

Avant-propos

François CALORI, Michaël FÆSSEL et Dominique PRADELLE

C'est seulement de manière tardive, et à la faveur d'une perspective qui n'est plus strictement transcendantale, que Kant consent à écrire une « apologie de la sensibilité¹ ». L'ensemble de la philosophie critique peut néanmoins être interprété comme une valorisation du sensible. Non seulement les sens ne « troublent » pas l'entendement, ne « commandent » pas à la volonté, ne « trompent » pas le jugement, mais ils constituent une source de droit de la connaissance humaine. Si la critique s'inaugure par une « esthétique », c'est pour indiquer l'élément de passivité qui (du moins « pour nous autres hommes ») entre dans l'élaboration de tout jugement objectif. Fait de finitude, la sensibilité désigne aussi une condition du savoir sans laquelle les sciences elles-mêmes (y compris les mathématiques) serait dépourvues de validité.

Bien sûr, cette apologie de la sensibilité n'est pas une exception dans un siècle des Lumières marqué par l'empirisme et par la valorisation morale du sentiment. À bien des égards, Kant demeure même en retrait par rapport au vaste mouvement intellectuel du XVIII^e siècle qui situe le sensible à l'origine de l'expérience et de l'action. Son vis-à-vis est celui d'un rationalisme qui, initié par Baumgarten, fait droit à l'esthétique comme à un moment nécessaire, mais subordonné, de la connaissance intellectuelle. C'est pourquoi, chez Kant, l'esthétique n'occupe pas la place du fondement, mais celle d'une « source » parmi d'autres de la connaissance humaine. La sensibilité ouvre une dimension qui, tout à la fois, permet au criticisme de se séparer de la métaphysique dogmatique, de transformer les coordonnées du savoir et d'instaurer une approche nouvelle de la subjectivité. Mais – et c'est tout le propos kantien de l'établir –, cette dimension n'est subversive sur

1. *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, Ak. VII, 143-147.

un plan métaphysique que dans la mesure où elle est elle-même susceptible d'une science. Il ne s'agit jamais, pour Kant, d'opposer la finesse des sens à la généralité du concept, ou encore la profondeur du sentiment à l'abstraction des idées. Du reste, c'est moins le dualisme entre sensibilité et entendement (ou raison) qui intéresse le philosophe que les dualités internes au sensible lui-même.

En premier lieu, il faut qu'il y ait de l'*a priori* dans la sensibilité si celle-ci doit pouvoir faire l'objet d'une science. L'Esthétique transcendantale qui ouvre la *Critique de la raison pure* se présente comme une science des principes de la sensibilité *a priori*, autrement dit des formes spatio-temporelles qui décident de la manière dont tous les phénomènes apparaissent à la conscience. Par là, Kant défait le lien traditionnel entre l'*a priori* et la spontanéité de l'entendement : les « idées » ne possèdent plus, seules, le privilège d'être indépendantes de la sphère empirique ; il faut bien plutôt ressaisir cette dernière à partir des formes universelles et nécessaires dans lesquelles se donnent les phénomènes. Il existe donc une science possible de la sensibilité dans l'exacte mesure où celle-ci admet en son sein une différenciation interne, selon qu'elle renvoie à une forme subjective (mais universelle) ou à une matière objective (et particulière). De là une distinction, éminemment problématique, entre les formes *a priori* de la sensibilité – qui peuvent faire l'objet d'une enquête transcendantale – et les « sensations » – qui, chez Kant, conservent leur caractère empirique et contingent.

Distincte, à ce niveau, de toute théorie du goût et des beaux-arts, l'esthétique désigne une science proprement philosophique qui démontre la *nécessité qui caractérise la passivité de l'esprit (Gemüth)* au sein de la constitution de la connaissance. Cette science possède non seulement des « objets » qui lui sont propres – l'espace et le temps comme structures universelles et subjectives de l'intuition humaine –, mais aussi des procédures d'« exposition » qui la distinguent de la « déduction » des concepts de l'entendement. À partir de la *Dissertation de 1770* et jusqu'aux derniers écrits, Kant ne cesse d'insister sur une caractéristique essentielle du sensible : la *réceptivité*. Envisagée comme une authentique faculté, la sensibilité est « la capacité de recevoir (la réceptivité) des représentations grâce à la manière dont nous sommes affectés par des objets² ». Mode unique de l'intuition humaine, la sensibilité distingue la connaissance *finie* de celle, intégralement spontanée, d'un hypothétique « entendement originaire ». Dans sa dimension *a priori*, le sensible est d'abord un *mode de présence* auquel l'homme est soumis dans sa finitude, et qui lui interdit tout accès à l'en soi des phénomènes. En ce sens, l'Esthétique

