

KANT ET LA SUBJECTIVATION DE LA RÉALITÉ

Rado Riha

Il y a des textes philosophiques qui sont écrits, entre autres, afin de « guérir une blessure, [d']ôter une écharde dans la chair de l'existence, » pour emprunter à A. Badiou la belle formule bergsonienne ; des textes qui trouvent une place singulière à côté d'ouvrages achevés et dans lesquels ce qui est mis en valeur n'est rien d'autre que l'autonomie de la pensée rationnelle.

Or, il semblerait que même les systèmes philosophiques les plus consistants qui soient, et dont la pensée vise avant tout à résoudre les problèmes traditionnels de la métaphysique, constituent autant de réponses à une « blessure originaire ». En l'occurrence, Monique David-Ménard nous montre, avec une rigueur et une conviction exemplaire, à quel point le système philosophique de Kant peut être considéré comme issu de la rencontre de la philosophie avec la folie de la pensée : comme thérapie philosophique pour ainsi dire, visant à écarter le danger des « maladies de tête », qui l'ont troublé.¹ Que l'auteur de l'ouvrage traitant de la *folie dans la raison pure* soit à la fois philosophe et psychanalyste, ne peut que mettre davantage en valeur son analyse des textes kantien. Cependant, ce n'est pas dans la double compétence professionnelle de son auteur que réside à nos yeux le mérite principal de cet ouvrage, mais plutôt dans le fait que la rencontre de Kant avec la folie y soit l'occasion de mettre en œuvre une rencontre de la philosophie avec la psychanalyse. En effet, il s'agit d'une rencontre qui ne concerne pas uniquement Kant, mais nous interpelle directement, nous, les lecteurs de ses textes. C'est justement à partir de l'exemple de la philosophie kantienne, paradigme du règne d'une rationalité pure, détachée de toute composante qui serait extérieure à la raison, qu'il faut poser la question de savoir si la philosophie kantienne est l'objet d'une interrogation philosophique ou psychanalytique. Plus exactement, il s'agit de savoir

¹ Monique David-Ménard, *La Folie dans la raison pure. Kant lecteur de Swedenborg*, Vrin, Paris 1990.

si, pour répondre à cette question, nous nous situons nous-mêmes du côté de la philosophie ou de la psychanalyse ? Cette question se pose aussi bien au niveau ontologique qu'épistémologique, c'est-à-dire aussi bien comme la question de l'existence et de la rencontre de deux réalités que comme la question de l'existence et de la rencontre de deux champs du savoir. Est-ce que, lorsque nous lisons et commentons Kant, nous nous situons dans la dimension de la pensée philosophique animée par une interrogation sur la réalité objective, ou est-ce qu'au contraire, nous sommes situés d'avance dans le rôle d'analysants potentiels, prisonniers de la réalité objectale du désir ? En outre, s'il s'agit de deux réalités, sont-elles vraiment deux, séparées l'une de l'autre ? Si c'est le cas, comment fonder alors la possibilité de leur rencontre et de leur articulation, mises en œuvre, selon notre hypothèse, par la philosophie kantienne ? Faut-il au contraire supposer qu'il s'agit d'une seule réalité admettant des approches différentes ? Dans ce cas, pourquoi donc parler de deux réalités ? Et, finalement, s'il y en a deux, par quel moyen pourraient-elles être unifiées ?

Assurément, plusieurs réponses peuvent être données à cette question de la réalité dans la philosophie kantienne. Pour notre part, nous nous proposons de trouver la nôtre dans la structure élémentaire de la « révolution dans la manière de penser »², la formule utilisée par Kant pour désigner, dans la première *Critique*, la position philosophique que nous avons l'habitude de qualifier métaphoriquement de « révolution copernicienne » de Kant dans la philosophie.³ Pour décrire la structure de base du renversement dans la pensée initié par Kant, nous empruntons à Monique David-Ménard une formule brève, mais rigoureuse qui vise à saisir l'enseignement capital de la première *Critique* : « L'entendement réussit là où la raison échoue ». Que l'entendement réussisse là où la raison échoue signifie que, pour Kant, aux grandes questions que la raison ne cesse de traiter sans pouvoir les résoudre, par exemple : Le monde est-il fini ou infini ? Y règne-t-il la nécessité ou la liberté ? Quel est l'ultime sens de tout ? – se substitue la question de la connaissance comme mécanisme de la constitution de l'objet, ou, plus généralement, de la nature en tant que telle.

Le problème central de la première *Critique* de Kant, on le sait, c'est la fondation et la justification de l'objectivité des représentations, c'est-à-dire la réponse à la question de savoir comment nous pouvons être *dans* nos représentations tout

² E. Kant, *Critique de la raison pure* [CRP], *Préface de la deuxième édition*, B XIII. Les références sont données sur la base de la pagination de l'édition originale (A pour l'édition de 1781, B pour l'édition de 1767). Traduction française utilisée : Kant, *Critique de la raison pure*, traduction et présentation par Alain Renaut, Flammarion, Paris 2001.

³ Cf. Volker Gerhard, « Kants kopernikanische Wende », in : *Kant-Studien*, vol. 78, 1987.

en étant *hors de nous-mêmes*, du côté de l'étant, bref, dans le monde.⁴ De fait, le souci principal de la constitution subjective de l'objet dans la connaissance n'est rien d'autre que l'objet lui-même ou, plus précisément, les « questions techniques » de sa constitution par le biais de la mise en rapport de deux pouvoirs de connaissance : entendement et sensibilité. Mais cela ne prime que dans la mesure où cette mise en rapport de l'entendement et de la sensibilité signale que la réalité constituée n'est pas une pure et simple construction, « un jeu aveugle des représentations, c'est-à-dire moins qu'un rêve »⁵, comme le souligne Kant, mais que cette réalité répond, hors et indépendamment de tout pouvoir de connaissance, à une réalité objective. Or, à suivre le raisonnement de Monique David-Ménard dans son livre, force est de constater que deux fonctions sont assignées à l'objet kantien. Sans aucun doute, sa fonction autonome d'objet « objectif », la fonction de « réalité », est centrale. Il s'agit là de l'objet comme signe qu'il y a quelque chose, et non pas rien. Mais une autre fonction lui est également assignée qui, pour être dissimulée n'en est pas moins importante puisqu'elle participe du projet permettant à la raison de se délivrer de sa propre folie, de sortir de l'univers clos où elle n'aurait affaire qu'à elle-même. L'objet kantien se manifeste donc en même temps comme moment « objectal » inclus dans l'impensable désir de la raison d'atteindre l'inconditionné. Si le projet de la constitution de l'objet échoue, s'il s'avère être fallacieux, c'est la réalité close du désir de la raison qui fait retour, celle précisément où la raison n'a à traiter qu'avec elle-même : en dernière instance, sa folie. Cette configuration nous confronte à la question de savoir si, dans la constitution de la réalité phénoménale, nous avons affaire à deux réalités, à deux objets ou, au contraire, à une seule, un seul ?

