

Rado Riha\*

## Sur le matérialisme de l'Idée

### I.

Dans la « Conclusion » de son *Second manifeste pour la philosophie*<sup>1</sup>, Badiou présente la différence entre ce manifeste et le premier, publié il y a 20 ans, de la manière suivante : si le premier *Manifeste* a mis l'accent sur le triplet catégoriel de l'être, du sujet et de la vérité, le second *Manifeste* met l'accent sur « l'apparition effective » de ce triplet et sur « son action observable dans le monde » ; si le premier *Manifeste* a réaffirmé la possibilité et la nécessité de l'existence continuée de la philosophie, le deuxième est dédié à sa « pertinence révolutionnaire<sup>2</sup> » ; et finalement, « la doctrine séparatrice de l'être » du premier *Manifeste* est suivie dans le seconde *Manifeste* d'« une doctrine intégrative du faire »<sup>3</sup>. Dans ce passage d'une « ontologie de l'universalité-vraie » à une « pragmatique de son devenir », on peut isoler deux thèmes : s'agissant du monde contemporain, c'est la question du « renouvellement de l'hypothèse communiste ». Cette question est inséparable du thème de la « vie véritable », qui n'est autre qu'une « vie sous le signe de l'Idée ». En amont du *Second manifeste* se désigne ainsi « un communisme de l'Idée<sup>4</sup> ».

Dans cette mise en relief de la différence entre les deux manifestes, on reconnaîtra, sans aucune difficulté, le passage d'une considération ontologique de l'être-multiple à la logique de l'apparaître et sa considération de l'être-là de la pure multiplicité, le passage conceptuel qui sépare, comme on le sait, les deux œuvres majeures de Badiou, *L'être et l'événement* et *Logiques des mondes*. Une question s'impose cependant à propos des quelques propositions badioussiennes que je viens de citer : est-ce que le déplacement de l'accent effectué par le *Second manifeste* marquant l'écart entre les deux manifestes annonce également un

227

<sup>1</sup> A. Badiou, *Second manifeste pour la philosophie*, Paris, Fayard, 2009.

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 132–133.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 143.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 139.

changement dans le statut de la philosophie qui est sous la condition de quatre procédures de vérité ?

On remarquera d'abord que l'axiome fondamental réglant le rapport entre la philosophie et la politique n'a pas changé dans *La logique des mondes*, ni d'ailleurs dans le *Second manifeste* : une philosophie sous conditions, ce n'est pas une philosophie qui serait conditionnée par la science, l'art, la politique ou l'amour. C'est plutôt une philosophie qui se donne à soi-même, donc d'une manière intra-philosophique, une condition selon laquelle son existence dépend du système des conditions qui lui sont extérieures. On pourrait donc dire que la philosophie est sous sa propre condition de penser les quatre procédures de vérité comme étant ses conditions extérieures, réelles. C'est-à-dire comme conditions que la philosophie elle-même pose comme ses conditions immanentes, donc comme conditions sans lesquelles elle ne pourrait pas exister comme philosophie, mais qui sont pour cette raison même irréductibles, extérieures à la philosophie.

Constatons donc que le rapport que la philosophie entretient avec sa condition politique n'a pas changé dans ce passage de *L'Être et l'Événement* à *La logique des mondes*. La philosophie reste toujours « sous condition des événements de la politique réelle », elle y est même « organiquement » liée, tout en restant cependant, selon Badiou, « une activité de pensée *sui generis*<sup>5</sup> ». En effet, Badiou lui-même définit le rapport philosophique au regard de la politique comme *métapolitique*<sup>6</sup>. Dans cette perspective on dira que la formulation de l'hypothèse communiste est une formulation entièrement *philosophique* : « ce livre », écrit Badiou au début du livre qui porte ce titre, est, « je veux y insister, un livre de philosophie<sup>7</sup> ».

228

Tout en prenant cette affirmation au sérieux, une question se pose néanmoins : bien que la formulation de l'hypothèse communiste appartienne au domaine de la philosophie, les noms philosophiques de la politique, quant à eux, sont si étroitement, si « organiquement », presque immédiatement liés aux noms propres de la politique elle-même que l'on devrait se pencher sur la manière selon laquelle il faut entendre l'énoncé qui porte sur la « pertinence révolutionnaire »

<sup>5</sup> A. Badiou, *Abrégé de la métapolitique*, Paris, Seuil, 1998, p. 70–71.

<sup>6</sup> *Ibid.* : « Par 'métapolitique' j'entends les effets qu'une philosophie peut tirer, en elle-même, et pour elle-même, de ce que les politiques réelles sont des pensées. »

<sup>7</sup> A. Badiou, *L'hypothèse communiste*, p. 32.

de la philosophie. La « pertinence révolutionnaire » de la philosophie ne signale-t-elle pas que la philosophie « sous condition de » ne s'est pas, subrepticement, bien sûr, éloignée de sa position métapolitique qu'elle est obligée de maintenir comme philosophie ? Qu'elle est basculée dans le rôle qui lui avait été désigné par le marxisme : non pas d'interpréter le monde comme un discours purement contemplatif, mais plutôt d'assumer le statut d'un discours théorico-pratique, presque politique, qui intervient dans le monde pour le changer. Autrement dit, est-ce que le déplacement de l'accent opéré par le *Second manifeste* signale un changement qu'on pourrait comprendre au sens de la thèse onze sur Feuerbach : « Les philosophes ont seulement interprété le monde de diverses manières, il s'agit de le transformer » ?

Il est incontestable que la philosophie badiouienne vise à un changement du monde. Mais on se tromperait si l'on prenait le fait que Badiou s'appuie dans *Logiques des mondes* et dans le *Second manifeste* sur la « doctrine intégrative du faire » comme son aveu tacite que la philosophie devrait quitter son champ de la pensée qui ne pense que la pensée elle-même pour devenir une pratique, implicitement du moins, politique. Or si la philosophie sous conditions se sépare d'une philosophie considérée comme la part théorique du changement politico-pratique du monde, c'est précisément dans la mesure où il s'agit d'une philosophie qui opère avec l'Idée. À ce propos, j'avancerai la thèse suivante : l'Idée, avec laquelle opère la philosophie sous conditions, n'est pas le moyen de s'approcher du domaine de la pratique politique, c'est plutôt une manière de renforcer son orientation matérialiste.