2. *Critique de la raison pure*, A 19/B 33 (Ak. III, 49). Avant le tournant critique, mais comme en annonçant la nécessité, Kant définit la sensibilité comme « la réceptivité du sujet, par laquelle il est possible que sa disposition à former des représentations soit affectée d'une certaine façon par la présence d'un objet quelconque » (*Dissertation de 1770*, Ak. II, 392).

transcendantale est le relevé des arguments qui séparent l'intuition humaine d'une saisie de l'être. De cette finitude il peut pourtant y avoir une science, puisque ce qui éloigne de l'absolu le sujet transcendantal n'est pas constitué par une matière confuse, mais par l'universalité de formes sensibles dont il est possible d'approcher l'essence. Dès lors, le partage entre l'*a priori* et l'empirique à l'intérieur de la réceptivité permet de débouter la métaphysique des accusations qu'elle adresse traditionnellement à la sensibilité. La connaissance sensible n'est pas « confuse » par opposition à la « clarté » des concepts de l'entendement, car la différence entre le sensible et l'intellectuel est transcendantale, et non logique : concept et intuition sont bien des sources radicalement distinctes – et pour cette raison d'égale dignité – de la connaissance³.

De l'Esthétique transcendantale à la théorie générale de la sensibilité : de la plurivocité du sensible

L'Esthétique transcendantale ne fournit pourtant pas une théorie générale de la sensibilité. De fait, elle ne traite que de ce qui a rapport au « sens », c'est-à-dire à cette part du subjectif qui peut être rapportée à un objet. Si la sensibilité désigne ce qu'il y a de subjectif dans la représentation, il faut encore distinguer, à l'intérieur de cette dimension, entre deux modalités fondamentales :

« Le “subjectif” de notre représentation peut ou bien être tel qu'il puisse être aussi rapporté à un objet en vue de la connaissance de ce dernier [...], dans ces conditions la sensibilité, en tant que réceptivité à la représentation ainsi pensée, est le *sens*. Ou bien le “subjectif” de la représentation ne peut aucunement devenir un *élément de connaissance* parce qu'il renferme *uniquement* la relation de la représentation au *sujet* et ne contient rien qui puisse servir à la connaissance de l'objet, et alors cette réceptivité à la représentation s'appelle *sentiment*⁴... »

Une fois encore, une *différenciation interne au sensible* commande l'abord kantien de l'esthétique. Mais, contrairement à la distinction entre formes sensibles *a priori* et sensations matérielles, la *différence entre sens et sentiment* occupe une

3. *KrV*, A 270-271/B 326-327 (Ak. III, 221, trad. fr. DM, 302, AR, 316). Dans sa contribution au présent volume, « Leibniz a-t-il “intellectualisé les phénomènes” ? Éléments pour l'histoire d'une méprise », Michel FICHANT met précisément en question le bien-fondé de cette accusation bien connue lancée par Kant à Leibniz, à savoir d'avoir intellectualisé les phénomènes en réduisant la sensibilité à un mode confus de la représentation (symétrique au reproche adressé à Locke, celui d'avoir sensibilisé les concepts) : s'agit-il là d'un reproche légitime, ou est-il fondé sur un simple malentendu ?

4. *Metaphysik der Sitten*, Introduction, Ak. VI, 211 (*Métaphysique des mœurs*, I, trad. fr. A. Renaut, Paris, GF-Flammarion, 1994, p. 159-160).

place de premier plan dans l'architectonique kantienne. De fait, elle passe à l'intérieur de l'*a priori*, et se règle sur la systémativité de l'analyse des facultés de l'esprit, qui possède pour l'Idée de la philosophie une fonction architectonique : on peut en effet distinguer trois facultés de l'esprit – « faculté de connaissance, sentiment de plaisir et de déplaisir, et faculté de désirer⁵ » –, et chacune de ces facultés implique un ensemble spécifique de structures et de principes *a priori*. Or, précisément, ces dimensions distinctes de l'*a priori* impliquent, à titre corrélatif, une signification ou une dimension distincte du sensible : s'il s'agit, dans le registre de la connaissance, du sensible comme matière et forme du phénomène susceptibles d'entrer en jeu comme matériaux et éléments de l'objectivation, dans le registre pratique en revanche, les « inclinations » ou « penchants » sensibles ne désignent rien qui soit susceptible d'intervenir à titre d'élément dans la caractérisation de l'objectivité de la loi morale, mais, au contraire, une part empirique ou *a posteriori* qu'il s'agit de dompter, ou plutôt, peut-être, de subsumer sous la loi morale⁶ ; cependant, le versant *a priori* de la sensibilité se réintroduit également dans l'ordre de la philosophie pratique sous la forme du respect, paradoxe d'un sentiment produit à titre d'effet de la raison sur la sensibilité⁷.

