiendige*) et cet entre-deux de l'objet et du sujet. Le concept d'un sens, auquel on voudrait ôter ces deux qualités, cesserait d'être un concept, et deviendrait véritablement impensable. Or le temps est la forme du sens interne, et tout en même temps forme de la *sensibilité en général*, au moins en ce qui regarde l'homme ; par conséquent il est le fondement de la possibilité de tout ce qui, *en général et a priori*, arrive des deux côtés de l'entre-deux (*folglich ist sie der Grund der Möglichkeit und des a priori alles Zweiendig-in-die-Mitte-Tretenden überhaupt*), de telle sorte que sans lui (le temps), début, milieu et fin

¹ Crp, B, p. 182.

deviennent impossibles. Nous *lui* sommes ainsi redevables de tout ce qui ne nous parvient que par le début, le milieu, et la fin. Mais nous en sommes également redevables à l'imagination productive, car *celle-ci* doit d'abord engendrer synthétiquement le temps, dans la mesure où début, milieu et fin doivent être donnés par lui, et cela dans l'espace, bien que pas *avec* lui ni *par* lui. Ni *avec* ni *par* lui, car le temps doit, afin de pondre effectivement l'œuf de la détermination *pure* du temps, abandonner à nouveau absolument l'espace, *il doit entièrement s'en abstraire*, et (145) n'avoir en vue que la conscience pure. Ensuite, après avoir déjà pondu, il continue de pondre *dans la conscience pure*, sans se retourner dans l'espace, sans non plus penser à lui. Simplement, s'il doit dire de combien l'un de ses œufs est plus gros ou plus petit que l'autre, il sera obligé de se retourner vers l'espace, et de s'adresser à lui. – De cette manière s'éclaire (!) comment et par quelle forme le temps, à l'*exclusion* de l'espace et en communauté seulement avec l'imagination productive et l'aperception transcendantale, est une source de représentations. Il est en fait l'unique source de toute représentation de début, de milieu et de fin. Il ne peut toutefois créer ces trois choses que trinitairement (*dreieinig*), chacune grande ou petite dans la mesure de nos besoins. Or comme toutes les représentations *d'objets*, afin de *n'être que* représentations d'objets, doivent nécessairement avoir début, milieu et fin (oui, comme représentations *pures* d'objets, elles ne peuvent avoir rien d'autre que cette trinité) : le temps est donc appelé le plus justement du monde *l'image pure* (146) *de tous les objets en général*.

Mais il est dès lors *d'abord engendré* par l'imagination productive, dans la mesure où, comme vous le savez tous et comme je m'en souviens aussi bien, début, milieu et fin (à chaque fois nécessairement comme un être trinitaire) sont donnés en lui et par lui. Mais cette imagination doit auparavant se rendre (*sich begeben*) dans l'espace et, en lui, faire d'elle-même (absolument pas *avec* lui ; elle, et absolument pas *lui* !) un *mouvement* suffisant. Nous devons, pour en venir au fond de l'affaire, accompagner l'imagination productive dans l'espace, ou, bien plus, nous devons auparavant nous déplacer nous-mêmes dans l'espace absolu, purement immatériel, essentiellement *unique et exclusif*, et attendre là l'imagination productive.

Pour me déplacer dans l'espace absolu, essentiellement *unique et exclusif*, je dois, selon votre prescription explicite, scrupuleusement (147) abstraire de la nature infiniment diverse tout ce qui est corporel, que cela soit pensé ou senti. Je dois poursuivre cet effort d'abstraction aussi longtemps qu'il se rencontre quelque chose à abstraire, jusqu'au penser même, si toutefois il y a *encore* quelque chose à penser. Alors il ne reste – *que deux choses*. Ici, plutôt qu'une nature corporelle, l'espace pur : *une intuition pure*. Là, plutôt que la pensée pensant *quelque chose*, une pensée ne pensant rien : *la spontanéité pure*.

Je dois ainsi, pour conserver parfaitement *pure et unique* la représentation de l'espace, et afin de *réellement* me déplacer en elle, je dois essayer d'oublier *purement et simplement* tout ce que j'ai jamais vu, entendu, remué, touché, sans m'excepter moi-même de cet oubli. Je dois surtout oublier absolument tout *mouvement*, et me concentrer le plus possible, parce que c'est ce qu'il y a de plus difficile, sur cet oubli. De même que j'ai pensé toutes choses comme absentes, je dois aussi les tenir *entièrement et parfaitement* écartées de moi, et ne rien conserver que l'intuition restante, demeurant *par force*, intuition de *l'espace immuable* infini. C'est pourquoi je ne dois pas non plus (148) m'identifier à lui, comme si j'étais quelque chose de différent de lui, mais de cependant lié à lui ; je dois en revanche bien plutôt dégénérer (*übergehen*) totalement en lui, devenir un avec lui, *me transformer en lui* ; je ne dois rien laisser de moi que cette mienne intuition même, afin de la considérer comme une véritable représentation *autonome, indépendante, unique et exclusive*¹.