Pour développer cette thèse, en m'appuyant sur des affirmations supplémentaires, je poserai quelques jalons. Premièrement, pour concevoir l'Idée au sens où Badiou a introduit ce concept, il faut partir de l'indiscernabilité de la pensée et de l'acte. Il n'est possible de penser l'Idée que sous la forme d'une prescription : vivre selon l'Idée, ou encore, agir selon l'Idée. Deuxièmement, l'indiscernabilité de la pensée et de l'acte requiert en tant que telle de joindre au couple initial : pensée et acte une troisième instance, celle du réel ou de la Chose. C'est l'instance du réel justement qui ouvre la voie vers le matérialisme de l'Idée. Pour formuler ce point d'une manière plus rigoureuse, je dirais que la théorisation de l'Idée comme point de l'indiscernabilité de la pensée et de l'acte impose une articulation conceptuelle mise en œuvre par la psychanalyse lacanienne du symbolique, de l'imaginaire et du réel, une articulation que Badiou, au prix de

quelques remaniements, a fait sienne<sup>8</sup>. Pour donner à la philosophie son fondement matérialiste, nous avons donc besoin d'un nœud de ces trois instances. Et troisièmement, le matérialisme de l'Idée demande une figure singulière du sujet : celui demeure toujours, pour le dire dans le vocabulaire du premier *Manifeste*, un sujet « sans vis-à-vis<sup>9</sup> », mais, à cette figure du « sujet sans objet », il faut ajouter maintenant un tour de force supplémentaire : tout en demeurant le « sujet sans objet », il n'est cependant « pas sans », et plus précisément encore : il n'est pas sans objet, justement. Ici, je fais allusion, bien sûr, à la thèse lacanienne selon laquelle l'angoisse, cet affect qui ne trompe pas, bien qu'il n'ait pas d'objet déterminé, n'est pas sans objet. Citons Lacan : « Elle n'est pas sans objet, mais à condition qu'il soit réservé que c'est ne pas là dire, comme pour un autre, de quel objet il s'agit – ni même pouvoir le dire<sup>10</sup> ». C'est précisément dans cet objet paradoxal qui va avec « le sujet sans objet », dans cet objet qui est là, sans qu'on puisse le voir pour autant, qu'il faut chercher, à mon avis, la matérialité de ce « corps exceptionnel », exceptionnel parce que subjectivable et que Badiou introduit sous le nom de « corps-de-vérité ». Ce corps-de-vérité, bien sûr, n'est pas ineffable ou inexprimable, or pour pouvoir le penser et l'exprimer il faut introduire la catégorie du réel.

En tant que point de l'indiscernabilité de la pensée et de l'acte, l'Idée, loin de garantir le passage de la théorie à la pratique, consiste plutôt en un franchissement du symbolique en direction du réel. Nous trouvons une précieuse indication pour élucider ce point dans Badiou lui-même lorsqu'il se réfère aussi bien à la fonction imaginaire qu'à la fonction symbolique de l'idée<sup>11</sup>. Cependant, pour démontrer le matérialisme de l'Idée, il faut tenir compte d'une autre fonction de l'Idée que Badiou lui assigne, celle du nouage du symbolique et du réel. En effet, en définissant l'Idée comme « une médiation opératoire entre le réel et le symbolique<sup>12</sup> », Badiou la décrit plus précisément en termes suivants : « L'Idée est une fixation

230

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 187.

<sup>9</sup> A. Badiou, *Manifeste pour la philosophie*, p. 74.

<sup>10</sup> J. Lacan, *Seminaire X, L'angoisse*, Paris, Seuil, 2004, p. 155. Ou encore : « Non seulement elle n'est pas sans objet, mais elle désigne très probablement l'objet, si je puis dire, le plus profond, l'objet dernier, la Chose », *ibid.*, p. 360. C'est la raison pour laquelle l'angoisse ne trompe pas. Elle est hors de doute, elle « ne trompe pas, précisément en tant que tout objet lui échappe », *ibid.*, p. 252.

<sup>11</sup> Voir par exemple : « L'idée communiste est l'opération imaginaire... L'idée symbolise dans l'Histoire le devenir 'en vérité' des idées (politiques) justes », *L'hypothèse communiste*, pp. 189 et 195.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 194.

historique, de ce qu'il y a de fuyant, de soustrait, d'insaisissable, dans le devenir d'une vérité. Mais elle ne l'est qu'autant qu'elle reconnaît comme réel cette dimension aléatoire, fuyante, soustraite et insaisissable<sup>13</sup> ».

Et c'est pour rendre raison au réel de l'Idée que je supplémenterais l'énoncé de Badiou selon lequel l'Idée est ce « à partir de quoi un individu se représente le monde, y compris lui-même, dès lors qu'il est incorporé au processus d'une vérité<sup>14</sup> », de la manière suivante : l'Idée, avant même d'apparaître en tant qu'une représentation du monde, est *l'articulation du réel*, plus exactement, l'articulation d'un réel que je nommerais, faute de mieux, « la chose de la pensée ». Je peux réécrire maintenant la thèse dont je suis parti et selon laquelle l'Idée est fondée sur l'indiscernabilité de la pensée et de l'acte, ainsi : l'Idée est structurée comme un acte qui met en jeu « la chose de la pensée », c'est-à-dire ce point réel qui, tout en restant irréductible à la pensée, permet à celle-ci de se constituer comme pensée. Autrement dit, l'idée, au sens dans lequel je l'entends ici, est originairement la manifestation d'une pensée affectée. Cette manifestation est à prendre au double sens du terme. Premièrement, l'idée est une pensée affectée par la chose de la pensée, à savoir par ce quelque chose qui, bien que immanent à la pensée, lui reste radicalement hétérogène, extérieur. Deuxièmement, l'Idée est une pensée qui pense son être-affecté, ou, ce qui revient au même, le prend sur soi, l'assume. De ce point de vue, l'acte par lequel la pensée met en jeu la chose de la pensée, bref, cet acte de l'auto-affection comme hétéro-affection, pourrait être considéré comme analogon de l'acte psychanalytique désigné par Lacan comme acte de « désangoisser ». Désangoisser, c'est l'acte qui accomplit le passage de l'angoisse qui inhibe à l'action qui emprunte à l'angoisse sa certitude, transformant par là son objet fuyant en un objet-cause non prédicatif, mais qui conduit l'action. On pourrait donc de la même manière entendre l'Idée comme acte qui, en incitant la pensée de faire face à son être affecté par quelque chose qui lui appartient, tout en lui étant irréductiblement extérieur, donne à la pensée son matériau premier, ouvrant en même temps à l'intérieur de la pensée un passage à son dehors hétérogène.