Pour répondre à cette question, nous proposons de développer la formule empruntée à Monique David-Ménard sur le succès de l'entendement au point même où la raison fait l'expérience d'un ratage, de la manière suivante : La constitution de l'objet telle que l'effectue l'entendement est, d'une part, la réponse à l'impuissance de la raison, prisonnière de sa propre imanence lorsqu'elle veut voir quelque chose là où il n'y a rien. Rien, sinon la réalisation hallucinatoire de son propre désir de l'inconditionné, désir purement subjectif et rivé à l'imanence de la pensée. Il ne faut toutefois pas méconnaître que, d'autre part,

⁴ Ainsi s'énonce la fameuse question kantienne : « Nous avons des représentations en nous dont nous pouvons aussi prendre connaissance. Mais quelles que puissent être l'étendue, l'exactitude et la précision de cette conscience, cela n'en demeure pas moins de simples représentations, c'est-à-dire des déterminations internes de notre esprit dans tel ou tel rapport temporel. Comment, dès lors, parvenons-nous à supposer à ces représentations un objet, ou à leur attribuer encore, outre leur réalité subjective en tant que modifications, je ne sais quelle réalité objective ? », *Cpr*, B 242/ A 197.

⁵ *Crp*, A 111/2

cette réponse n'est possible que grâce au pouvoir de la raison. Pouvoir qu'elle a d'accomplir son auto-critique et de reconnaître une illusion qui n'est que l'effet inévitable de sa propre activité. Dans sa structure élémentaire, la révolution copernicienne n'est donc rien d'autre que le Un scindé de cette double opération conceptuelle, une opération qui, en dernière instance, permet à la raison de vouloir ce qu'elle désire.

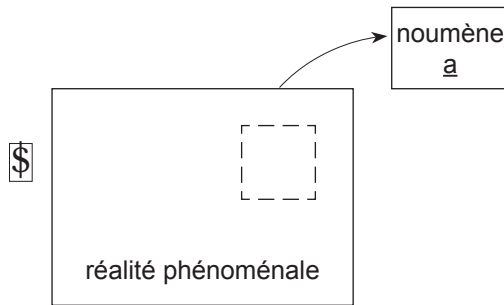
*

Essayons d'explicitier notre thèse sur la « révolution copernicienne » opérée par Kant dans la manière de penser. Kant, c'est bien connu, a présenté et élaboré sa révolution dans la manière de penser comme une exigence adressée à la philosophie : pour pouvoir expliquer et fonder l'objectivité de la connaissance, pour pouvoir emprunter la voie sûre d'une science⁶, il faut que la philosophie se tourne d'abord vers l'activité du sujet et y trouve une base ferme pour son entreprise. Ce qui revient à dire que, pour Kant, la question de la possibilité de la connaissance de l'objet précède la question de l'objet. En effet, ce sont les conditions de possibilité de la connaissance qui constituent l'objet ou, plus exactement, l'objectivité de l'objet et, par conséquent, la réalité du monde. Le résultat fondamental de cette transformation dans la manière de penser est, si nous nous risquons à une certaine simplification, de poser que la seule réalité objective, pour la philosophie transcendantale, est la *réalité phénoménale, représentative*. Pour le dire simplement, le phénomène n'est pas seulement l'apparence, il est *toute la réalité*. En revanche, même si la réalité phénoménale est la seule réalité accessible à la connaissance et à l'activité humaine, le monde phénoménal n'est pas en lui-même « la chose » ou, en termes kantien, la chose telle qu'elle est en soi. Le monde phénoménal a beau être le seul monde, il n'est jamais lui-même. C'est qu'il n'est possible que s'il est supplémenté par la chose même, la chose en soi. Or, la chose en soi, comme l'a remarquablement montré G. Lardreau, n'est pas la chose qui serait en soi.⁷ Elle n'est véritablement *en soi*, c'est-à-dire quelque chose de non-constitué, du réel, que *pour* le monde phénoménal constitué. Plus exactement : la chose en soi, le réel, ne préexiste pas à la réalité constituée. Au contraire, ce n'est qu'en même temps que cette réalité qu'elle peut émerger – mais comme ce qui, de cette réalité, choisit. Les deux axiomes fondamentaux de la logique kantienne de la constitution de la réalité s'énoncent donc de la façon suivante : Premièrement, il n'y a d'autre réalité que la réalité phénoménale, sensible, c'est-à-dire une réalité constituée. Deuxièmement, la réalité phénoménale, par définition, n'est jamais toute. Ou

⁶ CRP, *Préface de la deuxième édition*, B XIV.