C'est également cette distinction de dimensions hétérogènes du sensible, réglée sur la diversité des facultés de l'esprit, qui motive la rédaction de la *Critique de la faculté de juger* (du moins en sa partie « esthétique »). En effet, Kant entendait initialement rédiger une « critique du goût » qui devait parfaire sa théorie des

5. Voir la lettre à Reinhold du 28-31 décembre 1787 (Ak. X, 514, trad. fr. M.-C. Challiol *et alii*, in *Correspondance*, Paris, Gallimard, 1991, p. 308-309) : « C'est ainsi que je m'occupe maintenant de la *Critique du goût*, à l'occasion de laquelle est découverte une nouvelle espèce de principes *a priori* différents des précédents. Car les facultés de l'esprit sont au nombre de trois : faculté de connaissance, faculté de plaisir et de déplaisir, et faculté de désirer. »

6. C'est précisément l'objet du texte de Birgit RECKI, « Le bonheur chez Kant », que de prendre à rebours la présentation répandue de la morale kantienne comme un rigorisme dont la finalité serait de dompter ou de terrasser les inclinations sensibles, et de lui substituer un exposé mettant en jeu une opposition moins rigide : l'objectif kantien serait seulement de subsumer les inclinations sensibles sous la loi morale, c'est-à-dire de permettre leur sublimation éthique.

7. Cf. ici même la contribution de Michaël FOESSEL, « Le respect : un sentiment esthétique », qui, à partir du concept de respect, interroge le sens et la possibilité d'une *esthétique de la raison pratique* qui, dans le registre éthique, posséderait une fonction parallèle à celle qui échoit à l'Esthétique transcendantale dans la *Critique de la raison pure* – c'est-à-dire, au fond, le statut de la réceptivité dans le champ de la morale. Dans « Esthétique et religion : la question schillérienne de la grâce », Hedwig MARZOLF cherche, quant à elle, dans la figure du Christ « ami de l'homme », telle qu'elle est décrite notamment dans la *Fin de toutes choses*, les éléments d'une réponse à la fameuse critique schillérienne du respect kantien et fait de la « pensée libérale » du christianisme, qui permet à la loi de « gagner le cœur des hommes », une solution possible au problème du schématisme pratique.

facultés ; mais, sur le chemin qui le mène à une « esthétique » au sens traditionnel du terme, le philosophe rencontre une nouvelle dimension du sensible, en tant que ce dernier ne se laisse de nulle manière traduire en objectivité ; le *sentiment esthétique* (aussi bien du beau que du sublime) possède cette spécificité de naître de représentations intra-subjectives qu'aucun concept ne peut déterminer ni épuiser. Dès lors, l'esthétique ne traite plus simplement de ce qu'il y a de réceptif dans nos représentations, mais de ce que cette réceptivité a d'irréductiblement *subjectif* et d'*intraduisible en connaissance* possédant à la fois une généralité conceptuelle et une validité objective. La « faculté de plaisir et de peine » incite par conséquent la philosophie critique à découpler le transcendantal et l'objectif, ouvrant ainsi la voie à une approche de la subjectivité désormais libérée de toute finalité relevant de la théorie de la connaissance – ce qui ne veut cependant pas dire qu'en soit d'emblée exclue toute orientation sur le jugement⁸.

Ces rappels sommaires permettent de vérifier que le geste philosophique de Kant consiste au moins autant à *marquer des différences internes au sensible* qu'à inspecter l'opposition traditionnelle entre sensibilité et entendement. Les distinctions entre le sensible pur et les sensations, entre le beau et l'agréable, mais aussi entre le respect et les désirs pathologiques, rythment les découvertes kantienne dans le domaine de l'esthétique⁹. Elles constituent le fil conducteur à partir duquel Kant envisage les rapports qui se nouent entre réceptivité et spontanéité,

8. Dans son étude « Le plaisir du jugement : Kant et la possibilité du goût », Hannah GINSBORG trouve dans les *Recherches Philosophiques* de Wittgenstein et l'analyse qu'elles proposent de certaines tendances réactives fondamentales, pré-linguistiques et pré-cognitives, qui sous-tendent notre apprentissage de la signification des mots, les ressources pour une interprétation de l'articulation entre sentiment et jugement dans la déduction des jugements de goût moins inutilement complexe, et finalement plus respectueuse de la lettre même du texte kantien, que celle qui est retenue habituellement. Les jugements de beauté auraient la même présomption à la validité que celle qui caractérise les prétentions implicitement contenues dans ces réactions et seraient ainsi des réponses à un objet qui impliquent une prétention primitive à leur propre caractère approprié. Dans « De l'émotion thérapeutique au sentiment de l'esprit : l'explication du sublime entre philosophie transcendantale et anthropologie », Daniel DUMOUCHEL s'attache à étudier la tension entre l'approche proprement transcendantale et l'approche psychologique, voire psychophysique du sentiment du sublime. Le fait que cette approche anthropologique, où l'on retrouve l'héritage des théories de Du Bos et Burke, demeure encore présente dans le texte de la troisième *Critique* atteste qu'elle ne s'y trouve pas réfutée mais seulement relativisée et demeure valable même après que Kant eut découvert les principes *a priori* permettant de légitimer les jugements sur le sublime.