Avant d'expliquer cela plus en détail dans la perspective de la doctrine kantienne de l'idée, je reviendrai brièvement sur la triade lacanienne du symbolique, de

<sup>13</sup> *Ibid.*

<sup>14</sup> A. Badiou, *Second manifeste*, p. 119.

l'imaginaire et du réel. Ces trois catégories, on pourrait dire, nous donnent tout, ou encore, elles sont, d'une certaine manière, tout ce que nous avons à notre disposition. Ainsi, cette triade nous donne-t-elle notre monde, mais elle nous permet en plus d'avoir accès à ce monde. Quant à ce monde, on peut dire, premièrement, qu'il est constitué et ordonné comme une structure symbolique, donc S. Deuxièmement, ce monde, nous le vivons d'une manière toujours singulière, telle que nous nous le représentons, bref, d'une manière imaginaire, donc I. Et troisièmement, dire, comme Lacan, que notre réalité n'est rien d'autre qu'un montage d'une structure symbolique et d'une représentation imaginaire<sup>15</sup>, c'est dire que, dans cette réalité constituée du Deux, quelque chose fait défaut, à savoir le réel, donc R. Ou pour le dire d'une façon ramassée : à cette réalité symbolique et imaginaire appartient encore quelque chose qui la dépasse où lui fait défaut : son exception immanente, le réel comme une extériorité intérieure de la réalité. À part ces trois ordres, il n'y a rien d'autre, il n'y a rien qui puisse échapper à ces trois principes de classification.

Or si ces trois catégories ne sont pas simplement juxtaposées, coextensives, c'est parce que la triade lacanienne constitue un nœud. En d'autres termes, dans la mesure où la réalité est structurée symboliquement, elle ne peut exister sans que quelque chose ne lui fasse défaut : le réel comme son extériorité intérieure. Qu'est-ce qu'il faut entendre par cette extimité du réel par rapport au symbolique ? Rien d'autre que ceci : si la structure symbolique n'est pas possible sans le réel, elle n'est pas possible avec le réel non plus. Dès le départ nous avons donc affaire à un Un qui se divise en Deux, nous avons affaire au symbolique, accompagné de quelque chose qui ne lui appartient pas, qui est à part : l'exception immanente du réel. Il s'agit, strictement parlant, d'un Un impossible et d'un Deux, également impossible. C'est la raison pour laquelle, à cet Un impossible, toujours déjà divisé un Deux, s'ajoute un Tiers : l'imaginaire.

232

Je voudrais souligner, pour ma part, que cet ajout a une fonction tout à fait particulière. L'imaginaire n'est pas seulement la manière selon laquelle nous vivons la réalité ordonnée symboliquement, comme je viens de le dire. L'imaginaire constitue également la façon, toujours singulière d'ailleurs, selon laquelle la chute du réel est pensée et mise en scène dans la réalité. Bien sûr, cette chute peut être niée

<sup>15</sup> « La réalité est une montage de l'imaginaire et du symbolique. » J. Lacan, *Logique du fantasme*, séminaire inédit des années 1966/67.

ou supprimée, même à demi avouée. Mais l'exception immanente du réel peut se manifester également comme quelque chose qui, tout en étant radicalement hétérogène à la réalité, opère au sein de la réalité. En d'autres termes, c'est à travers le nœud de ces trois instances, R, S, I, qu'il est possible d'affirmer, au sein de la réalité, la trace du réel, la trace de quelque chose qui interrompt la réalité, soit qu'il lui fait défaut ou qu'il la dépasse. Pour ma part, je dirais que l'Idée de Badiou, comme d'ailleurs le semblant de Lacan, n'est rien d'autre qu'une telle manière de faire le nœud avec R,S,I. En effet, la réalité, telle que l'Idée l'organise, est une réalité qui est en soi, en tant que telle, déréalisée. Il s'agit d'une réalité qui est organisée autour d'une instance qui la rend inconsistante, mais qui par là même ouvre la possibilité de l'émergence de quelque chose qui, dans la mesure où il est coupé du temps de la situation dans laquelle il a eu lieu, c'est-à-dire précisément comme ce « horlieu » et « hors temps », universel, émancipateur, en un mot, destiné à tous. Pour emprunter une formulation ancienne de Badiou, on pourrait dire que l'Idée réalise le parcours du matérialisme intégral : du réel comme cause au réel comme consistance<sup>16</sup>. On pourrait exprimer ce parcours du matérialisme intégral ainsi : ce qui fait que le réel en tant qu'une présupposition aura été produit comme un surproduit d'une orientation de la vie selon le Vrai, c'est l'Idée.

Il y a un aspect dans la notion badiouisienne de l'Idée qui m'intéresse particulièrement. Ce que cette notion met en relief, c'est l'Idée comme pensée qui est affectée par le réel de la « chose de la pensée » et qui, en même temps, pense son être-affecté. Penser cet être affecté, bien évidemment, n'a rien d'une posture contemplative. Il s'agit plutôt d'une pensée qui est indiscernable de l'acte. Dire que la pensée est indiscernable de l'acte, c'est dire que nous avons affaire à un acte qui vise à matérialiser, c'est-à-dire conduire à l'apparaître, cette « chose de la pensée » qui affecte la pensée dans son for même, si je puis le dire ainsi, et qui la fait penser, tout en lui étant irréductible. Bien sûr, il n'y a pas de vraie pensée sans ce qui l'affecte, sans la chose de la pensée. Mais le nouage de la pensée et de son réel, quant à lui, reste quelque chose de construit. Cette matérialisation de la pensée qu'opère l'Idée est à entendre en double sens du mot. Elle « matérialise » la pensée en lui donnant pour ainsi dire son « matériau primaire », c'est-à-dire en construisant une différence minimale entre la pensée et la chose qui affecte la pensée de l'intérieur, en lui permettant ainsi d'être la pensée de quelque chose qui lui est hétérogène. Mais elle la matérialise aussi en organisant l'apparaître de la chose

<sup>16</sup> A. Badiou, *Théorie du sujet*, Paris, Seuil, 1982, p. 243.

de la pensée, c'est-à-dire son objectivation en guise du corps-de-vérité dans un monde. De ce point de vue on pourrait dire que c'est « la chose de la pensée », et non pas la pensée en tant que telle qui est à l'origine et qui est la cause de l'indiscernabilité de l'acte et de la pensée comme mode de fonctionnement de l'Idée.

