



HAL
open science

L'orientation chez Kant : une phénoménologie du sentiment

Pierre Souq

► **To cite this version:**

Pierre Souq. L'orientation chez Kant : une phénoménologie du sentiment. *Annales de Phénoménologie*, 2019. hal-02996936

HAL Id: hal-02996936

<https://hal.science/hal-02996936v1>

Submitted on 18 Nov 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Annales de Phénoménologie – Nouvelle Série
Annalen der Phänomenologie – Neue Reihe

18/2019

Annales de Phénoménologie – Nouvelle Série
Annalen der Phänomenologie – Neue Reihe

Fondateur de la revue/Gründer der Zeitschrift : Marc Richir (†)
Directeur de publication/Herausgeber : Alexander Schnell

Secrétariat de rédaction et commandes/Sekretariat und Bestellungen :

Lehrstuhl für Phänomenologie
Fakultät für Geistes- und Kulturwissenschaften
Bergische Universität Wuppertal
Gaußstraße 20
D-42119 Wuppertal
E-mail : alex.schnell@gmail.com

Comité de rédaction/Beirat der Redaktion :

Sacha Carlson, Guy van Kerckhoven, Patrice Loraux, Antonino Mazzù,
Jean-François Perrier, Alexander Schnell

Revue éditée par l'*Association Internationale de Phénoménologie*
(A.I.P.).

Diese Zeitschrift wird von der *Association Internationale de Phénoménologie* (A.I.P.) herausgegeben.

Siège social/Eingetragener Sitz :

A.I.P.
2 route des Marnières
F-89500 Dixmont

Avertissement :

L'éditeur du site « annales.eu » – l'Association Internationale de Phénoménologie (A.I.P.) – détient la propriété intellectuelle et les droits d'exploitation. À ce titre, il est titulaire des droits d'auteur et du droit *sui generis* du producteur de bases de données sur ce site conformément à la loi n° 98-536 du 1er juillet 1998 relative aux bases de données.

Les articles reproduits sur le site « annales.eu » sont protégés par les dispositions générales du Code de la propriété intellectuelle.

Pour un usage strictement privé, la simple reproduction du contenu de ce site est libre.

Pour un usage scientifique ou pédagogique, à des fins de recherches, d'enseignement ou de communication excluant toute exploitation commerciale, la reproduction et la communication au public du contenu de ce site sont autorisées.

La mention « Association Internationale de Phénoménologie » sur chaque reproduction tirée du site est obligatoire, ainsi que le nom de l'auteur et la référence du document reproduit.

Les manuscrits peuvent être envoyés au Secrétariat de Rédaction.

La Revue n'en est pas responsable.

Manuskripte können an das Sekretariat geschickt werden.

Die Zeitschrift haftet hierfür nicht.

SOMMAIRE

<i>L'orientation chez Kant : une phénoménologie du sentiment</i> PIERRE SOUQ	6
<i>Quelle critique du possible ? De Kant à Husserl</i> INGA RÖMER	27
<i>Zu Husserls transzendental-genetischem Idealismus</i> LEORNARD IP	41
<i>Husserlian Phenomenology of Meaning: Across Language Boundaries</i> VERONICA CIBOTARU	56
<i>L'intentionnalité de champ</i> STÉPHANE FINETTI	71
<i>Sur l'actualité phénoménologique d'Henry Corbin. Un paradigme persan ?</i> ANTHONY MOREL	95
<i>L'effectif et le potentiel : vers une phénoménologie du préindividuel dans la philosophie de G. Simondon</i> NICOLAS DITTMAR	129
<i>Institution philosophique et institution mythique ; quel régime de pensée pour l'aventure du sens ?</i> AURÉLIEN ALAVI	151
<i>La référence à la notion de virtuel quantique dans la critique richirienne du relativisme post-moderne</i> JOËLLE MESNIL	228
<i>« Entre la vie et la mort » : à propos de l'approche richirienne de la psychose</i> TETSUO SAWADA	249

<i>D'une phénoménologie du mâle-soldat – Theweleit avec Richir ou le problème des « pas-encore-complètement-nés »</i>	262
PHILIP FLOCK	
<i>Le rythme du regard en peinture</i>	282
MATHILDE BOIS & ISTVÁN FAZAKAS	
<i>Structure matricielle de l'architectonique</i>	307
RICARDO SÁNCHEZ ORTIZ DE URBINA	
<i>Autrement qu'à la surface des choses : la cosmologie de Renaud Barbaras</i>	320
MANFREDI MORENO	
<i>Qu'est-ce que comprendre ?</i>	375
ALEXANDER SCHNELL	

<i>Introduction à une estimative : qu'est-ce que les valeurs ?</i>	388
JOSÉ ORTEGA Y GASSET	
<i>Précisions complémentaires sur l'importance du thème de la valeur dans la philosophie d'Ortega y Gasset</i>	413
JULIE COTTIER	

L'orientation chez Kant : une phénoménologie du sentiment

PIERRE SOUQ

Il existe très peu d'études philosophiques qui font de l'*orientation* un concept central¹. Le travail le plus emblématique est peut-être celui d'Emmanuel Kant, publié en 1786 dans la revue mensuelle berlinoise *Berlinische Monatsschrift*, où il avait rédigé, deux ans auparavant, la *Réponse à la question : qu'est-ce que Les Lumières ? Dans Que signifie s'orienter dans la pensée ? (Was heißt: sich im Denken orientieren?)*, Kant fait de l'orientation géographique l'occasion de penser celle de la raison afin d'y appliquer une maxime. Parce que l'individu s'oriente dans l'espace selon le « sentiment d'une différence subjective² », il est naturel qu'il ressente un sentiment analogue lorsqu'il s'agit de penser des « objets suprasensibles » tel que Dieu. Dieu, à la différence de tout autre objet suprasensible, exprime le « sentiment du propre *besoin* de la raison³ » (*das Gefühl des der Vernunft eigenen Bedürfnisses*), c'est-à-dire le sentiment impérieux d'un manque que le sujet éprouve rationnellement. Aussi, ce sentiment est ambivalent, car il est à la fois théorique et pratique. Sur un plan théorique, il apparaît, lorsque le sujet cherche à expliquer le

¹ L'orientation est quasiment absente du champ de la philosophie alors qu'elle se retrouve dans d'autres champs : en géographie (l'orientation en rapport à une carte), dans les sciences physiques (l'orientation d'un mobile), en psychologie et en médecine (l'orientation sexuelle ou la désorientation en tant que symptôme), dans les sciences de l'éducation (l'orientation scolaire), en littérature (si nous faisons un peu diverger la notion vers l'orientalisme), dans la religion (dans son rapport symbolique à l'Orient). En philosophie, le terme est souvent employé sans précision conceptuelle avec soit le sens général de « conception » (telle « orientation » théorique), ou en rapport à la directivité des choses (telle chose est orientée vers). Notons tout de même les ouvrages de Karl Jaspers *Philosophie : orientation dans le monde, éclaircissement de l'existence, métaphysique* (1986), de Pierre Macherey *S'orienter* (2017), et ceux du philosophe allemand Werner Stegmaier qui déplie la notion selon différentes modalités (morale, métaphysique, physique, etc.).

² E. Kant, « Que signifie s'orienter dans la pensée ? », in *Vers la paix perpétuelle. Que signifie s'orienter dans la pensée ? Qu'est-ce que les Lumières ? et autres textes*, Paris, GF Flammarion, Introduction, notes, bibliographie et chronologie par Françoise Proust, traduit de l'allemand par Jean-François Poirier et Françoise Proust, 1991, [1786], p. 57.

³ E. Kant, *Que signifie s'orienter dans la pensée ?*, *op. cit.*, p. 59.

monde, son ordre, ses causes, car il lui manque toujours un premier principe intelligible lui permettant de formuler les connaissances liées à la perfection des choses et de leur caractère infini⁴. Sur un plan pratique, il est une idée régulatrice – « un postulat de la raison pure pratique⁵ » – qui oriente l'action du sujet selon le plus grand bien, car il lui est impossible de savoir si les effets réels de son action seront bons. Ainsi, Dieu, nous dit Kant, est un objet suprasensible que notre raison produit afin de satisfaire un besoin irrépressible qu'elle ressent, permettant à la fois d'expliquer le monde et d'agir au nom d'un bien universel. Dieu est une « croyance pure » qui oriente la pensée et les actions des Hommes, c'est-à-dire un concept dont l'objet réel n'est pas connaissable (ce qui n'enlève pas la possibilité de son existence), dont la présence au sein de la raison est un besoin et où le sentiment fait office de « poteau indicateur », de « boussole », d'outil permettant de guider le sujet sur le « chemin » de sa pensée⁶. Alors, qu'il s'agisse de s'orienter dans la pensée ou dans le réel, le sujet s'orienter selon le « sentiment subjectif d'une différence » qui, en tant que guide, l'aide à formuler des principes ne garantissant pas une vérité absolue mais, faute de mieux, l'assurance d'une croyance pure.