⁷ Cf. Guy Lardreau, *La véracité*, Verdier, Paris 1993, p. 52.

encore : la réalité sensible est certes entièrement constituée au sens où rien ne lui manque, mais il ne lui manque rien précisément parce qu'il lui appartient quelque chose qui n'a en soi rien de positif, quelque chose qui se refuse constamment à cette réalité sensible, qui toujours déjà la dépasse. Bref, à la constitution comme telle de la réalité appartient quelque chose qui lui échappe, un moment du non-constitué, un moment du réel insaisissable. En nous appuyant sur la base élémentaire de la logique de la constitution subjective de l'objectivité, nous pouvons maintenant illustrer cette distinction entre le phénomène et le noumène par le schéma suivant :

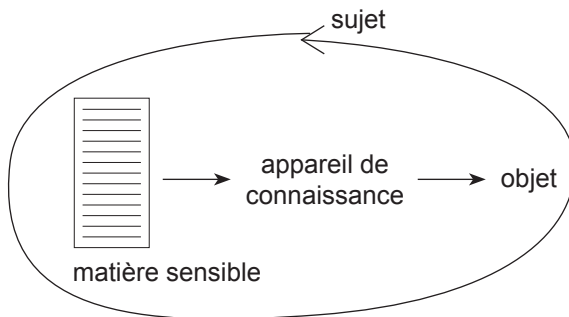


Dans ce schéma, le rectangle représente l'acte de constitution. Pour la philosophie critique, l'acte dont il est question ici est évidemment l'acte de connaissance. C'est pourquoi, pour simplifier un peu notre argument, nous avons qualifié ce rectangle de sujet transcendantal : \$. Car ce que ce rectangle délimite finalement, c'est le produit de la constitution : la réalité sensible, phénoménale, constituée. Dans la partie extraite de ce rectangle, en revanche, se situe la chose en soi que nous qualifions, ou bien de noumène ou bien, en utilisant le symbole lacanien, de petit *a*, précisément dans la mesure où celui-ci représente, dans la théorie lacanienne, le réel de l'objet-cause du désir qui manque toujours.⁸ Pour désigner le sujet transcendantal, nous utilisons la barre qui marque le sujet divisé, puisque son existence est articulée au réel en tant qu'il choisit.

Il est remarquable que la révolution copernicienne de Kant, comportant deux implications, admette par là même deux démarches interprétatives. Toutes deux dépendent largement de la façon dont nous entendons la connaissance d'après laquelle, selon la formulation de Kant, les objets doivent se régler. En un mot, elles dépendent de la façon dont nous concevons le sujet.

⁸ Cf. J. Lacan, « D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose », *Ecrits*, p. 554: « [le champ de la réalité] ne se soutient que de l'extraction de l'objet *a* qui pourtant lui donne son cadre ». On consultera également les deux articles de J.-A. Miller, « Montré à Prémontré », et « Vers un signifiant nouveau ».

Dans le cadre de la première interprétation – qualifions-la de classique – le rôle de sujet est assigné au sujet de la connaissance ou, plus précisément, à l'appareil de connaissance. Le sujet est ici identifié à deux pouvoirs de connaissance, entendement et sensibilité, qui, ensemble, constituent l'objet : la réalité phénoménale. Voilà comment, d'une manière schématique, nous pouvons décrire la constitution subjective : Le monde extérieur, c'est-à-dire une sorte de matière sensible diffuse, agit sur le sujet. Notons cela ainsi : la matière sensible → l'appareil de connaissance. L'appareil de connaissance – activité conjointe de la sensibilité et de l'entendement – opère quant à lui sur cette matière, la remaniant et l'ordonnant selon la sensibilité et l'entendement pour la transformer finalement en objet. Nous pouvons maintenant noter l'opération complète ainsi : la matière sensible → l'appareil de connaissance → l'objet. Le point essentiel ici réside en cela que cette double opération de réception et de remaniement transforme l'appareil de connaissance en sujet. L'opération ainsi esquissée présente le sujet que nous pouvons illustrer par un cercle qui inclut la matière sensible, l'appareil de connaissance et, finalement, l'objet autour duquel il fait un tour pour revenir au point de départ et boucler son parcours. Le sujet n'est rien d'autre que ce bouclage du cercle.



Selon la première interprétation de la révolution copernicienne telle que la représente ce schéma, le sujet est conçu comme instance qui, moyennant ses pouvoirs et activités, constitue toute la réalité phénoménale, c'est-à-dire le monde. Le monde est tout ce et seulement ce que le sujet transforme en monde. Nous sommes face à une figure du sujet comme instance de domination sur toute réalité objective, y compris l'homme lui-même. Une figure du sujet des Lumières et de sa dialectique, selon laquelle le sujet et la raison sont transformés d'instrument d'émancipation en instrument de domination. Le péché originel de ce sujet consisterait en ceci qu'il se conçoit comme une totalité close, présente à elle-même et transparente à elle-même. Dans cette perspective, il n'y a que l'Un.

La deuxième interprétation de la révolution copernicienne, c'est-à-dire le déploiement de sa deuxième implication, s'inscrit surtout à l'horizon d'une lec-

ture dite postmoderne, bien que ce soit Heidegger qui, déjà, l'ait introduite. De fait, Heidegger interprète d'une manière différente cette connaissance d'après laquelle se règlent, comme le dit expressément Kant, les objets. Pourtant, cette connaissance n'est pas l'appareil de connaissance que constituent l'entendement et la sensibilité ; elle est plutôt, pour reprendre la formule de Heidegger, compréhension tacite de l'être de l'étant, compréhension toujours déjà à l'œuvre dans notre connaissance et dans notre activité, dans tout notre rapport à l'étant. Or, cette compréhension tacite de l'être de l'étant est un savoir qui n'est jamais explicité. Plus précisément, c'est un savoir insu.

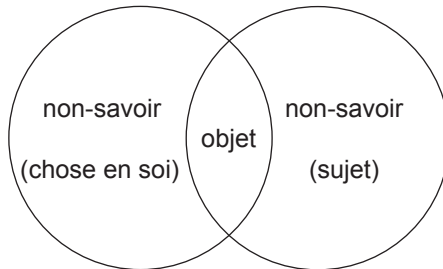
En quoi consiste exactement cette deuxième interprétation de la révolution copernicienne de Kant ? Notons d'abord que son point de départ est, en fait, le résultat de la première interprétation que nous pouvons représenter ainsi : le sujet est capable de connaître la réalité objective et tout dans cette réalité objective puisque la totalité de la réalité objective et tout ce qui y est inclus est le produit de son activité constituante. Or, ce qui pose problème, c'est que le sujet ne peut se connaître soi-même que sous une forme constituée et jamais comme instance de constitution. Nous voilà face à la problématique des deux sujets de la première *Critique*, le sujet transcendantal qui est vide, sans détermination, et le sujet empirique, qui est, en vérité, un objet parmi les objets, et non pas un sujet.⁹ C'est que, dans la constitution subjective de la réalité, nous avons affaire à deux inconnues : pour tous ceux pour qui la réalité du monde constitué est la seule réalité, c'est le monde réel « en soi » qui demeure une inconnue totale ; mais l'autre inconnue, et cela pour le sujet de la constitution lui-même, c'est également le sujet lui-même.