## II.

Dans ce qui suit, j'essaierai de développer plus en détail la thèse qui porte sur l'Idée que je viens d'avancer par un détour inattendu: je ferai recours à Kant, un philosophe qui, à premier vue, est bien étranger à la philosophie badiouienne. Il faut dire que Kant ne s'intéresse guère au matérialisme, ni au matérialisme en général ni au matérialisme de l'Idée en particulier. Or si j'essaie de lire Kant avec Badiou et Lacan, c'est parce que sa doctrine des idées de la raison pourrait nous aider à construire une réponse à la question du matérialisme, y compris celui de l'Idée.

Pour présenter brièvement la doctrine kantienne des Idées, je commencerai par un détour. Il est bien connu qu'au cours de la phase dite précritique, surtout entre les années 1763-1766, Kant a été hanté par le problème de diverses « *maladies de tête* », pour utiliser le titre d'un de ses essais<sup>17</sup>, comprenant autant les troubles mineurs dans le fonctionnement « normal », donc prescrit de la manière de penser et d'agir, que les phantasmes occultes, jusqu'au dysfonctionnement irrationnel de la pensée, l'objet du traitement clinique. Le phénomène du *Wahn*, qui accouple la folie dans ses diverses formes à la perception trompeuse et illusoire de la réalité, a constitué pour Kant un problème tant existentiel que théorique, dans la mesure où la distinction de la raison et de la folie touchait, pour lui, la détermination de la philosophie elle-même. Le point d'intersection de ces deux aspects du problème constitue un point central de la philosophie kantienne, à savoir : comment distinguer la vérité du délire, la folie de la connaissance d'expérience, la pensée spéculative ou la métaphysique des hallucinations de la pensée. Dans son beau livre, *La folie dans la raison pure. Kant lecteur de Swedenborg*, Monique David-Ménard nous a montré, avec une rigueur et une conviction exemplaire, à quel point la philosophie critique peut être considérée comme issue de la rencontre du philosophe avec

<sup>17</sup> Cf. Voir par exemple « Essai sur les maladies de tête » (1764), « Observations sur le sentiment du beau et du sublime » (1664), « Rêves d'un visionnaire expliqués par des rêves de la métaphysique » (1766).



le danger des « maladies de tête », qui l'ont troublé<sup>18</sup>. Si la croix que porte la philosophie, comme l'a remarqué Badiou dans son commentaire à propos du livre de Monique David-Ménard, est bien la croix de la vérité, alors, pour reprendre le propos de Badiou, « avant de porter patiemment, dans un labeur conceptuel infini et précautionneux, la croix de la vérité, Kant a porté celle de la folie possible... Homme des lumières éprouvé par la tentation de l'obscurantisme délirant<sup>19</sup> ».

On peut cependant comprendre la rencontre kantienne avec la possibilité de la folie et les effets de cette rencontre sur son système philosophique de deux façons différentes. Si l'on suit la lecture de Badiou, on pourrait considérer la tentation de la folie de la raison comme un symptôme de la philosophie kantienne. De ce point de vue, le système critique, surtout la théorie massive de l'objet, telle qu'elle a été développée dans la première *Critique*, donc « l'objectivité kantienne », présenterait, pour citer Badiou, « la thérapeutique philosophique d'une terrible exposition au délire spéculatif<sup>20</sup> ».

Pour ma part, j'opterais pour une autre lecture qui consiste à inverser la perspective et à postuler que « l'exposition au délire spéculatif » ainsi que les écrits psychologiques de Kant revêtent, sous une guise imaginaire, ce qui deviendrait l'un des problèmes centraux de sa pensée à savoir : comment montrer ou, plutôt démontrer que la raison, qui, selon Kant, « n'est en fait occupée que d'elle-même » (CRP, B 708/680), n'est pas qu'un délire spéculatif. En effet, c'est justement au moment où la raison ne s'occupe que d'elle-même, c'est-à-dire au moment où la raison n'est rien d'autre que la raison pure – c'est bien la pointe de Kant – qu'elle touche à quelque chose de réel, quelque chose qui est hétérogène, extérieur à la raison.

Kant ne s'intéresse donc pas à la folie pour purifier la raison de ses pensées délirantes. Ce qu'il cherche, c'est, au contraire, une procédure de la pensée qui vise à

<sup>18</sup> Monique David-Ménard, *La folie dans la raison pure. Kant lecteur de Swedenborg*, Vrin, Paris 1990, p. 9 : « [...] la réflexion kantienne sur la folie » a une importance essentielle « dans l'élaboration et l'organisation même de la philosophie critique et transcendantale », le problème de la folie est « l'un des matériaux essentiels » pour la philosophie théorique et critique de Kant. Cf. également l'ouvrage de Constantin Rauer, *Wahn und Wahrheit. Kants Auseinandersetzung mit der Wahrheit*, Berlin, Akademie-Verlag, 2007, qui avance la thèse selon laquelle le vrai problème de la philosophie critique kantienne est le « Wahn » justement.

<sup>19</sup> A. Badiou, « Objectivité et Objectalité : Monique David-Ménard, *La folie dans la raison pure. Kant lecteur de Swedenborg*, Vrin 1990 », typoscript.

<sup>20</sup> *Ibid.*

élever la folie à la dignité du concept, pour paraphraser la fameuse formule lacanienne, ce qui ne veut dire rien d'autre que d'intégrer la folie dans la notion de la raison. Pour Kant, il s'agit en effet, d'élever la folie, le délire au rang de la notion rationnelle.

Etant donné que la raison constitue l'instance de l'universel par excellence, on pourrait dire que la réflexion qui porte sur la relation entre la folie et le fonctionnement de la raison mène Kant d'une description précritique et d'une analyse de diverses « maladies de tête » à une élaboration critique de la raison qui lui permet de se séparer, comme instance de l'universalité du délire justement, d'avec les maladies de tête. Dans ce contexte, notre tâche consiste à élucider cette thèse selon laquelle la raison kantienne opère comme instance de la folie généralisée. En même temps il faut montrer comment la raison, pris comme l'universel délirant, est articulée avec la matérialité de l'Idée.