9. La contribution de François CALORI, « Qu'est-ce que s'orienter dans l'affectivité? Unité et pluralité des sentiments chez Kant », s'attache à certaines de ces distinctions essentielles pour dessiner, au sein de l'unité de notre affectivité, les lignes de partage qui permettent d'établir une typologie kantienne des sentiments fondamentaux et de dégager la spécificité de chacun d'entre eux.

faculté de recevoir des représentations et faculté de les convertir en connaissance ou en motifs rationnels d'action.

Ruptures kantienne au fil conducteur de la pensée du sensible

En adoptant l'esthétique comme thème à partir duquel la philosophie se reconfigure en critique, le présent volume fait le pari qu'il est possible de discerner les ruptures kantienne et d'en élucider le sens au fil conducteur de la pensée du sensible. Ces ruptures peuvent être repérées à trois niveaux distincts qui font l'objet des trois parties de ce livre.

1/ C'est d'abord dans la *manière dont elle s'inscrit dans l'histoire de la philosophie* que la théorie kantienne du sensible démontre son originalité. La *Critique* occupe en effet une place dans la longue méditation qui, depuis la pensée grecque, se préoccupe de l'*aisthesis* : sa morphologie, sa place dans la connaissance et son statut pour le discours philosophique¹⁰. Mais c'est bien sûr en regard du conflit entre la métaphysique et l'empirisme (ou les théories du sentiment moral) que l'apport kantien est le plus original : comment aborder la sensibilité comme une source originaire du jugement, sans pour autant renoncer à l'universalité et à la nécessité de la connaissance ? Dans quelle mesure le sentiment, qu'il soit intérieur ou moral, délivre-t-il un savoir sur la subjectivité qui ne soit pas exclusif de la raison ? L'idée d'un sens interne, c'est-à-dire d'un mode de la sensibilité qui permet au sujet de prendre conscience de ses propres actes, est-elle strictement parallèle à celle de sens externe qui, par la médiation des sensations, nous donne accès aux objets extérieurs, et quelle est ici la dette de Kant à l'égard de l'empirisme de Locke¹¹ ? Comment, enfin, l'esthétique kantienne se constitue-t-elle en regard de

10. C'est l'objet de la contribution de Sylvain ROUX, « Platonisme ou aristotélisme ? Matière et forme dans l'Esthétique transcendantale », que de préciser le rapport de Kant à la pensée platonicienne et aristotélicienne, et d'évaluer ce que l'élaboration kantienne des concepts de matière et forme du phénomène dans l'Esthétique doit aux concepts grecs de *hylè* et de *morphè*.

11. Cf. ici même la contribution d'Antoine GRANDJEAN, « La constitution esthétique de l'intériorité : Kant, Locke et l'invention du sens interne », qui, dans la perspective d'une généalogie du sens interne, part de la notion lockienne de *réflexion* comme accès immédiat de l'esprit à ses propres actes, en sa conjonction avec celle de sens – et ce afin de discerner comment le concept de sensibilité en vient à envelopper le rapport de la conscience à ses actes ou vécus, arraché au paradigme métaphysique du rapport entre substance et accidents. Dans son étude « Kant et la tradition française du sens intime », Jean-Christophe BARDOUT s'attache, quant à lui, à établir dans quelle mesure cette tradition du « sens intime » et ses principaux représentants, Buffier et Lelarge de Lignac, ont pu constituer une source possible, jusqu'ici négligée par les commentateurs, pour la conception kantienne du phénomène, notamment grâce à la médiation rousseauiste.

la pensée moderne de l'art et du goût¹²? Autant de questions qui se trouvent abordées dans les études réunies dans la première partie de ce volume et prennent pour objet les ruptures et les continuités qui, avec Kant, caractérisent la problématisation de l'esthétique moderne.

2/ S'il est une question sur laquelle la philosophie kantienne manifeste une *évolution interne*, c'est bien celle de la sensibilité.

Tout d'abord, la période pré-critique est celle d'une constitution préalable de la problématique de la sensibilité qui est la source directe de l'Esthétique transcendantale de la première *Critique* : c'est en 1770 qu'apparaissent pour la première fois les termes de *sensualitas* et de *Sinnlichkeit*, et ce dans le cadre du problème de la limitation du pouvoir de la seule sensibilité aux objets apparaissants – à l'exclusion de toute limitation symétrique du pouvoir de l'entendement. Que devient le concept de sensibilité dès lors que cette question de la limitation des prétentions à l'objectivité est étendue à l'entendement lui-même? La sensibilité s'en trouve-t-elle fondamentalement redéfinie, ou possédait-elle déjà tous ses traits dans la *Dissertatio* de 1770¹³?