Or, c'est précisément sur le sujet comme inconnue que porte la deuxième implication de la révolution copernicienne. Comment faut-il comprendre le fait que le sujet est capable de tout connaître sauf lui-même comme sujet ? D'abord, nous pouvons l'entendre tout simplement comme le signe de « l'inconnaissabilité » du sujet. Si c'est le cas, pourquoi alors Kant présente-t-il sa révolution dans la manière de penser comme un retour sur le sujet ? Mais du résultat de la première implication de la révolution copernicienne, à savoir que le sujet est capable de tout connaître, sauf lui-même, nous pouvons tirer une autre conclusion, formulable de la manière suivante : le sujet est précisément cette impossibilité pour le sujet de se connaître soi-même. Le fait que le sujet ne peut se connaître tout entier signale qu'appartient au sujet quelque chose qui lui est inaccessible, hétérogène. Une sorte de corps étranger intérieur. Ce quelque chose, ce = X, n'est pas quelque chose qui serait en soi inconnaissable,

⁹ Voir sur ce point l'ouvrage de Jocelyn Benoist, *Kant et les limites de la synthèse. Le sujet sensible*, PUF, Paris 1996.

mais bien plutôt quelque chose qui n'est pas destiné à la connaissance, quelque chose d'inconnaissable, puisqu'il n'existe aucun prédicat positif pour déterminer cette propriété. Un insu radical, pour citer Heidegger. Ce qui fait le sujet, c'est ce qu'il ignore sur lui-même, son insu. Et c'est dans ce moment de l'insu que le sujet est vraiment lui-même.

Assurément, le sujet dont il est question ici, c'est le sujet de la constitution de la réalité objective par le biais de la connaissance. Il n'est donc pas possible de le penser sans y inclure deux moments supplémentaires : premièrement, la réalité phénoménale telle que le sujet la constitue, en un mot, l'objet ; deuxièmement, le moment de la chose elle-même qui choit toujours, le moment du non-constitué, le moment du réel. Il en découle que le schéma précédent, dans lequel le sujet est représenté par un seul cercle bouclé embrassant à la fois la matière sensible diffuse et l'objet constitué, doit être remplacé. La révolution copernicienne comme modèle de la constitution du monde par le biais de la connaissance pourrait maintenant être représentée par deux cercles de non-savoir. Dans le premier cercle, nous pouvons inscrire le non-savoir quant à la « chose en soi », et dans le deuxième, le non-savoir quant au sujet. À l'intersection de ces deux cercles de non-savoir s'inscrit l'élément de ce qui est su et connu : l'élément de l'objet. L'objet se présente donc comme ce qu'ont en commun la « chose en soi », puisque elle fournit, si l'on peut dire, le matériau de l'objet, et le sujet, dans la mesure où le sujet comme tel se présente toujours sous la forme de l'objet. Voilà le schéma 3 :



Où donc nous a conduits le déploiement de la deuxième implication de la révolution copernicienne de Kant ? Rappelons toutefois que la révolution kantienne dans la manière de penser a promis de nous fournir, tant la solution à la question métaphysique du sujet, qu'à celle de l'objet. En vérité, il n'est pas difficile de le constater, cette révolution donne deux réponses différentes qui portent sur deux ordres de choses : elle nous donne une réponse positive quant à l'objet uniquement, c'est-à-dire quant à la réalité constituée. Dans ce contexte, on pourrait dire que le seul résultat de la révolution dans la manière de penser telle qu'elle est présentée dans la première *Critique*, c'est une présence

massive de l'objet puisque, pour la philosophie transcendantale, n'existe que ce qui est constitué. En effet, bien que l'objet soit un phénomène, c'est-à-dire quelque chose de constitué, et par là même pas-tout, il se présente comme étant la seule réalité, comme Tout, une partie de ce Tout, pour le répéter encore une fois, étant le sujet. C'est pourquoi le sujet ne peut se rencontrer lui-même que sous la forme de l'objet. Cependant la révolution copernicienne ne pointe pas seulement vers l'ordre de l'objet constitué, l'ordre du Tout. Elle pointe également vers l'ordre de ce qui n'est pas de ce monde, de ce qui ne lui appartient pas, une sorte de reste ou, mieux, de surplus. Ce qui constitue cet ordre, ce sont deux types de non-savoirs, deux entités indéterminables : sujet et réel. Les deux entités vont apparemment ensemble dans la mesure où le sujet, en tant qu'instance de constitution, implique la chute du réel.

Pour être incommensurables, les deux réponses, on le voit bien, ne constituent pas la totalité. En effet, de deux choses l'une : soit nous avons affaire à l'objet, mais, dans ce cas, le sujet de constitution et le réel chu font défaut ; soit nous avons affaire à un rapport indéterminé de ces deux non-savoirs, de ces deux inconnues que sont le sujet et le réel. Reprenant notre dilemme initial où il s'agissait de savoir si, dans la première *Critique*, étaient mis en oeuvre deux réalités ou une seule, notre réponse ne peut être, sur le fond de ce que nous venons de développer, que la suivante : si nous suivons le trajet de la révolution copernicienne dans la première *Critique*, force nous est de constater que la révolution dans la pensée telle que Kant l'engage est complètement indifférente à l'égard de notre dilemme : une réalité ou deux. Le vrai problème qui se pose à nous lorsque nous dégageons les conséquences de la révolution copernicienne, c'est plutôt qu'elle ne semble pas permettre d'assembler ne serait-ce qu'une seule réalité. D'une part, nous avons affaire à une réalité constituée où l'instance de constitution fait défaut, ce qui rend cette réalité incomplète, mais d'autre part, le non-savoir quant au sujet a pour conséquence inévitable l'obscurcissement du savoir quant à la réalité objective. Il en découle que nous n'avons affaire, ni à une réalité, ni à deux réalités, ni même à une réalité qui serait scindée, mais à deux réalités où chacune est comme telle inconsistante.