L'autocritique de la raison est le nom kantien pour l'opération qui vise à démontrer non seulement que la raison, bien qu'elle n'ait affaire qu'à elle-même, n'est pourtant pas fermée dans l'immanence homogène de la « pensée pure » qui ne produit que des pensées délirantes, mais est ouverte, au contraire, à quelque chose du réel. L'autocritique de la raison constitue la réponse à la question de savoir comment la raison peut être à la fois chez soi et hors de soi. Prise en ce sens, cette opération implique ce qu'on pourrait appeler la « révolution matérialiste de l'Idée » de Kant.

Voyons de plus près en quoi consiste au juste l'opération de l'autocritique de la raison. Comme il est bien connu, pour Kant, la raison est une fonction de l'unification, sauf que, à la différence de l'unification par l'entendement, la raison cherche l'inconditionnel. L'inconditionnel auquel pousse la raison son « irrépressible désir », comme le dit Kant, (Crp, B 824/A 796), est la réponse finale à la question de savoir pourquoi il y a quelque chose plutôt que rien. Il est vrai que la raison trouve toujours, du moins dans un premier temps, ce point de l'inconditionnel. Or la raison est toujours déçue par ce qu'elle trouve comme inconditionnel. Elle ne cesse de découvrir que là où elle a vu quelque chose, il n'y a, en vérité, rien. Mais cela tient seulement jusqu'à un certain point, celle de la révolution de l'entendement kantienne, c'est-à-dire jusqu'à l'opération complexe de la critique et de l'autocritique de la raison.

Au cours de son autocritique, la raison découvre l'erreur structurelle de son mode d'opérer. Elle apprend que ses idées constituent une sorte de court-circuit entre la pensée et le réel. Autrement dit, la raison transforme, d'une manière tout à fait fétichiste, sa propre forme d'unification en quelque chose d'objectif. Ou encore, là où il n'y a que la forme propre du procédé subjectif, les idées de la raison produisent l'apparence d'un objet. Il importe de noter que, même après l'autocritique, les idées de la raison fonctionnent de la même façon. Elles continuent de transformer le purement subjectif en quelque chose d'objectif, elles continuent de créer l'apparence de quelque chose là où, strictement parlant, il n'y a rien d'autre que leur mode d'opérer. La seule différence étant : désormais cette illusion, quoique naturelle et inévitable, « ne nous abuse » plus (*Crp*, B 354/A 298).

Le résultat de l'autocritique de la raison est, pour aller vite, double. En ce qui concerne la raison elle-même, il n'y a pas de grands changements. En dépit de l'autocritique, la raison ne renonce pas à ses idées, aux grands récits de l'immortalité, liberté, création, etc. Elle renonce, en revanche, à ce qui l'obligerait de les traiter comme des objets réels. Désormais, la raison se limite à elle-même, ce qui veut dire qu'elle renonce à la demande que ses idées soient directement partie constituante du monde objectif. Utilisant une expression qui n'est pas kantienne, on pourrait dire que la raison traite désormais ses idées comme des fictions du vrai. À travers ces fictions, la raison est, certes, présente, dans la réalité constituée empirique, mais elle ne participe pas directement à sa constitution. En ce qui concerne le deuxième résultat de l'autocritique on dira que, en se bornant à elle-même, la raison abandonne la lourde tâche de la constitution de la réalité et la cède à l'entendement. On connaît le résultat : alors que la raison échoue dans ses tentatives de résoudre les grandes questions portant sur le fondement ultime et le sens de tout, les questions dont dépendrait le destin de toute la réalité, l'entendement, couplé à la sensibilité, réussit dans le projet de la constitution de la réalité objective. Monique David-Ménard résumé cela dans une formulation très précise : « l'entendement réussit là où la raison échoue ». À cette réussite de l'entendement, la raison ne participe que d'une manière indirecte : à travers l'unification de la connaissance rationnelle.

À première vue, ce double résultat de l'autocritique de la raison est assez modeste. En effet, il semble que la raison a accepté de jouer un rôle secondaire dans la constitution de la réalité accomplie par l'entendement. Toutefois il ne faut pas méconnaître une chose qui est pourtant essentielle : la constitution de l'objet

qu'effectue l'entendement a beau être une réponse réussie à l'impuissance de la raison, cette réponse, et ce point est crucial, n'est possible que grâce au pouvoir de la raison d'accomplir son autocritique. Nous n'avons pas affaire ici à une raison qui, fatiguée à cause de sa recherche infructueuse de l'inconditionnel, cette chose qui l'affecte, cède la recherche de la réponse à la question : Pourquoi quelque chose plutôt que rien, à l'entendement, et ne se contente désormais que d'ajouter quelques touches finales à la construction de la réalité objectivée accomplie par l'entendement. Il ne suffit pas de dire que la constitution objective de la réalité par l'entendement peut réussir seulement après l'autocritique de la raison où celle-ci apprend à se limiter à elle-même. La constitution de la réalité par l'entendement est la partie constituante de l'autocritique de la raison. Plus précisément, en dépit du fait que la réalité constituée se présente comme la machine autonome de l'objectivité, cette réalité objective est toujours déjà en fonction de l'autocritique. La constitution de la réalité est une constitution selon les idées de la raison, c'est-à-dire selon l'inconditionné en tant que fiction du vrai. N'est vraiment objective que la constitution de la réalité qui se déploie comme champ de l'apparaître et de l'effectuation de cette autocritique, donc une réalité dans laquelle on trouve les traces de l'autocritique de la raison.

