

SUR LE SENTIMENT DU SUBLIME

Marc RICHIR

(FNRS – Université Libre de Bruxelles)

Parmi les éléments révolutionnaires de la pensée critique de Kant, l'un des plus bouleversants par rapport à la philosophie classique est, à l'évidence, l'abandon – ou le rejet – de toute intuition intellectuelle ; cet abandon est cependant articulé sur le maintien de la possibilité d'une connaissance objective, à l'écart de tout scepticisme, qui pourrait être radical, et de tout empirisme où la connaissance objective pourrait être intellectuellement reconstruite. Si la connaissance objective ne passe plus, comme dans le platonisme, depuis Platon jusqu'à Descartes et ses successeurs, par la connaissance des idées, c'est qu'il existe, selon Kant, des articulations discursives *a priori* ou des formes pures *a priori* de la discursivité portant en elles, d'avance (de façon transcendantale), leurs références objectives possibles. Ces articulations, comme le montre l'Analytique transcendantale dans la *Critique de la Raison pure*, sont réglées par les catégories, concepts purs de l'entendement, et plus particulièrement, puisque les objets de la connaissance ne sont accessibles que par les intuitions sensibles de leurs apparitions (*Erscheinungen*), par les schèmes des catégories qui, de la sorte, sont déterminants. Si l'on se rapporte à l'enseignement platonicien, c'est-à-dire à cela que la *doxa* consiste en un « arrêt » du dialogue (*dialegesthai*) de l'âme avec elle-même, lequel relève, quant à l'intelligible, de la *dianoia*, c'est comme si, dans l'arrêt de la discursivité du *Gemüt* sur un objet de connaissance, la *doxa* se transmuait en connaissance objective pour peu qu'elle soit transie par l'une ou l'autre de ces formes *a priori* de la discursivité, et comme si, par là, très paradoxalement pour un platonicien, la *dianoia* scientifique corrélatrice était une *dianoia* sans *noûs* et sans *noeton*. L'objet de la connaissance, en tant qu'objet de l'expérience possible avant le passage par des intuitions sensibles déterminées dans l'expérience effective, est « objet transcendantal = X », sans qu'il soit nécessaire de lui présupposer une idée, un noumène, comme celui de la chose en soi, idée qui serait l'objet d'une intuition intellectuelle, d'une *noesis*, par la monade que serait le sujet connaissant ou par la monade divine – du moins en va-t-il ainsi tout à fait dans la connaissance théorique.

La philosophie critique, en effet, ne se réduit pas, on le sait, à une théorie de la connaissance, le « champ » intelligible n'est pas tout simplement nié ou laissé aux friches de l'imaginaire, mais il est repris dans le champ pratique. Tout simplement, pour la théorie ou l'intuition, il est *vide*. Cela signifie cette chose, étonnante pour le platonisme, que le *chôrismos* du sensible et de l'intelligible subsiste dans la philosophie critique, mais que, si le sensible, en dehors du champ réglé de la connaissance objective, reste grosso modo en l'état d'instabilité où il se trouvait dans la tradition – instabilité seulement limitée par son inscription dans l'espace et le temps, et susceptible d'être mise en formes (toutes provisoires) par l'*Einbildungskraft* qui, ici remplace le plus souvent la sensation pure qui est déjà une abstraction –, il n'en va pas de même de l'intelligible dont le « vide » reste à interpréter correctement. Si l'intelligible est intuitionnable, même intellectuellement, s'il est vide de *toute* intuition, cela veut dire qu'il ne peut constituer un « lieu », même intelligible – il n'y a plus, chez Kant, de *topos noetos*, il y a seulement la Raison comme source ou origine des idées, mais des idées destinées à rester radicalement *indéterminées* et non individuées (à moins de l'illusion transcendantale de l'idéal transcendantal), si tout au moins elles ne peuvent architectoniquement être « retournées » en idées régulatrices (l'âme, le monde, Dieu, la

nature) – c’est-à-dire si elles ne peuvent être « retournées » en *horizons* unificateurs de l’expérience et de l’exercice réglé de la Raison (y compris donc de la Raison pratique).