Comment procéder à ce stade ? Comment mettre en rapport ces deux ordres : l'ordre d'objet constitué et l'ordre supplémentaire du sujet et du réel ? Dans le premier schéma, déjà, la révolution copernicienne était composée de trois éléments : le sujet comme instance de constitution, que nous avons représenté comme \$ puisqu'on ignore ce qu'il est ; la réalité objective comme produit de la constitution, et, finalement, quelque chose qui doit choir de cette réalité pour qu'elle puisse être constituée. Pour désigner cette chose chue, Kant introduit le terme de « chose comme telle » ou de noumène, tandis que nous empruntons le terme lacanien de réel pour accomplir le même office. La ques-

tion qui se pose désormais est la suivante : comment lire ces trois éléments du schéma 1 ensemble, si, selon notre hypothèse, la révolution kantienne dans la manière de penser consiste justement en une telle lecture « ensembliste » ? Soyons plus rigoureux encore et rappelons que le noumène n'est pas une chose qui existerait en soi quelque part hors de la réalité constituée. Au contraire, s'il existe en dehors de cette réalité, c'est précisément parce qu'il a été extrait de cette réalité constituée comme son impossible. Comme nous l'avons déjà souligné, c'est seulement *pour* le monde phénoménal constitué que la chose est en soi. Autrement dit, c'est parce qu'il se présente comme extériorité irréductible que le réel constitue en même temps un moment inhérent au monde phénoménal. Ce qui revient à dire qu'il n'est possible de parler d'objet *et* de monde phénoménal que si l'on y trouve la trace du réel extrait ou, plus exactement, si l'on réussit à présenter le monde de l'objet comme argument de la fonction du réel extrait. Il faut donc lire la configuration des trois éléments du schéma 1 de la manière suivante : il est pertinent de parler de sujet comme instance de constitution à condition de trouver, dans le monde constitué, la marque toujours singulière et visible de l'extraction du non-constitué, du réel, de cet acte donc qui lui donne pourtant son cadre.

Une fois encore, comment justifier cette lecture de notre premier schéma ? Comment peut-on penser ensemble les deux articulations qui y figurent ? D'abord, l'articulation de deux ordres de constitution : l'ordre visible de la réalité objective et l'ordre supplémentaire qui, lui, est invisible et auquel appartiennent le sujet et le réel, ou, pour être plus précis encore, le sujet indexé sur le réel. Ensuite, l'articulation du sujet et du réel chu, extrait de la réalité constituée. La réponse que nous proposons à cette question est la suivante : ce que nous appelons ici l'articulation de deux ordres de constitution n'est rien d'autre que *l'acte de la subjectivation* de la réalité objective. Ce que nous venons de nommer représentation du monde de l'objet comme argument de la fonction du réel n'est rien d'autre que l'acte de la subjectivation du monde objectif par lequel le monde apparaît comme ce qu'il est : le monde du sujet.

Mais pour pouvoir penser, dans le cadre de la première *Critique*, la réalité objective comme une réalité subjectivée, ou pour pouvoir penser la réalité objective comme champ de l'activité du sujet, inséparable en tant que telle d'un moment du réel, de l'impossible, il faut lire l'*Esthétique* et l'*Analytique* de la première *Critique*, qui déploient les conditions et les mécanismes de la constitution rationnelle de l'expérience sensible à la lumière de la *Dialectique transcendantale*.¹⁰

¹⁰ Nous renvoyons de nouveau au livre de Monique David-Ménard car cette lecture de l'*Analytique* et de l'*Esthétique* constitue l'une des hypothèses centrales de son analyse.

Une telle lecture nous permet de comprendre cette situation paradoxale que nous avons déjà évoquée, à savoir celle où la réussite de l'entendement là où la raison échoue devrait être considérée comme manifestation de la puissance de la raison. Essayons de comprendre en quel sens on peut soutenir que c'est grâce aux idées de la raison, qui transcendent toute expérience possible et auxquelles absolument aucun objet ne correspond dans l'expérience, que la réalité empirique est subjectivée. Comment entendre le fait que ce sont les idées – comme sphères de l'apparence transcendantale, de l'illusion naturelle et inévitable que produit notre raison et « que l'on peut seulement empêcher de tromper » sans pouvoir jamais obtenir qu'« une telle apparence aille jusqu'à disparaître et cesse d'être une apparence »¹¹ – qui rendent possible que la réalité constitutive émerge comme champ du sujet ?

Ce qui nous intéresse ici, ce n'est pas la problématique du rapport qu'entretiennent *l'Esthétique* et *l'Analytique*, « noyau dur » de la première *Critique*, avec la *Dialectique* comme deuxième division de la logique transcendantale qui, en dépit de sa longueur considérable, ne présente aucune contribution essentielle à l'enseignement fondamental de l'esthétique et de l'analytique transcendantale, au point qu'on pourrait faire nôtre la remarque ironique de G. Lebrun selon laquelle la *Dialectique* est « comme une censure exercée au nom de l'entendement théorique ».¹² Ajoutons toutefois que l'interrogation sur le statut de la *Dialectique transcendantale* dans la première *Critique* permet de trancher un débat déjà abordé par Heidegger dans son implacable critique du néokantisme de l'école de Marbourg : celui qui consiste à réduire l'enjeu central de la première *Critique* à la fondation et la justification de l'objectivité du savoir scientifique. Pour notre part, nous proposons de lire la *Critique de la raison pure* comme la première partie de l'ontologie philosophique qui tente d'expliquer de quelle manière apparaît dans la sphère logique de l'apparaître, du constitué, ce qui échappe, se soustrait à cette sphère : l'être en tant qu'être. Ou encore, pour paraphraser Adorno : de quelle manière on peut saisir par le biais du concept ce qui lui résiste sans pour autant l'annuler. Face au dilemme qui consiste, ou bien à considérer la *Dialectique* comme un ajout extérieur à la fondation de l'objectivité de la connaissance, une sorte d'indice rétroactif du caractère chimérique de la raison humaine, ou bien à considérer les idées transcendantales de la *Dialectique* comme éléments immanents, mieux, essentiels de la constitution de la réalité objective, c'est aussi pour cela que nous optons pour la deuxième possibilité.¹³

¹¹ CRP, B 353/A 297, B 672/A 644.