L'autocritique de la raison apparaît ainsi comme un processus paradoxal, d'abord parce que la raison se présente dans le monde de l'apparaître précisément au moment où elle n'a affaire qu'à elle-même, ou encore, où elle n'est que la raison pure, puisque l'autocritique l'a amenée au point de renoncer à son objet fantomatique pour se limiter à soi-même. La raison qui, avant son autocritique, reste prisonnière de son propre désir de l'inconditionnel, rivée à l'immanence de la pensée, après l'autocritique réussie à apparaître dans le monde phénoménal. Comme on le sait, Kant appelle cet apparaître de la raison « l'usage empirique » de la raison. À ce point on pourrait formuler le premier paradoxe de l'autocritique : l'autocritique de la raison qui lui permet de s'autolimiter est inséparable de l'usage empirique de la raison, c'est-à-dire d'une présence singulière de la raison dans le monde de l'objectivité. Or l'autocritique est paradoxale pour une autre raison encore : selon Kant, les idées de la raison n'ont pas d'existence objective, puisqu'il n'y a rien dans l'expérience qui leur conviendrait. Si la raison, à travers son usage empirique, est présente dans le monde de l'expérience, cette présence signale la présence de quelque chose d'inexistant. Dans son usage empirique, la raison est présente dans le monde comme l'inexistant de ce monde.

La présence des idées de la raison comme inexistant du monde requiert une formulation plus précise de la proposition selon laquelle, après l'autocritique de la raison, ses idées, donc la présence de l'inconditionnel, sont posées désormais comme fictions véridiques. En effet, il serait plus correct de postuler que les idées de la raison opèrent dans leur usage empirique comme fictions du vrai qui visent l'universalité. C'est seulement cette validité universelle des fictions véridiques de la raison qui fonde l'un des théorèmes clés de la philosophie critique de Kant, du moins c'est la thèse que j'avance ici, à savoir que le monde phénoménal constitué par l'entendement n'est que le songe, bref, qu'il est objectif.

Certes, on pourrait se demander si, en soumettant l'objectivité de la réalité, c'est le résultat le plus important de la première *Critique*, au fonctionnement de la raison, nous n'avons pas déjà renoncé à ce résultat, pire, si, en subordonnant l'objectivité du monde à l'universalité des idées, nous n'avons pas abandonné cette réalité au désir de l'inconditionnel de la raison, un désir qui tourne à vide, c'est-à-dire transformé cette réalité objective en un champ du délire généralisé ou en réalité hallucinatoire ? La réponse à cette question dépend de la façon dont on entend l'universalité des idées de la raison dans leur usage empirique. Pour sortir de cette impasse il faudrait articuler l'universalité au fait que les idées de la raison postcritiques sont l'inexistant du monde. La condition de possibilité pour cette articulation relève de l'axiome central de la philosophie critique, à savoir la différence centrale entre le phénomène et le noumène, la chose en soi. Dans la perspective de cette différence, le monde dans lequel nous vivons est le monde phénoménal dans lequel la chose en soi fait défaut. Le monde phénoménal ne veut dire rien d'autre que cela : ce monde n'est pas la chose en soi, le monde tel qu'il est en soi. Ce qui détermine le monde phénoménal, ce n'est pas l'inconnaissable de la chose en soi, mais le fait que la chose en soi lui fait défaut. Le monde phénoménal est objectif dans la mesure exacte où, dans lui, opère la réflexion sur le monde phénoménal comme n'étant en tant que tel la chose elle-même, donc que le Monde en soi lui manque. Mais il ne faut pas s'arrêter là. Il faut encore tirer une implication cruciale pour la perspective kantienne, à savoir : si le monde phénoménal est marqué par l'absence de la chose en soi, si le monde phénoménal n'est objectif que sous la condition de ne pas se prendre comme le monde en soi, alors il est indispensable pour ce monde que sa référence négative, l'absence de la chose en soi, y est présente. Bref, en tant que monde phénoménal, il existe sous la condition que, dans lui, est présente la trace de l'absence de la chose elle-même, la trace de ce que, dans ce monde, un vide

ontologique est présent. Et c'est précisément l'usage postcritique de la raison qui réalise cette condition, son usage empirique n'étant que le tenant lieu de ce vide ontologique. Dans le monde phénoménal, les idées sont présentes comme son inexistant. Ou encore, les idées de la raison en tant qu'inexistant du monde phénoménal sont le signe matériel du fait que ce monde est marqué par un manque crucial, qu'un vide y est présent : le vide de l'Un. C'est seulement à travers l'usage empirique des idées de la raison, donc à travers la présence des idées de la raison dans le monde phénoménal, que celui-ci devient en vérité un monde phénoménal, c'est-à-dire un monde qui n'est pas déjà le Monde.

L'absence du monde dans le monde, son manque de fondement, est présente par les idées. Leur caractère universel relève du fait qu'en tant que telles elles sont le signe matériel de ce qui caractérise tout monde phénoménal, à savoir : l'absence de la chose en soi, c'est-à-dire le Monde lui-même. Les idées de la raison, prises dans leur usage empirique, ne sont donc rien d'autre que la présence matérielle de l'absence du Monde dans le monde phénoménal.

Venu à ce point, nous pouvons revenir à notre thèse de départ affirmant que la raison postcritique, c'est-à-dire la raison en tant que la raison pure, est l'instance du délire universalisé. L'expression « l'universalisation du délire » par laquelle nous cherchons à capter le statut de la notion de la raison kantienne après son autocritique, est à entendre dans un double sens. La raison postcritique kantienne est en même temps l'instance de l'universalité du *délire* et l'instance de l'*universalité* du délire. Par l'universalité du *délire* nous entendons le fait que c'est justement l'usage empirique de la raison qui confirme que de notre monde est objectif parce que le noyau réel y fait défaut, la chose elle-même, ou encore, le Monde. Dire que la raison est l'instance du délire universalisé, c'est dire que le monde phénoménal, du point de la raison pure, est sans fond, finalement, que c'est un monde sans Monde. En revanche, dire que la raison est l'instance du délire *universalisé*, c'est dire que l'absence de la chose même, constitutive de l'objectivité de notre monde, est néanmoins présente – à travers les idées. À travers les idées de la raison, ce qui est commun aux divers mondes phénoménaux, à savoir le fait que chacun d'entre eux est un monde sans Monde, est néanmoins présent. Les idées ne sont pas le réel de nos mondes, mais elles peuvent presque le toucher, dans la mesure où, du fait d'être présente dans le monde empirique comme son inexistant, elles signalent que le monde est construit sur la présence de l'absence du Monde. De cette manière les idées témoignent que dans chaque

monde constitué il existe encore un autre monde pour tous, un monde qui traverse la constitution spatio-temporelle des mondes phénoménaux comme ce qui est en eux éternel, plus réel que leur réalité constituée elle-même. En un mot, dans leur usage empirique, les idées de la raison sont l'instance du délire universel parce qu'elles sont la manifestation matérielle de la présence de l'absence de la chose même, le Monde, et en ce sens, elles constituent le noyau le plus réel de nos mondes constitués par l'entendement.