Cela nous semble problématique pour au moins trois raisons. Premièrement, si le recours au terme de « sentiment » montre le refus d'une raison pure, spéculative et dogmatique, afin de penser le concept de Dieu, son apparition est due à un besoin, à un désir même, c'est-à-dire à une faculté « plutôt » sensible. Cette tendance quasiment vitale – organique – est d'autant plus manifeste chez Kant que son raisonnement part de l'orientation sensible pour retrouver, dans celle de la raison, quelque chose qui relève du sentiment, donc d'une certaine réceptivité ou passivité de la part du sujet vis-à-vis d'un phénomène qui le dépasse, dont il n'a pas le contrôle, et qu'il ne peut pas connaître. Deuxièmement, si Kant parle d'« analogie » [*Analogie*] pour décrire le mouvement d'un raisonnement d'« élargissement » (*Erweiterung*) qu'il juge, dès la première ligne du texte, d'« expérimental » (*Erfahrungsgebrauch*), il s'apparente fortement à une réduction phénoménologique puisqu'il s'agit de remonter aux principes de l'orientation, en d'autres termes à son essence, et de décrire ce qu'elle est pour le sujet en tant que vécu d'expérience. Anticipant ainsi sur les travaux d'Edmund Husserl liés au « Renversement de la doctrine copernicienne dans l'interprétation de la vision habituelle du monde » et ses « Notes pour

⁴ *Ibid.*, p. 60.

⁵ Voir notamment le paragraphe V du Livre II, Chapitre II, de la Première partie de la *Critique de la raison pratique* (1788), qui s'intitule « L'existence de Dieu comme postulat de la raison pure pratique ».

⁶ E. Kant, *Que signifie s'orienter dans la pensée ?*, *op. cit.*, p. 66.

la constitution de l'espace »⁷, Kant décrit la perception d'un sujet qui occupe la Terre à partir d'un « point-zéro⁸ » (*Nullpunkt*) où l'espace ne fait pas tant partie d'un monde extérieur que de sa sensibilité. Troisièmement, si le « sentiment » est manifeste à la fois pour la sensibilité et la raison, il a une teneur affective fondatrice du mouvement du sujet, qui ne peut être réduit à sa forme passive. En effet, si s'orienter, d'une façon générale, manifeste le « sentiment d'une différence subjective », c'est qu'il existe une affectivité plus profonde chez le sujet qui conditionne son orientation, c'est-à-dire son rapport au monde, ouvrant peut-être au concept de « souci » (*Sorge*) chez Martin Heidegger.

L'ORIENTATION GÉOGRAPHIQUE

L'orientation première et géographique, dont nous fait part Kant, repose à la fois sur la sensibilité du sujet qui représente le monde de façon phénoménale, et la conception d'un monde plat et géocentrique, dont la géométrisation définit *a priori* l'orientation du sujet. Selon Kant, le sujet s'oriente de façon sensible et géométrique, à partir de la « place⁹ » physique qu'il occupe, laquelle lui permet de diviser le monde en quatre régions isomorphiques.

S'*orienter* signifie, dans le sens propre du mot : d'une région donnée du monde [*Weltgegend*] (nous divisons l'horizon [*Horizont*] en quatre de ces régions), trouver les trois autres, surtout l'*Orient* [*Aufgang*]. Si donc je vois le soleil au ciel [*die Sonne am Himmel*], et que je sache qu'il est midi, je puis trouver le sud, l'ouest, le nord et l'est¹⁰.

Kant parle d'orientation géographique selon l'étymologie du mot où l'*Orient* figure comme point cardinal en référence à l'est¹¹. Il est apparemment le plus important – « surtout l'*Orient* ». Il faut cependant remarquer que le mot en français donne « Orient » dans la phrase, alors que

⁷ E. Husserl, *La terre ne se meut pas*, Paris, Les Éditions de Minuit, traduit de l'allemand par Didier Frank, Dominique Pradelle, et Jean-François Lavigne, 1989 [1940].

⁸ *Ibid.*, p. 36. Dominique Pradelle préfère traduire par « corps-zéro », car c'est le « corps charnel » (*Leib*, et non *Körper*) qui demeure à l'origine du mouvement.

⁹ Nous reviendrons sur la distinction que Martin Heidegger fait entre le terme kantien de *Stelle* et la place comme *Stätte*.

¹⁰ E. Kant, *Que signifie s'orienter dans la pensée ?*, *op. cit.*, p. 57.

¹¹ En allemand, *Osten* dans le texte. De l'ancien haut allemand *ostan* et du proto-germanique **austrg* en rapport à l'aurore (**ausos*) que l'on retrouve dans le latin *aurora*, mais aussi étonnamment *auster*, pour nommer le vent du sud (ce qui suppose une réorientation).

Kant emploie le terme *Aufgang*, qui qualifie le « lever », c'est-à-dire le point à l'horizon du jour où le soleil se lève. Plutôt que de « point » (*Punkt*), ou « point cardinal » (*Himmelsrichtung* – littéralement, « direction du ciel »), Kant parle de « région » (*Gegend*), ce qui sous-tend qu'il ne pointe pas précisément une direction, mais plutôt une partie du monde (*Weltgegend*). Il segmente ainsi l'espace extérieur en quatre régions définies selon le nom des quatre points cardinaux. Il part donc d'une représentation géographique qui, bien que rapportée à la sensibilité, comporte une vision *a priori* du monde, au sein de laquelle s'installe l'existence d'un espace compris de façon géométrique et où la place occupée par le sujet est le centre à partir duquel s'effectuent les observations. Dans ce sens, si les observations cardinales suivent une conception géométrique du monde, leur représentation se forme à partir de la sensibilité du sujet qui elle, ne réfléchit pas.

Si la sensibilité est la faculté qui permet au sujet de s'orienter dans le monde selon une structure empirique, elle est conditionnée par des formes *a priori* dont l'espace fait partie. Dans la *Critique de la raison pure* (1781), l'espace est une « représentation nécessaire a priori qui sert de fondement à toutes les intuitions extérieures¹² ». Kant explique ainsi que l'espace est une forme *a priori* de la sensibilité qui nous permet de percevoir les objets de façon extérieure, c'est-à-dire comme s'ils se trouvaient en dehors de nous, à la différence du temps qui relève lui d'un « sens intérieur¹³ ». Il distingue aussi l'espace des intuitions qui sont des mouvements de l'esprit vers l'extérieur ; dans ce sens, l'espace est *a priori* (au-delà de toute expérience) en tant qu'il conditionne les intuitions qui elles dépendent du mouvement réel des objets dans le monde et de la place qui leur appartient. Pour nous, la difficulté (l'ambiguïté) consiste donc à comprendre l'espace comme une représentation du sujet et non une caractéristique du monde qui se trouve en-dehors de lui. Il faut pour cela bien distinguer les concepts d'espace, de situation, de région, et de monde, chez Kant. Dans le texte de 1768, *Du premier fondement de la distinction des régions dans l'espace*, Kant écrit :

la situation des parties de l'espace en relation les unes aux autres présuppose la région suivant laquelle elles sont ordonnées dans un tel rapport, et dans la compréhension la plus abstraite la région consiste non pas dans la relation d'une

¹² E. Kant, *Critique de la raison pure*, Paris, Quadrige PUF, traduction française avec notes par André Tremesaygues et Bernard Pacaud, préface de Charles Serrus, 7^{ème} édition, 2008, [1781], p. 56.

¹³ *Ibid.*, p. 55.

chose dans l'espace à une autre, ce qu'est proprement le concept de situation, mais dans le rapport du système de ces situations à l'espace universel absolu¹⁴.