¹² Gérard Lebrun, *Kant et la fin de la métaphysique*, Armand Collin, Paris 1970, p. 111.

¹³ Citons à ce propos Kant lorsqu'il affirme que la déduction de la validité objective des

Ce que nous appelons ici la partie immanente de la constitution de la réalité, c'est ce que Kant appelle l'usage empirique des idées de la raison. La notion clé qui permet à Kant de penser leur usage empirique est la notion d'usage régulateur des idées. On a souvent – et à juste titre – reproché à cette interprétation d'avoir situé les idées qui, en tant qu'instance de transcendance, n'ont qu'un rapport extérieur avec l'immanence de l'expérience. Dans cette perspective, l'office assigné aux idées de la raison est celui d'une norme des opérations du savoir, soustraite, comme telle, à l'expérience et inaccessible pour elle. Nous soutenons au contraire qu'il faut rejeter toute représentation selon laquelle il y a, d'un côté, des notions et opérations de l'entendement et, de l'autre, les idées de la raison qui, tout en étant situées quelque part hors de l'expérience, opèrent une systématisation et unification des premières – ce qui n'est possible, bien évidemment, qu'à la condition que la raison abandonne son fétichisme spontané qui consiste à voir un objet là où il n'y a que son propre procédé subjectif.¹⁴ À la lumière de cet avertissement, il conviendrait donc de concevoir l'usage empirique de la raison comme un double processus : comme la constitution de la réalité objective dans laquelle la raison elle-même ne participe qu'indirectement parce qu'elle ne se rapporte directement qu'à l'entendement, mais pas à la sensibilité. Se trouvent donc à la charge de la raison non seulement la dimension systématique de la connaissance, à savoir son articulation à partir d'un principe, mais aussi la mise en accord de l'entendement avec lui-même.¹⁵ Sans la participation des idées de la raison, l'activité de l'entendement serait scindée en deux opérations distinctes, rendant ainsi impossible la connaissance de l'expérience. Il faut donc tirer la conclusion inverse selon laquelle les idées sont toujours déjà incluses dans la constitution de la réalité objective, constitution qui est en tant que telle le principal office de l'entendement. Cependant, dans cette participation de la raison à la constitution de l'objet, il ne s'agit nullement d'une instrumentalisation de la raison, de sa soumission à l'Un de la réalité objective. En effet, ce processus de la constitution de l'objectivité est précédé d'un autre processus qui est la condition de sa possibilité : le processus de l'autocri-

idées est « ce qui conduit à son complet achèvement l'ouvrage critique de la raison pure », *CRP*, B 698/A 670.

¹⁴ Citons un fameux passage de la première *Critique* : les idées transcendentales »[...] ont en revanche un usage régulateur qui est excellent et indispensablement nécessaire, à savoir celui d'orienter l'entendement vers un certain but en vue duquel les lignes directrices de toutes ses règles convergent en un point qui, bien qu'il soit certes simplement une idée (*focus imaginarius*), c'est-à-dire un point d'où les concepts de l'entendement ne partent pas effectivement, dans la mesure où il est situé totalement en dehors des limites de l'expérience possible, sert pourtant à leur procurer, outre la plus grande extension, la plus grande unité », *CRP*, B 672/A 664).

¹⁵ Cf. *CRP*, B 362/A 305, B 380/A 323, B 693/A 665.

tique de la raison. Ce qui est en jeu là, ce n'est pas simplement d'assigner à la raison, déjà au service de l'expérience, la tâche d'apprendre à reconnaître et à dissiper l'illusion transcendantale telle que la produit inévitablement son propre raisonnement. Il s'agit de quelque chose de plus. Car l'autocritique de la raison est un procédé paradoxal : c'est au moment même où la raison renonce au projet de réaliser ses idées dans l'expérience, et qu'elle se limite uniquement à elle-même – puisqu'elle « n'est en fait occupée que d'elle-même »,¹⁶ pour reprendre la propre formulation de Kant, au moment même où elle agit comme pensée et rien d'autre que pensée, qu'elle réussit à se dépasser elle-même, à s'ouvrir à une instance d'extériorité, d'altérité radicale, à un non-savoir de la pensée ou, en d'autres termes, à un savoir qui serait à jamais insu.

Nous rejoignons ici une remarque éclairante que fait G. Lebrun dans l'avant-propos de son beau livre, *Kant et la fin de la métaphysique*, et selon laquelle la *Critique de la faculté du jugement* ne nous apporte qu'une seule vérité : « elle nous apprend à penser autrement ».¹⁷ Voilà l'interprétation que nous proposons à notre tour de cette remarque : ce que nous apprend la troisième *Critique* kantienne, ce n'est finalement rien d'autre que cela que la pensée se détermine toujours dans un rapport à une *altérité de la pensée*, une altérité comme moment inhérent à la pensée elle-même.¹⁸

Revenons brièvement au problème déjà abordé, celui du rapport de l'*Esthétique*, de l'*Analytique* et de la *Dialectique* tel qu'il a été élaboré dans la première *Critique*. Même si nous admettons que, pour cet ouvrage, le rapport qui articule ces trois parties est essentiel, il n'en reste pas moins un problème à résoudre : comment expliquer le fait que Kant, après avoir fondé l'idéalisme transcendantal et le réalisme empirique, dans l'*Esthétique* et l'*Analytique*, comme armature de la philosophie transcendantale, se consacre dans la *Dialectique* à la réfutation du réalisme transcendantal, position qui, au vu de la fondation de l'idéalisme transcendantal, est supposée être sans pertinence ? Plus encore, comment expliquer le fait que Kant ait déjà élaboré, du moins dans ses grandes lignes, le point de départ crucial pour la critique de la dialectique de la raison naturelle, que la logique nécessaire de la pensée présente comme une nécessité objective ou détermination, dans quelques textes pré-critiques ?¹⁹ Bref, tout en admettant

¹⁶ CRP, B708/A680.

¹⁷ Gérard Lebrun, *Kant et la fin de la métaphysique*, Armand Colin, Paris 1970, p. 13.