Le *chôrismos* se déplace donc, dans la philosophie critique, entre la sensibilité/imagination et la Raison, dont les idées sont non seulement individuellement *inintuitionnables* (à moins du mélange transcendentalement illusionnant, en elles, de la *Phantasie*, comme le montre par exemple l’idée de la vertu), mais encore *undarstellbar* dans quelque discursivité cognitive que ce soit. Or, de ce *chôrismos*, il y a quand même expérience : c’est celle du *sublime*, et ce, à travers le sentiment (*Gefühl*).

On n’en aura sans doute pas fini, avant longtemps, d’analyser ce sentiment dans toute sa complexité, et qui, c’est capital, ne peut trouver son statut qu’à partir du moment où il n’y a plus, dans le champ philosophique, d’intuition intellectuelle – où celle-ci, comme c’est le cas pour nous, est devenue impossible. D’un côté, qu’il s’agisse, dans le sublime mathématique, de l’immensité de l’espace (et du temps) ou qu’il s’agisse, dans le sublime dynamique, de l’immensité de la puissance (*Macht*), l’imagination *se sent* (dans une *Fühlung*) fascinée par cette immensité et cherche à s’égaliser à elle, mais tout à la fois cette fascination est comme un mouvement in-fini d’aspiration dans un abîme (*Abgrund*) où l’imagination se sent craindre (*fürchten*) pour son anéantissement. Elle se sent donc à la fois attirée et repoussée par quelque chose – nous dirons l’élément (au sens présocratique) de l’intelligible pour baptiser dans nos termes la Raison comme source des idées dans leur indéterminité –, quelque chose d’immatériel qui la dépasse absolument sans être pour autant « au-delà » de l’espace (cet au-delà serait encore spatial) et « au-delà » de la puissance (on ne sait ce que pourrait être cette « toute puissance » que l’on ne peut encore qu’imaginer dans le fantasme ou bien par extrapolation). D’un autre côté, donc, c’est bien le *mouvement* de l’imagination qui *se sent* dans ce qui ne peut être que sa schématisation, et ce, dans un « moment » qui a tout de l’instant (*augenblicklich*) où elle oscille, dans une *Schwungung* que nous nommons clignotement, de la poussée irrésistible vers l’élément de l’intelligible à son rejet hors de ce dernier, mais où, dans ce rejet lui-même, l’affectivité du *Gefühl* (ressenti par le *Gemüt*) se sent élevée (*eroben*) à sa destination (*Bestimmung*) suprasensible – l’échec de l’imagination dans sa poussée est ouverture à l’appel pratique de l’élément de l’intelligible, c’est-à-dire ouverture à ce que l’affectivité ressent (dans le respect, et ici d’abord le respect de soi) déjà comme ce qui va accueillir l’appel de la voix irréductiblement muette du devoir (de la Loi morale). L’élément de l’intelligible, que Kant nomme un peu malencontreusement « substrat suprasensible »¹, est aussi bien en nous, constituant de l’*intimité* la plus intime de notre *Gemüt*, qu’en dehors de nous, dans une *extériorité* radicalement transcendante, non spatiale et non temporelle, dont la puissance se fait sentir mais non pas comme sur-puissance ou toute-puissance qui écrase, comme si la puissance *sauvage* de certaines manifestations de la nature y trouvait son maximum déterminé. Cela signifie que, d’une part, c’est l’élément de l’intelligible, non spatial ou inétendu, et non temporel, qui, d’une manière qui reste à comprendre, *tient* phénoménologiquement l’espace et le temps comme extériorités, et que, d’autre part, c’est ce même élément qui, comme transcendance radicale, tient l’humanité de l’homme par rapport à lui-même en tant qu’excès qui la dépasse absolument. Enfin, quand Kant insiste, à maintes reprises, sur le fait que ce n’est pas l’« objet » suscitant le sublime qui est sublime, mais proprement le sentiment ainsi suscité, cela signifie, pour ainsi dire, que l’« objet » improprement appelé sublime est une sorte de *Darstellung* de l’intelligible « à l’impossible » (jamais en effet, sinon dans l’illusion de l’imaginaire, il n’est une idée), et que, dans la mesure où il est transi de