En outre, il est clair que, de l'Esthétique transcendantale de 1781 aux *Analytiques du beau et du sublime* de 1790, c'est bien plus qu'à un déplacement d'accent que l'on assiste. S'il est légitime de parler d'esthétiques kantienne au pluriel, c'est d'abord en regard de l'équivocité de ce terme, selon qu'il s'intègre à une théorie de la connaissance ou qu'il appartient à une analyse transcendantale du sentiment. La deuxième partie de ce volume s'intéresse donc aux mutations qui, à l'intérieur de l'architecture kantienne, affectent la notion de sensibilité. Pour autant qu'il soit permis d'envisager la doctrine du respect comme l'équivalent fonctionnel de l'Esthétique transcendantale dans une critique de la raison pratique, il existe au moins *trois esthétiques kantienne*s. Ont-elles un seul et même

12. Le texte de Danielle LORIES, « Sens commun, de la tradition anglo-saxonne à Kant » prend précisément pour objet la notion kantienne de sens commun esthétique, en vue d'en interroger la parenté avec celui du *common sense* de la tradition britannique, en deçà même de l'école écossaise de T. Reid et consorts accusée par Kant de n'avoir pas saisi la radicalité de la pensée humienne; elle revient ainsi à la notion de sens moral chez Shaftesbury, dont elle montre l'ambivalence – entre faculté naturelle et goût artiste –, ainsi que la façon dont celle-ci perdure jusque dans la pensée kantienne.

13. C'est à cette archéologie de la notion de sensibilité dans la période pré-critique que se consacre la contribution d'Arnaud PELLETIER, « *Sensualitas* et *Sinnlichkeit* : la constitution de la sensibilité de la *Dissertatio* de 1770 à la *Critique de la raison pure* »; il part de la distinction fondamentale faite par Kant entre *sensualitas* et *intelligentia*, et des trois oppositions qu'elle met en jeu – entre réceptivité et faculté, état représentatif et pouvoir de représenter, phénomène et noumène –, pour interroger le devenir ultérieur de ce jeu d'oppositions qui permet de fixer le statut de la sensibilité dans la période intermédiaire, puis dans la pensée critique.

objet? Faut-il conclure à l'homonymie selon que l'on envisage la sensibilité à partir de la connaissance, en tant que sentiment moral produit par la loi, ou bien dans le cadre fixé par l'élévation du plaisir et de la peine au rang de faculté transcendante? La deuxième partie de ce volume envisage ces questions en revenant sur la plasticité évolutive de l'abord kantien de la notion d'esthétique. Les études qui s'y trouvent réunies s'attachent à rendre compte de la nécessité interne de l'*élargissement du sensible au sentiment*¹⁴.

3/ Comment faut-il, enfin, aborder cette réhabilitation critique de la sensibilité dès lors qu'on l'envisage dans la logique de ses effets? Lorsque Merleau-Ponty parle d'une « réhabilitation ontologique du sensible » pour caractériser son propre projet¹⁵, il le fait en partie contre Kant, c'est-à-dire dans le but de conférer à la sensibilité comme telle, et abstraction de l'entendement, un pouvoir de dévoilement; il n'en reste pas moins – et la troisième partie de ce livre vise à l'établir – que la phénoménologie est tributaire, à plus d'un titre, de l'*équation kantienne entre sensibilité et réceptivité originare*.

On a souvent présenté les effets de l' (ou des) esthétique(s) kantienne(s) sur la pensée contemporaine à partir d'une opposition simple entre la phénoménologie – qui, dans la mesure où elle interroge le rapport perceptif aux objets, serait nécessairement et avant tout attentive à l'Esthétique transcendante – et le néokantisme – qui à l'inverse, parce que privilégiant la problématique de la théorie de la connaissance scientifique, se centrerait sur l'Analytique. C'est ainsi que Jules Vuillemin, dans *L'héritage kantien et la révolution copernicienne*, rapportait la double tradition d'interprétation de la pensée kantienne à l'*opposition entre sensibilité et entendement, esthétique et analytique*. De fait, qui relit les ouvrages de Hermann Cohen et de Cassirer, par exemple, ne peut qu'y voir une tentative radicale pour minorer le rôle de l'Esthétique transcendante dans la pensée critique, et ce au profit de la seule Analytique : la première ne constituerait qu'un niveau provisoire de présentation de la pensée kantienne sous les atours d'une problématique psychologique du dégagement des représentations primitives du temps et de l'espace; et ce n'est que dans la seconde que l'on atteindrait le niveau de la problématique proprement transcendante, à savoir l'élucidation des actes de synthèse nécessaires à l'obtention d'une connaissance douée de validité

14. Dans cette perspective, outre les textes de Birgit Recki et de Michaël Fœssel déjà mentionnés, la contribution de Michèle COHEN-HALIMI, « Une archéologie kantienne de l'égoïsme », interroge les dimensions de l'égoïsme au sein de la pensée pratique de Kant – qui enveloppe les concepts de *Selbstliebe*, *Selbstsucht* et *Eigendünkel* – pour en mettre en évidence le caractère de passion de soi (donc de passivité), et le resituer dans une double ligne généalogique – l'histoire chrétienne de l'égoïsme et la problématique grecque du rapport à soi.