L'autocritique de la raison apparaît ainsi comme un processus qui se déploie sur deux niveaux distincts quoique interdépendants. Premièrement, au niveau de la raison, son désir de l'inconditionnel se déploie un processus qui permet à la raison d'apprendre à *vouloir vraiment ce qu'elle désire*. Je m'appuie ici sur la remarque conclusive de Lacan dans son écrit : « Remarque sur le rapport de Daniel Lagache » où Lacan insiste sur le fait que « le sujet est appelé à renaître – comme objet a du désir – pour savoir s'il veut ce désir<sup>21</sup> ». On pourrait traduire la formulation lacanienne dans le langage de la problématique des Idées, dont je traite ici, de la manière suivante : ce que l'autocritique rend possible à la raison, c'est de renaître dans les apparences qui ne trompent pas, dans les fictions du vrai qui produisent des effets réels dans le monde empirique, mais la raison sait maintenant qu'elle veut ce qu'elle désire. Bref, au premier niveau de l'autocritique nous avons à faire à une raison qui a obtenu un savoir faire avec l'inconditionnel comme objet de son désir. Vouloir son désir signale ici une interruption de l'identification immédiate de la raison et de l'objet de son désir. L'autocritique se présente donc comme acte qui introduit entre la raison et son désir une distance minimale. Une distance qui n'est rien d'autre que le moment où la raison se matérialise dès qu'elle accepte son propre être affecté par quelque chose qui lui appartient, bien qu'il reste irréductible à elle, à savoir l'inconditionnel comme la chose de la pensée. Ou encore, la pensée accepte d'être sous la condition de son « *Triebfeder* », son mobile, cette « chose de la pensée » irréductible à la pensée elle-même, qui affecte la pensée dans son for intérieur et lui permet de devenir la pensée de quelque chose hétérogène à elle. La distance entre la pensée et la chose qui l'affecte est minimale, cependant c'est elle qui fournit à la pensée sa matière première. Une autre manière d'exprimer ce que je viens d'appeler l'acceptation de la pensée à son être affectée est de dire qu'il s'agit d'un processus où l'inconditionnel, l'objet de l'imperturbable demande, est renversé

<sup>21</sup> Jacques Lacan, *Écrits*, Paris, Seuil, 1968, p. 682.

en condition absolue de la raison pure mais qui est en tant que telle détachable de la raison. Pour citer Lacan : « le désir renverse l'inconditionnel de la demande de l'amour, où le sujet reste sous la sujétion de l'Autre, pour le porter à la puissance de la condition absolue (où l'absolu veut dire aussi détachement)<sup>22</sup> ».

La raison pure, c'est-à-dire la raison qui n'est pas au service de la survie et du bonheur, telle qu'elle émerge de son autocritique, se présente désormais comme la raison ou, plutôt, la pensée matérialisée. C'est une pensée matérialisée en quelque chose qui lui est intérieure, mais qui lui reste en même temps extérieure, et qui, pour cette raison même, constitue la présupposition de sa pureté. Mais, et cela nous renvoie au deuxième niveau de l'autocritique de la raison, cette présupposition n'existe que comme issue de l'incessant usage empirique de ses idées. Autrement dit, le premier résultat de l'autocritique de la raison, son être affecté comme présupposition de sa pureté, n'est que le surplus produit du fonctionnement incessant de la raison au niveau de l'apparaître. Il n'y a pas de pensée sans ce qui l'affecte sans le réel de sa chose. Or le nouage de la pensée et de son réel, quant à lui, reste quelque chose de produit. On pourrait dire aussi : le fait que la raison apprend à traiter la chose qui l'affecte, ou encore, qu'elle transforme l'inconditionnel en sa condition absolue et, en tant que telle, séparée d'elle-même, est inséparable du fait que l'idée de la raison réalise cette chose de la pensée dans le monde. Les apparences dans lesquelles la raison renaît sont les idées de la raison comme fictions véridiques, mais ces fictions véridiques existent dans le monde de l'expérience.

À suivre la première *Critique*, surtout son Esthétique et Analytique, il peut sembler que, pour apparaître dans le monde, la raison devrait se contenter d'un rôle secondaire, pire, elle devrait assumer son instrumentalisation au service de l'entendement. Dans ce cas, sa seule tâche serait l'unité de la connaissance rationnelle. Bref, à première vue, il semble que la manifestation de la raison dans l'expérience n'est qu'une thérapie de travail afin d'empêcher son délire : au lieu de se livrer à des hallucinations les plus fantasques, la raison se contente de bricoler dans l'expérience pour rester calme. Or ce calme n'est qu'apparent. En vérité, au moment où la raison, quoique d'une manière indirecte, entre dans le monde de l'expérience, ce monde est déjà perdu pour l'expérience. Dès que la raison, cet inexistant de ce monde, s'y manifeste, c'est le monde de l'entende-

<sup>22</sup> « Subversion du sujet et dialectique du désir », dans : Jacques Lacan, *Écrits*, p. 814.



ment lui-même qui est potentiellement déréalisé. Dans le monde de l'expérience dans lequel les idées de la raison n'ont pas leur place, puisque aucun objet ne leur convient, elles obtiennent une existence spécifique : une existence dans le mode d'un objet non-objectif. On pourrait dire aussi, pour introduire le thème de la troisième *Critique*, que les idées de la raison ont dans l'expérience une existence singulière – celle du cas de l'Idée.