Si l'espace constitue une disposition subjective permettant au sujet de représenter les objets du monde à partir de « situation¹⁵ », c'est-à-dire des rapports conditionnés à la fois par la sensibilité et la raison dont les catégories ordonnent les intuitions, il existe une homomorphie avec le monde au sein duquel figure un rapport analogue entre les « régions », qui sont des rapports physiques entre les choses, hors de toute subjectivité, et un « espace absolu¹⁶ », c'est-à-dire la possibilité d'une étendue susceptible de comprendre tous les étants. En d'autres termes, la situation est à l'espace, ce que la région est au monde, et la difficulté consiste à comprendre le rapport entre le système subjectif et l'autre objectif (ce qui mène Kant au problème de l'amphibologie des concepts de la réflexion¹⁷). Il est alors notable que Kant parte du soleil qui constitue non seulement le point le plus visible à l'est, le premier moment du jour, mais aussi un repère permettant de dresser une carte mentale épurée des contingences sensibles. Lorsqu'il parle du « levant » (*Aufgang*) et du « soleil au ciel » (*die Sonne am Himmel*), il prend en compte le mouvement de cet astre dans le ciel selon la place du sujet sur la Terre. Si Kant connaît la théorie de l'héliocentrisme¹⁸, il présente ici *a priori* une conception géocentrique de l'orientation qui gomme la nécessité théorique d'un changement de référentiel, comme si le monde de l'orientation sensible était l'inverse de celui des sciences.

¹⁴ E. Kant, *Du premier fondement de la distinction des régions dans l'espace*, 1768, Réf. Cahiers philosophiques, n°103, p. 98 (10/2005).

¹⁵ Chez Kant, il s'agit d'abord d'une critique de l'*Analysis situs* de Leibniz, ce dernier convaincu de pouvoir analyser le monde réel à partir d'un langage inspiré de l'algèbre. Chez Heidegger, la « situation » (*Die Situation*, mais aussi *der Stand*) dépend de l'existence du sujet qui se projette en leur sein, laquelle ne peut être réduite à une représentation, comme chez Kant.

¹⁶ Il y a là un parti pris pour Newton, et une opposition à Leibniz. Ce choix, cependant, n'est pas si clair. Comme l'explique Arnaud Pelletier dans la préface de la *Dissertation de 1770*, à partir d'une analyse du titre *Du premier fondement de la distinction des régions dans l'espace* (1778), « Kant n'y parle pas de la distinction des régions de l'espace mais dans l'espace (*im Raume*), c'est-à-dire du sentiment rapporté à notre propre corps du haut et du bas, de la gauche et de la droite, de devant et derrière. L'espace n'est donc ni abstrait des rapports de choses extérieures les unes aux autres, ni un réceptacle vide : ce que Kant appelle "espace absolu et originel" est ce sentiment interne de la différence spatiale qui seul permet de distinguer réellement des régions dans l'espace et de situer des objets dans celui-ci, de sorte que "nous connaissons par les sens tout ce qui est en dehors de nous que comme étant en relation avec nous-mêmes" » (E. Kant, *Dissertation de 1770*, Paris, Vrin, Introduction, édition, traduction et notes par Arnaud Pelletier, 2007, [1770], p. 36).

¹⁷ E. Kant, *Critique de la raison pure*, *op. cit.*, p. 232-249.

¹⁸ E. Kant, *Géographie* [*Physische Geographie*], Paris, Aubier, traduction de Michèle Cohen-Halimi, Max Marcuzzi et Valérie Seroussi, 1999, [1802], p. 76).

Le mouvement du ciel étoilé n'est qu'apparent. En effet, comme nous ne percevons pas le mouvement de la Terre sur laquelle nous nous trouvons, le ciel a pour nous un mouvement apparent ; mais nous ne savons pas alors si c'est lui ou la Terre qui bouge¹⁹.

Aussi, lorsqu'il valorise l'*Orient*, s'il ne dit pas pourquoi, il s'agit du premier point remarquable le matin à l'horizon (*Horizont*) en raison de son horizontalité et de sa lumière²⁰. Cette horizontalité correspond naturellement à la perception sensible du sujet puisqu'elle correspond à l'attitude posturale de l'Homme qui, debout, fait face au monde, et où le sens de la vue permet d'appréhender l'espace physique. De plus, l'horizon est perçu comme une ligne (alors qu'il s'agit en fait d'une courbe), celle-ci manifestant une simplification géométrique du monde, tout en permettant un positionnement suffisant, à partir du lever du soleil. Il est « la juste proportion de la grandeur de nos connaissances dans leur ensemble avec les capacités et les fins du sujet. L'horizon diffère soit selon la grandeur soit selon la situation, le point de vue²¹ ». L'horizon marque donc la limite de la perception sensible du sujet et il s'agit d'un rapport délimitant puisqu'il existe bien un espace au-delà, mais qui n'est pas accessible par les sens. Apparaît donc une géométrie primitive qui valorise les points et les lignes droites dans un espace plan et néglige *a priori* la profondeur lorsqu'il s'agit simplement de se positionner par rapport aux diverses régions de l'espace. Le soleil, dont le lever marque le premier point du jour, est alors le premier point dont la détermination et la fixation à l'horizon, permettent d'établir une représentation primordiale de l'espace physique, où le sujet a l'impression de se trouver sur une surface plane et fixe, de laquelle il peut observer le mouvement circulaire d'un astre dont la constance configure une carte mentale dans laquelle il est possible de déduire d'autres points, de

¹⁹ *Ibid.*, p. 67-68.

²⁰ Le texte de Kant peut paraître allégorique car, dans l'orientation géographique, se trouve enfermée la possibilité d'une lumière symbolisant Dieu ou le Christ (le soleil). Si le rapport n'est pas affirmé, lorsque Kant initie son raisonnement à partir d'une définition de sens commun en rapport à l'orientation géographique, l'ordre de la démonstration est sans aucun doute tourné vers Dieu qui, non seulement constitue un concept fondamental de la raison pure, mais doit orienter l'action du sujet qui doit être profondément morale. Aussi, le rapport de Kant à la « lumière » est ambivalent puisque, comme il le rappelle, son texte répond aussi au contexte social des « Lumières » (E. Kant, *Que signifie s'orienter dans la pensée ?*, *op. cit.*, p. 71-72).

²¹ Kant cité par Grégoire Chamayou, in « La géographie de la raison. Métaphores et modèles géographiques dans la philosophie de Kant », in « Les sources de la philosophie kantienne aux XVII^e et XVIII^e siècles », Actes du 6^e Congrès International de la Société d'études kantienne en langue française, Luxembourg, 25-28 septembre 2003, sous la direction de Robert Theis et Lukas K. Sosoe, p. 81.

déterminer des positions, et par conséquent de s'orienter. Dans la définition première de Kant, le soleil n'est d'ailleurs pas « dans » (*im*) le ciel, il est « au » (*am*) ciel, comme si tous les deux appartenait à une même substance et dessinaient un rapport. Le soleil-au-ciel (*Sonne-am-Himmel*) est donc une région (*Gegend*) qui s'inscrit dans l'horizon (*Horizont*) du monde (*Welt*) où le ciel et le soleil sont deux objets cohabitants au sein d'un même espace absolu.

LE SENTIMENT D'UNE DIFFÉRENCE SUBJECTIVE

L'orientation première et géographique, dont nous fait part Kant, s'insère dans un rapport approximatif et mouvant, à la fois sensible dans l'observation du mouvement des objets physiques du monde, et représentatif, en tant que projection mentale d'une cartographie plus ou moins conforme au réel, selon une spatialisation vécue de façon géocentrique. Le monde, au sein duquel le sujet s'oriente, a donc un sens géographique défini selon la place que l'observateur occupe sur Terre, laquelle est vécue comme une surface horizontale, autour de laquelle se trouvent le soleil et le ciel. L'orientation géographique du sujet peut alors s'exprimer sous la forme d'une projection de points dont la cartographie la plus simple est celle des régions cardinales en fonction des directions possibles du sujet. S'orienter, selon une géographie primitive, consisterait donc à rendre conforme la perception du monde réel et immédiat avec la représentation mentale de régions, connues à partir de la position et le mouvement du soleil, lui-même perçu comme le premier repère physique à partir duquel le sujet peut juger de sa position réelle. Et, nous dit Kant, ce décalage, qui est vécu *a priori* de façon passive, s'exprime sous la forme du « sentiment ».