15. Voir « Le philosophe et son ombre », dans *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, p. 210.

objective. Pour les néokantiens, Kant accorde trop à la sensibilité, et il faut par contrecoup opérer une *logicisation du sensible* en montrant comment tous les rapports d'espace et de temps sont produits par des synthèses intellectuelles.

Or, d'une part, il ne faudrait pas limiter aux seuls Cohen et Cassirer l'interprétation néokantienne : l'examen des positions de Windelband, Natorp et Bauch montre comme les néokantiens ont eu en vue non un simple *retour à Kant* – comme il est d'usage de le dire –, mais un dépassement et une révision de la pensée kantienne; en particulier, contre la théorie des deux souches hétérogènes de la connaissance, ils tendent à faire valoir l'union de la sensibilité et de l'entendement, ainsi que la redéfinition de la sensibilité qu'implique une telle union. D'autre part, ce n'est pas le fait de la seule phénoménologie que d'avoir adopté la posture opposée et d'avoir considéré que Kant n'accordait pas assez à la sensibilité : ainsi, le trop méconnu Carl Stumpf (fort étudié par le jeune Husserl), s'il dénonce également l'opposition kantienne entre sensibilité en entendement, prend pour cible de sa critique la manière dont Kant pense leur union dans la doctrine du schématisme; et, loin d'aller dans le sens de l'absorption de la sensibilité dans la doctrine de la synthèse, il plaide au contraire pour un ancrage des catégories dans le champ de la sensibilité¹⁶ qui anticipe largement sur l'accent ultérieurement mis par Husserl et Heidegger sur l'origine sensible des catégories.

En outre, cette *opposition simple entre Esthétique et Analytique* – qui laisse entendre que le néokantisme défendrait l'absorption de l'esthétique dans la doctrine des synthèses intellectuelles, tandis qu'au contraire la phénoménologie inviterait à la résorption symétrique de l'Analytique dans la doctrine de la réceptivité –, pour pratique qu'elle soit au niveau mnémotechnique et pédagogique, est probablement une *falsification complète des choses*. Car, s'il est bien vrai que les néokantiens considèrent l'Esthétique comme un niveau préalable qui est ensuite dépassé dans la doctrine de la synthèse – où s'effectue véritablement l'élucidation des actes nécessaires à la constitution des objets –, il s'avère en revanche *absolument faux de présenter la position phénoménologique comme une surévaluation de l'Esthétique aux dépens de l'Analytique*. De fait, il eût suffi de noter que, si pour Heidegger le centre de la première *Critique* se trouve dans la question de la racine commune de la sensibilité et de l'entendement,

16. Tel est l'enjeu essentiel de la contribution ici présentée par Arnaud DEWALQUE, « La richesse du sensible : Stumpf contre les néokantiens » : il nous convie tout d'abord à un retour vers des aspects du néokantisme moins connus que les exposés de Cohen et de Cassirer, à savoir les interprétations données par Paul Natorp et Bruno Bauch, qui vont dans le sens d'une *logicisation du sensible*; mais surtout, à l'inverse, il identifie chez Carl Stumpf une *réévaluation de la sensibilité* – à savoir la thèse qui voit dans les phénomènes sensibles mêmes le fondement des déterminations conceptuelles. Il nous montre ainsi comment certains débats contemporains sur les contenus perceptuels et conceptuels ont leur provenance dans des problématiques déployées à la fin du XIX^e siècle.

et que cette racine est ensuite identifiée dans la doctrine du schématisme comme étant l'imagination transcendante, la lecture phénoménologique de Kant ne saurait consister à dissoudre l'Analytique dans l'Esthétique, mais (s'agissant de Heidegger) à voir dans le schématisme la source commune des structures *a priori* de la sensibilité et de l'entendement – donc le centre de gravité commun à l'Esthétique et à l'Analytique. À cet égard, relisons ces phrases de Heidegger, on ne peut plus *claires et distinctes* quant à l'intention centrale de son interprétation :