Mais comment ? Pendant que j'exécute et que j'accomplis cela le plus scrupuleusement du monde, comment se fait-il que m'advienne précisément le contraire de ce qui, conformément à vos assurances, devrait m'advenir. Plutôt que d'être une *diversité et une pluralité* – et simplement *sans unité*, je trouve que moi, c'est-à-dire *l'espace*, ou bien *l'intuition* parfaitement pure de l'espace, je trouve que je suis seulement une *chose une* – *sans aucune diversité ni pluralité* ; oui, je suis moi-même l'impossibilité même, je suis l'extermination et l'anéantissement (*Vernichtung*) de toute diversité (149) et de toute pluralité. Après avoir *sincèrement* abstrait ce que j'avais à abstraire afin de devenir cette *véritable intuition de l'espace, indépendante et autonome*, et maintenant que je me trouve vraiment avec moi-même, de ce monde des choses, je n'en peux rétablir aucune à partir de mon être pur, absolument simple, immuable. Je ne saurais faire *revenir* en moi, par je ne sais quelle fantaisie, les spectres incorporels des choses corporellement créées. Ainsi se révèlent incontestablement à moi-même à travers la révélation de moi-même, tous les êtres hors et à côté les uns des autres (*das Au_er-und-Neben-einander Sein*), toute cette *diversité et pluralité* fondée sur ces derniers, comme autant de choses *purement impossibles*. À partir de mon être (l'espace apriorique et inconditionné) et *devant lui* s'éclaire son *non-être* (*Nichtsein*) nécessaire et absolu (celui de ces étants hors et à côté les uns des autres) ; de ma vérité essentielle, sa non-vérité essentielle. Cela, afin d'être, ne devrait-il pas être *en* moi et *par* moi ; sans que je sois une chose purement impossible ? Or son être prétendu est toutefois opposé (150) à mon véritable être, de telle sorte que nous ne pouvons exister en même temps, et encore moins l'un *dans* l'autre, ni nous représenter (*darstellen*) réciproquement. Mon absolue *in-divisibilité* (*Un-theilbarkeit*), que l'on a très maladroitement appelée une *divisibilité à l'infini*, démontre *visiblement* l'absolue impossibilité, en moi, de tous les êtres extérieurs, et fait de leur existence (*Dasein*) en général un mensonge plat.

¹ Crp, B, p. 46 et suivantes, l'ensemble de l'Analytique transcendantale.

Mais s'il en est effectivement ainsi, comment la spontanéité d'une imagination vide et pure devrait ici transformer quelque chose et rendre possible l'impossible ? Elle ne le pourra en aucune façon, aussi longtemps que, en tant que pure représentation de l'espace, je ne renoncerais pas au *parfait oubli* décrit ci-dessus. Comment voudrait-elle pénétrer ma *ferme* unité, et laisser surgir ne serait-ce qu'un point distinct, se différenciant dans mon être infini ? En moi-même, sans *mesure ni dimensions*, je suis un corps incorporel et infini. Et parce que je suis incorporel, et parce que je suis essentiellement *immatériel*, je suis la *seule* chose ferme qui soit, je suis la *fermeté même* (*die Gediegenheit selbst*), (151) et il n'y a rien de ferme et de solide en dehors de moi. « Je suis divisible à l'infini » signifie, comme cela vient d'être indiqué : je suis absolument indivisible ; cela signifie que je ne puis pas plus devenir *étendu* que *contracté* (*zusammengezogen*), pas plus *limité* qu'*élargi* ; ou bien que je suis une unité infiniment ferme (*gediegenes*), intransformable, et *excluant* absolument toute *finitude*. Ainsi de toute éternité, lorsqu'elle est laissée *seule* avec moi *seul*, une imagination vide et pure ne peut engendrer en moi aussi ne serait-ce qu'un point.

Et l'aurait-elle engendré, comment le mettrait-elle en mouvement pour, avec lui, commencer une *ligne*, et avec cette ligne *un temps* ?