J'ai nécessairement besoin [*bedarf*], à cet effet, du sentiment d'une différence *subjective*, à savoir celle de ma droite et de ma gauche [*der rechten und linken Hand*]. Je l'appelle un *sentiment* [*Gefühl*], parce que ces deux côtés [*Seiten*] ne manifestent pas apparemment dans l'intuition [*Anschauung*], de différence notable²².

Selon Kant, la droite et la gauche ne sont pas tant des « régions » que des « côtés » (*Seiten*), c'est-à-dire les parties d'un monde non plus réel, ou extérieur au sujet, mais subjectif, et qui relève de sa corporéité²³. En effet,

²² E. Kant, *Que signifie s'orienter dans la pensée ?*, *op. cit.*, p. 57.

²³ Ce n'était pas le cas dans *Du premier fondement de la distinction des régions dans l'espace* en 1768, où le paradoxe des objets non congruents permettait de montrer

rapporté à l'intuition spatiale, c'est-à-dire la forme à travers laquelle le monde est représenté dans l'espace, la différence entre la droite et la gauche peut paraître pure convention ou arbitraire. Il ne s'agit que d'un côté, c'est-à-dire une partie de l'espace dont la valeur n'est pas supérieure à une autre, comme en mathématique, où le côté d'une forme géométrique n'a pas plus d'importance qu'un autre. À cet effet, les directions premières liées aux déplacements du sujet dépendent du centre qu'il occupe effectivement avec une posture naturelle et verticale où le regard peut fuir droit devant lui et vers l'horizon. Il est alors possible de voir la représentation des points cardinaux selon un plan constitué par deux droites perpendiculaires et dont les directions dressent deux couples de points opposés (est/ouest ; nord/sud), comme un décalque des possibilités de déplacement premières du sujet selon la place qu'il occupe (droite/gauche ; devant/derrière). Aussi, si Kant parle uniquement du rapport du sujet à la droite et à la gauche (ignorant celui d'avant en arrière²⁴), cette latéralité peut s'appliquer facilement à l'axe géographique qu'il valorise aussi (est/ouest), puisqu'une conception *a priori* de l'orientation consiste à faire face au nord afin de trouver les directions plus évidentes que sont celles de l'est et de l'ouest²⁵. Mais, au-delà de la forme intuitive, Kant parle de « sentiment » (*Gefühl*), non plus en raison du caractère *a priori* de l'espace, mais en fonction de l'expérience du sujet qui juge de l'un ou de l'autre côté selon ce qu'il peut y faire, s'orienter par conséquent et se déplacer dans sa direction. Cette subjectivité marque en effet la possibilité d'appréhender le monde, c'est-à-dire de le prendre en « main » (*Hand*) ; et dans ce sens, la droite et la gauche ne constituent pas tant deux parties opposées ou complémentaires du monde, que deux « régions » phénoménales dont la signification est empirique et dépend des objets qui s'y trouvent ou de la destination du

l'existence d'un espace absolu duquel dépendait la droite et la gauche. Voir à ce sujet François-Xavier Chenet, *L'assise de l'ontologie critique : L'esthétique transcendantale*, Lille, Presses Universitaires de Lille, 1995, p. 106.

²⁴ Dans *Du premier fondement*, qui vise à montrer l'existence d'un espace absolu, Kant rajoute au plan droite/gauche, les plans haut/bas et devant/derrière, qui définissent un volume. Ainsi, ce n'est pas tant le sentiment de la droite et de la gauche qui importe que celui d'une corporéité, c'est-à-dire d'un sentiment de la part du sujet vis-à-vis de la place qu'il occupe dans un espace à trois dimensions. Le texte de 1768 est donc plus phénoménologique dans le sens où il s'insère dans le cadre d'une orientation vécue de façon plus subjective au sein d'un espace corporel plus grand.

²⁵ Les points cardinaux de l'est et de l'ouest répondent à une sensibilité plus naturelle que le nord. Le nord devient l'orientation cardinale de référence pour des raisons notamment techniques et l'arrivée de la boussole. En d'autres termes, lorsque Kant valorise l'est et l'ouest, ou alors représente *a priori* un sujet tourné vers le nord, il s'agit de deux conceptions de l'orientation bien différentes.

sujet²⁶. Alors, l'orientation du sujet paraît ici double en ce qu'elle apparaît à la fois comme l'expression d'un intérêt spatial en rapport à l'expérience du sujet, mais aussi comme une prédisposition naturelle à la latéralité chez Kant – le pouvoir de distinguer dans l'espace la droite et la gauche et d'y agir par conséquent.

Mais la faculté de différencier au moyen du sentiment [*Gefühl*] de sa droite et de sa gauche, disposition certes naturelle [*durch die Natur angelegte*] mais devenue familière [*gewohnt*] par un exercice fréquent [*öftere Ausübung*], va lui venir tout naturellement en aide²⁷.

Kant distingue alors la perception mathématique d'un espace, du sentiment que le sujet peut ressentir dans la perception d'une différence spatiale, bien que la raison de ce sentiment soit encore ambiguë. Si le sentiment manifeste ici la perception d'une différence subjective dans l'espace, quelle peut en être la cause ? Et quelle définition lui donner ?

Selon Kant, un « sentiment » marque la réceptivité du sujet au plaisir ou au déplaisir associé à un désir sans que son objet ne puisse faire l'objet d'une connaissance²⁸. Il exprime la réceptivité aux représentations si le désir est la cause de leurs objets et manifeste la vie du sujet²⁹. Il s'agit donc d'une faculté dont l'expression est sensible, en rapport à une représentation, sans que l'objet de celle-ci ne soit *a priori* lié à la raison. Le sentiment marque donc la réceptivité du sujet face à la représentation de la droite ou

²⁶ Jean-François Poirier et Françoise Proust traduisent le texte de Kant « *der rechten und linken Hand* » par « de ma droite et de ma gauche », ce qui nous semble dommage. En effet, cette « main » [*Hand*] se retrouve dans la critique produite par Martin Heidegger au sujet de ce texte, où il explique que si les régions du monde et les objets d'une pièce connue de moi permettent au sujet de s'orienter, c'est parce qu'ils se trouvent à portée de main (*Vorhandenheit*) et peuvent être utiles (*Zuhandenheit*) (M. Heidegger, *Être et temps*, Paris, Gallimard, NRF, traduit de l'allemand par François Vezin, 1986, [1927], p. 150). Aussi, Heidegger ne comprend pas la corporéité dont la manifestation physique est ici essentielle pour comprendre cette « main » car, si le sujet s'oriente *a priori* selon les côtés de la droite et de la gauche, c'est aussi en raison de « mains » qui sont organiquement situés sur des « bras » ancrés sur la droite et la gauche d'un corps. Si ces organes ont une phénoménalité, il est aussi nécessaire de prendre en compte leur *topos*, c'est-à-dire leur place au sein du schéma corporel, qui oriente leurs mouvements.

²⁷ E. Kant, *Que signifie s'orienter dans la pensée ?*, *op. cit.*, p. 58.

²⁸ Auquel cas il s'agirait non plus d'un « sentiment » mais d'un « sens » (E. Kant, *Métaphysique des mœurs I, Fondation, Introduction*, traduction, présentation, bibliographie et chronologie par Alain Renaut, Paris, GF, 1994, [1795], voir la note p. 160).

²⁹ « La faculté de désirer est la faculté d'être, par ses représentations, cause des objets de ces représentations. La faculté que possède un être d'agir conformément à ses représentations s'appelle la *vie*. [...] on appelle *sentiment* la capacité d'éprouver du plaisir ou du déplaisir à l'occasion d'une représentation » (E. Kant, *Métaphysique des mœurs I*, *op. cit.*, p. 159).

de la gauche, dont l'intensité dépend du « besoin » (*Bedarf*) de se repérer. En d'autres termes, s'il rapporte d'abord l'orientation à la sensibilité du sujet, il propose une conception naturaliste en rapport à la vie, où la perception de la droite et de la gauche, en dehors de toute connaissance ou intérêt pratique³⁰, devient « familière » (*gewohnt*) – donc un « penchant³¹ » –, c'est-à-dire une tendance à s'exprimer dans des situations jugées similaires.