« L'interprétation marbourgeoise, en d'autres termes, s'est efforcée de dissoudre l'Esthétique transcendante dans la Logique transcendante. [...] La Logique transcendante serait ainsi le centre de la *Critique*. Or assurément elle l'est – *mais non en tant que logique!* [...] Naturellement, il serait tout aussi erroné d'essayer, à l'inverse, de dissoudre la Logique transcendante dans l'Esthétique. La véritable tâche est bien plutôt de *préserver l'une et l'autre dans leur autonomie, et néanmoins de les amener à l'unité*. Ce qui ne saurait s'effectuer en les mettant en relation extrinsèque, mais seulement en montrant comment toutes deux reposent sur un fondement commun et originaire qui est encore resté caché à Kant. [...] *Rendre visible et déterminer positivement un tel fondement, c'est là une tâche essentielle de notre interprétation phénoménologique*¹⁷. »

Mais l'interprétation heideggérienne ne s'attache pas seulement à la première *Critique* et ne laisse pas de côté ce qui pourrait constituer une « esthétique de la raison pratique » : dans cette problématique de la « racine commune », l'interprétation de la doctrine du respect, telle qu'elle est déployée par le § 30 de *Kant et le problème de la métaphysique* et par le cours de 1925-1926 intitulé *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, s'avère cruciale pour parachever la reconduction de la raison, prise cette fois dans son usage pratique, à l'imagination transcendante et au temps¹⁸.

Enfin, il ne faut pas réduire l'interprétation phénoménologique de Kant à celle qu'en a donnée Heidegger. À ce titre, au-delà des quelques naïvetés qui l'entachent,

17. HEIDEGGER, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, GA 25, p. 77-79 (*Interprétation phénoménologique de la « Critique de la raison pure » de Kant*, trad. fr. E. Martineau, Paris, Gallimard, 1982, p. 89-90).

18. Dans son étude « Temps et raison. Les limites de l'interprétation heideggérienne de la deuxième Critique », Jérôme PORÉE souligne à la fois la fécondité et les limites de cette interprétation. Si l'identité fondamentale du temps et de la raison en est bien la découverte essentielle, la possibilité du respect y demeurerait aussi énigmatique que dans la perspective kantienne, que ce soit pour penser la sensibilité à la forme impérative de la loi ou le type d'existence qu'elle consacre. Une autre voie serait alors possible, qui obligerait à concevoir un temps originairement structuré par la contradiction de l'être et du devoir-être, à partir du phénomène de la souffrance, pensée comme origine de la raison pratique, et articulée à la dimension de l'espérance telle qu'elle s'incarne dans le concept de religion morale.

la lecture critique que Husserl fait de Kant apparaît comme un maillon essentiel pour comprendre celle de Heidegger, ainsi que les voies dans lesquelles s'est déployée la pensée transcendantale de type phénoménologique. D'un côté, en effet, par opposition à toute subjectivation des formes *a priori* de la sensibilité, Husserl distingue entre le sensoriel et le sensible (les sensations et les qualités sensibles), fait de l'intuition eidétique l'instrument méthodique permettant de dégager les structures *a priori* et s'oppose ainsi à toute subjectivation de ces structures, qui ne relèvent plus d'aucune nature pré-constituée; ensuite, en faisant de la synthèse la forme fondamentale de toute conscience, il ouvre la voie à une élucidation de la production des formes *a priori* du sensible par les synthèses, et ce dans l'ordre de la réceptivité; ce faisant, il trace le programme d'une philosophie transcendantale qui soit à la fois une généalogie des structures *a priori* et une ontologie de la nature pré-scientifique et scientifique¹⁹. Ainsi, l'interprétation husserlienne de Kant trace la voie au geste heideggérien en redonnant une place centrale et fondatrice à l'ontologie et à la constitution de la nature sensible – qui deviennent dès lors premières par rapport à la question de la connaissance physico-mathématique. En revanche, les deux interprétations s'opposent sur un point essentiel : là où la démarche de *Kant und das Problem der Metaphysik* est de répéter le geste copernicien de Kant en ancrant les structures ontologiques de l'objet dans la structure de la subjectivité finie, celle de Husserl est de récuser la révolution copernicienne en absolutisant les structures de l'apparaître de l'objet, qui sont déterminées par l'essence régionale de l'objet et non par la nature du sujet qui en fait l'expérience.

De telles considérations concernent également l'interprétation phénoménologique de la morale kantienne. En particulier, l'interprétation husserlienne se laisse replacer dans le sillage de son interprétation de l'ontologie et de la théorie de la connaissance kantienne : si son geste principal avait été, dans ce domaine-ci, de récuser le geste copernicien et d'affranchir les structures *a priori* de toute dépendance vis-à-vis de la nature de la subjectivité finie, il s'agit également pour lui, dans le registre de la morale, de faire valoir les lois pratiques pour un sujet *en général*, et de les arracher à tout ancrage dans quelque type de subjectivité particulier. À partir de là peut se déployer dans l'ordre pratique un geste de *réévaluation du sensible* analogue à celui qui a lieu dans l'ordre théorique : de même que les qualités sensibles obéissent à des lois d'essence qui valent pour tout sujet et se