Qu'est-ce que un cas de l'Idée ? Si la raison, dans un premier temps de l'autocritique, se rend compte que là où elle a vu quelque chose il n'y a en vérité rien, l'accomplissement de son autocritique l'amène au constat que ce rien est néanmoins quelque chose. Il s'agit là d'un quelque chose formel puisqu'il n'y a pas de réalité objective dans laquelle ne seraient pas présentes les idées. La présence des idées de la raison dans l'expérience requiert un statut ontologique tout à fait spécial : les idées ne sont pas les éléments de la réalité objective, mais elles ne sont non plus une réalisation purement hallucinatoire du désir subjectif de la raison. On dirait donc que les idées de la raison existent sous la forme des cas de l'Idée. C'est-à-dire comme une donnée ou particularité du monde, mais qui est, en même temps, dans sa donation immédiate déréalisée de sorte qu'elle ne compte que comme point de la singularité absolue qui fait, en tant que telle, partie de l'universel. Car la déréalisation n'est rien d'autre que l'opération par laquelle les données de la réalité objective se transforment en matériel potentiel de l'Idée, en un mot, deviennent une partie du cas de l'Idée. Du point de vue de l'autocritique de la raison, le monde de l'expérience se présente comme quelque chose d'objectif dans la mesure, seulement, où il perd déjà son objectivité, ou encore, dans la mesure où il peut être transformé en monde dans lequel l'autocritique de la raison réalise ses conséquences.

L'objectivité du monde empirique n'existe que dans la mesure où les données particulières du monde apparaissent comme données dans lesquelles s'actualise la condition absolue de la raison. Ou pour le dire autrement, dans la mesure où elles se transforment en corps de la « chose de la pensée », en une présence matérielle qui témoigne de diverses manières que les cas de l'Idée existent dans le monde.

Le résultat de l'autocritique de la raison ne consiste donc pas seulement en ceci que, dans l'autocritique, les idées de la raison deviennent les fictions du vrai, mais les fictions qui ne trompent plus. Il s'agit plutôt d'une anticipation du ma-

térialisme de l'idée. En effet, l'opération de l'autocritique implique une esquisse du matérialisme de l'Idée dans la mesure où l'Idée elle-même est le point de l'indiscernabilité de l'acte et de la pensée. L'acte, inséparable de la pensée, consiste en construction d'une double différence minimale. Pour qualifier cette construction de la double différence, on pourrait utiliser la formule badiouienne : « vivre avec l'Idée ». L'acte est d'abord déterminé comme acte qui construit une différence minimale entre la pensée et la « chose de la pensée » qui affecte la pensée. Ou encore, il s'agit là d'un acte qui construit « la chose de la pensée » comme une différence minimale entre la Chose comme présupposition et la Chose comme surplus produit. Dans un deuxième temps, l'acte construit la réalité comme cas de l'Idée, c'est-à-dire comme une différence minimale entre la réalité et la réalité comme l'existence d'un cas de l'Idée. On pourrait dire aussi : comme différence minimale entre les faits qui sont, dans la réalité, le cas de l'Idée, et ce cas lui-même.

C'est ici qu'on pourrait évoquer le tableau de Malevitch *Carré blanc sur le fond blanc* tel qu'il a été commenté par Badiou dans son *Siècle*. Où exactement est trouvé le carré blanc sur le tableau ? Il n'y a nulle part que, justement, dans la différence minimale, nulle, mais absolue du blanc au blanc, comme le dit Badiou. Cette différence minimale, c'est pour ainsi dire le cas du Carré blanc. C'est seulement dans cette différence que le Carré blanc trouve son existence matérielle, visible sur le tableau. De la même façon, l'idée de la raison n'existe dans le monde que sous la forme d'un de ses propres cas. Dans la réalité elle existe ainsi comme la différence minimale entre l'actualité et l'actualité comme corps ou cas de l'Idée. Le cas de l'idée lui-même n'est que la différence minimale entre ce qui est de toute façon le cas et ce cas lui-même. Il est une donnée particulière du monde dont la particularité est soumise à ce qu'elle pointe vers sa propre singularité, c'est-à-dire au fait qu'il est l'événement singulier de l'universel, la singularité du cas de l'Idée.

Résumons : on peut entendre le matérialisme de la notion kantienne de l'Idée selon deux sens. On pourrait dire que l'idée kantienne constitue le moment où la raison se sépare de l'objet de sa demande de l'inconditionnel, le moment où elle transforme l'inconditionnel en sa condition absolue qui, tout en lui étant inhérente, reste séparée d'elle, une condition donc avec laquelle elle sait maintenant faire. Ce savoir faire ne consiste finalement en rien d'autre que ceci : la raison a réussi à se séparer de « sa chose ». C'est ainsi que les idées de la raison

apparaissent dans le monde. Mais elles apparaissent sous la forme de quelque chose qui n'est pas de ce monde, sous la forme de son propre cas. La raison participe ainsi à la constitution de la réalité en la déréalisant en même temps : la nature empirique des idées de la raison constitue le modus de la constitution non-objective de la réalité objective. Il s'agit d'une déréalisation de la réalité au sens où les données particulières du monde se transforment en un corps ou un cas de l'Idée. De la même façon que l'enthousiasme des spectateurs de la Révolution française a déréalisé la réalité empirique et historique afin de transformer cette même réalité en cas de l'Idée, en signe historique du « progrès vers le mieux ».

Je terminerai par la remarque suivante : le problème de la matérialité de l'Idée nous conduit à une nouvelle image de Kant. En ce qui concerne le rapport que Badiou entretient avec la philosophie kantienne, il n'est pas, comme on le sait, favorable. Si cependant nous prenons le thème de l'Idée dans le *Seconde manifeste* comme point de départ pour une nouvelle lecture de la théorie kantienne des Idées, bref, si nous lisons Kant avec Badiou et Lacan, une nouvelle perspective s'ouvre sur l'unité systématique qui lie les trois *Critiques* kantiennes. La première *Critique*, prise dans l'unité de son Esthétique, Analytique et Dialectique, présente une esquisse d'une théorie de la matérialité de la pensée pure, cette théorie étant aussi bien une théorie de l'affection de la pensée par « la chose de la pensée » qu'une théorie de la réalisation du corps de la chose de la pensée dans le monde ; la deuxième *Critique* nous présente une théorie de l'indiscernabilité de l'acte et de la pensée qui constitue le manifeste de l'acte pratique, un acte dont la devise est : « Nous pouvons, donc nous devons » ; la troisième *Critique*, finalement, est une théorie de l'acte pratique comme le nœud de l'universel, du singulier et de la subjectivation. C'est justement grâce à ce nœud qu'une individualité empirique se subjective ou entre en composition du sujet, pour le dire avec Badiou, ou encore, se constitue comme le support local d'un point du singulier qui est immédiatement universalisable. Pour le moment, cette remarque restera une hypothèse de travail.