L'ESSENCE DE L'ORIENTATION

Qu'il s'agisse de la sensibilité ou de la raison, ces facultés sont orientées par l'Homme et incluses « dans » son existence. Cette existence, qui prend le nom de « sentiment », manifeste un rapport affectif au monde naturel exprimant le mouvement de sa vie à partir de manques, de désirs, lesquels orientent ses pensées et ses actions. En d'autres termes, si le sentiment manifeste « la capacité d'éprouver du plaisir ou du déplaisir à l'occasion d'une représentation³² », il existe derrière la possibilité même de connaître un objet, une vie qui oriente fondamentalement l'existence du sujet (elle fonde les représentations au-delà de leur contenu). Si l'Homme s'oriente, c'est-à-dire qu'il vise un objet dont la nature peut être abstraite (Dieu, par exemple) ou concrète (tel objet physique), c'est en raison d'une prédisposition vitale qui fait du mouvement une nécessité pratique visant à satisfaire des besoins. Il existe ainsi une téléonomie de la vie qui se retrouve dans l'Homme et qui ne peut pas être dépassée, bien qu'une phénoménologie de l'orientation puisse lui être appliquée, laquelle prend la forme, chez Kant, d'une téléologie³³. Dans ce sens, le dualisme de la sensibilité et de la raison chez Kant constitue une conception *a priori* de l'existence qui, relevant de différentes « critiques », manifeste une attitude

³⁰ Selon Kant, l'intérêt constitue « la liaison du plaisir avec la faculté de désirer » (*Ibid.*, p. 161).

³¹ Kant nomme « penchants » les « désirs devenus habituels » (*Ibidem*).

³² E. Kant, *Métaphysique des mœurs I, op. cit.*, p. 159.

³³ « Le jugement sur la finalité inscrite dans les choses de la nature – une finalité qui est considérée comme fondant la possibilité de celles-ci (en tant que fins naturelles) – s'appelle un *jugement téléologique* » (E. Kant, *Critique de la faculté de juger*, Paris, GF Flammarion, traduction et présentation par Alain Renaut, 1995, [1790], p. 123). Voir plus précisément la première section de l'analytique de la faculté de juger téléologique (p. 353-377). Si le contenu du jugement à son égard peut constituer une « téléologie », tout comme le sentiment d'une forme transcendantale, leurs fondements demeurent naturels et indépendants de toute volonté humaine. Dans ce sens, alors que la naturalité de l'Homme est démontrée par Kant, la liberté humaine est seulement postulée. Il existe donc une prédominance de fait de cette naturalité humaine sur l'orientation qui implique la liberté.

de pensée phénoménologique, puisqu'il essaie de saisir leur origine et leurs fondements, en d'autres termes leur essence. Cet acte de saisissement qui se fait à partir de « jugements » est ainsi un positionnement du sujet qui donne sens aux choses humaines à partir d'une interprétation critique, laquelle est d'ailleurs clairement assumée par Kant puisqu'il veut montrer le caractère « purificateur » (*Reinigung*) de la « saine raison³⁴ » (*der gesunden Vernunft*) à partir de ce qu'il appelle un « élargissement³⁵ » du concept d'orientation. Cet « élargissement » est ambivalent car, à la fois, il signifie qu'il existe une orientation générale qui inclue l'orientation de la raison et celle de la sensibilité, mais aussi qu'il existe une orientation spécifique de la sensibilité, laquelle s'exprime dans un espace sensible, et une autre de la raison, au sein d'un autre espace, dont la nature n'est pas du tout claire et définie. Kant semble parfois même exclure l'espace de la pensée ou, plutôt, faire de la pensée pour la raison, l'équivalent de l'espace pour la sensibilité. Il écrit en effet :

s'orienter en général dans un espace donné [*sich in einem gegebenen Raum überhaupt, mithin bloß mathematisch, orientieren*], et par suite de manière simplement *mathématique* [...] Pour finir, je peux même élargir [*erweitern*] encore plus ce concept puisqu'il consiste en la faculté de s'orienter non seulement dans l'espace, c'est-à-dire mathématiquement, mais, de manière générale, *dans la pensée* [im Denken], c'est-à-dire *logiquement*³⁶.

« Élargir » signifie rendre plus large, c'est-à-dire partir d'un point ou d'une surface donnée et rendre sa surface plus grande ; en d'autres termes, il s'agit d'augmenter l'étendue d'une chose. Rapporté aux analogies de Kant, cet élargissement consiste à généraliser le sens d'une première orientation qui est sensible, à une seconde qui est mathématique, et puis à une autre qui est logique. Si toutes sont pensées de façon subjective, elles manifestent différents moments en rapport à des facultés précises – la sensibilité, l'imagination, et la raison – sur un fond qui leur appartient (le monde, l'espace, la pensée). Mais alors, qu'est-ce que Kant « élargit » ? Kant élargit d'abord un sens, c'est-à-dire la définition subjective d'un

³⁴ E. Kant, *Que signifie s'orienter dans la pensée ?*, op. cit., p. 57.

³⁵ Le terme « élargir » apparaît cinq fois dans le texte : « – Le concept élargi et déterminé plus précisément [*Der erweiterte und genauer bestimmte Begriff*] » (*ibid.*, p. 57). « Je peux à présent élargir le concept géographique de ce procédé d'orientation [*Diesen geographischen Begriff des Verfahrens sich zu orientieren kann ich nun erweitern*] » (*ibid.*, p. 58). « Pour finir, je peux même élargir [*erweitern*] encore plus ce concept » (*ibid.*, p. 58-59). Nos « concepts élargis [*erweiterten Begriffen*] » (*ibid.*, p. 59). Aucun « besoin de s'élargir jusque-là [*sich bis zu demselben zu erweitern*] » (*ibid.*, p. 60).

³⁶ *Ibid.*, p. 58.

concept qui est celui de l'orientation³⁷. Aussi, cette définition, qui s'applique à toutes les orientations (puisque'elle est « générale »), ne suffit pas à rendre compte des passages ponctuels d'une orientation à l'autre, lesquels emportent quelque chose qui relève de l'essence « de » l'orientation, mais qui perdent les caractéristiques essentielles de chacune « des » orientations.

La première étape de l'élargissement kantien s'apparente à une réduction phénoménologique puisque'elle manifeste un éloignement du sensible à partir d'une mise entre parenthèses des données de l'intuition empirique. De l'orientation géographique du sujet au sein des régions du monde, Kant passe à un espace mathématique où seules les intuitions pures demeurent, lesquelles permettent des calculs au sein des représentations géométriques dégagées du courant de l'expérience ordinaire. En effet, s'orienter de façon mathématique signifie qu'il est possible de raisonner au sein d'un espace géométrique défini par les formes *a priori* de l'espace et du temps, sans que les objets empiriques n'y figurent « en soi », bien qu'ils puissent perdurer comme « images ». Kant écrit ainsi :

On peut facilement deviner par analogie [*Analogie*] que guider son propre usage sera une fonction de la pure raison, si, partant des objets connus (de l'expérience), elle entreprend de s'étendre par-delà toutes les limites de l'expérience [*wenn sie von bekannten Gegenständen (der Erfahrung) ausgehend sich über alle Grenzen der Erfahrung erweitern will*] et ne trouve absolument aucun objet de l'intuition, mais seulement un espace pour celle-ci [*sondern bloß Raum für dieselbe findet*]³⁸.

Cela signifie que la raison seule peut être orientée à partir des intuitions pures qui conditionnent l'élaboration des représentations du monde selon les formes *a priori* de l'espace et du temps. Si les intuitions pures orientent la perception que le sujet a du monde et conditionnent l'expérience du sujet, elles proposent *a posteriori* une matière à la raison sur laquelle elle applique les catégories de l'entendement afin de produire des connaissances ; et, c'est l'imagination, en tant que faculté intermédiaire entre la sensibilité et l'entendement, qui permet de dépasser les données du réel, c'est-à-dire leur donner une valeur réflexive qui n'est plus qu'empirique. Il s'agit donc d'un élargissement dans le sens où l'orientation mathématique part de celle géographique tout en faisant disparaître le monde réel extérieur, pour élaborer une connaissance, jugée par Kant, plus « large », c'est-à-dire moins

³⁷ « S'orienter de manière générale dans la pensée signifie donc, étant donné l'insuffisance des principes objectifs de la raison, déterminer son assentiment [*Fürwahrhalten*] d'après un principe subjectif de celle-ci » (*ibid.*, p. 59).