¹ Le concept de substrat évoque déjà l’idée d’un sous-jacent qui évoque à son tour une étendue.

caractères qui le rendent informe et interdisent par ailleurs de l'apprécier (*beurteilen*) comme beau, il n'est pas, phénoménologiquement, l'objet d'une *Wahrnehmung* ou d'un enchaînement de *Wahrnehmungen*, mais bien l'objet de ce que Husserl nomme fort bien des *phantasiai* « perceptives » (*perzeptiven Phantasien*) qui ne « perçoivent » pas en lui un substitut symbolique de l'intelligible (ce fut l'erreur commune de l'interpréter de la sorte), mais qui le « perçoivent » avec l'indétermination à jamais et depuis toujours inchoative des idées, la *Darstellbarkeit* de l'objet « *perzipiert* » étant indissociable de l'*Undarstellbarkeit* qui y clignote depuis toujours et à jamais, hors espace et hors temps. Bref, et pour reprendre cette fois les termes de la psychanalyse de Winnicott, l'« objet » sublime est un « objet transitionnel ». Quel que soit l'« objet » qui suscite le sublime, ce qu'il fait sentir sans jamais l'exhiber (*darstellen*) dans l'une ou l'autre intuition, c'est l'élément de l'intelligible comme « attractif » et « répulsif ». En ce sens, la distinction kantienne entre sublime mathématique et dynamique est analytique et architectonique : phénoménologiquement, les deux jouent toujours ensemble.

Autrement dit, par rapport à cet objet (représenté, *vorgestellt* comme celui du sublime), le *Gemüt* (dont il n'y a pas d'équivalent en français) se sent (*fühlt*) mis en mouvement (*bewegt*), et « ce mouvement peut être comparé à un ébranlement (*Erschütterung*), i.e. à un échange rapide (*schnellwechselnd*) de répulsion (*Abstossen*) et d'attraction (*Anziehen*) par le même objet. » (KUK, 98) Cet « échange rapide » que nous pourrions, encore une fois, prendre, dans une lecture phénoménologique, pour ce que nous nommons un clignotement phénoménologique, est interprété par Kant de la manière suivante : « Ce qui est en excès (*das Ueberschwengliche*) pour l'imagination (jusqu'auquel elle est poussée dans l'appréhension de l'intuition) est pour ainsi dire un abîme (*Abgrund*) en lequel elle craint de se perdre elle-même ; mais ce n'est cependant pas un excès pour l'idée rationnelle du suprasensible, c'est au contraire conforme à la loi (*gesetzmässig*) que de produire un tel effort de l'imagination : par suite [l'excès est] à son tour attirant dans la mesure précise où il a été repoussant pour la simple sensibilité. » (KUK, 98 - 99)

Remarquons d'abord que le mouvement du *Gemüt* n'est évidemment pas le mouvement d'un corps, ou même d'une « entité immatérielle » comme de l'affect, et est, dès lors, un mouvement *sans trajectoire* – si l'on ne veut pas aller jusqu'au clignotement phénoménologique, du moins peut-on aller jusqu'à la vibration, l'oscillation (*Schwingung*) ou le flottement (*Schweben*). Remarquons ensuite que ce mouvement est double selon que l'on le prend depuis la sensibilité-imagination ou depuis la Raison (l'élément de l'intelligible). D'un côté, l'imagination est elle-même poussée (*getrieben*) à saisir (appréhender : *auffassen*) l'excès, donc fascinée ou attirée par lui, mais jusqu'à l'abîme où elle recule et d'où elle est repoussée : ce mouvement propre est contre-final (*Zweck-Widrig*), et il ne peut être senti (*geföhlt*) que comme le déplaisir (*Unlust*) d'un échec à « remplir » ou à « franchir », en quelque sorte, le *chôrismos*. De l'autre côté cependant, ce mouvement – qui est mouvement de schématisation qui s'interrompt – paraît « inspiré » par la Raison, l'élément de l'intelligible, qui n'est pas, encore une fois, « au-delà » de l'espace et du temps schématisés, mais qui attire l'imagination, non pas pour l'engloutir dans un piège, mais afin de faire se reconnaître par lui-même (*zweckmässig*) cet élément de l'intelligible *en nous*, pour faire se réfléchir le soi en lui-même comme l'intimité la plus intime, non spatiale et non temporelle, par rapport à l'excès de même nature (ni spatial ni temporel) comme extériorité radicalement transcendantale. C'est à travers l'épreuve, par l'imagination, de la « réalité » du *chôrismos*, c'est-à-dire à travers le discord (ou le conflit) de l'imagination et de la Raison, que s'éprouve, dans la réflexivité du sentiment (et du « jugement ») du sublime, l'accord harmonique des deux, quand le soi accède,