Je veux oublier que le mouvement est une représentation empirique inengendable dans la région du pur, et vous permettre ainsi une impossibilité ; je veux m'épargner la peine de vous demander une explication au sujet de votre mouvement transcendantale philosophique, imaginé *a posteriori*, *mouvement ne mouvant rien*, qui, comme simple acte d'un *sujet* sans détermination d'un *objet*, doit cependant pouvoir engendrer un *espace a priori déterminé*¹. (152) Dans mon être absolument ferme et indivisible, vous devez incompréhensiblement isoler ou séparer en pensée un point, pouvoir déterminer un lieu pour cela dans mon être. Ce point doit pouvoir être mu (bien qu'il ne soit pas *un point physique*), avoir une direction et vous devez ainsi rendre possible le fait de tirer une ligne. Mais vous devez auparavant, ne serait-ce qu'indiquer la longueur de la ligne, en déterminer l'extrémité ; vous devez indiquer de quelle manière elle doit s'achever en un premier tout, aussi grand ou aussi petit que vous le désirez, en une *unité répétable*, comme *multiplicateur* ou comme *diviseur*. Vous auriez tout gagné, si vous pouviez seulement faire ce que vous devez ; oui, tout, si vous étiez en état de m'expliquer la possibilité de n'importe quelle *détermination originale*, dans l'un des trois domaines purs que vous voulez.

Mais comment voudriez-vous pouvoir faire une telle chose ? Est-il donc impossible qu'un *quatum continuum* se brise sur un autre et devienne par cet

¹ Crp, B, p. 154, 155.

autre *quantitatif*, comme il est impossible qu'il se donne en soi, séparément de soi-même, qu'il perde sa continuité, et se présente comme un *agrégat* ? Et si une telle nature simple et absolument infinie devait se désunir (*sich veruneinigen*), d'Un devenir Plusieurs, puis de Plusieurs devenir à nouveau Un, ne devrait-il pas au préalable exister un Autre qui lui soit toutefois Semblable, dans lequel tout cela se produirait, un Semblable, mais Autre, c'est-à-dire un être qui lui soit à la fois non-semblable et cependant-semblable (*Nicht-Gleiches aber Doch-Gleiches*), un être *différent* de lui mais cependant *non-différent* de lui ; un être dans lequel aussi bien la *dispersion* que le *rassemblement* deviendraient d'abord possibles ? C'est bien ainsi que vous démontrez que l'espace est une représentation devant *nécessairement* précéder celle du *corporel*, et la rendre d'abord *possible*. Mais d'où prenez-vous donc un espace pour l'espace ; un espace, dans lequel l'espace peut s'expliquer, se *finitiser* (*verendlichen*) à l'infini, et se former dans un *Divers* ? Mais il vous est cependant impossible de vouloir dés-unir l'espace, (154) après que vous l'avez purifié le plus soigneusement du monde de tout élément matériel, fût-ce même avec de l'encre pour faire des points et tirer des lignes ! Vous ne le pouvez pas plus après avoir prouvé sa solidité immatérielle et absolue comme condition nécessaire de sa représentation en tant que chose Une et Unique, vous ne pouvez à nouveau vouloir lui attribuer par derrière ou par le *côté* une étanchéité simplement imparfaite, qui céderait sous l'impulsion du moindre clou, ou une compacité qui voudrait *se mouvoir* dans un quelque chose de *plus subtile* ! – Vous ne le pouvez absolument pas. Toutes ces *idées* empiriques (*empirische Einfälle*) ne peuvent avoir lieu d'elles-mêmes, et ne peuvent absolument pas surgir si l'on garde sensément sous les yeux l'image pure et vraie de l'espace comme d'un corps infini immatériel, unité Unique absolument ferme excluant essentiellement toute finitude, différence et pluralité, et leur étant contradictoirement opposé. Encore une fois donc, d'où prenez-vous l'espace *encore pur*, dont vous ne pouvez vous passer, si la simple spontanéité, qui n'est pas encore parvenue à l'entendement, c'est-à-dire si l'imagination *purement aveugle* doit, à l'aide du *seul* espace, (155) pouvoir *finitiser* ce même espace, c'est-à-dire le *diversifier* ? – Finitiser l'espace en lui-même, le disjoindre et ensuite en faire un agrégat, voilà qui est tout à fait impossible ! L'imagination pure, en dehors d'elle-même, ne peut rien introduire dans l'espace. Et que devrait-elle donc introduire ? Ce qu'elle introduirait ne pourrait en aucune façon être *intuitionné*, mais simplement *senti*¹ ; car en dehors de l'espace, il n'y a rien d'intuitif (*anschaulich*), si ce n'est encore le temps, et à vrai dire, *chose à bien remarquer* ! seulement ce *temps-ci* encore *indéterminé*, encore à *l'arrêt*, cette simple *copule* pure et *passive*, qui ne peut ici aucunement nous aider. Comme il ne saurait y avoir de *sensations* pures, mais seulement des *intuitions* et des *pensées* pures (toute chose impure ou