³⁸ *Ibid.*, p. 58-59.

limitée que les intuitions empiriques qui dépendent elles d'un contexte extérieur. Paradoxalement, l'élargissement provient donc de la réduction du monde sensible qui permet d'accéder à la raison, dont l'orientation est jugée supérieure, bien que plus profonde³⁹. Ce premier élargissement est alors problématique pour au moins deux raisons lorsqu'il s'agit de définir ce que c'est que s'orienter. La première vise les intuitions empiriques, en rapport aux motifs de l'orientation du sujet, et la question de savoir ce qui reste, lorsque la raison seule apparaît. En d'autres termes, c'est le dualisme entre la sensibilité et la raison qui est questionné et la possibilité d'exclure une orientation de l'autre. La seconde raison vise à penser les conditions *a priori* qui permettent de décrire l'orientation du sujet, donc de savoir s'il est possible de leur attribuer réellement un espace, des places ou bien un lieu, au sein de la raison. Si l'orientation est pensée par Kant en tant que concept opératoire devant permettre d'aiguiller la raison sur le chemin des objets suprasensibles, il existe un différend entre sa représentation théorique et ce qu'elle est vraiment pour le sujet. Dans ce sens, la difficulté vise à mesurer l'écart entre la description qu'il est possible de faire du s'orienter (c'est-à-dire sa signification, conformément au titre *Que signifie s'orienter dans la pensée ?*), et son sens pour le sujet, qui est toujours pratique.

LA RÉDUCTION DU MONDE ET L'ANGOISSE DU SUJET

Il faut s'interroger sur ce que la raison laisse lorsqu'elle pense le monde de façon « seulement » géométrique. Si le sujet s'oriente dans le monde réel, plusieurs motifs peuvent apparaître, lesquels ne sont pas réductibles à un seul qui pourrait être physique. Si le sujet qui s'oriente peut s'orienter de façon non-géographique (par exemple, en choisissant des directions au hasard), le besoin qu'il a de s'orienter est déterminé par des préoccupations affectives qui pressent plus ou moins son mouvement. Dans ce sens, Kant suit l'orientation cartésienne qui se trouve de façon emblématique dans la seconde maxime de la troisième partie du *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences* (1637). Celle-ci a largement été commentée, notamment par Pierre Macherey dans *S'orienter* (2017) et Denis Moreau dans *Dans le milieu d'une forêt. Essai sur*

³⁹ Il est en fait un « éloignement » du sujet, plus fidèle à l'allemand qui dit « *erweitern* », où l'adverbe « loin » [*weit*] figure. Lorsque Heidegger parle lui de « déloignement » (*Die Entfernung*), il déconstruit l'orientation géométrique pour montrer leur proximité avec le sujet dont l'existence est projective (Heidegger, *Être et temps*, op. cit., p. 141-154). Finalement, le mouvement de Kant pourrait bien montrer cette tendance au déloignement puisqu'il abolit le lointain (l'idée d'un espace absolu) pour montrer la proximité de l'espace au sein de la subjectivité qui conditionne l'apparition du monde en l'élargissant.

Descartes et le sens de la vie (2012). Lorsque Descartes compare en effet la fermeté et la résolution dont l'Homme doit faire preuve dans sa vie avec celles d'un promeneur perdu en forêt, il montre que si le sujet veut survivre, il doit s'orienter à partir de son « bon sens⁴⁰ », en d'autres termes sa raison, au-delà de l'incertitude et des dangers du monde réel. Si la forêt représente une figure géométrique à deux dimensions au sein de laquelle se trouve un point, toute droite qui passe par ce point doit croiser un des segments de la figure qui constituent son contour et se projeter en-dehors d'elle. Cet axiome, appliqué à l'activité de l'Homme, montre que s'il est perdu en forêt, il lui suffit de suivre une ligne droite quelconque pour pouvoir en sortir (bien que cela ne garantisse pas le chemin le plus court). Il faut alors s'arrêter sur ce qui « oriente » ici le sujet, au-delà d'une logique simplement mathématique. En effet, la raison pour laquelle l'Homme doit sortir de la forêt n'est pas tant géométrique que vitale puisqu'il s'agit de vivre. Si le sujet désire s'orienter en forêt de façon efficace, ce n'est pas tant qu'il recherche une vérité scientifique, mais qu'il soit lui-même orienté par un instinct de survie dont l'expression est le sentiment d'être perdu accompagné par la peur de mourir. En d'autres termes, c'est en raison d'une tendance⁴¹ naturelle à la vie (et donc d'une répulsion face à la mort), que le sujet s'oriente dans le « souci » de vivre. L'issue est d'ailleurs bien incertaine, car, s'il paraît aisé d'imaginer une droite passant par un point et croisant un des segments d'une figure qui l'entourent, il paraît plus délicat de suivre une ligne droite en forêt, l'application du principe relevant de contingences pratiques qui dépassent la seule idée. Alors, effectivement, ce qui importe, c'est bien d'agir dans le réel avec résolution et fermeté, en maintenant le sentiment de vérité pour des raisons logiques, tout en combattant volontairement la peur et le sentiment d'incertitude que le sujet éprouve lorsqu'il se voit dans un monde qu'il ne connaît pas. Dans ce cadre, l'orientation consiste à trouver des repères certains dans un espace projeté de façon géométrique, bien que sa force réside dans une pulsion de vie

⁴⁰ La définition inaugurale du *Discours de la méthode* nous dit que le « bon sens est la chose du monde la mieux partagée [et qu'il est] la puissance de bien juger, et distinguer le vrai d'avec le faux » (R. Descartes, *Œuvres complètes, III. Discours de la méthode et Essais*, sous la direction de Jean-Marie Beyssade et Denis Kambouchner, Paris, Gallimard, Coll. TEL, 2009, [1637], « Discours de la méthode », p. 81).

⁴¹ Une « tendance » est une orientation du sujet vers un objet *déterminé*. Elle peut être une habitude (la tendance qui consiste à se lever à telle heure) ou un goût (la tendance à manger salé). Surtout, elle peut être comprise de façon *ontologique* comme une disposition fondamentale du sujet à « tendre vers » (par exemple, chez Spinoza, Schopenhauer, Nietzsche, Freud). Dans ce sens, il faut noter la proximité avec une acception *biologique* qui, à la fois sous-tend une nature déterminée par des instincts ou des pulsions, mais aussi un organisme structuré par des tendances, par exemple sous la forme du plaisir et du déplaisir. L'orientation prend ici un sens déterministe.

poussant l'individu à agir dans un monde inconnu et vécu comme dangereux. Il existe donc un décalage entre l'idée simplement mathématique du monde et son application dans le réel, qui repose sur des critères éminemment biologiques, puisque c'est la vie qui va déterminer ce qui doit être su ou connu en rapport aux diverses possibilités d'orientation, dans un monde désorienté, mais maîtrisable.

Dans ce sens, il existe un imaginaire autour de la forêt de Descartes qui oriente sa perception en tant que future figure géométrique sur laquelle une raison scientifique va pouvoir s'appliquer. Comme l'explique Robert Harrison, la forêt s'insère dans un imaginaire occidental qui la représente comme un espace négatif (un vide, un néant, une non-zone, une zone de non-droit) ou un lieu de passage où il ne fait pas bon vivre (là où vivent les brigands, les reclus de la société, les perdus ou les marginaux, Robin des bois, les amants, les maquisards, les hommes sauvages et les bêtes) :

Dans la forêt on n'était personne – *nemo*. La *res nullius* se dressait contre la *res publica*, de sorte que la bordure des bois délimitait les frontières naturelles de l'espace civil [...] Les forêts étaient *foris*, à l'extérieur⁴².

Plus loin même, la forêt représente le « péché, l'erreur, l'errance, l'oubli de Dieu [...] la *selva oscura* » de Dante :

(Au milieu du chemin de notre vie
je me retrouvai par une forêt obscure
où la voie droite était perdue.)⁴³

Cette voie droite qui marque la conversion au sens chrétien du terme est analogue à celle de Descartes qui fait de la raison un nouveau dogme, l'origine et le fondement du monde au sein duquel doit pouvoir s'orienter. Et pourtant, elle pourrait tout aussi être le lieu de la flânerie ou mieux encore de la rêverie. Dès sa première promenade, Jean-Jacques Rousseau nous dit que son existence est errance :

Depuis quinze ans et plus que je suis dans cette étrange position, elle me paraît encore en rêve [...] Tiré je ne sais comment de l'ordre des choses, je me suis vu précipité dans un chaos incompréhensible où je n'aperçois rien du tout ; et plus je pense à ma situation présente et moins je puis comprendre où je suis⁴⁴.