par cette réflexion, à sa condition « rationnelle » (sa « destination suprasensible »), à savoir à sa propre énigme comme l'énigme tout à la fois de sa liberté et de son autonomie. Énigme parce que rien n'est spécifié des idées et rien n'est spécifié du soi : la réflexion est *esthétique*, c'est-à-dire sans idée (concept) donnée d'avance qui fournirait un *télos* – je ne me réfléchis pas comme tel ou tel, mais comme ouvert ou exposé, en ma singularité insondable, indéterminable par concepts, inconnaissable par quelque psychologie que ce soit, à la voix muette du devoir et de la Loi. Et c'est cette « découverte » de soi, du « vrai soi » (Winnicott) comme non représenté et non représentable, qui constitue des sortes de retrouvailles de soi par soi où s'éprouve le plaisir (*Lust*) – plaisir, en fait, du *contact* de soi à soi en et par un écart qui est rien d'espace et rien de temps. « Immortalité » si l'on veut, à condition cependant que ni le soi ni le radicalement transcendant ne soient posés : tout se joue ici, dans l'« aire transitionnelle », comme *non positionnel*. Poser le soi, c'est l'altérer, le déformer en le représentant comme sujet ou objet, et de même, poser le radicalement transcendant (l'élément de l'intelligible), c'est le travestir comme Dieu, et Dieu qui est. Bref, c'est apporter indûment à l'un et à l'autre des déterminations. S'il est possible ici d'en passer par des concepts ou idées, c'est moyennant un changement de registre (le passage à la philosophie pratique) où ceux-ci sont régulateurs, fonctionnent comme horizons symboliques de l'expérience.

Certes, il y aurait encore bien des choses à dire et des précisions à apporter. Je me contenterai ici, pour asseoir mon propos et pour conclure, à lire et commenter les forts belles pages 116-118 de la « Remarque générale » par laquelle s'achève l'Analytique proprement dite du sublime.

« La satisfaction en le sublime de la nature n'est... que *négative* (...), à savoir un sentiment (*Gefühl*) de privation de liberté de l'imagination par elle-même, en tant qu'elle est déterminée de manière finale (*zweckmässig*) selon une autre loi que celle de l'usage empirique. Par là, elle reçoit un élargissement (*Erweiterung*) et une puissance (*Macht*) qui est plus grande que celle qu'elle sacrifie, mais dont le fondement (*Grund*) lui est caché à elle-même, au lieu de quoi elle sent (*fühlt*) le sacrifice ou la privation, et du même coup (*zugleich*) la cause à laquelle elle est soumise. » (KUK, 117)