19. Tel est l'objet de la contribution de Dominique PRADELLE, « Sur le sens de l'idéalisme transcendantal : Husserl critique de Kant » : il s'agit de préciser en quoi les méthodes de réflexion directe sur les vécus de la conscience et d'intuition eidétique, ainsi que l'élargissement de la synthèse à la totalité de la vie de la conscience, transforment ou non radicalement le sens même de la philosophie transcendantale.

laissent élucider par l'intuition d'essence, de même les sentiments doivent obéir à des lois eidétiques valables pour tout sujet en général et susceptibles d'être élucidées par l'intuition eidétique²⁰.

Ensuite, si cet ouvrage collectif ne prend pas directement en considération les prolongements et réformes post-kantiens de la pensée kantienne – cela a déjà été largement fait –, il envisage indirectement la critique hégélienne du formalisme de l'esthétique kantienne de la troisième *Critique*, sous la forme du projet gadamérien d'absorption de l'esthétique dans l'herméneutique : loin que l'herméneutique se réduise à une critique unilatérale de l'esthétique kantienne, c'est bien plutôt une critique des esthétiques post-kantiennes situées dans le sillage de la troisième Critique, ainsi qu'une tentative de prolongement de la pensée kantienne dans le sens d'une *Transzendierung der ästhetischen Dimension*, « au-delà de la perspective du jugement de goût²¹ ».

Enfin, si l'on n'a pu intégrer à l'ouvrage une perspective générale sur les lectures analytiques de Kant, une place a été faite aux interprétations d'obédience analytique de la philosophie pratique de Kant : et l'on constatera avec surprise que ces lectures vont dans le même sens que les interprétations dites continentales, en mettant en question le pur formalisme rigoriste en lequel consistait la présentation classique de la morale kantienne, et en réévaluant le poids des inclinations dites sensibles au sein de la décision morale. En particulier, certains interprètes sont attentifs au sens de l'impératif catégorique comme structure susceptible d'inclure des restrictions centrées sur l'agent, bref, des raisons personnelles (et ce en contradiction flagrante avec la lettre du kantisme) ; d'autres, en revanche, dédoublent le sacrifice des intérêts particuliers du sujet, montrant que le second versant de ce sacrifice produit une raison personnelle et singulière, et non impersonnelle ou universelle. À chaque fois, ce qui est en question est la relation entre l'universalité de l'impératif et la singularité

20. C'est ce en quoi le texte de Samuel LE QUITTE, « Sensibilité et moralité : la lecture husserlienne de Kant », complète parfaitement dans l'ordre pratique l'article précédent en analysant et en développant la formule phare tirée de l'*Einleitung in die Ethik* de Husserl : « Il existe pour toute sensibilité des lois *a priori*; toute sensibilité est une sphère de rationalité authentique, une raison pure au sens propre du terme. » Il restera bien sûr à se demander, au vu des autres contributions portant sur l'éthique kantienne, si Husserl n'est pas demeuré prisonnier d'une vision trop traditionnellement rigoriste de cette dernière.

21. GADAMER H.-G., *Wahrheit und Methode, Gesammelte Werke*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1990, p. 52 (*Vérité et méthode*, trad. fr. P. Fruchon, J. Grondin, G. Merlio, Paris, Le Seuil, 1996). Cf. ici même la contribution de Jean-Claude GENS, « Le prolongement gadamérien de l'esthétique kantienne », dont la question rectrice est la suivante : comment comprendre que, défendant la légitimité de la prétention de l'art à la vérité, *Vérité et méthode* commence par se tourner vers l'esthétique qui se déploie dans la troisième *Critique*?

du sujet – et, par conséquent, une forme de réceptivité du sujet sensible vis-à-vis des impératifs moraux²².

Une attention à la philosophie contemporaine nous convainc ainsi que nous n'en avons certainement pas encore fini avec les partages kantien entre sensibilité et entendement, phénomènes et sensations, sens et sentiment.

22. Tel est l'objet de la dernière contribution, due à Jean-Cassien BILLIER, « L'agent moral kantien est-il insensible ? » : la position kantienne en philosophie pratique est-elle assimilable à un extrémisme moral, c'est-à-dire à un rigorisme consistant à nier toute inclination provenant de la sensibilité au profit de la seule conscience du devoir rationnel ? N'y a-t-il aucune place, dans la morale kantienne, pour la joie ou le plaisir de bien agir ? Prenant appui sur la lecture de Bernard Williams, l'auteur tente de montrer que la véritable morale kantienne n'est guère assimilable au rigorisme que la tradition lui a imputé ; on constatera ainsi les points de convergence entre certaines lectures analytiques de Kant et l'exégèse ici présentée par Birgit Recki.