¹ La simple intuition de tout phénomène est soit l'espace, soit le temps, *Crp.*, p. 203, 208 ; la sensation en revanche est une perception qui se rapporte *uniquement* au sujet comme la modification de son *état*. *Crp.*, p. 376.

empirique n'étant cependant possible qu'au travers du pur), alors toutes les choses corporelles hors et à côté les unes des autres ne sont possibles (156) que par des *choses pures, immatérielles et incorporelles hors et à côté les unes des autres* (*durch ein reines, immaterielles, unkörperliches Au_er=und=nebeneinandersein*) ¹. Ainsi vous exprimez-vous explicitement, et ainsi devez-vous le faire. L'espace, dites-vous, est comme le temps représenté entièrement *a priori* ²; les deux, dites-vous encore, sont des intuitions, par conséquent des représentations *singulières* ³; ils ne sont pas les simples *formes de l'intuition*, mais des *représentations*, en lesquelles nous avons une *Forme*, c'est-à-dire des *intuitions formelles* ⁴; et voilà justement pourquoi, ajoutez-vous, elles peuvent, aussi bien du point de vue de la forme que de la grandeur, être purement *déterminées* par l'imagination transcendante, autrement dit purement *finitisées*, et diversifiées à travers cette finitisation pure ⁵.

Il est ainsi clair que vous préférez vous passer de ce qui ne pourrait se présenter fortuitement que *d'après* l'espace, *par* lui et *en* lui, (157) pour intuitionner (*anschauen*) et considérer l'espace comme un *agrégat*, comme une chose *finitisée*, et, par cette finitisation, comme une chose *composée*. Vous voulez n'avoir pas besoin d'un souvenir coupable de l'expérience. Ce serait une inconséquence par trop remarquable que de le vouloir !

Mais voulez-vous, pour le même résultat (pour intuitionner le *continuum* infini de l'espace comme un agrégat, comme une chose composée par finitisation), voulez-vous n'avoir besoin de rien venant *avant* lui ? – Oh que si ! Vous le voulez absolument ; mais que ce ne soit aucune *intuition* ; que ce ne soit rien par quoi l'espace perde son originarité, son autonomie esthétique, en tant qu'une chose unique, en soi diverse et une à la fois ; que ce ne soit rien par quoi il perde également son *indépendance* en tant que *représentation en soi* de cette diversité et de cette unité inséparables, représentation donnée avant toute pensée ⁶. Que par conséquent cette chose, qui ne peut en outre être un *concept*, soit à l'intuition pure et au concept pur, au concept pur et à l'intuition pure, comme étant sous elle, ce que les intuitions et concepts (158) purs sont aux intuitions et concepts empiriques, comme étant sous eux ⁷. Cela ne tombe donc ni sous une intuition ni sous un concept, cela n'intuitionne pas par soi-même, ni ne conçoit aucun concept. Mais c'est la chose la plus élevée qui *fait*, comme un simple *faire*, les deux, l'intuitionner et le concevoir, par une action indivise. – Et comme l'intuitionner et le concevoir, à la fois, ne se

¹ Crp, B., p. 206.

² Crp, B., p. 195.

³ Crp, B., p. 136.

⁴ Crp, B., p. 160.

⁵ Crp, B., p. 752.

⁶ Crp, B., p. 132.

⁷ Crp, B., p. 140.

laissent pas faire, sans faire quelque chose qui soit en même temps le *faire d'un faire* (*das Tun eines Tuns*), et le *faire d'un pâtir* (*das Tun eines Leidens*) : ainsi cette seule et unique chose, la plus élevée qui soit, est également un faire semblable de *ces deux choses*, un faire le plus pur qui soit. Cela s'appelle, comme tel – *unité synthétique de l'aperception transcendante*.

Traduction originale
De M. Olivier Roblin
Juillet 2003-07-04

olivierroblin@club-internet.fr

Site web: <http://www.philotra.com>