Dans les quelques lignes (KUK, 116-117) précédant le texte que nous venons de citer, Kant a expliqué que ce qui, dans le champ de la moralité (*Sittlichkeit*), paraît comme une violence (*Gewalt*) faite par la Raison à la sensibilité, dans le cas du sublime, y paraît, « est représentée » comme « exercée par l'imagination elle-même en tant qu'instrument (*Werkzeug*) de la Raison ». C'est donc dans la mesure où l'imagination, à l'occasion de la rencontre d'objets qui suscitent le sublime, est *poussée* à s'étendre (*erweitern*) en imaginant (schématisant) toujours plus grand dans l'espace et le temps, et où, dans le même mouvement, elle est poussée à se figurer toujours plus puissant, qu'elle outrepassa son « usage empirique » et qu'elle passe pour ainsi dire par transmutation au service de la Raison (de l'élément de l'intelligible) – sans en avoir aucun concept ou idée puisqu'elle n'est pas pouvoir (*Vermögen*) des concepts. Ce qui seul, donc, est propre à lui faire « sentir » (*fühlen*) la Raison est ce que nous nommons *l'interruption* de ce mouvement, et cela dans une « satisfaction négative », un déplaisir (*Unlust*) ou un sentiment de privation (*Beraubung*) de sa liberté de schématiser, comme si sa violence (la trace de la Raison en elle-même) se retournait contre elle-même, mais pour lui faire sentir, dans le sentiment du sublime, l'*inimaginable*. Dans cette dernière mesure, la raison ou le fondement (*Grund*) de son élargissement et de sa puissance plus grande que ceux qui lui paraissent l'avoir poussée lui sont dérobés – sa poussée est irrésistible et aveugle –, mais par l'interruption qui lui paraît comme un sacrifice qu'elle

sent dans sa transmutation, elle *sent* aussi ce qui en est la cause qu'elle ne peut cependant ni imaginer ni concevoir. De la sorte, la réflexion esthétique qui s'y opère est bien *esthétique*, c'est-à-dire téléologique mais sans *télos* déterminé de quelque manière que ce soit. De là vient, comme caractérisation plus spécifique du sentiment du sublime, la surprise, l'étonnement (*Verwunderung*) qui confine à l'effroi, devant le chaos montagneux, les gorges profondes, etc., quand ne pèse aucune menace physique sur le spectateur (cf. KUK, 117). Ce type d'étonnement n'engendre pas la peur, car il « n'est qu'un essai de se laisser entraîner avec l'imagination en vue de sentir (*fühlen*) la puissance de ce même pouvoir, de relier le mouvement ainsi excité du *Gemüt* avec son état de repos, et de la sorte en vue d'être au-dessus de la nature aussi bien en nous que par suite en dehors de nous, dans la mesure où celle-ci peut avoir de l'influence sur le sentiment de notre bien-être. Car l'imagination selon les lois de l'association rend physiquement dépendant notre état de contentement ; mais l'imagination selon les principes du schématisme de la faculté de juger (dès lors subordonnée à la liberté), est instrument de la Raison et de ses idées, mais en tant qu'un tel [instrument] elle est une puissance d'affirmer notre indépendance à l'égard des influences de la nature, de déprécier comme petit ce qui est grand selon la nature, et ainsi de ne poser le grand pur et simple (*das schlechthin Grosse*) que dans sa détermination (*Bestimmung*) propre du sujet. Cette réflexion de la faculté de juger réfléchissante [qui consiste] à s'élever à l'accord (*Angemessenheit*) avec la Raison (cependant sans le moindre concept déterminé), représente (*vorstellen*) cependant l'objet, même par le désaccord (*Unangemessenheit*) objectif de l'imagination dans son plus grand élargissement pour la Raison (comme pouvoir des idées), comme subjectivement final. » (KUK, 117 - 118)

Dans la mesure où l'effroi peut entraîner un mouvement de recul, voire même figer tout mouvement affectif, l'étonnement suppose la « décision », ou l'acte de *se laisser aller* à la poussée de l'imagination en vue de *sentir*, dans l'affection de son mouvement, sa puissance, d'assurer le lien entre ce mouvement et le repos de l'affectivité, donc de sentir aussi la continuité de cette dernière, et ce, finalement, mais encore de manière obscure ou cachée, en vue d'échapper à ce qui, en nous comme en dehors de nous, peut influencer nos affections. Ce qui révèle la transcendance (l'élément de l'intelligible) qui en fait pousse de manière cachée l'imagination à schématiser, par-delà les lois de l'association, c'est l'interruption, nous l'avons vu, de cette poussée, interruption qui n'est pas situable dans l'espace et le temps schématisés, ni mesurable par quelque limite de puissance, mais qui, plutôt, amène l'imagination ainsi poussée à se trans-muer en elle-même et ainsi à *se réfléchir* comme le « signe » ou l'instrument de l'élément de l'intelligible. C'est bien en effet dans le retournement sur elle-même en quoi consiste cette réflexion que nous *sentons*, dans le sentiment proprement dit du sublime, la *mutation* du mouvement aveugle de l'imagination en sa poussée en mouvement d'affirmation d'indépendance du sujet de l'affectivité à l'égard de toute influence pour ainsi dire exogène et conditionnée par les associations. Là, l'imagination comme poussée aveugle à schématiser revire en l'imagination comme instrument de quelque chose de radicalement autre qu'elle-même, parce que, comme tel ce quelque chose est radicalement *undarstellbar*, sans mesure commune, en extension (spatiale et temporelle) et en intensité (en puissance) avec l'imagination. C'est dire que *l'affection* (le sentiment) qui l'est du repos (dans le beau) ou du mouvement (dans le sublime) de l'imagination, est prise ici dans un radical *excès sur elle-même* qui révèle, nous l'avons vu, l'absolue intimité de soi à soi et l'absolue extériorité (transcendance) par rapport à ce soi. Ce « par rapport à » est notre manière de dire que c'est à travers le désaccord (*Unangemessenheit*) de l'imagination avec l'élément de l'intelligible que peut se réfléchir sans concept ou idée leur accord, comme accord de l'intime et de