¹⁸ Sur cette problématique de l'altérité dans le travail de la pensée, on consultera l'ouvrage déjà cité de Monique David-Ménard, *La Folie dans la raison pure*.

¹⁹ Voir les textes « L'Unique fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu », « Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative », « Recherches sur l'évidence des principes de la théologie naturelle et de la morale », « Rêves d'un visionnaire expliqués par des rêves de la métaphysique ». En ce qui concerne

l'articulation inhérente de *l'Esthétique*, de *l'Analytique* et de la *Dialectique*, il faut tout de même expliquer pourquoi l'enseignement de la *Dialectique* reste, non seulement temporellement, mais aussi conceptuellement, *extérieur*, au regard du noyau même de la position transcendantale.

Ce qui nous permet de faire le lien avec un autre problème. Bien que Kant ne se soit pas considéré comme le « Copernic de la philosophie », il est remarquable de trouver, dès le début de la première *Critique*, des énoncés qui ne peuvent que nous surprendre, même si l'on sait que la modestie n'était pas une vertu à proprement parler kantienne. Ainsi, dans la première Préface, Kant ne manque pas d'audace lorsqu'il prétend avoir réussi dans l'entreprise où tant d'autres avant lui ont échoué, à savoir, en suivant la voie de la critique du pouvoir de la raison en général, avoir « atteint la suppression de tous les errements qui jusqu'ici avaient divisé la raison avec elle-même » et cela en découvrant « le point constitutif du malentendu de la raison avec elle-même », ce qui lui a permis de résoudre toutes les questions auxquelles la raison cherchait en vain à répondre.²⁰ Une question tout à fait naïve s'impose ici : Comment est-il possible que Kant ait réussi là où d'autres philosophes, et non des moindres, ont échoué ? Ou, pour formuler cette question d'une façon moins naïve : où se situe Kant lorsqu'il met au jour les mécanismes de l'apparence transcendantale, si, comme il l'a reconnu, il est lui-même captif de la fétichisation inévitable des raisonnements dialectiques et des idées transcendantales ?

Répondre à cette question nous permettrait de répondre du même coup à la question de savoir comment entendre le fait que la dialectique transcendantale soit extérieure au noyau de la conception transcendantale. Ici, nous nous appuyons sur l'énoncé de Lebrun déjà évoqué plus haut, pour répondre de la manière suivante : Kant a réussi à conduire l'autocritique de la raison jusqu'à la révélation du malentendu de la raison avec elle-même parce qu'il a « appris à penser autrement ». Il a appris à penser autrement en intégrant à la pensée son altérité – bien qu'il n'ait été le premier ni même le seul philosophe à y parvenir. La voie de l'autocritique de la raison, qui conduit Kant à sa conception transcendantale, n'est pas la voie de la confrontation de la raison avec son altérité, il s'agit plutôt de l'inscription d'une altérité inappropriable de la pensée dans la pensée elle-même. L'inscription de l'altérité, il est vrai, caractérise la philosophie kantienne dans sa phase pré-critique, mais cette inscription de l'altérité persiste, et est systématiquement développée, tout au long

cette problématique, nous nous appuyons sur l'analyse de J. Schmucker « Kants kritischer Standpunkt zur Zeit der Träume eines Geistersehers im Verhältnis zu dem der Kritik der reinen Vernunft » in: *Beiträge zur Kritik der reinen Vernunft*, éd. J. Heidemann/W. Ritzel, de Gryter, Berlin-New York 1981.

²⁰ CRP, *Préface à la première édition*, A XII.

de l'élaboration de la philosophie critique. On en trouve déjà des traces, par exemple, dans le texte « Rêves d'un visionnaire expliqués par des rêves de la métaphysique ». A la fin de la première partie de cet ouvrage, Kant écrit : « une autre fois je n'envisageais l'universalité de l'entendement humain que du point de vue de mon entendement », alors que, désormais, je me mets « à la place d'une raison étrangère et extérieure à moi ». Il pose ensuite quelque chose dont l'intérêt est capital pour notre propos : « la comparaison de deux observations donne de fortes parallaxes » dit-il, « mais c'est aussi le seul moyen de prévenir l'illusion optique et de mettre les notions aux places qui sont les leurs relativement aux pouvoirs de connaître de la nature humaine ». ²¹ En affirmant qu'il accepte les points de vues des autres et pas seulement le sien, Kant ne nous offre pas, comme le remarque à juste titre K. Karatani, une remarque gratuite selon laquelle il conviendrait de considérer le monde non pas seulement à partir de notre propre point de vue, mais également à partir du point de vue des autres. ²² Ce qui mérite toute notre attention dans l'argument de Kant, c'est qu'il propose *son propre point de vue comme moyen de la comparaison entre ce même point de vue et celui de l'autre, entre le propre et l'étranger*. La pointe de la pensée de Kant consiste donc en ceci que le retour vers l'autre et l'altérité n'est possible qu'au moment où un seul point de vue, le sien, est reconnu comme possible. Paradoxalement, le résultat de cette complète intériorisation du point de vue de l'autre est qu'il se produit une aliénation de ce qui est vu comme propre à partir de mon point de vue. Le résultat de ce renversement auquel nous conduit la formulation des « parallaxes fortes », c'est l'émergence de l'altérité, de l'étranger, comme élément inhérent au propre. La chose la plus propre, du Même, c'est l'élément de l'altérité en lui.

Accueillir l'altérité de la pensée comme noyau de sa « Mêmété », est une idée que Kant réaffirme dans la « méthode sceptique » utilisée dans la première *Critique* pour aborder les questions que la raison pure se pose à elle-même. C'est la conduite du « juge impartial du combat » ²³ qui ne s'empêtré pas dans l'interminable confrontation du « pour » et du « contre » des antinomies dialectiques, et cela précisément dans la mesure où il pose que le conflit de la raison avec elle-même est le signe d'un démêlé structurel de la raison avec elle-même, le signe de ce qu'au sein de la pensée un élément de l'altérité est à l'œuvre, un élément que la pensée ne peut jamais s'approprier. En fait, le « juge impartial » kantien n'est rien d'autre que la raison qui, depuis la place d'une extériorité

²¹ E. Kant, *Rêves d'un visionnaire expliqués par des rêves de la métaphysique*, Vrin, Paris 1989, pp. 87/88.