⁴² R. Harrison, *Forêts. Essai sur l'imaginaire occidental*, Paris, Flammarion, traduit de l'anglais par Florence Naugrette, 1992, p. 84-85, 99.

⁴³ R. Harrison, *Forêts, op. cit.*, p. 130.

⁴⁴ J.-J. Rousseau, *Les rêveries du promeneur solitaire*, Paris, Le livre de poche, 1983, [1776-1778], p. 19-20.

Ses rêveries, qui s'opposent aux méditations, montrent que la vie est comme une forêt véritable, qu'elle ne comporte pas de contours, de lignes ou de points, qu'au contraire ses objets paraissent étranges et qu'ils définissent un contour obscur et incertain. Cette impression naturelle qui donne au monde des allures d'étrangeté, n'est ni plus ni moins que le doute infini devant lequel Descartes lui-même s'est plié et n'a trouvé dans l'*ego* qu'une réponse apodictique à la question de savoir « où il est ». En effet, la question de savoir « qui je suis » ou plutôt « ce que je suis » n'a de sens qu'à partir du moment où il y a une intuition de ce que peut être l'Être, c'est-à-dire l'étendue infinie à laquelle j'appartiens, mais qui m'apparaît de façon claire et distincte. En d'autres termes, le sujet questionne ce qu'il est à partir du moment où il éprouve le sentiment qu'il existe un monde qu'il habite et où il doit se comprendre. L'angoisse qui s'en dégage est d'autant plus naturelle qu'elle fait écho à l'existence humaine dont la fin est indémontrable et apparaît sous le sentiment de l'étrange⁴⁵. Rappelant la frayeur pascalienne, elle montre la désorientation naturelle de l'Homme vivant dans une étendue infinie que l'esprit de la modernité – dont Descartes et Kant font partie – essaye de maîtriser, mais en vain ; elle est la peur du mouvement de l'être dont l'orientation ne s'arrête jamais en raison d'une vie active dont les sens ne sont pas réglés ; elle est le « dérèglement de tous les sens » de Rimbaud qui annonce un *nul orietor*⁴⁶. Le point de départ de l'orientation sensible est donc toujours l'angoisse de l'Homme qui se sent désorienté. Alors, lorsque Kant met de côté les intuitions empiriques, pour ne garder que l'espace au sein desquelles elles se sont exprimées, et à partir de sa représentation, élabore des savoirs géométriques, il fait abstraction de tout intérêt particulier, des motifs ayant amenés le marcheur à marcher. Cela a-t-il un sens ? Au-delà de l'appauvrissement de la pensée qui réside dans un champ purement rationnel ou scientifique, au-delà de l'anachronisme, en

⁴⁵ Voir par exemple la pensée de Bernhard Waldenfels qui propose une phénoménologie prenant la forme d'une topographie de l'étranger (B. Waldenfels, *Études pour une phénoménologie de l'étranger : Tome 1, Topographie de l'étranger*, Paris, Van Dieren, 2009).

⁴⁶ Dans les deux lettres dites « Du voyant » adressées le 13 mai 1871 à Georges Izambard et le 15 mai 1871 à Paul Demeny, Rimbaud emploie les deux formules célèbres « dérèglement de tous les sens » et « Je est un autre ». Contre Descartes, le poète fait non seulement l'apologie des sens, en ce que leur dérèglement est une source de savoir qui permet de toucher à l'inconnu, mais aussi du caractère illusoire de l'*ego* dont l'apparition première est objective puisque pour l'observer, le sujet doit prendre le rôle de spectateur, c'est-à-dire oublier en fait qu'il *est*. Pour paraphraser Descartes et Rimbaud en même temps, il faudrait dire « J'oublie donc je suis », ce qui nous ouvre au problème du *néant*. D'autre part, dans le poème *L'Éternité* (1872), Rimbaud oppose l'orientation scientifique qui est aliénante à la désorientation de l'existence qui touche au monde et à l'éternel, d'où le « nul orietur » : « Là pas d'espérance, / Nul orietur. / Science avec patience, / Le supplice est sûr. »

rapport à la pensée d'Edmund Husserl, il nous semble que Kant esquisse une réduction phénoménologique, c'est-à-dire une mise entre parenthèses des données du monde, à la fois les raisons psychologiques qui orientent le sujet à s'orienter, aussi celle vitales, en rapport à l'organisme, et enfin celles empiriques, liées aux objets d'expérience. Cependant, quelque chose demeure puisque si les objets de l'intuition empirique disparaissent lorsque la raison s'étend par-delà l'expérience, un espace résiste⁴⁷, mais s'agit-il encore de l'intuition pure ?

LA PLACE DE L'ESPACE AU SEIN DE L'EXISTENCE DU SUJET

Comment, maintenant, peut-il y avoir dans l'esprit une intuition extérieure qui précède les objets eux-mêmes et dans laquelle le concept de ces derniers peut être déterminé a priori ? Cela ne peut évidemment arriver qu'autant qu'elle a simplement son siège dans le sujet [*als so fern sie bloß im Subjecte*], comme la propriété formelle [*die formale Beschaffenheit*] qu'a le sujet d'être affecté par les objets et de recevoir par là une *représentation immédiate* des objets, c'est-à-dire une intuition, et par conséquent comme forme du *sens* externe en général⁴⁸.

Si l'espace, selon Kant, n'est rien de plus que la « forme » de tous les phénomènes des sens extérieurs, son concept doit tenir une « place » (*Stelle*) au sein de la raison. Lorsque Kant écrit donc qu'un espace persiste par-delà la mise entre parenthèses des intuitions empiriques, cela signifie que l'espace, en tant que réalité empirique a disparu, mais qu'il apparaît sous une autre forme : une idéalité transcendante. Mais alors, l'espace n'est « rien, dès que nous laissons de côté la condition de la possibilité de toute expérience et que nous l'admettons comme un quelque chose qui sert de fondement aux choses en soi⁴⁹ ». En d'autres termes, l'espace est un *néant*, et non un vide, puisqu'y réside l'angoisse de l'Homme ; cela est très important, car cela signifie que si l'orientation sensible est déterminée par des conditions empiriques, celle de la raison repose sur une intention dont le fond vise à néantiser les choses, c'est-à-dire à les rendre absentes, tout en demeurant aveugle face aux conditions existentielles qui l'orientent. Si l'élargissement de Kant s'apparente à une réduction phénoménologique,

⁴⁷ « On peut facilement deviner par analogie que guider son propre usage sera une fonction de la pure raison, si, partant des objets connus (de l'expérience), elle entreprend de s'étendre par-delà toutes les limites de l'expérience et ne trouve absolument aucun objet de l'intuition mais seulement un espace pour celle-ci [*sondern bloß Raum für dieselbe findet*] » (E. Kant, *Que signifie s'orienter dans la pensée ?*, *op. cit.*, p. 58-59).

⁴⁸ E. Kant, *Critique de la raison pure*, *op. cit.*, p. 58.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 59.

elle permet bien de trouver l'essence conceptuelle de l'orientation qui marque le sentiment d'une différence intérieure, mais ignore son fond réel qui s'appuie sur le « souci » d'exister. De plus, l'élargissement opéré par Kant marque, comme chez Husserl, le passage d'une réduction eidétique initiale à celle de l'*epochè* transcendantale. Dans ce sens, il faut bien distinguer l'aperception des objets sensibles, qui est la représentation mentale résultante d'un premier processus de réflexion qui détache la pensée de l'expérience immédiate, de l'objectivation des intuitions pures, dont l'espace fait partie. Si la forêt de Descartes est représentée comme une figure géométrique, celle-ci n'a plus rien d'une forêt sinon un rapport imaginaire, lequel maintient l'expression des intuitions pures, sous une forme géométrique, et non plus empirique. Aussi,

l'usage des concepts purs de l'entendement ne peut jamais être transcendantal, mais qu'il n'est toujours qu'empirique, et que c'est seulement par rapport aux conditions générales d'une expérience possible que les principes de l'entendement pur peuvent se rapporter à des objets des sens [...] La pensée est l'acte qui consiste à rapporter à un objet une intuition donnée⁵⁰.