l'absolument transcendant. Cet accord constitue en fait, par-delà tout concept ou idée, le *télos* du « jugement » esthétique réfléchissant du sublime. En ce sens, l'objet n'est improprement appelé sublime que dans la mesure où il serait pris comme objet de *Wahrnehmung*. Il le serait tout autant s'il était pris comme *Darstellung* d'une idée déterminée. Mais s'il est pris par ce que, phénoménologiquement, nous appelons *phantasia* « perceptive », ce qui est de la sorte « *perzipiert* » par la *Phantasie* jouée, dans un *phénomène* (en notre sens) que nous nommons phénomène sublime², comme le pôle surgissant/s'évanouissant d'un clignotement phénoménologique dont l'élément de l'intelligible constitue l'autre pôle. Le revirement phénoménologique d'un pôle à l'autre (aucun des deux n'étant jamais atteint) est ce qui « se passe » avec l'interruption du mouvement de schématisation de l'imagination, en tant que revirement de ce mouvement comme aveugle à ce même mouvement comme ouvert à ce qui lui paraît comme son propre vide ou son abîme, mais qui est en réalité le point de passage ou d'ouverture à un tout autre registre, celui de l'élément de l'intelligible, hors temps, hors espace, et d'une sauvagerie dépassant toute sauvagerie concevable (qui pour Kant ne pouvait être que celle de la nature). L'énigme décidément radicale ou insondable de notre condition est qu'il puisse y avoir, dans l'expérience affective du sublime poussée en quelque sorte jusqu'à l'impossible, *accord* entre notre intimité la plus intime et cette extériorité qui « dépasse » en imagination toute sauvagerie. Il y a là, pour l'expérience courante, une violence littéralement inouïe – dont les rigueurs de la Loi et de l'impératif catégorique sont déjà des échos affaiblis par la Raison spécifiée en tant que pratique, c'est-à-dire par une certaine cohérence (éthique) disciplinée de l'action. « Face obscure » de l'*Aufklärung*, serait-on tenté de dire, alors que l'on a le plus souvent tenté de donner du sublime une image très idéalisée, irénique, et finalement moralisante et plutôt fade. Mais ce fut le génie de Kant de nous avoir ouvert l'accès à l'énigme que nous serons toujours pour nous-mêmes et les autres, et ce, dans une extrême sobriété qui constitue, pour moi, l'esprit authentique de l'*Aufklärung*, à l'écart de toute *Schwärmerei*.