²² Kojin Karatani, *Transcritique. On Kant and Marx*, The MIT Press, 2003, p. 1 et p. 25

²³ Cf. *CRP*, B 451/A 423.

irréductible, de l'altérité de la raison, prononce un jugement sur la raison, ce jugement mettant en exergue l'altérité de la pensée comme ce qu'elle a de plus propre.

L'irréductible altérité de la pensée opère donc déjà dans la position transcendantale elle-même. C'est la raison pour laquelle la dialectique transcendantale maintient son statut ambigu : d'une part, elle est partie intégrante de la position transcendantale, et non un simple ajout ; d'autre part, elle entretient avec l'idéalisme transcendantal de la position kantienne un rapport d'extériorité. Le rapport d'extériorité entre la dialectique transcendantale et le noyau conceptuel de la position transcendantale peut donc être entendu comme expression du fait qu'au noyau conceptuel de la position transcendantale appartient quelque chose qui est, à strictement parler, étranger, hétérogène à ce noyau. La dialectique transcendantale n'est rien d'autre que l'être-là de cette extériorité. C'est la raison pour laquelle l'affirmation que, tout en étant lui-même prisonnier du fétichisme de la dialectique naturelle de la raison, Kant a néanmoins, par le biais de son autocritique, réussi à déceler « le point constitutif du malentendu de la raison avec elle-même », nous paraît moins prétentieuse qu'elle ne le semblait à première vue. Finalement, son affirmation pose que, pour qu'il y ait autocritique de la pensée, il faut situer la critique à la place de l'altérité de la pensée, bref, faire de la critique la réalité de cette altérité.

Dans cette perspective, on pourrait dire qu'il n'y a pas de réalité objective si les idées de la raison n'y sont mises en oeuvre. Or, elles ne peuvent y être mises en oeuvre que si la raison a soumis à la critique son propre désir : trouver quelque chose, l'objet, là où il n'y a rien, rien sinon son propre procédé. Se soumettant à l'autocritique, la raison, paradoxalement, ne perd rien. Au contraire, elle parvient par là même à ce que, précisément, dans son désir spontané visant la totalité absolue, elle avait toujours raté, à savoir le tout ou l'inconditionné. Bien évidemment, elle n'y parvient pas sous la forme domestiquée de l'usage régulateur de l'idée, accommodée à l'entendement. Elle parvient à son idée de l'inconditionné littéralement comme au Rien, mais un Rien qui est tout de même quelque chose. Elle y parvient dans la réalité de cette apparence transcendantale qui persiste même après qu'ait été accomplie la critique de la dialectique naturelle de l'activité de la raison. L'apparence transcendantale, c'est-à-dire un produit de l'autocritique de la raison, ne consiste ni dans l'objectivité de la réalité constituée, ni dans la construction phantasmatique d'une raison délirante ; cependant elle n'est pas tout simplement rien. Elle consiste, au contraire, dans une réalité qui procure à la raison un fondement stable et lui assure que même lorsqu'elle n'a affaire qu'à elle-même, elle est néanmoins en dehors d'elle-même, en d'autres termes, qu'elle est capable de briser le cercle clos d'une recherche incessante, et proprement folle, de l'inconditionné. Par là

même, l'apparence transcendantale, qui n'est en fin de compte qu'un reste, ce qui, en quelque sorte, choisit de l'autocritique de la raison, se présente comme ce qui assure que la réalité objective est ce qu'elle est, à savoir la réalité constituée. Et cela précisément parce que, dans cette réalité constituée, il est possible – sous la forme de l'apparence transcendantale fondée dans la démarche critique – de trouver la trace du non-constitué, du réel.

C'est, selon nous, la seule raison pour laquelle il est légitime de parler de l'autocritique de la raison comme d'un processus de subjectivation de la réalité objective. Subjectivation étant à entendre au sens où, dans le processus de l'autocritique de la raison, sont produites des représentations qui permettent que la réalité objective commence à apparaître comme champ d'activité du sujet, ou encore, que les trois éléments de la révolution copernicienne, tels que les représente le schéma 3, entrent dans la composition du sujet. Elles le permettent parce qu'en elles est articulé le point de l'altérité de la pensée, un point sur lequel la pensée touche au réel, à ce qui, selon la révolution copernicienne, est inséparable de l'émergence du sujet. Ainsi le sujet kantien n'est-il pas un sujet vide. Il serait plus juste de dire qu'il est vidé, précisément parce qu'il est tout entier dans son extériorité, dans l'extériorité irréductible de l'apparence transcendantale, elle-même étant, comme nous l'avons vu, produit de l'autocritique de la raison. La subjectivation de la réalité implique donc une double opération avec le Rien : d'une part, l'autocritique révèle que là où il y a quelque chose, la réalité objective, il y a, en vérité, toujours déjà du Rien, à savoir, le vide du savoir qui serait à jamais insu, le moment de l'altérité de la pensée. D'autre part, l'autocritique révèle également que là où la raison hallucine, et donc produit l'hallucination de quelque chose, il n'y a en fait rien, mais qu'il s'agit d'un Rien qui est quelque chose : le moment d'une réalité qui est la base la plus stable du sujet, une réalité qui permet littéralement d'élever la folie, mais cette fois elle est entendue au sens de sans fondement, de la contingence radicale de la raison, au rang de notion de la raison. Ainsi, la réalité à laquelle a affaire la philosophie kantienne n'est ni la réalité de l'objet constitué, ni la réalité hallucinée du désir de la raison visant l'expansion sans bornes de la connaissance. La philosophie kantienne a plutôt affaire à la réalité telle qu'elle est produite dans l'acte même de la destitution, et de la réalité phénoménale, et de la folie de la raison. La réalité subjective se présente alors comme une sorte de scène du Deux, comme le lieu de la mise en scène de cette double destitution. S'il y a une alliance entre la philosophie et la psychanalyse, cela ne peut être rien d'autre qu'une alliance militante dont l'enjeu principal pour l'une comme pour l'autre consiste justement en ceci que chacune, pour son propre compte, pense la réalité comme une telle scène du Deux.