La connaissance mathématique étant possible, sa pensée demeure orientée de façon empirique lorsqu'elle fait des mathématiques ; c'est donc toujours la possibilité d'une expérience sensible qui oriente de fait l'expérience intelligible, la pensée apparaissant comme une fonction transcendantale, au même titre que l'imagination, c'est-à-dire comme des facultés innées pouvant saisir les données de l'expérience première et sensible. Si l'expérience, qui opère à un niveau transcendantal, n'est plus à prendre dans son sens classique en rapport aux sensations et leurs rapports au monde extérieur, celle-ci dépend d'autres conditions qui sont tout autant orientantes, mais qui se trouvent dans autre espace, ou plutôt, dans un autre « lieu » (*Ort*). Il faut ainsi interroger la distinction conceptuelle que Kant fait entre les intuitions pures et des concepts en général. Si du point de vue de l'esthétique transcendantale, l'espace et le temps sont compris comme des formes *a priori* orientant les intuitions empiriques et donc l'expérience extérieure, en tant que concepts, elles sont des formes réduites par la raison, de façon logique, à partir du constat de leurs expériences intérieures. Ainsi, si le concept d'espace se voit refuser la possibilité d'une expérience objective parce ce qu'il conditionne toute expérience dans le réel, non seulement il fait partie d'elles, mais il est conçu comme le fond expérientiel à partir duquel toutes les données extérieures peuvent apparaître. Alors, le concept d'espace est une essence de la raison, en tant qu'il unifie l'existence

⁵⁰ *Ibid.*, p. 222.

humaine dont la sensibilité fait partie. Il apparaît d'ailleurs clairement au sein d'une des tables de Kant :

L'unité inconditionnée de l'*existence* dans l'espace, c'est-à-dire non comme conscience de plusieurs choses hors d'elle, mais *seulement de l'existence elle-même* et des autres choses simplement comme des représentations⁵¹.

Ce second passage, qui part de l'orientation mathématique et tend vers celle de la raison pure, dégage ainsi le problème de l'existence humaine, comprise dans sa totalité à partir du constat de son orientation dans le monde. Kant explique que c'est la logique qui détermine le sens de l'orientation de la raison pure puisque son mouvement naturel consiste à appliquer des règles et des principes selon les catégories de l'entendement. Elle s'oriente donc sur le mode de l'orientation géographique, en rapport à un espace physique ou sensible, mais qu'il rejette ou profite de la pensée seule, « comme si » (*Analogie*) elle pourrait constituer un espace (si la sensibilité s'oriente dans l'espace, la raison s'oriente dans la pensée). Si nous prenons la table des catégories de l'entendement au sein de l'analytique transcendantale, laquelle ressemble étrangement à une « rose des vents », elle est composée de quatre titres, chacun contenant trois moments : le un correspond à la « de la quantité » (unité, pluralité, totalité), il est au nord ; le deux correspond à la « de la qualité » (réalité, négation, limitation), il est à l'ouest ; le trois correspond à la « de la relation » (inhérence et subsistance, causalité et dépendance, communauté), il est à l'est ; le quatre correspond à la « de la modalité » (possibilité – impossibilité, existence – non-existence, nécessité – contingence), il est au sud⁵². Aussi, il faut distinguer la place (*Stelle*) des catégories de l'entendement au sein de la raison en tant qu'elles sont des objets de pensée – donc des concepts représentés ici –, de leur fonction pratique qui ne nécessite pas d'être « placée » pour orienter la raison du sujet lorsqu'il s'agit de connaître – « il faut faire attention [...] que les concepts soient des concepts purs et non empiriques⁵³ ». Ainsi, nous faisons la même remarque que pour les intuitions pures, si Kant souhaite décomposer « le pouvoir même de l'entendement, pour reconnaître la possibilité des concepts *a priori*, par un procédé qui consiste à les chercher dans l'entendement seul, comme dans leur pays de naissance [*Geburtsort*] »⁵⁴, la démarche est clairement empirique – selon lui « expérimental »⁵⁵ –, plus précisément

⁵¹ *Ibid.*, p. 326.

⁵² *Ibid.*, p. 94.

⁵³ *Ibid.*, p. 85.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 86.

⁵⁵ E. Kant, *Que signifie s'orienter dans la pensée ?*, *op. cit.*, p. 55.

topographique, puisqu'il les représente sur un espace plan. Comme pour les régions de l'espace, Kant détermine ainsi la place ou la « position » (*Stelle*) de ces concepts au sein de la raison, et ce, à partir d'une expérience de pensée dont le but est représentatif, mais le fond existentiel, puisqu'il cherche au fond la présence de ces concepts au sein d'elle. Et finalement, si Kant fait bien la scission entre ce qui relève de la logique transcendantale et de l'esthétique transcendantale (où figurent les intuitions de l'espace et du temps), dans les deux cas, il détermine des lieux (*Orte*).

Qu'on me permette d'appeler *lieu transcendantal* [*transscendentalen Ort*] la place [*Stelle*] que nous assignons à un concept soit dans la sensibilité, soit dans l'entendement pur. De cette manière on appellerait topique transcendantale [*die transscendentale Topik*] la détermination de la place [*Stelle*] qui convient à chaque concept suivant la diversité de son usage et la manière de déterminer, suivant des règles, ce lieu [*Ort*] pour tous les concepts⁵⁶.

Kant inclut donc l'espace dans un lieu situé « quelque part » au sein de la sensibilité, comme il le fait pour les catégories de l'entendement situées « quelque part » au sein de la raison. Dans ce sens, un « lieu » est la position que la raison établit de façon logique et qui permet de définir un rapport entre une faculté et des concepts. Ce lieu est une règle analytique qui n'existe pas dans le réel, mais correspond à des jugements qui sont ceux de la raison, et dont la schématisation correspond à des « tables » – des espaces plans avec quatre directions.

CONCLUSION

Si Kant voit donc dans l'orientation « le sentiment d'une différence subjective », c'est qu'il existe à la fois une vitalité au sein de l'expérience humaine, qui fait apparaître des phénomènes au sein d'un monde mouvant, mais aussi la capacité de représenter ce dernier sous la forme d'un espace dont la géométrisation permet une fixation, en d'autres termes la donation de « places » à des concepts et leur occupation au sein de « lieux » tels que la sensibilité, la raison pure ou la pratique. En fait, cette fixation, qui est celle du concept, donne une signification aux choses dont le sentiment est un symptôme vital. Ce sentiment, qui marque la réceptivité du sujet aux représentations et s'exprime de façon analogique au sein de la sensibilité et de la raison, exprime selon nous ce que Heidegger appelle « souci » de l'être (*Besorgen*), bien qu'il ne s'agisse, chez Kant, que d'une modalité de son expression dont le « jugement » est la forme. Dans ce sens, Dieu est

⁵⁶ E. Kant, *Critique de la raison pure*, op. cit., p. 236.

l'occasion, pour Kant, à la fois de juger de la force d'un concept portant sur un objet suprasensible particulier, mais de décrire sa manifestation, c'est-à-dire la manière qu'il a d'apparaître au sujet et donc ses effets. Ainsi, le sentiment incarné par le concept, n'est peut-être pas le propre du concept de Dieu, mais l'expression naturelle de tout concept qui cherche sa place au sein de la pensée, « comme » le corps du sujet au sein du monde. S'il comporte ainsi le problème de l'orientation, l'orientation de l'Homme « dans la pensée » est en fait l'orientation de son existence en général, tel qu'elle se manifeste dans tout ce qu'il fait. Cette existence, qui est manifeste dans le sentiment, est accessible à travers ce que Kant nomme l'élargissement du concept, ce qui ressemble fort, mais de façon anachronique, à une réduction phénoménologique. Aussi, derrière la phénoménologie de l'orientation, et une fois cet élargissement opéré, c'est le caractère ontologique de l'orientation qu'il faudrait pouvoir questionner. En effet, si le sujet s'oriente toujours vers quelque chose et quelque part, il y a toujours un étant qui s'y trouve, lequel, au-delà des significations ou des préoccupations du sujet, s'oriente aussi et a un caractère orientant. Il est alors peut-être possible de retourner le sens de l'orientation phénoménologique pour lui faire perdre son fondement premier et subjectif, et alors trouver dans le monde, un sens plus téléologique, au sein duquel l'Homme se « situe » comme un étant particulier.