Outre cela même, cette violence sauvage et inouïe de notre énigme, et qui n'a rien à voir (ce serait à une autre étude de le montrer) avec tout ce que le siècle passé (et celui qui s'amorce) nous a montré comme extrême barbarie (qui relèverait plutôt du Mal radical), ces textes nous paraissent d'une grande richesse pour l'explicitation phénoménologique de l'affectivité : Kant y parle des mouvements du *Gemüt*, et des sentiments (pour nous : des affections) qui le sont *de ces mouvements*, tant du moins que l'on poursuit l'investigation en dehors de la réceptivité des sensations (en nous et en dehors de nous), sensations qui relèvent du *pathos* au sens grec, c'est-à-dire du patho-logique. Ce sont là d'extraordinaires problèmes qu'il nous a légués, et qui nous incitent à proposer, par-delà son héritage, la terminologie suivante : 1) Les affects sont en tant que sensations (*Empfindungen, pathè*), ce qui, temporalisé en présent et situé par rapport à l'espace et au *Leib*, est reçu par le *Gemüt*, non pas comme un « signal » physique, mais comme quelque chose de déjà incorporel et susceptible de constituer, dans des actes intentionnels, la *hylè* phénoménologique (par ailleurs immatérielle). 2) Les affections sont, dans le *Gemüt*, ce en quoi celui-ci éprouve ses mouvements, lesquels sont déjà étrangers au présent et à l'espace, et se déploient sans trajectoire dans un « élément » qui n'est pas l'élément de l'intelligible, bien qu'il ne soit pas sans rapport avec ce dernier. L'affection l'est donc du mouvement du *Gemüt*, elle est ce en quoi ce dernier entre et est en contact avec soi, mais comme ce contact n'est ni spatial

² Ce phénomène comprend donc l'affectivité du sentiment, l'« objet » qui est « *perzipiert* » et bien sûr la *phantasia* « perceptive » en une seule et même structure. Précisons que la *phantasia* « perceptive » n'a en elle-même rien d'intentionnel, et l'« objet » rien d'imaginaire.

ni temporel, c'est un contact de soi à soi en et par un écart qui est un rien d'espace et de temps, qui n'est donc pas un intervalle de temps ou d'espace, fût-il « mort ». Par là l'affection ne peut jamais être, sinon par confusion architectonique de registre différent, auto-affection, et encore moins auto-affection pure qui supposerait une continuité impossible de compénétration entre activité et passivité – lesquelles ne sont pas du tout concernées ici. 3) Reste le *Gemüt*, dont il n'y a absolument aucun équivalent en français, mais qui a un rapport avec ce que nous nommons l'affectivité, et même avec l'âme (cf. l'expression : « supplément d'âme ») et avec l'esprit (cf. l'expression : « avoir l'esprit bien ou mal tourné »). C'est quelque chose comme la racine, la source de tout cela, dont l'une des dimensions est l'affectivité pour nous primordiale ou archaïque, le cœur (*thymos*) ou l'intimité baignant « dans » l'« élément » dont nous venons de parler, et qui peut donc entrer en résonance avec l'élément de l'intelligible comme lui étant radicalement extérieur (quoique d'une extériorité non spatiale), et ce, par la médiation du schématisme et de son interruption. Kant donne en passant (KUK 129) une sorte de définition du *Gemüt* : « Le *Gemüt* est pour soi seul tout à fait vie (le principe de vie lui-même) » (*das Gemüt ist für sich allein ganz Leben [das Lebensprinzip selbst].*) Resterait à montrer, mais ce serait beaucoup trop long, que l'« élément » en question est l'équivalent architectonique des éléments correspondants à la *chôra* dans le *Timée* platonicien : c'est lui qui est schématisé dans la schématisation de la *chorâ*, étant entendu que ni lui ni la *chôra* ne sont encore de l'espace, et encore moins de la « matière » ou du « matériau »³.

³ Ajoutons que nous n'avons pas traité ici de la question du « jugement », dont l'intervention, chez Kant, au registre de cette problématique qui l'excède très largement, est due selon nous à sa cohérence architectonique. Il va de soi que nous prenons, en phénoménologie, la dimension anté-prédicative de ce « jugement », et que les distinctions analytiques, selon les quatre titres de la table des catégories, ont quelque chose d'artificiel, de trop systématique. Tout cela vient d'une longue histoire qu'il serait trop long d'exhiber ici, et dont la racine est la mécompréhension de la *doxa* et du *doxazein* platoniciens, transformés critiquement par Kant dans la mesure où il y a pour lui des formes pures *a priori* de la discursivité d'une connaissance qui n'est pas *noesis*.